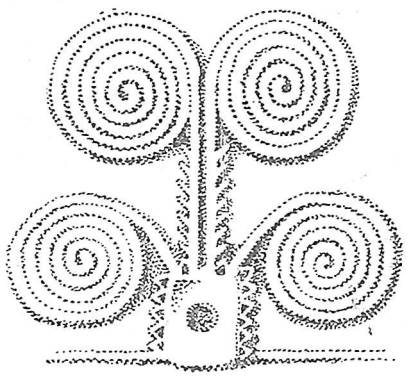
ТАДЖИКИ КАРАТЕГИНА И ДАРВАЗА



ДУШАНБЕ — 1976

АКАДЕМИЯ НАУК ТАДЖИКСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ им. АХМАДА ДОНИША

ТАДЖИКИ КАРАТЕГИНА И ДАРВАЗА

Вып. 3

Под редакцией
Н. А. Кислякова и А. К. Писарчик

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ДОНИШ»
ДУШАНБЕ — 1976

АКАДЕМИЯИ ФАНҲОИ РСС ТОҶИКИСТОН
ИНСТИТУТИ ТАЪРИХИ ба номи АҲМАДИ ДОНИШ

ТОҶИКОНИ ҚАРОТЕГИН ВА ДАРВОЗ

Ҷузъи 3

Дар зери таҳрири
Н. А. Кисляков ва А. К. Писарчик

НАШРИЁТИ «ДОНИШ»
ДУШАНБЕ 1976

Книга посвящена традиционному семейному быту таджиков центральных горных районов республики, где в силу былой географической изолированности сохранились многие пережиточные формы, уже давно исчезнувшие на равнинах. В ней дается подробное описание различных форм старой и современной семьи, свадьбы, рождения и воспитания ребенка, похорон, а также большого количества обычаев и обрядов, связанных с этими событиями в жизни семьи. Авторы стремились показать семейную обрядность таджиков Каратегина и Дарваза не только времени сбора материалов — 50-х годов, но и более старые обычаи и обряды, уже исчезнувшие из быта и сохранившиеся только в памяти стариков.

Весь этот материал имеет большую научную ценность и нередко дает ключ к пониманию многих сторон семейного и общественного быта не только таджиков, но и других народов Средней Азии и сопредельных с нею стран. Не менее важна ценность книги в практической работе — выработке новой семейной обрядности, а также борьбе со многими вредными обычаями, пережитки которых сохраняются еще в быту.

Книга рассчитана на историков широкого профиля, этнографов, археологов, фольклористов, пропагандистов-атеистов, литераторов, работников кино, театра, телевидения, а также на широкие круги советской интеллигенции.

Т $\frac{10602-015}{M502-76}$ 74--75

© ИЗДАТЕЛЬСТВО «ДОНИШ», 1976 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателей книга представляет собой третий выпуск этнографического труда «Таджики Каратегина и Дарваза», написанного коллективом сотрудников сектора этнографии Института истории им. А. Дониша АН Таджикской ССР и содержащего в себе результаты обследования Каратегина и Дарваза (территории б. Гармской области) Гармской этнографической экспедицией в 1952—1957 гг.

В первый выпуск (Душанбе, 1966) вошли главы, содержащие сведения по истории исследования района, краткий географический и исторический очерки, характеристику населения, историю его сложения, сведения о населенных пунктах, а также сведения об основных занятиях населения — сельском хозяйстве, домашних промыслах и ремеслах и охоте.

Второй выпуск (Душанбе, 1970) посвящен материальной культуре и народным знаниям. В него вошли главы: «Селение», «Жилище», «Пища», «Одежда», «Узорные изделия из кусочков материи — *қурама* или *қуроқ*», «Народная медицина».

Настоящий третий выпуск посвящен семейному быту. Как известно, именно эта область жизни каждого народа в наибольшей степени насыщена всевозможными обычаями и обрядами, составляющими самые характерные черты национальной культуры. Многие из описываемых в настоящем выпуске таких обрядов, связанных с традиционным семейным бытом, выявлены и зарегистрированы впервые — часто не только для таджиков Каратегина и Дарваза, но и для других горных и равнинных таджиков. Весь этот материал приобретает особую ценность и актуальность в связи с вниманием, уделяемым за последние годы изучению народных обрядов и их ареалов. (См. А. К. Алиев. Народные традиции, обычаи и их роль в формировании нового человека. Махачкала, 1968; Д. И. Угринович. Психология религии. М., 1969, а также выпущенный недавно сборник «Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор», в частности статью Л. М. Сабуровой. Об изучении народных обрядов. Л., 1974). Будучи одним из наиболее ярких и своеобразных проявлений национальной культуры, традиционные народные обряды являются чрезвычайно ценным и далеко еще не полно собранным и исследованным источником для изучения национальной культуры, ее развития, этногенетических связей. В теоретическом аспекте это изучение необходимо также для выявления корней существования и причин устойчивости многих традиционных обрядов, особенно вредных. Практическое же значение такого материала определяется необходимостью хорошего знания традиционных семейных обрядов для выработки идущих им на смену новых форм, соответствующих требованиям времени, а также вкусам и потребностям населения, и, особенно,

для успешной борьбы с еще бытующими иногда вредными пережитками. Поэтому авторы и редакторы данного выпуска стремились возможно полнее собрать и изложить сохранившиеся ко времени полевых работ в памяти населения сведения.

Авторами глав данного выпуска, являются: «Семья», «Свадьба»— Н. Нурджанов—по материалам, собранным им самим в 1952—1954 гг.; «Рождение и воспитание ребенка» — М. Р. Рахимов — по материалам, собраны им же в 1952—1954 гг. и М. А. Хамиджановой в 1952 — 1957 гг., «Игры» — Н. Нурджанов — по материалам, собранным им же в 1952—1954 гг.; «Смерть. Похороны» — А. К. Писарчик — по материалам, собранным М. Р. Рахимовым в 1952—1954 гг. и А. К. Писарчик в последующие годы. «Библиография литературы о Каратегине и Дарвазе» составлена Н. А. Кисляковым.

К настоящему выпуску приложен указатель терминов, составленный А. К. Писарчик.

При решении вопроса о транскрипции многочисленных терминов и топонимических названий авторы стремились передавать их в форме, приближенной к литературной таджикской, в указателе же в скобках приводится диалектное произношение так, как его сумели зафиксировать собиратели нелингвисты, причем для передачи звуков, отсутствующих в таджикском алфавите, введены дополнительные знаки, в частности знак ы для обозначения характерного для каратегинских и дарвазских говоров гласного смешанного или заднего ряда среднего подъема.

Вошедшие в настоящий выпуск фотографии выполнены большей частью Н. Х. Нурджановым. Только фото 2 к главе «Рождение и воспитание ребенка» выполнено Л. С. Машковым, любезно предоставившим его для опубликования, а фото 3 и 4 к той же главе — З. А. Широковой. Негативы фотографий, выполненных Н. Х. Нурджановым и З. А. Широковой, находятся в фототеке сектора этнографии Института истории АН Таджикской ССР (коллекции № 18 и 38).

Как говорилось в предисловии к первому выпуску настоящего труда, работа была выполнена в плане сплошного этнографического обследования Таджикистана. Задача осуществить такое обследование встала перед этнографами республики потому, что, имеющиеся довольно многочисленные работы по этнографии таджиков освещают культуру и быт народа очень неравномерно, и по ряду основных сторон жизни таджиков сравнимого материала было мало. С другой стороны, с конца 40-х годов на территории всех районов республики в процессе социалистического преобразования происходят значительные изменения в составе населения, главным фактором которых является то обстоятельство, что таджики многих высокогорных районов переселяются на равнины на вновь орошаемые земли. Эти переселения совершенно меняют этнографическую карту республики. Старые историко-географические и историко-культурные районы складывались на протяжении длительной совместной жизни людей на одном месте, нередко в условиях относительной замкнутости и изолированности, характерной для старого быта, особенно в труднодоступных в прошлом горных районах. В них сохранялись своеобразные локальные формы быта, материальной культуры (в первую очередь одежды, жилища), различных социальных институтов, обычаев, обрядов. И именно эти локальные особенности служат исходными данными, основным источником для сравнительного исследования генезиса и развития различных форм материальной и духовной культуры, социальных явлений и, в конечном счете, для решения вопросов этногенеза. В результате про-

исходящих переселений и перемещений больших масс населения, попадающих обычно уже в иные условия и соприкасающихся с носителями других локальных форм, эти порайонные отличия каждой из групп смазываются, исчезают.

Поэтому одной из главных задач этнографов республики в то время явился сбор по всем районам, в первую очередь по тем, из которых происходили переселения, обстоятельных и разносторонних сравнимых материалов. В 50-х годах началось массовое планомерное переселение горных таджиков на равнины. Дарваз и, особенно, Каратегин были в то время в постоянном движении, каждый год новые и новые переселенцы покидали свои кишлаки и направлялись вниз. Это диктовало необходимость срочного сбора материалов, так как Дарваз и Каратегин с прилегающими горными районами — это один из основных массивов компактного проживания таджиков в республике.

В своем изложении авторы шли не от прошлого к настоящему, а наоборот, от настоящего к прошлому. Такой метод дает возможность полнее и богаче отразить современную жизнь населения обследуемых горных районов во всем ее многообразии — в сложнейшем сочетании нового, передового, приносимого общей для всех народов Советского Союза социалистической культурой, со старыми народными национальными традициями, верованиями, обычаями и обрядами. Некоторые из старых обычаев и обрядов вредны и сохранялись только из-за низкого в прошлом уровня точных знаний, из-за непонимания причин и следствий и взаимосвязи различных явлений. Однако во многих традициях проявляются неиссякаемые творческие силы народа, его тонкие и точные наблюдения природы, которые он умело использовал в быту и труде. Именно эти традиции проявлялись и проявляются в различных видах народного искусства — музыке, пении, танцах, народных театральных постановках, своеобразным проявлением которых являются и семейные обряды, с их традиционными действиями и формулами, песнями, шутками и пр., в спортивных играх, произведениях народного прикладного искусства.

В наши дни ломка старого происходит настолько быстро, что в книге, на подготовку которой требуется ряд лет, невозможно отразить последние перемены. Как говорилось, сбор полевых материалов для этой книги был закончен в 1957 г. (Только для главы «Смерть. Похороны» отдельные сведения, главным образом сравнительные по сопредельным районам, были собраны в последующие годы). Написание монографии было закончено в 1960 г.

Главной своей задачей авторы считали, как сказано выше, возможно более полное и точное научное описание быта и культуры таджиков Каратегина и Дарваза по тем материалам, которые удалось собрать, а также систематизацию этих материалов, их первичный анализ и опубликование. Эта работа по своему характеру может быть сравнена с опубликованием исторических первоисточников. Именно так охарактеризованы первые два выпуска «Таджиков Каратегина и Дарваза» в рецензии, опубликованной в журнале «Советская этнография» (1971, № 2). Они были высоко оценены за обилие приведенного в них нового фактического материала и названы ценным первоисточником. А насколько велика нужда в новых полевых этнографических материалах свидетельствует высказывание ответственных редакторов только что вышедшего сборника «Домусульманские верования и обряды Средней Азии» (М., «Наука», 1975). Они говорят, что и «до сих пор этнография народов Средней Азии и Казахстана испытывает острую потребность в новых данных».

Авторы не ставили перед собой задачи одновременно с подробным изложением собранных данных дать анализ происхождения всех выявленных обычаев, обрядов, форм материальной и духовной культуры, социальных явлений. Это большая самостоятельная задача, которая является следующим этапом работы. Полноценные исследования этого рода возможно выполнить лишь после издания сравнимых этнографических материалов по всем основным местам обитания таджиков.

Пока такие подробные материалы-первоисточники опубликованы только по одной из припамирских долин — долине Хуф (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I, Сталинабад, 1953; вып. 2. С примечаниями и дополнениями А. К. Писарчик, 1958). Настоящее издание является второй такой публикацией. Работа эта коллективом этнографов Таджикистана продолжается. Кроме того, пишутся и тематические монографические исследования.

К сказанному следует добавить, что на современном уровне этнографической науки еще далеко не всем явлениям даны исчерпывающие объяснения, не для всех установлен их генезис. Многие из выявленных фактов, особенно новые, потребуют проведения специальных исследований для решения всех вызванных ими вопросов.

За истекшие после окончания сбора материалов и написания книги годы в быту и культуре таджиков Каратегина и Дарваза, как и всего населения республики, произошли грандиозные изменения. Однако, как говорилось, они не нашли отражения на страницах предлагаемой вниманию читателя книги. Для этого нужно написать новую книгу. Поэтому читателю не следует упускать из виду то обстоятельство, что всюду, где изложение ведется в настоящем времени, речь идет о фактах, имевших место до 1952 — 1957 гг.

Можно с уверенностью сказать, что эта книга, имеющая главной своей целью сохранить для науки ценнейшие сведения о старой и современной культуре таджиков, собранные этнографическим методом, будет полезна и в партийно-пропагандистской работе, в особенности в борьбе с изживанием религиозных пережитков.

Душанбе

Октябрь 1975 г. **А. К. Писарчик**

СЕМЬЯ

Современная семья таджиков Каратегина и Дарваза отражает коренные перемены, происшедшие в жизни горцев за годы Советской власти. Как и повсюду в нашей стране, в результате огромных социальных, экономических и культурных преобразований, а в сельских местностях особенно в результате установления колхозного строя, семья в значительной мере утратила свою былую замкнутость. В прежнее время в условиях сохранения многих пережитков патриархального быта семья являлась изолированной ячейкой, общавшейся с внешним миром главным образом через своего главу, которым чаще всего был представитель старшего, наиболее консервативного поколения. Теперь же, при непосредственном участии в общественном труде и в общественной жизни всех работоспособных членов семьи, в том числе и женщин, былая изолированность и замкнутость уже невозможна. Поэтому все прогрессивные явления нашей жизни неизбежно проникают даже в самые отсталые и консервативные семьи. Коренным образом изменились отношения между всеми членами семьи: между мужем и женой, родителями и детьми. В этой связи очень важным является тот факт, что с распадом больших семейных общин и преобладанием в наши дни малых семей во главе семьи часто стоят не представители старшего более консервативного поколения, а молодые мужчины, иногда даже женщины, имеющие то или иное образование, принимающие активное участие в производстве и общественной жизни.

В современной семье таджиков Каратегина и Дарваза значительно повысился авторитет женщин не только пожилых, но и молодых, в частности невесток, которые раньше обычно были совершенно бесправны.

Большие изменения произошли в области воспитания детей. В результате целого комплекса проводимых советским государством мероприятий детская смертность уменьшилась во много раз. Школа, культурно-просветительные и медицинские учреждения оказывают свое положительное действие. Очень велико влияние примера наиболее передовой части кишлачной интеллигенции — учителей и служащих, получивших высшее или специальное образование. Возросшие материальная обеспеченность и культура положительно сказываются на уходе за детьми, их пище, одежде. В случае тяжелых заболеваний, особенно детей, население, убедившись не раз в беспомощности местных знахарок и лекарей, обращается к врачам. Передовая часть населения, понимающая опасность для здоровья и даже для жизни людей многих старых обычаев, уже полностью отказалась от них.

Вместе с тем нельзя забывать, что область семейного быта у всех народов является очень консервативной, связана с большим количе-

ством обычаев и обрядов, в которых ярко проявляется сила традиции. При низком культурном уровне в прошлом населения далеких окраин и отсутствии в массах знаний биологических и физических законов многие явления в жизни людей и окружающей природы неизбежно объяснялись деятельностью различных демонических сил, иногда добрых, помогающих человеку, но чаще враждебных, стремящихся причинить ему вред.

Самыми опасными с точки зрения проявления деятельности этих враждебных человеку духов считались наиболее важные моменты семейной жизни человека: свадьба, рождение ребенка и первые месяцы его жизни, смерть кого-либо из членов семьи. Особенно много суеверий и вытекающих из них обычаев и обрядов связано с ребенком, что объяснялось громадной детской смертностью, вызываемой нищетой, антисанитарией и полным отсутствием медицинской помощи.

Многие подобные суеверия и предрассудки бытовали и у таджиков, особенно в таких глухих и изолированных в прошлом горных районах, как Каратегин и Дарваз. При разительных, можно сказать поистине революционных, преобразованиях в общественной жизни, экономике, хозяйстве семья и поныне остается областью, где перемены происходят гораздо медленнее и где еще таятся часто чрезвычайно опасные пережитки старых представлений и вытекающей из них обрядовой практики; они тем более опасны, что до сих пор остаются в тени, мы о них мало говорим; до сих пор еще в этнографической литературе наблюдается тенденция обходить молчанием эти теневые стороны быта, говорить о них в прошедшем времени.

Действительно, на первый взгляд может показаться, что все обстоит благополучно, старые вредные обычаи уже в значительной степени исчезли и скоро исчезнут совсем. Ведь практика местных знахарей и знахарок не учитывается, становятся известными лишь сравнительно немногочисленные случаи с тяжелым или смертельным исходом.

Материалы этого выпуска говорят о том, что среди более отсталой части населения все еще имеют место пережитки суеверий и знахарской практики, особенно в области, связанной с женщиной и новорожденным. Главные носители старых обычаев и суеверий — это представители старшего поколения, выросшего и сформировавшегося еще в условиях бухарского феодального режима. Им трудно отказаться от усвоенных с детства взглядов и представлений. Молодежь часто готова идти по новому пути, но традиционное уважение к старшим, к их авторитету иногда не позволяет ей действовать решительно. Поэтому старые обычаи и обряды соблюдаются главным образом в семьях, где есть старшие женщины и где еще сильны традиции. Несомненно, что и в этих семьях уже наиболее вредные и антисанитарные знахарские манипуляции не осуществляются, вместо всего цикла проводятся только отдельные знахарские «процедуры». Тем не менее вред от них настолько велик, что необходимо вести самую решительную борьбу с ними. Но для проведения этой борьбы, для проведения разъяснительной работы необходимо знание и понимание всех бытующих пережитков, умение их разъяснить и убедить слушателей в том, что вся знахарская практика построена не на действительных знаниях, а на суевериях, присущих не только таджикам, но и почти всем народам земного шара на определенном этапе их общественного развития.

Это обстоятельство побуждает нас возможно подробнее изложить собранные нами по затронутому вопросу материалы. Они представляют собой большой интерес с точки зрения истории культуры, истории

верований таджиков и иранских народностей в целом. Но еще более велика их практическая ценность, так как они дают в руки работников культурного фронта оружие для борьбы с этими пережитками, которые тормозят рост культуры и благосостояния народа.

Относительно семьи и семейных отношений у таджиков Каратегина и Дарваза некоторые сведения можно найти у ряда авторов.[1] Более подробно семья изучалась Н. А. Кисляковым.[2]

Вся эта литература посвящена, однако, в основном вопросам семьи в дореволюционный период, в то время как о современной таджикской семье у таджиков Каратегина и Дарваза публикаций очень мало.[3]

В процессе работы Гармской этнографической экспедиции автором этих строк было обследовано около двадцати семей таджиков Каратегина и Дарваза и в разных местах произведены записи, касающиеся современного семейного быта.[4]

Великая Октябрьская революция, построение социалистического общества внесли коренные изменения в семью, в том числе и в семью горных таджиков.

В прошлом для Каратегина и Дарваза были характерны большие неделенные семьи, в которых совместно с родителями проживали их взрослые сыновья с женами и детьми. Число членов таких семей нередко составляло 15—20 человек, а отдельные семьи насчитывали до 30—40 человек.

Быт больших семей достаточно полно описан М. С. Андреевым для припамирских стран,[5] Н. А. Кисляковым для долины Ванча[6] и А. Н. Кондауровым для долины р. Ягноб[7] — районов, где особенно стойко держался обычай совместного проживания родственников.

Все члены таких больших семейных патриархальных общин проживали обычно в одном большом доме; в некоторых кишлаках Каратегина и Дарваза, а также в других районах горного Таджикистана такие большие дома сохраняются еще и в наши дни.

Старые большие дома Каратегина и Дарваза обычно имели вдоль стен глинобитные нары, где каждая отдельная семейная пара имела отведенное ей место для сна; тут же ставились и колыбели для маленьких детей. Неженатые члены семьи располагались на ночь возле очага.

На самой почетной части нар спал глава семьи — *калонтари хона* со своей женой. Если в семье было несколько женщин, имеющих детей, то каждая из них делала в своем отделении нар небольшой вырытый в земле очаг — *чаҳлак* и спала с детьми около него. Днем женщины большей частью проводили время на своих нарах. Спали обычно на войлоках, расстеленных на соломе, покрываясь одеялами, которых, однако, было мало; поэтому нередко под одним одеялом спали с одной стороны мать, с другой стороны — отец, а между ними дети. Иногда подстилкой служила овчина—*пустак*.

В домах были только «черные светильники» — *чироғи сиёҳ*, *сияҳчироғ*, которые едва освещали помещение. Огонь добывали с помощью кремня и огнива — *оҳан, пулод*; кремень находили в горах, железо для огнива приносили из равнин. Между кремнем и огнивом закладывали трут — *хаф* из соскобленной кожицы со стеблей щавеля—*шылха*.[8] Вследствие трудности добывания огня старались, чтобы в доме он не угасал; для этого клали в очаг кизяк, который тлел до утра. Если огонь угасал, за ним ходили к соседям.

Большие семьи часто распадались после смерти старика-отца из-за раздоров между братьями и, особенно, между их женами. Во время раздела семьи делилось и все имущество. Эту обязанность исполнял

казий или человек, *присланный амлокдором*, вместе с двумя-тремя опытными и уважаемыми стариками-односельчанами.

При выделении доли каждого члена семьи дочери получали половинную долю сыновей. Вдова, если имела детей или была беременна, кроме своих личных вещей (кошмы, постели и вещей, полученных ею *в наследство—ашьёҳои меросй*), получала еще *ҳаштьяк*, т. е. $^1/_8$ долю. В случае же, если детей не было, она имела право на $^1/_4$ оставшегося имущества покойного мужа. Несколько бо́льшую долю получал неженатый брат. Дом отца обычно доставался младшему брату, при котором оставалась жить и его мать. Вопросы наследования подробно исследованы Н. А. Кисляковым.[9]

До революции власти всячески препятствовали разделу больших семей по той причине, что *отделившиеся малые семьи экономически* были менее мощными, чем большие, и не всегда могли обеспечить исправную уплату налогов. Поэтому, как рассказывали, например, в к. Нушор, в случае раздела местные власти накладывали на делившихся штраф; каждый отец, у которого отделялся сын, штрафовался *миром на 20—30 тенег и считался «виноватым» — гунаҳкор*. С другой стороны, разделение семьи не одобрялось общественным мнением; родственники и односельчане упрекали братьев в том, что они не могут ужиться мирно вместе.

В настоящее время, хотя большие неделенные семьи еще кое-где сохраняются, основной формой является малая семья (рис. 1—3).

Рис. 1. Семья колхозника. Кишлак Юс, Комсомолабадский район. 1953 г.

Процесс распада больших патриархальных семей, начавшийся еще до *революции вместе с проникновением в край* товарно-денежных отношений, принял особенно интенсивный характер в 30-х годах. Некоторые информаторы связывают это явление с организацией колхозов. Каждый работоспособный член семьи, имея постоянный заработок в колхозе, получил возможность самостоятельно себя обеспечивать.

Совокупность лиц, проживающих в одном доме, сейчас называют *хуҷагй*—«хозяйство», в прежнее время более употребительным был тер-

Рис. 2. Семья колхозника таджика, у которого жена киргизка. Джиргатальский район. 1953 г.

Рис. 3. Семья учителя. Кишлак Нушор, Таджикабадский район, 1953 г.

мин *буна*. Возможно, что слово *хуҷагӣ*, которое больше употребляется на равнинах, в горных районах распространилось в связи с организацией колхозов. Семейную ячейку, состоящую из мужа, жены и их детей, называют *оила, аҷғол*—семья: слово *оила* теперь в горах очень употребительно.

Современная семья в Каратегине и Дарвазе в основном состоит из 6—8 человек; она обычно включает мужа, жену и их детей, иногда тут же живут и родители. Взрослые сыновья после женитьбы чаще всего теперь выделяются. Обычно они строят себе дом в том же кишлаке, поблизости от дома отца, и живут отдельно. Лишь изредка встречаются семьи, где женатые сыновья не выделены и живут с родителями, и даже после их смерти иногда продолжают жить одной семьей. Однако в каждом кишлаке таких больших неразделенных семей бывает не более двух или трех, да и те уже по своему быту и взаимоотношениям между своими членами в корне отличаются от старых патриархальных семейных общин.

Приведем несколько примеров таких неделенных семей. Летом 1952 г. семья председателя колхоза им. Кирова в к. Халкарф, Гармского р-на, Алимахмада Давлятова, состояла из 18 человек; семья самого Алимахмада из 7 человек, а его брата—Шобиддина—из 11 человек (один из его сыновей был женат). В том же году нами была зарегистрирована в к. Казнок, Гармского района, семья колхозника Зиёиддина Саллохова, состоящая из 25 человек. Эта большая семья складывалась из следующих малых семей: а) Зиёиддин, его жена и трое их детей; б) Нуриддин — старший сын, его жена и трое детей; в) Мухиддин—средний сын, его жена и трое детей; г) Сиродж—*младший сын и его ребенок (с женой он развелся)*; д) *Джалол—брат* Зиёиддина, его жена и четверо детей; е) Пулод, сын Джалола и его жена.

В к. Оби-Лурд, Комсомолабадского р-на, семья Абдуллохона Олимова до 1953 г. состояла из 45 человек:[10] Абдуллохон со своей женой и шесть его сыновей, все женатые и имевшие детей, а также его зять с четырьмя маленькими детьми. Все они жили в одном большом доме, готовили пищу в одном большом котле; печь была такая большая, что вмещала одновременно 25—30 лепешек. Каждый день пекли хлеб 2—3 раза. Взрослые мужчины ели пищу из одного блюда, женщины—из другого; дети ели отдельно. Три сына Абдуллохона получили образование в Душанбе, приобрели специальность и по возвращении домой постепенно отделились и теперь живут со своими семьями самостоятельно.

В семьях, где женатые сыновья живут вместе со своим отцом и матерью и ведут общее хозяйство, они имеют свои отдельные помещения. Эта новая особенность наблюдается теперь во всех больших семьях. Так, если в семье имеется два брата или если один женатый сын живет с отцом и матерью, то отец и мать, каждый из братьев, или женатый сын — все они имеют отдельные комнаты—*хуҷра*, которые обычно располагаются вокруг большого, построенного по-старинному, дома. Днем все члены семьи собираются в большом доме (зимой внутри, летом—на айване), где едят и проводят время. Ночь каждая отдельная семья проводит в своей худжре, летом — около нее. Летом обычно располагаются спать на больших деревянных кроватях—*каравот, манҷа*. Спят также под виноградником, под фруктовыми деревьями, на глиняных нарах возле дома в саду. В помещении обычно спят на полу, на коврах и паласах, лишь в некоторых домах можно видеть железную кровать, на которой чаще всего спит кто-либо из старших

детей. В районных центрах в семьях местной интеллигенции железные кровати и диваны широко вошли в быт.

В настоящее время, независимо от того, велика семья или мала, стремятся иметь не одно, а несколько помещений — общее помещение для еды и приема гостей и отдельные комнаты для отдельных брачных пар. В комнатах, предназначенных для проживания отдельных брачных пар, находятся их личные вещи, в частности, постельные принадлежности; эти комнаты обычно убраны просто, но содержатся чисто.

Экономика современной таджикской семьи в Каратегине и Дарвазе базируется на доходах, получаемых от колхоза на трудодни. Обычно все трудоспособные члены семьи работают в колхозе, на трудодни они получают зерно и деньги. Кроме этого, почти каждая семья имеет в своем личном хозяйстве корову, осла, иногда лошадь, немного овец, коз, кур; при доме имеется 15 соток огорода (*савзикорй, обчакорй*), где выращивают морковь, тыкву, картофель, лук, перец, кукурузу, иногда помидоры и люцерну. Некоторые семьи, живущие в кишлаках неподалеку от районных центров, привозят свои овощи на базар. Продажей их обычно занимаются вдовы, подростки и старики. Сейчас нередко в составе семьи колхозников можно встретить учителей, бухгалтеров, агрономов, советских служащих и т. п., которые вносят свою заработную плату или часть ее в общий доход семьи.

Значительные перемены произошли во взаимоотношениях между членами семьи, в особенности между мужчинами и женщинами.

В прошлом женщины по законам шариата занимали в обществе и семье бесправное приниженное положение, обязаны были избегать посторонних мужчин, прикрывать платком от них лицо и в собственной семье проявлять сдержанность в отношении с мужчинами, даже со своим мужем. Это накладывало своеобразный отпечаток на семейные отношения. Обычно женщина, с утра до вечера занятая домашними делами и воспитанием маленьких детей, не имела привычки беседовать с мужем. Женщины разговаривали только в своем кругу. В случае прихода женщин-гостий мужчины этой семьи переходили в мечеть или в мехмонхону (около каждого большого дома бывала мехмонхона), а хозяйки и гостьи, расположившись в доме, проводили время за разговором и угощением. В Дарвазе женщины чувствовали себя свободнее, ходили с открытым лицом, не избегали знакомых мужчин и соседей, сидели и беседовали с ними. Но в прошлом и здесь они не могли посещать без разрешения мужа даже дом своих родителей. А если мужчина видел свою жену, разговаривающую наедине с посторонним мужчиной, то он избивал ее или отводил к казию, по приказу которого женщину помещали в мешок и избивали, а потом муж давал ей развод.

Советское законодательство и колхозный строй освободили женщину Каратегина и Дарваза от правового неравенства и экономической зависимости. Теперь труд ее стал производительным, она наравне с мужчиной работает в колхозах, в учреждениях и вносит свой заработок в общий семейный бюджет. Это подняло авторитет женщины и ее значение в семье.

Участие в общественной жизни также способствует росту ее авторитета. Многие из таджикских женщин Каратегина и Дарваза — члены партии; женщины в колхозах выполняют обязанности бригадиров, а в районных центрах — библиотекарей, воспитательниц детских садов и яслей, служащих различных учреждений. Среди них встречаются депутаты сельских советов и женщины, имеющие среднее образование. Такие женщины пользуются в семье большим уважением, не прячутся

от мужчин, свободно ходят, куда хотят, самостоятельно делают покупки в магазинах, в случае показа фильмов или приезда артистов они, принарядившись, в сопровождении мужей или двух-трех женщин отправляются в кинотеатр; они отстаивают свое мнение при решении семейных вопросов, дают дельные советы мужьям и братьям.

Однако этого, к сожалению, нельзя сказать об основной массе женщин, особенно в Каратегине, где они по-прежнему закрывают лицо от чужих мужчин, стараются быть подальше от них. В случае прихода в дом незнакомого гостя женщины обычно совсем не показываются. Если приходит знакомый или близкий мужчина, пожилые женщины семьи здороваются с ним — *ахволпурсй мекунанд* и, сев немного поодаль, слушают беседу мужчин, иногда занимаясь при этом своим делом.

Несмотря на общий рост культуры и политической сознательности населения Каратегина и Дарваза, все же в наиболее консервативных семьях еще не полностью изжито патриархальное отношение к женщине. Мужчина в доме проводит свободное время в чаепитии или беседе с товарищем. По старой традиции жена очень редко беседует с мужем, сидя бок о бок с ним; если у нее есть необходимость посоветоваться или сообщить мужу что-нибудь, то она обыкновенно это делает во время выполнения какой-нибудь домашней работы.

В больших семьях молодые женщины и теперь при других членах семьи держатся особняком от своего мужа, не говоря уже о других мужчинах дома, днем стараются с ним мало разговаривать. Только вечером в своей отдельной худжре они могут поговорить более свободно. В семьях учителей или в маленьких семьях, члены которых образованнее и культурнее, женщины чувствуют себя более свободными и полноправными, беседуют со своими мужьями; если муж читает газету или книгу, слушают, задают вопросы, просят объяснить непонятные места.

В Дарвазе в большинстве семей женщины держатся более свободно и независимо и очень активно пользуются своими правами. Нередко, если какое-нибудь возникающее дело не разрешается в колхозе (например, вопрос о пенсии, о неправильной оплате труда, об устройстве ребенка в интернат или посылке его в какой-нибудь город учиться), женщина, посоветовавшись с мужем, отправляется в районный центр и сама добивается удовлетворения своей жалобы или просьбы в соответствующих учреждениях. Вообще теперь женщина часто самостоятельно предпринимает путешествие на дальние расстояния в гости или по делу, в то время как прежде она обычно всю жизнь не выезжала из своего кишлака.

В прошлом главой дома — *калони хона* считались старшие—отец и мать. Отец или старший мужчина руководил всеми домашними делами, распределял работу между членами семьи. Все ему подчинялись, уважали его. В случае его смерти его обязанности выполнял один из старших братьев. Мать или старшая женщина руководила работами женщин. Ее основная обязанность — быть хозяйкой продуктовой кладовой — *ганҷур*, ключ от которой был в ее руках. Каждый день она брала из закромов муку и давала одной из своих снох для выпечки хлеба. Чужой человек не имел права входить в кладовую. Если случайно кто-либо из родственников или близких друзей семьи заходил туда, хозяйка предлагала ему выбрать себе что-либо из нравящегося. По выходе из ганджура этот человек должен был сделать ей какой-нибудь подарок. Существовал и другой обычай: если кто-то из посторонних попадал, может быть нечаянно, в кладовую, то должен был

отдать какой-нибудь предмет из надетой на нем одежды, как выкуп за это.

В Сангворе женщина, ведавшая в доме продуктами, называлась *элич*. В Дарвазе именем *элич* называли женщину, на обязанности которой лежало доить коров, овец и коз, кормить их и ухаживать за ними, кипятить молоко, сбивать масло, делать сыр. Кроме этого она уже ничего не делала. Если у элич было очень много работы, какая-нибудь из женщин ей помогала. *Элич* называлась и женщина, ходившая на летовку для ухода за скотом и для заготовки впрок молочных продуктов.

Старшая хозяйка, помимо руководства работами других женщин семьи, смотрела за маленькими детьми, чинила одежду свою, мужа и неженатых сыновей.

В настоящее время в большинстве семей главой дома продолжает оставаться мужчина. В семьях, где женатые сыновья живут вместе с отцом и матерью, обычно, по традиции, главой семьи считается отец. Все члены семьи его уважают и за советом по своим делам обращаются к нему. Но если в семье есть сын — все равно старший или младший, который имеет образование и является достаточно культурным человеком, он нередко выполняет роль старшего в семье. Глава семьи производит общие расходы, покупает нужную одежду, заботится об обеспечении семьи запасом продуктов на зиму; во время распределения доходов колхоза по трудодням он получает от имени всех работающих членов своей семьи их доли, все считает и записывает. Члены семьи не решают ни одного вопроса без его совета. Такой глава семьи иногда имеет еще помощника — сообразительного подростка из младших членов семьи, часто школьника. Он по указанию старшего дома делает покупки и выполняет разные поручения.

Старший в доме хранит деньги всех членов семьи, нередко отдавая их на сбережение своей жене. Если один из членов семьи—учитель или служащий учреждения — получает зарплату, он отдает деньги старшему в доме, оставляя себе немного на карманные расходы (на чайхану, парикмахера и т. п.). Если ему оставленных денег не хватает, он просит дополнительно у старшего в семье.

В семьях, *состоящих из жены и мужа, большей частью деньги* находятся у жены, но главный распорядитель расходов — мужчина.

В прошлом среди женщин в доме обычно не было твердого распределения обязанностей, каждая выполняла то дело, которое у нее лучше всего получалось. Например, женщина, хорошо пекущая хлеб, всегда занималась этим, даже без специального указания старшей дома. В Дарвазе в некоторых больших семьях женщины варили пищу и пекли хлеб по очереди, называемой *навбати алов* — очередь огня. Остальные женщины занимались своими детьми или другими работами. За очередью следила старшая дома. Дежурная женщина, испекши хлеб, отдавала его старшей дома.

Помимо выполнения ежедневных домашних работ — приготовления пищи, уборки, доения скота и ухода за ним, женщины имели еще определенные занятия в каждое время года. Зимой они занимались прядением, вязанием чулок, тканьем карбоса, вышиванием, весной очищали от семян хлопок, высевали около дома лук. Летом женщины делали из навоза кизяк, собирали ягоды шелковицы, сушили их на крышах, мололи и заготавливали по 5—10 мешков тутового толокна — *тутпуст*, работали на огородах. Осенью мыли собранное зерно, сушили его на крышах, смолотую муку ссыпали в закрома. В конце осени они снова принимались за вышивание, прядение ниток и тканье карбоса.

У каждой женщины была своя прялка, стоявшая на том отделении нар, где она спала.

Основным занятием мужчин была работа по выращиванию и уборке урожая, уход за волами, лошадьми и ослами. Этими делами в больших семьях чаще всего занимались младшие братья, которым помогали их сыновья-подростки. Кроме того, мужчины заготовляли дрова и сено для скота, занимались строительством, очищали дороги и крыши домов от снега, ткали карбос и сукно. Так как в небольших кишлаках специальных цирюльников нет, то мужчины стригут и бреют друг друга.

Зимой мужчины собирались в доме огня *алоу-хона,* представляющем собой общественное помещение, обычно при мечетях. Утром и вечером там разводили огонь, устраивали общее чаепитие, каждый приносил с собой свою лепешку.

Мальчики старше 11—12 лет по поручению старшего в доме выполняли всевозможные подсобные работы: пасли мелкий скот, пасли лошадей на привязи, выпасали волов около гумна, подметали конюшню, хлев, приносили топливо. Мальчики старше 13—14 лет считались уже почти взрослыми — *бузбала,* принимали участие в собраниях мужчин, а дома выполняли хозяйственные работы потруднее.

Разделение труда в современных семьях претерпело некоторые изменения. Мужчины по-прежнему заняты сельскохозяйственными работами, следят за скотом, особенно за транспортными животными, дают им корм, заготавливают дрова, производят более крупные закупки (например, зерно) для нужд семьи, ремонтируют жилье, выполняют строительные работы и т. п.

У большинства женщин значительная часть времени теперь уходит на труд в колхозе; если в доме нет пожилых женщин, которые могли бы целиком заниматься домашними делами, то колхознице приходится уделять время и на приготовление пищи, выпечку лепешек, стирку, уход за детьми и другие повседневные работы (рис. 4—10). Однако некоторые из домашних работ не требуют уже столько времени и труда, сколько на них затрачивалось раньше. Например, женщинам не приходится теперь самим изготовлять мыло, отпала необходимость в изготовлении домотканной материи, почти прекратилась выделка глиняной посуды и т. п. Но зато теперь по сравнению с прошлым много времени у женщин отнимает стирка, которая устраивается почти каждую неделю. Иногда несколько соседок стирают вместе у речки или арыка, развешивая одежду для сушки на жердях или ветках деревьев. В обязанности женщины входит и ношение воды (рис. 8).

В большинстве семей, особенно в районных центрах, стали пользоваться утюгом. Учителя и служащие всегда одевают глаженую одежду, особенно белые кители.

Зимой и весной, когда женщины свободны от колхозных работ, они заняты прядением (рис. 9), вышиванием (особенно в Дарвазе и Верхнем Каратегине), шитьем одежды. В некоторых семьях имеются швейные машины.

Одно из важнейших женских дел — воспитание детей. Девочки с малолетства связаны со своими матерями и бабушками, действуют под их руководством и бывают хорошими помощницами в доме. Девочки-подростки моют посуду, носят воду, присматривают за младшими детьми, гуляют с младенцами по кишлаку, качают колыбель, где спят маленькие братишка или сестренка.

Мальчики-подростки пасут на лужайке телят, овец, коз и тут же играют, ходят на мельницу и мелют пшеницу, приносят хворост и т. п.

Рис. 4. Разделка теста на лепешки. Кишлак Каланак, Гармский район, 1952 г.

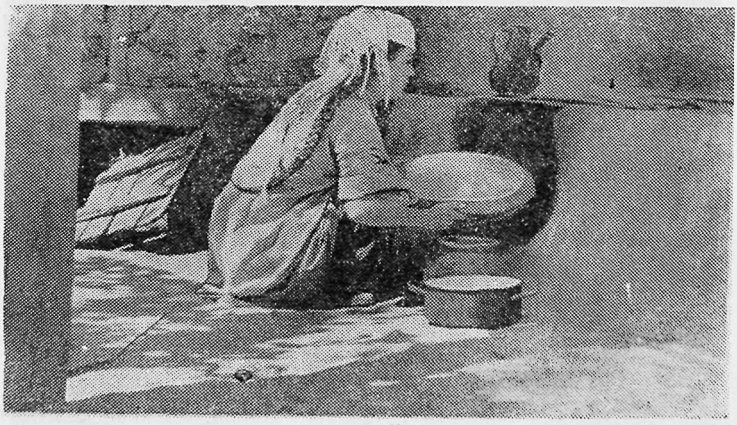


Рис. 5. Выпечка лепешек. Кишлак Каланак, Гармский район, 1952 г.

Рис. 6. Стирка у арыка. Гармский район, 1952 г.

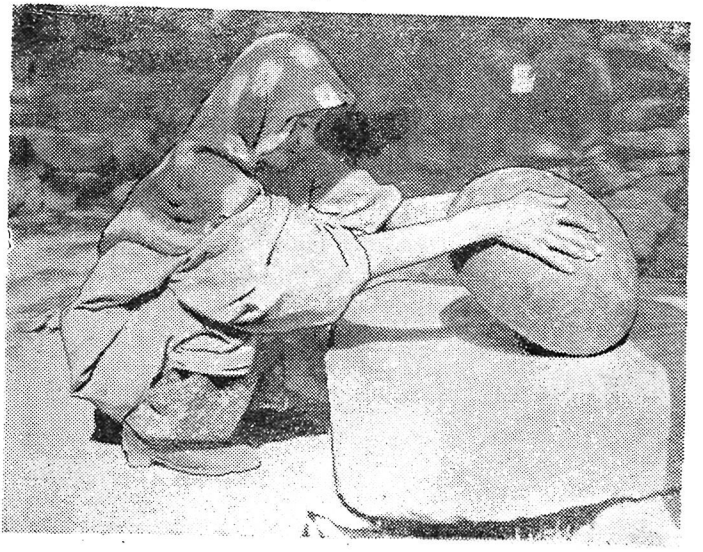


Рис. 7. Дробление зерна. Калаи-Хумбский район, 1950 г.

Все дети очень уважают старших, здороваются при встрече первыми, беспрекословно выполняют любые поручения своих и посторонних старших.

До десяти—двенадцати лет дети привлекаются только к мелким домашним работам. Достигший этого возраста ребенок помогает уже и в серьезных домашних делах. Летом во время каникул и осенью после уроков дети помогают старшим в сельскохозяйственных работах.

Дети обычно учат уроки сами, родители в их ученье мало вмешиваются. Только иногда по приглашению учителей они посещают родительские собрания или приходят в школу, чтобы узнать от учителей об успехах своих детей.

Рис. 8. Женщина, несущая воду. Кишлак Калан-Сурх, Гармский район, 1952 г.

После окончания школы юноши и девушки работают в колхозе или отправляются для продолжения образования в Гарм и Навобод, где есть техникумы и интернаты, или в Душанбе в техникумы или вузы. Отцы охотно соглашаются на отъезд молодежи учиться, матери иногда протестуют, но все-таки отпускают своих ребят. Девушек родители отпускают учиться неохотно, всячески препятствуя; поэтому ино-

гда девушки вынуждены уезжать в город без согласия своих родителей.

В старое время из-за скудности пищевого рациона приготовление пищи не отнимало у женщины много времени; во многих семьях бывали дни, когда ничего не варили, а ограничивались хлебом и чаем утром и вечером.

Рис. 9. Женщина за прядением. Кишлак Нушор, Таджикабадский район, 1953 г.

Если была горячая пища, то ее раскладывала по мискам старшая женщина. Мужчины ели, сидя на больших нарах. Все одновременно крошили хлеб в жидкую пищу; маленькие дети пристраивались со своими мисочками около очага или на отделении нар у входной двери. Женщины обычно ели после мужчин, собираясь у очага, из одной миски, а если мисок не хватало — прямо из котла.

Теперь пища стала более разнообразной и питательной и нередко ее приготовлению уделяют много внимания и времени.

Пища для всех членов семьи варится в одном котле даже в больших неразделенных семьях (как известно, в таких семьях при разделе первым этапом является разделение «котла», стремление каждой из отпочковывающихся семей питаться отдельно). Обычно стряпней зани-

мается женщина, которая не работает в колхозе, — молодая, имеющая грудного ребенка, или старуха. В семьях, где в колхозе работают и муж и жена и больше никого в доме нет, готовит жена. Она заводит тесто и готовит пищу в дневной перерыв или сразу после работы. Если по соседству есть родственница, не работающая в колхозе, то она приходит, заранее ставит тесто и подготавливает продукты, чтобы хозяйка, придя с работы, быстро могла приготовить. В семьях, где есть свекровь, ведает продуктами она; если невестка работает в колхозе, то пищу готовит свекровь, если же невестка почему-либо не работает и сидит дома, свекровь выдает ей продукты и следит за приготовлением пищи. Но и в этом случае раскладывает еду по мискам старшая в доме.

Рис. 10. У колыбели. Кишлак Калачак, Гармский район, 1952 г.

По традиции и в настоящее время женщины и мужчины чаще всего едят отдельно. На каждых трех-четырех мужчин подается еда в одной миске. С ними едят и мальчики старше 10 лет.

В старое время, если во время еды из мужчин бывал дома только один, то он часто приглашал какого-либо соседа, так как одному есть было не принято. В семьях, состоявших только из мужа и жены, каждый из них ел отдельно, на своем месте, но в таком случае мужчина, будучи в одиночестве, соседа не приглашал.

Прежде всего подается еда мужчинам, после них едят женщины, собравшись на айване или в другом помещении. Если в мисках мужчин остается пища, женщины присоединяют ее к своей. Маленькие дети присоединяются к женщинам. Детям 2—4 лет пищу дают каждому в отдельной мисочке, чтобы они не ссорились; если малышей в семье много, то на трех-четырех детей дают в одной миске.

В отдельных случаях женщины и мужчины едят совместно, например, если сварено немного что-либо жидкое.

В семьях учителей, если они состоят из мужа и жены, большей частью все едят вместе, но если приходит гость, то жена в совместной еде обычно участия не принимает.

В кухнях современных семей горных таджиков можно видеть новую утварь: фарфоровые или фаянсовые чашки, эмалированные тазы, стаканы, сахарницы, ведра и кастрюли, алюминиевые и деревянные ложки. Вместе с тем бытует еще и традиционная старая утварь: большие и малые деревянные миски, деревянные ложки с длинными ручками (одной такой ложкой по очереди едят несколько человек), глиняные кувшины и блюда. Если приходят гости, жидкую пищу подают в отдельных чашках, каждому кладут ложку.

Приверженность многих семей к старой утвари имеет две причины. С одной стороны, старые традиции соблюдаются в семье стариками; с другой, в горных районах в магазинах до сих пор еще не достаточно традиционных форм посуды (чашки, блюда, пиалы, деревянные ложки), к которым население привыкло.

Ниже приводится описание двух каратегинских семей.

Семья учителя семилетней школы к. Нушор Сибгата Саадуллаева в июле 1953 г. состояла из шести человек: он сам, жена, мать и трое детей дошкольного возраста. Саадуллаев кончил 4 класса в школе своего кишлака, потом семимесячные курсы по подготовке учителей в Гарме. С 1939 г. он учительствует в начальных классах. Он ежегодно ездил в Гарм и закончил там заочное педучилище в 1945 г.

Он — глава семьи. Все деньги в его руках, он сам делает все покупки, даже покупает по поручению женщин в районном магазине женскую одежду. Жена Саадуллаева имеет семилетнее образование, она не работает, так как на ее руках малолетние дети, занимается домашними делами, готовит пищу; от чужих мужчин закрывает лицо платком.

Дети выросли в колыбели — гаҳвора (рис. 10); сейчас старшие дети спят каждый в отдельной детской кроватке, с отдельными одеялом и простынкой. У них отдельные мисочки, пиалы для еды. Жена и муж спят на полу, едят вместе. В случае прихода гостя-мужчины жена и дети едят в отдельной комнате.

Саадуллаев выписывает газеты «Точикистони Советй», «Маориф ва маданият», «Ҷавонони Точикистон» и журнал «Мактаби советй». Жена его сама газет не читает, но слушает, как читает их ее муж. Если в кишлаки приезжает кинопередвижка или артисты, супруги посещают кино и представление. Однако Саадуллаев идет вперед один, жена же идет вслед за ним—одна или с другими женщинами.

В хозяйстве Саадуллаева имелась корова, коза, несколько кур; он обрабатывает 15 соток огорода, на участке растет несколько фруктовых деревьев. До 1949 г. Саадуллаев жил вместе с семьей своего брата (7 человек), но после появления детей и после землетрясения 1949 г. он отделился и построил себе дом—сначала одну комнату, потом еще две жилых комнаты, сени, сарай, хлев. Одна из комнат построена по старому образцу, с очагом и топкой «по-черному», в двух других комнатах сделаны окна и печь.

Семья жителя к. Джавони, Оби-Гармского района колхозника Искандара Шарифова состоит из 8 человек: он сам, жена,сын Хаким с женой и сыном, двое других детей и его вдовая сестра. Искандар (1893 г. р.) много лет работал в колхозе. Неграмотен. В семье глава—он, а среди женщин — его жена Ходжимо. Все члены семьи их уважают и выполняют их поручения. Все деньги хранятся у Шарифова. Женщины денег не касаются, покупок не делают. В магазине и на базаре необходимое покупают Шарифов и его сын Хаким, женщины только дают заказы. Готовит пищу и печет хлеб Ходжимо. Иногда ей

помогает сестра Шарифова и невестка, когда она свободна. Большей частью она же и стирает, и присматривает за детьми. Женщины закрываются от посторонних мужчин. Все они мастерицы — шьют одежду для членов своей семьи, вышивают тюбетейки, платья.

Приготовленную еду все члены семьи едят вместе. Хаким с женой и сыном спят в отдельном помещении, все остальные — в другом. Семья Шарифова подписывается на газеты. Их читают Хаким, его жена и братья. Сын и невестка—члены колхоза, все получаемые ими на трудодни деньги тратятся сообща на семью. При доме имеется приусадебный участок в 14 соток.

Большие перемены в семье таджиков Каратегина и Дарваза, особенно в положении женщины, произошли не сразу и не гладко. История зафиксировала жестокую борьбу в этой области в 20-х и 30-х годах, когда случалось, что женщина платила жизнью за свое стремление к свободе; лишь благодаря новому советскому законодательству, руководству и заботе Коммунистической партии положение женщины постепенно стало изменяться. Борьба на этом участке строительства новой жизни еще не закончена.

Немаловажную роль в росте культуры современной семьи играет интеллигенция кишлака, в частности, учительство, служащие. При их непосредственной помощи, при участии общественных организаций начала практиковаться организация семейных вечеров в колхозах, несомненно способствующих искоренению старых пережитков в современной семье и развитию сознания отсталой части ее членов.

СВАДЬБА

Описание свадьбы горных таджиков можно найти в ряде работ, однако в большинстве из них материал изложен очень кратко, некоторые авторы ограничиваются лишь беглыми замечаниями.[1] Только М. С. Андреев дает очень обстоятельное описание свадьбы припамирских народностей.[2] В литературе имеются также некоторые подробности, касающиеся таджиков равнин.[3] Относительно свадьбы таджиков Каратегина и Дарваза до последнего времени было мало материала.[4]

В 1959 г. была опубликована монография Н. А. Кислякова, в которой вопросы, связанные с семьей и браком у таджиков, рассмотрены подробно, причем большое количество материала собрано самим автором.[5] Н. А. Кисляков, давая широкое описание свадьбы горных и равнинных таджиков, использовал всю имеющуюся по вопросу литературу. Поэтому в настоящей главе мы приводим мало сравнительного материала. Читатель найдет его в книге Н. А. Кислякова.

Большая часть материалов, легших в основу этого раздела, собрана в процессе работы Гармской этнографической экспедиции и записана со слов пожилых лиц в возрасте 60—80 лет.

Общие сведения. В дореволюционное время практиковались эндогамные браки, чаще всего между двоюродными братьями и сестрами. Практически нельзя было жениться только на родных и молочных сестрах и родных тетках.

В наши дни девушки и юноши вступают в брак чаще всего в 18—20-летнем возрасте, а представители сельской интеллигенции — учителя, врачи — иногда даже в 22—24-летнем возрасте, после завершения высшего образования. Поскольку теперь молодежь встречается в школе или на колхозной работе, то здесь и пробуждается часто первое чувство. Нередко в таких случаях молодые сами договариваются о женитьбе, а потом юноша просит своих родителей посватать понравившуюся ему девушку. В районных центрах молодежь встречается в кино. Иногда между молодыми людьми, полюбившими друг друга, посредником служат бойкая девушка или юноша. Если юноша и девушка знают друг о друге лишь заочно и хотели бы познакомиться, но по какой-либо причине повидаться еще не имеют возможности, каждый из них старается достать фотографию другого. Иногда юноша под каким-нибудь предлогом заходит во двор девушки, стараясь повидать ее; потом, улучшив благоприятный момент, встречается с ней и просит у нее согласия на брак. Некоторые молодые люди и девушки высказывают свои чувства посредством писем. Стеснительность в выражении чувств молодых вызвана больше всего влиянием родителей, которые, цепляясь за старые предрассудки, чинят препятствия полной свободе своих дочерей.

В прежние времена возможности видеться у молодежи почти не бывало. Если это не был брак между родственниками, то молодые люди вступали в брак, иногда не зная друг друга, даже не видя ни разу один другого, особенно в крупных населенных пунктах Нижнего Каратегина, где до революции бытовало затворничество женщин. Судьбу их решали родители. Девушек выдавали замуж в возрасте 12—14 лет, иногда даже раньше, юношей женили в 16—18 лет.[6]

Богатые люди сговаривали своих детей еще раньше: мальчиков в 10—12-летнем возрасте, а девочек — 7—8 лет.

В к. Ёгид, объясняя причину ранних браков, говорят: «У нас обычай — во-первых, как можно скорее похоронить мертвеца, чтобы он не издавал зловония, во-вторых, как можно скорее выдать девушку замуж, чтобы она не стала легкомысленной — *беодоб*. Поэтому девушек чаще всего выдавали замуж в 14—15 лет».[7] Что касается юношей из бедных семей, которые не имели никаких средств для женитьбы, то они вынуждены были нередко более половины жизни работать чернорабочими в различных городах, чтобы накопить денег на свадьбу и лишь в 35—40-летнем возрасте могли жениться, нередко даже не на девушке, а на вдове.

Некоторые богатые люди принимали к себе в дом на работу какого-нибудь бедного юношу, обещая выдать за него замуж свою дочь, когда она подрастет. Этот обычай назывался *хонадомодй*, а сам юноша *хонадомод* (примак, зять в доме). Для утверждения этой сделки спустя некоторое время отец девушки резал барана, приготовлял еду, приглашал нескольких соседей и устраивал угощение; мулла совершал брачный обряд. Хонадомод работал 5—10 лет и обычно в конце концов получал девушку в жены. Однако случалось, что по тем *или иным причинам* (девушка, *став взрослой, выказывала отвращение* к хонадомоду, или из материальных соображений) отец нарушал обещание и выдавал дочь за другого.

Обычай *хонадомод* практиковался редко. Длительное пребывание в доме у чужого человека считалось унизительным; не случайно говорится в пословице: «Будь нищим, но живи отдельно»—*Гадо бошу чудо бош*.

Некоторые родители отдавали своих дочерей за 60—70-летних стариков, прельстившись их богатством. Однако большей частью юноша и девушка соответствовали друг другу по возрасту, иногда бывали однолетками. Такое положение особенно часто имело место в том случае, когда совершался обряд *гаҳворабахш* — колыбельного сговора, в прошлом очень распространенного среди таджиков. Родители, желая устроить свадьбу и приобрести новых родственников, сговаривали своих детей вскоре после рождения, в возрасте шести месяцев или одного—двух лет.[8] Обычно родители мальчика приходили к родителям девочки в гости с предложением совершить колыбельный сговор. Затем мать мальчика приносила одежду — *сарупо* для девочки. Родители девочки, пригласив трех-четырех соседей, устраивали угощение, после которого заявляли о своем согласии на колыбельный сговор.

Если колыбельный сговор происходил в богатой семье, то родители мальчика давали в дар дому девочки быка или барана.[9] В некоторых кишлаках, в частности в Сангворе, мать мальчика надевала на девочку рубашку, поэтому и сам такой сговор назывался здесь *куртапушй* — «надевание рубашки».[10] По материалам Е. М. Пещеревой, в некоторых кишлаках Каратегина и в Ягнобе при помолвке малолетних мальчика и девочку ставили рядом, брали подолы их рубашек, складывали вместе и надрывали; поэтому обряд помолвки малолетних носил там название *доманчок*—надрывание, надрезание подола.[11]

После совершения колыбельного сговора родители девочки и мальчика считались сватами—*қуда* и до достижения «сговоренными» детьми совершеннолетия время от времени обменивались подарками, обычно дарили одежду для нареченных. Если умирал до свадьбы юноша, то отец девушки должен был возвратить родне умершего полученные подарки. Если же до свадьбы умирала девушка, то ее отец мог потребовать от стороны жениха какую-либо вещь, назначавшуюся в калым за девушку (см. ниже), а односельчане требовали устройства угощения. Колыбельный сговор часто практиковался среди соседей, в особенности, среди родственников, так как при этом растягивалась на много лет уплата калыма.

В старину очень распространены были кузенные браки.[12] Вообще девушек очень часто выдавали замуж за дальних родственников, односельчан и редко в отдаленные селения.

Идеал жениха отражается в поговорке, записанной в к. Ёгид: «Отдай дочь за богатого скотовода — *молдор*, за имеющего много родственников—*қаундор,* или за владельца земли—*мулкдор*».[13]

Практиковался обычай левирата, но в отличие от равнин здесь не только младший брат женился на вдове старшего брата, но и наоборот — старший мог жениться на вдове младшего брата. Только в к. Самсолик, как и на равнинах, брак со вдовой младшего брата считался запретным. В случае женитьбы на вдове брата родителям женщины иногда давался калым в размере половины обычного, но свадебные торжества не устраивались, совершался лишь брачный обряд.

Левират были обусловлен рядом причин: брат умершего не хотел, чтобы дети брата оставались сиротами или чтобы вещи и имущество умершего брата перешли вместе с вдовой в дом ее отца или нового мужа. Главной же причиной левирата было нежелание потерять женщину—собственность, за которую было уплачено. Обычаи отработки невесты, колыбельный сговор, левират, в наше время почти исчезли.

Братская дружба народов только в советское время сделала близкими молодых людей разных национальностей. Теперь среди местной интеллигенции встречаются таджики, женатые на русских девушках, причем последние зачастую отлично овладевают таджикским языком и соблюдают некоторые черты таджикского быта.

Горцы выдают своих девушек не только в отдаленные кишлаки Каратегина и Дарваза, но и за душанбинцев, таджиков северных районов республики, узбеков. В прежнее время выдача девушек на сторону практиковалась редко, жен же из других мест привозили; чаще всего это делали бедняки, уходившие на отходничество в города Средней Азии. В Джиргатальском районе, население которого состоит из киргизов и таджиков, широко распространены смешанные браки: киргизские девушки выходят замуж за таджиков, а таджикские девушки—за киргизов. Интересно отметить, что если таджик женится на киргизке, он в части свадебного ритуала, проходящей в доме жениха, придерживается таджикских свадебных обрядов (например, выполняет обряд бритья головы жениха — *сартарошон*), но когда жених приходит в дом невесты, где происходит основная часть свадьбы, таджикские свадебные обряды заменяются киргизскими. Если же киргиз женится на таджикской девушке, то свадьба целиком празднуется *по-киргизски.*

Сватовство и сговор. В настоящее время после того, как молодые люди познакомятся и уверятся в чувствах друг друга, юноша для по-

лучения согласия родителей девушки засылает к ним сватов; роль сватов теперь чаще всего выполняют наиболее авторитетные лица в кишлаке: учителя, председатель колхоза, колхозный парторг, почитаемый старик. Иногда сам юноша непосредственно говорит с родителями девушки и, получив их согласие, торопится с устройством по этому поводу небольшого праздника. Подобные случаи чаще всего бывают в маленьких семьях, в таких, где девушка, кроме матери, не имеет других близких родных.

Родители девушки обычно устраивают угощение для сватов. В тех случаях, когда родители девушки передают решение на усмотрение самой девушки, сваты, для того чтобы поскорее решить вопрос, приглашают девушку и в присутствии отца и матери получают ее согласие. Затем устанавливают день регистрации в загсе. Однако и сейчас еще встречаются случаи, когда родители выдают дочерей по своему выбору, абсолютно игнорируя их желание. Но теперь молодежь нередко на это не соглашается, и если родители не дают согласия на брак, молодые люди не отступают от своей цели и регистрируются тайком. Так, один юноша из кишлака Ёгид окончил педагогическое училище в Гарме и был назначен учителем в Дарваз в к. Зыгар. Там он познакомился с одной девушкой и начал с ней встречаться. Никто не знал об их тайных встречах. На предложение юноши выйти за него замуж девушка ответила согласием. Юноша послал в дом девушки сватов, но отец и старший брат девушки ответили отказом, сказав, что не выдадут ее замуж в дальний кишлак. Наступил конец учебного года. Учитель собирался вернуться к себе в Ёгид. Девушка согласилась бежать с ним, она поджидала его на дороге, и оба они приехали в Ёгид. Здесь юноша устроил свадьбу. Спустя три месяца молодые вернулись в Зыгар и с помощью родственников добились примирения с родителями.

В том же к. Ёгид один колхозник решил отдать свою дочь замуж за какого-то юношу. Однако девушка отказалась выйти за него замуж, так как любила другого человека— пастуха колхозной фермы. Однажды ночью девушка, не взяв ничего с собой, ушла из своего дома в дом возлюбленного. Родители юноши приняли девушку как родную. Молодые стали жить вместе, не устраивая свадьбы, а ограничившись только совершением брачного обряда. Теперь они живут счастливо, имеют пятерых детей.

В 1947 г. в Нульванде один лейтенант милиции, родом из Каратегина, познакомился с девушкой-комсомолкой, имевшей семилетнее образование, и начал с ней встречаться. Затем он послал к ее родителям сватов, но родители отказали ему. Тогда девушка ушла к своему возлюбленному и вышла за него замуж. Родители искали ее три дня, в конце концов они прокляли ее. Но девушка, несмотря ни на что, стала женой любимого человека.[14]

Подобные случаи вызывают острую реакцию среди отсталой части кишлака, которая обсуждает и по-своему истолковывает происшедшее.

В некоторых отдаленных кишлаках случается, что юноша и девушка соглашаются по воле родителей на свадьбу, не видя друг друга до брака, но при встрече в загсе иногда настолько не нравятся друг другу, что юноша или девушка при этом отказываются от брака.

Приведенные примеры показывают, что теперь в создании новой семьи большую роль играет согласие молодых людей. Поэтому в новой свадьбе сговор — *гапзанй* очень упростился и почти не связан с расходами. В прошлом же выбор невесты и получение согласия ее родителей было очень сложным делом и обставлялись рядом обычаев.

Для выбора невесты — *арус* прежде всего направлялись две-три

женщины (мать, сестра юноши и кто-либо из других родственниц). Их называли *келинхушкун*, *арусбин* (кишлаки Булкос, Калан-Сурх), *синорхушкун* или *хушкун* (Таджикабад). Мать девушки обычно приветливо встречала гостей. Затем мать юноши или какая-нибудь из пришедших пожилых женщин говорила родителям девушки: «Возьмете ли нашего мальчика себе в сыновья? *Бачаи мора фарзанд мегирӣ?*». Если предложение было приемлемым, отвечали согласием. По просьбе сватей мать невесты, нарядив девушку, выводила ее к гостьям, те ее осматривали и ощупывали, выясняя, нет ли у нее каких-либо физических недостатков.

В к. Ёгид прежде всего, чтобы узнать, будет ли согласие или отказ, в дом девушки отправлялся один человек, неся с собой 2—4 лепешки. Если родители или опекуны девушки были согласны на брак, то при мытье рук перед едой на руки свату поливали теплую воду, в противном же случае—холодную. Нередко сторона невесты не торопилась с положительным ответом, обдумывала и взвешивала вопрос брака своей дочери; в таких случаях сватам приходилось повторить свое посещение два-три раза. Считалось почетным для родителей девушки если сваты приходили несколько раз.

В Нижнем Каратегине также еще до сватовства в дом девушки направлялся один из родственников юноши, чтобы узнать о согласии и попросить разрешения прислать сватов; такого человека называли *гушхабарак* или *хучакурук* (к. Муджихарф). или *хучаи курук* (Гарм), или *гушакчӣ* (район Оби-Гарма).

После получения согласия 2—4 человека (мужчины) со стороны жениха шли на сговор — *гапзанӣ*, *гапшунавонӣ* (Дарваз). Их называли *аусақол* (Гарм), *хучакурук* (Комсомолабад, Таджикабад), *хучакадхудо* (к. Яхак), *хучахичит* (Тавиль-Дара), *хучахичим*, *хуча* (кишлаки Куглик, Дараи-Мазор, Таджикабадского района, район Джиргаталя). Если родители юноши уже знали будущую невесту, то они не посылали *келинхушкун*, а сразу направляли двух-трех стариков-сватов.

Сваты обычно приходили в дом девушки перед вечером, во время *намози аср*, неся с собой несколько (чаще шесть) сдобных хлебцев—*кулча* и отрез белой материи. Как только отец невесты давал согласие, материю разрывали на кусочки — *нумолӣ*, *нумолак* и раздавали всем присутствующим. Иногда этот отрез давал отец девушки. Разрывание и раздача кусочков материи были символом «белизны» дела, нового брака, укрепления родственных уз и благословения. В некоторых кишлаках, например в к. Дараи-Мазор (район Таджикабада), отец невесты одаривал сватов одеждой *сарупо*. В Таджикабаде давали отрез материи *қаламӣ* или *алоча* в качестве «халата и чалмы» *ҷомаву салла*.

В Дарвазе, *наоборот*, *во время сговора сваты ничего с собой не* приносили, а родители невесты, если считали брак приемлемым, давали сватам что-либо (лепешки и т. п.).

В Оби-Гармском районе сватать приходили 10—15 человек. За день до этого отец жениха посылал в дом девушки барана, полпуда или пуд риса, около фунта чая, муку. Из этих продуктов в доме девушки приготовляли суп и жареное мясо и угощали сватов; от себя также резали барана, и его мясо присоединяли к принесенным продуктам.

После угощения отец девушки обращался к сватам и говорил: «Спрашивать гостей зазорно» *Меҳмонро пурсидан айб аст*. Пришедшие отвечали: «Мы пришли, чтобы ты взял нас своими родственниками» *Мо омадем, ки ту моро ба хешӣ гир*. Отец невесты (в случае согласия на брак): «Если вы считаете нас достойными этого, то и мы так-

же считаем себя достойными вас» *Агар шумо моро лоиқ шуморед, мо ҳам лоиқи шумоем.*

Обычай сватовства и сговора исполняется и в настоящее время, но в более упрощенном виде. В качестве подарков носят конфеты, печенье, сахар и лепешки.

Церемонии, следующие за сговором, определение размера калыма и приготовление его. В Дарвазе после того, как сторона девушки дала согласие на брак, жених посещал всех своих родственников, говорил им о предстоящей женитьбе и просил оказать помощь. Дядя по отцу и дядя по матери, тетка по матери давали богатые подарки— быка, корову; более дальние родственники дарили что-нибудь подешевле, например, домотканную материю карбос. Все полученное включалось в состав собираемого калыма. Этот обычай называют *осол* или *осолталбӣ* (просьба об осоле). В Гарме и Джиргатале то, что приводили или приносили в день свадьбы родственники в дом жениха (козу, барана, быка), называли *осоли туӣ, осолтуӣ.*

В Дарвазе через 5—6 дней после сватовства выполнялся обряд *табақбарӣ* — «отнесение блюда с (угощением)» или *куртапушонӣ* — «надевание платья». Отец жениха с 4—8 родственниками вечером отправлялся в дом невесты. С собой они приносили корзину с лепешками, кувшин с супом, а также платье для невесты; в к. Ёгид приносили блюдо с едой (суп или курутоб), которое называлось *табақи хабаркунонда* — «блюдо оповещения».

В к. Курговад эту миссию выполняли две женщины (мать жениха и еще какая-нибудь родственница). При их уходе из дома невесты им клали в корзину подарок — *потахс*: лепешки, отрез ситца или карбоса; это называлось *табақгардонӣ* — «возвращение блюда». После ухода родственников жениха родители невесты приглашали своих родственников, угощали их тем, что принесли от жениха, и объявляли, что «такие-то взяли нас в родню».

Вопрос об уплате стороной жениха выкупа за девушку — *қалинг* и об определении его размеров иногда поднимался уже во время сговора. Отец девушки заранее приглашал к себе нескольких мужчин из числа своих близких, с которыми советовался по всем вопросам. После этого начиналось обсуждение размера калыма. Представители жениха говорили: «За ваши заботы, за то, что воспитали и вырастили, скажите, сколько вы пожелаете, мы будем служить вам, сколько в наших силах» *Барои музди хизмататун, барои тарбия карданатун як чи гуфту гузор кынед, мувофиқи қуввататмон як чи ба шумо хизмат кынем.* Отец невесты говорил: Мы отдаем вам дочь, зачем же нам еще что-нибудь от вас требовать?» *Як духтар додем шидаст, чӣ лозим ай шумо чиз тамаъ кынем?* Представители жениха говорили: «Все-таки вы скажите что-нибудь, это дедовский обычай». *Бо вучуди ин ҳам як чиз шумо быген, ин як таомули бобигиҳомо ҳаст.* Отец невесты: «Ну, что ж, если так, поступим, как все родственники, по обычаю». *Хайр, ҳамита ки бошад, таомули хешу табор.* Представитель жениха: «Ладно, пусть это обычай родственников, но назовите что-нибудь». *Хайр, таомули хешу табор ҳам бошад, ки як чи номгуй шавад.* После этого длинного предисловия отец невесты объявлял размер калыма.

В калым входило: от двух до семи голов крупного рогатого скота, из них часто одна или две были телки и считались прибавкой — *думрав* (букв. «идущие в хвосте»)[15] к основному калыму; одна лошадь с полной упряжью, или ее стоимость — семь—десять золотых; от двух до восьми голов мелкого рогатого скота; два—девять тукузов (см. ниже) материи (шелк, ситец, сатин, карбос или кисея, бязь, калами, от-

рез адраса на одеяло); предметы костюма невесты (пара ичигов с кожаными калошами, один-два шелковых платка, параиджа—*чома, фаранчӣ*); ружье старого образца; утварь (два-три чугунных котла, блюда, чугунный кувшин для кипячения воды); продукты (один-два кувшина — *чакса* топленого масла, два—четыре мана пшеницы).

Содержание калыма было одинаково для всех, но размер его был разный; это зависело от состояния родителей, от красоты девушки, от экономических и материальных условий кишлака. Наши материалы показывают, что размер калыма варьировал по кишлакам; в более отдаленных и бедных селениях он был меньше. Так, например, в к. Пшихарв в калым лошадь и тукузы не входили. Калым, который называли *махр*,[16] состоял там из 15 предметов (бывало меньше, но больше не бывало), в том числе один бык, одна корова, четыре овцы, один осел (не обязательно), ружье, котел, материя на халат, отрез на платье и шаровары, 4—5 пудов зерна. Как заметил житель к. Пшихарв Вали Нуров, от которого записаны эти сведения, «родители невесты терпят убыток, родители жениха получают выгоду» — *духтарвара зарар мекына, бачавара фойда мекына*.[17]

В других же местах, например, в Гарме, состоятельные люди в большой калым давали до 50—55 предметов: скот, материю и продукты.

В составе калыма различали три части: *кола, туқуз* и *бор*. В *кола* входили наиболее ценные и крупные предметы: скот и ружье. Один из передаваемых в составе *кола* быков должен был быть *суқум* — откормленным на убой; его резали в день свадьбы в доме невесты, и мясо расходовали на угощение; обычно на это выделяли жирного быка, не использовавшегося на работе. Отец жениха советовался с двумя-тремя людьми о том, подходит ли для этой цели тот или иной бык. Одну из коров называли *чармисарӣ* (сало для головы), она предназначалась для невесты, и ее оставляли в доме жениха. Другую корову называли *ҳақи шир* (плата за молоко), и ее предназначали для матери невесты. Лошадь доставалась отцу девушки. Однако, поскольку расходы на свадьбу были очень большими, иногда отец невесты продавал лошадь и деньги расходовал на свадьбу.

Трехлетний бычок, который входил в дополнение к калыму — *думрав*, доставался дяде невесты по матери. Этого бычка называли *вакил* (уполномоченный), поскольку во время брачного обряда дядя по матери был доверенным невесты, и бычок давался в вознаграждение за это.

В к. Пшихарв, где число предметов, входивших в калым, было невелико, и лошадь и материя в него не включались, скот назывался по другому. Быка, входившего в состав *махра*, называли *барзагови сари қалинг* — «бык, открывающий калым», его во время распределения калыма отец невесты отсылал жениху . Второго быка называли *ҳақи шир* — «плата за молоко», его брал себе дядя по матери невесты. Следует отметить, что дядя по матери в продолжении всей свадьбы играет решающую роль и не зря народ говорит: «дядя по матери доверенный до могилы, он вместо семи отцов» *тағоӣ махрами гур, ба чои ҳафт падар*. За полученного быка дядя по матери дарил невесте, когда она уходила в дом к мужу, одну кошму, отрез ситца на платье, платок.

Одну из коров, входившую в калым, называли *колаи кушт*—«скот, предназначенный к убою», она оставалась у отца девушки; телка, котел и остальные вещи назывались *колаи ақиб* — «остатки кола».

В *туқуз* входила только материя (от шелка до карбоса). Каждый тукуз[18] состоял из девяти частей — *тоқа* и равнялся $4^1/_2$ отрезам на платье (один отрез равнялся 2 тока). Из тукузов шили платье для не-

весты, два ватных одеяла, две-три наволочки для подушек, два тюфячка для сидения — *курпача*, один платок; оставшуюся материю расходовали на одежду для жениха, на одежды для двух дружек жениха, на платочки *нумолак*, необходимые при выполнении обряда *шаҳбаробар* (см. ниже), на халат для отца жениха, на рубахи и шаровары для его матери и для *янга* жениха и на отрезы для других его родственников.

Бор (бук. груз) — это часть калыма, которая расходовалась на угощение. В бор обычно входили 2—4 мана пшеницы, до 8 овец и баранов, 4—5 кг топленого масла, иногда рис и сахар. Все эти продукты заранее отсылались в дом невесты. Отец девушки отсылал одного барана в то время, когда она уходила в дом к мужу, этот баран назывался *ситоҳ*; его резали в доме жениха во время обряда *муборакбод* (поздравление).

После установления размеров калыма отец жениха давал согласие, говоря *мебардорем* (поднимем). Он разрезал два отреза ситца и второй раз после сговора раздавал платочки — *нумолак* всем присутствовавшим членам породнившихся семей, что должно было символизировать счастье, благословение и укрепление связи между вступающими в брак.

В некоторых дарвазских кишлаках, как только отец жениха принимал условия калыма, представитель стороны невесты — *дорға*,[19] который посылался для решения вопроса о калыме, отведывал угощения и возвращался домой. При этом его одаривали халатом или, в зависимости от занимаемого положения, комплектом одежды.

Люди почтенные, богатые во время переговоров о калыме за свою дочь прямо не указывали его размеры. Стараясь сохранить свое достоинство, они не хотели, чтобы говорили, что они продают девушку. Поэтому они говорили стороне жениха: «Все, что ни дадите, сойдет!». Такой оборот дела оказывался для жениха еще более обременительным, он старался дать в калым все, что имел. Сторона невесты также несла большие расходы.

Все эти отношения называли *ақали маҳр*.

В к. Ёгид отец жениха спустя неделю после сговора приглашал близких родственников (мужчин), устраивал небольшое угощение, затем отсылал угощение в дом невесты. В миске-блюде несли курутоб или суп, сверху клали комплект одежды для невесты: рубашку и штаны из карбоса, туфли, платок. Все это называли *табақи қалингдозуна* — «блюдо определения калыма». Во время беседы решался вопрос о калыме. После ухода гостей отец невесты созывал своих родственников и устраивал им угощение.

В случае, если жених отказывался от невесты, он мог забрать отданный калым назад. В к. Ёгид, если женщина, прожив год с мужем, заявляла, что она его не любит, то могла получить развод, но только в том случае, если ее отец возвращал ее мужу весь калым и еще давал вознаграждение, например быка.

Обычай давать калым в настоящее время почти исчез. Только среди некоторых приверженцев старого можно иногда встретиться с этим пережитком прошлого. Так, в Калаи-Хумбском районе известны случаи, когда отец девушки требовал от стороны жениха десять тысяч рублей деньгами и большое количество материи. Предпочиталось получение калыма в денежной форме, так как это легче скрыть. Отец девушки, желавший получить калым, старался во время прихода сватов устроить угощение получше и расположить к себе гостей и таким образом подготовить почву для получения калыма. В вечер сговора в та-

ком случае сторона невесты тратила до 2000 руб. (дореформенными деньгами).

Во многих кишлаках обычай давать калым совершенно исчез. Жители других районов упрекают калайхумбцев в том, что они берут калым.

На современных свадьбах в Каратегине и в Дарвазе обычно расходы берет на себя сторона жениха, обязуясь кроме того подарить невесте два-три отреза шелка, атласа, сатина на платье, отрез бекасаба на шаровары, пару ичигов с калошами, платок. Если у жениха есть возможность, он дарит матери невесты отрез на платье, кисею на платок, пару калош, отцу невесты — халат, а также дает 500—1000 рублей (дореформенными деньгами) на свадебные расходы. Что же касается более далеких родственников невесты, то им ничего не дарят. В Оби-Гармском районе сторона жениха дает стороне невесты на свадебные торжества трех-четырех баранов, мешок муки, несколько килограммов топленого масла, некоторое количество патоки — *ширин*, килограммов восемь сахара и конфет, полкило чая, 50 кг риса. Поскольку все эти продукты имеются в магазинах и на базаре в изобилии, иногда жених, чтобы себя не затруднять, отдает несколько сот рублей родственникам невесты, и они уже все закупают сами. Всю домашнюю утварь и имущество (одеяло, котел, тарелки, миски) для молодой семьи приготавливает сторона жениха. Однако в большинстве случаев родные невесты дают отрезов десять ситца и сатина для изготовления тюфяков и подушек. Родители невесты расходуют все, что дает жених, а также добавляют и от себя один-два отреза ситца (для платочков), несколько килограммов сахара, конфет, домашнюю халву, мыло, гребешок, чайники и пиалы, чашки большие и средних размеров (*коса ва нимкоса*). Следует отметить, что хотя сторона невесты много дает, но все это идет дочери. Ее родители старались обеспечить новую семью, Жених, кроме того, что дает в дом невесты и на праздник, у себя дома также расходует 1—2 ц пшеницы и барана.

После договоренности о материальной стороне, о распределении расходов сторона жениха отсылает в дом невесты все, о чем договаривались, и тогда устраивается свадьба. В 30-х годах нашего века невеста получала от врача справку о возрасте и только после этого жених мог зарегистрироваться с ней в загсе. В таких случаях некоторые шли на хитрость: приводили к врачу и представителям загса какую-нибудь молодую женщину постарше, а после получения документов женились на избранной молоденькой девушке. Или на слишком молодую невесту надевали обувь с высоким каблуком, много платьев, подкладывали ей что-нибудь на грудь, чтобы ее фигура была похожа на фигуру сформировавшейся девушки. В настоящее время все девушки имеют метрики и возраст невесты устанавливается по ним. В прежние времена, после того как решался вопрос о калыме, свадьбе предшествовали еще различные церемонии, такие как *марди сари бор*, передача калыма—*фиристодани қалинг*, *қинголбозӣ* и другие, ныне уже исчезнувшие.

Марди сари бор. После того как сторона жениха подготовила калым, она извещала сторону невесты и приглашала ее представителей прийти проверить его. В Гарме этот обычай назывался *марди сари бор* (мужчина у груза), в Комсомолабаде—*туи сари кола* (праздник у вещей), в Оби-Гарме — *сари кола* (у вещей), в Дарвазе — *дорға*, в Вахио — *марди сари қалинг* (человек у калыма). На осмотр калыма обычно отправлялось два—четыре человека. Это могли быть отец, брат, дядя по матери невесты или другие родственники. В к. Курговад эти

лица назывались *хоҷа*. Со стороны жениха за ними посылался специальный человек *хоҷаҷаҳд*. Родители невесты дарили ему пару шерстяных чулок.

В некоторых районах, например в Комсомолабаде, Оби-Гарме, Джиргатале, число представителей дома невесты, отправлявшихся для оценки калыма, доходило до 40 человек; родные жениха приглашали присутствовать нескольких человек со стороны. Житель к. Янгишахр, Джиргатальского района, Додарбек Киргизов рассказывал, что, когда он в 1927 г., будучи двадцатилетним юношей, женился, для оценки калыма пришли 40 человек, чуть ли не все мужчины из кишлака невесты. Представители невесты приносили с собой тушу зарезанного барана и в нескольких скатертях сдобные лепешки, яйца, домашнюю халву. Отец жениха приветливо встречал гостей, резал в их честь барана (богатый—корову) и устраивал угощение, которое продолжалось день и ночь. На это угощение — *туи марди сари бор* сторона жениха приглашала из каждого дома в кишлаке по человеку. Некоторые приглашали лишь самых почтенных людей.

После угощения и отдыха родители жениха доставали всю материю, предназначенную для калыма, и показывали ее гостям. Если какую-нибудь вещь пришедшие не одобряли, то просили, чтобы ее заменили до того, как будет отвозиться калым. Затем отец жениха надевал упряжь на отобранных в калым лошадь и быков и показывал их гостям. Если представителям невесты какое-либо животное не нравилось (по причине малорослости, худобы и т. п.), то просили, чтобы оно было заменено другим. В некоторых кишлаках, например в Гарме, *марди сари бор,* осматривая скот, некоторую его часть оставлял родителям жениха; обычно при этом говорили: «Этот бык, сват, пусть останется вам» *У гов, кыда, сари пои шумо*, «этот — для нашей дочери, пусть стоит в вашем доме» *ана инаш барои дыхтари хыдамон, дар хунаи шумо истад.*

Во время угощения или перед уходом представителей невесты отец жениха всех одаривал: отцу, брату, дяде по матери невесты он дарил халат, чалму, ичиги с калошами, а остальным—бязь, чай или что-нибудь другое; кроме того, давали с собой также что-либо съестное — лепешки и домашнюю халву.

Передача калыма. После ухода представителей невесты проходило несколько дней, пока сторона жениха не устраняла недостатки, выявленные при осмотре калыма. Когда все было окончательно подготовлено, калым посылали в дом невесты. Этот обычай называют *молбарон*—«перенос калыма». Калым отвозили отец и старший брат жениха в сопровождении 10—12 человек родственников. Опять-таки они несли с собой тушу барана, лепешки и домашнюю халву. Все приготовленное грузили на ослов и с шумом подъезжали к дому невесты. Родители невесты приветливо встречали приехавших и устраивали для них небольшое угощение, на которое также приглашали нескольких односельчан. Провожая принесших калым, родители невесты дарили отцу жениха и брату по халату, а остальным по тюбетейке или платку. Очень бедные люди давали по лепешке.

В к. Элок, Оби-Гармского района, когда привозили калым, родственники невесты обсыпали гостей мукой.[20] Здесь калым сопровождали около сорока родственников жениха. Их встречала группа мужчин—родственников невесты. С шутками и возней они стремились измазать мукой лица гостей, приговаривая при этом: «Даст бог, путь наших родственников будет белым» *Илоҳим роҳи хеши мо сафед бошад.* Го-

ворили, что если не будет измазано мукой лицо у кого-либо из гостей, то он будет попрекать, что у родственников невесты нет муки.[21]

В некоторых кишлаках, например в Калаи-Лаби-Обе, часть калыма (главным образом материи) забиралась представителями невесты уже во время прихода марди сари бор.

В к. Сангев (Дарваз) за калымом приезжал уполномоченный *дорға* в сопровождении 10—12 человек. Вместе с ними отправлялся и жених. Он надевал новую одежду и садился верхом на лошадь, предназначавшуюся для калыма. В тот же день или на другой отец невесты созывал близких родственников, показывал им калым и дарил что-нибудь: одному—лошадь, другому—быка, третьему—козла и т. д. Получившие подарок, в свою очередь, также делали подарки отцу невесты. Так, в к. Курговад после доставки калыма в дом невесты ее отец отдавал дяде по матери лошадь—*тағоёна*, дядям по отцу и тетке по матери — быка. Дядя по матери в ответный дар приносил невесте одеяло, подушку, толстый тюфяк, сундук, в котором было десять—двенадцать отрезов карбоса, пару туфель, два платка; дядя по отцу дарил четыре карбоса, четыре козы, тетка—отрез ситца. Отец жениха с несколькими родственниками, сообщая о завершении доставки калыма, приносил в дом невесты три блюда с угощением — *табақи кыл*, в каждом из которых было по двадцать лепешек; кроме того, в двух кувшинах приносили жидкую пищу — *ьармӣ, қурутоб, шурбо*. Поев, представители жениха уходили. После этого отец невесты приглашал на принесенное угощение своих родственников (только мужчин).

Если у невесты было несколько дядей по матери и все они жили в одном доме, то *тағоёна* брал самый любимый дядя девушки. Если же они жили раздельно, то каждому из них доставалась какая-нибудь вещь из калыма.

Спустя три-четыре дня после того, как принесли блюда с угощением, невеста обходила родственников в сопровождении какой-нибудь бойкой женщины (тетки по отцу или по матери), которая говорила: «Мы пришли за наследством» — *мо миросҷӣ омадем*. Хозяин дома давал что-нибудь (козу, миску, котел и т. п.). Собранные таким образом вещи мать невесты с двумя-тремя женщинами относила в дом жениха, что называлось *миросьёрӣ*; они приносили также блюдо с угощением. Поев в доме жениха, они возвращались обратно. Отец жениха также давал им с собой блюдо с угощением.

Житель к. Вишхарв (Дарваз), Ахмедов Орзу, рассказал, что в 1914 г., когда ему было 18 лет, его родители дали в калым за его невесту лошадь, осла, трех быков, двух коров, восемь коз, два котла, два ружья, двенадцать пудов пшеницы, десять кусков карбоса для невесты и еще шесть кусков карбоса и двадцать рубах на подарки родне. После того, как калым принесли в дом невесты, отец ее отдал лошадь дяде невесты по матери, осла—сыну ее дяди по отцу, быка — другому сыну дяди, второго быка — сыну тетки по отцу, корову — своей сестре, вторую корову—другой сестре. Себе он оставил лишь одного быка и шесть коз. Пшеница и мясо двух коз ушли на свадебное угощение. Когда невеста пришла в дом мужа, она принесла с собой сто кусков карбоса, которые ей дали родственники, получившие скот.

Қинҳолбозӣ. В прежнее время собрать и отдать сразу весь калым было нелегко. Некоторые семьи, выплатив часть калыма, приглашали муллу для совершения брачного обряда, другую же часть калыма отдавали после. В таком случае до большого свадебного праздника, или собственно свадьбы, жених тайно посещал невесту; подобные встречи назывались *қинҳолбозӣ* (от тадж. *қинҳола*—невеста). Обычай этот имел

место в старое время в бедняцких семьях, которые не могли сразу выплатить калым и должны были его собирать в течение длительного времени. В таких случаях период кинголбози длился шесть месяцев, год или два.

Другой причиной кинголбози являлась молодость невесты и жениха, в особенности невесты. Хотя между мальчиком и девочкой и заключали брачный обряд *никоҳ*, но свадебного пира не устраивали до достижения молодыми совершеннолетия. В течение этого периода между ними продолжались отношения кинголбози.

Однако кинголбози практиковалось и тогда, когда не было налицо указанных причин. Даже богатые люди, которые могли сразу выплатить весь калым, все же не торопились со свадьбой, наоборот, задерживали ее на 20—25 дней и давали молодым насладиться кинголбози.

По причине бытования обычая кинголбози, свадьба делилась на две части: небольшое празднество—*туи хурд*, которое включало обручение — *фотиҳа* и брачный обряд — *никоҳ*,[22] и большой праздник—свадьба, после которой жених отвозил невесту к себе в дом. В Дарвазе первое празднество называли *қалингтуй* — «праздник калыма», когда вручали родителям невесты часть калыма и совершали брачный обряд, второе празднество называли *туи калон*—«большой туй».

В ряде случаев после первого праздника, происходившего в доме невесты, жених 7—8 дней оставался с ней, даже спал с ней рядом, шутил и забавлялся, но супружеских отношений между ними не должно было быть.

Когда жених отправлялся к себе домой, мать невесты давала ему сдобные лепешки — *кулча* и слоеные лепешки — *қатмол* и ласково провожала. После этого до самой свадьбы почти каждую неделю жених приходил в дом невесты, оставался на ночь, а потом уходил к себе. В каждый приход он приносил невесте подарки (сдобные лепешки, яйца, яблоки, орехи, зеркальце, платочек). Мать невесты также одаривала молодого — рубашкой, поясным платком, тюбетейкой. В праздничные дни жених дарил невесте платье, платок или отрез на шаровары. Общеизвестно, что во многих районах Таджикистана соблюдается архаический обычай «избегания» женихом и невестой старших родственников друг друга. В Каратегине и Дарвазе этого обычая не было.

В к. Егид, когда жених посещал дом невесты, он помогал тестю, например, колол дрова.

На обычай кинголбози в различных районах Каратегина и Дарваза указывают многие исследователи.[23] Он имел также место и в других горных районах Таджикистана.[24] В настоящее время этот обычай, ведущий свое происхождение от матрилокального брака, изредка наблюдается в некоторых отдаленных кишлаках Каратегина и Дарваза.

Приготовление свадебного наряда невесты. Как только родители невесты получали присланный женихом калым, они тотчас же приступали к приготовлению свадебной одежды для невесты. Мать ее приглашала к себе мать жениха, его тетку по отцу и еще нескольких старух-односельчанок. Мать и тетка жениха приходили с лепешками. Мать невесты угощала их, и затем все вместе приступали к раскраиванию материй. Этот обычай в разных районах называется по-разному: в к. Егид—*пушок поракуй*, в к. Пшихарв—*лоқ поракуй*, в Гарме—*порча поракунон*, в к. Камароу—*латта поракунон*, в Оби-Гарме—*туқ куз поракуй*.

Кроить начинала пожилая многодетная женщина со словами: «Во имя бога милостивого и милосердного, долгой жизни и здоровья». Невеста в это время сидела подле матери жениха или другой женщи-

ны в обычной одежде, или, если имела возможность, надевала новые платья.

Женщина, кроившая одежду, ставила перед собой невесту и прикидывала на ней платье. Для невесты кроили шелковую, сатиновую и красную ситцевую рубашки, жилет-безрукавку — *калтача*, которую шили из шелка или адраса, на вате, шаровары—из бекасаба; для жениха кроили рубашку и штаны из белой бязи, халат, тюбетейку, поясной платок.

Во время раскроя мать невесты осыпала ее сушеными фруктами (сейчас конфетами). Она же одаривала мать жениха, тетку, сноху *янга* отрезами на платье—*сарупо*. Доставали кусок материи из калыма и клали перед ними. Некоторые тут же кроили и шили для себя платье. Оставшуюся материю раздавали присутствовавшим старухам.

После окончания кройки или одновременно с ней приступали к выпечке лепешек, что называется *ордбезон* — «просеивание муки», или (в Комсомолабаде) — *нонбандӣ* — «выпечка хлеба». Женщины с невестиной стороны с помощью нескольких женщин средних лет из этого же кишлака в четырех-пяти квашнях замешивали муку и три—четыре дня пекли лепешки. Во время замешивания теста приговаривали: «Пусть бог дарует долгую жизнь и доброе расположение духа».

Женщина, которая должна была просеять муку, стоя держала сито до тех пор, пока родственница невесты не положит ей на руку платок. Лишь после этого она садилась и начинала просеивать муку (к. Камароу).

В настоящее время обычай «раскроя» и «просеивания муки» проходит очень просто. Мать невесты без всякого угощения приглашает двух-трех старух и с их помощью шьет невесте одежду.

Когда со стороны невесты все считается готовым, назначают день свадьбы — четверг или понедельник. Чтобы известить сторону жениха, отец невесты посылает дядю по матери невесты или ее двоюродного брата или другого почтенного родственника. Такого посланца в Каратегине и Вахио называют *шаҳҷаҳд*, *шончӣ*, *дорга*. Придя к жениху, он говорит: «Господин жених, мы вас приглашаем» *Хати ша*, *мо чаҳдгар*. Переночевав, вестник возвращается. Отец жениха одаривает его халатом или отрезом материи, или серпом.

В Каратегине (по материалам Е. М. Пещеревой) и Вахио в роли *шаҳҷаҳд* посылается какой-нибудь проворный юноша. Он издали громким голосом приглашает на свадьбу и опрометью бросается бежать. Родные жениха стремятся его схватить. Если это им удается, они высыпают ему на голову блюдо золы или обливают водой, или же запихивают ему в рот мокрую золу. Тогда приглашающий может потребовать карбос. Но, получив подарок, он опять бросается бежать, чтобы его не схватили и снова не осыпали золой или не облили водой.[25]

Свадьба (большой свадебный пир). Сама свадьба в разных местах называется по-разному: в Гарме — *туи арусбарӣ* — «праздник увоза невесты», в Камароу — *туи бачазантӣ* — «праздник женитьбы сына», в Оби-Гарме — *туи келинфурорӣ*—«праздник привоза невесты», в Дарвазе — *туи калон*—большой праздник.

Свадьбу иногда устраивают весной, но большей часть осенью, после завершения всех сельскохозяйственных работ. В течение одного-двух дней (в богатых семьях нескольких дней) до начала свадьбы два человека — один со стороны жениха и один со стороны невесты, которых называют *чаҳдгар*, обходят родственников, соседей и близких друзей и приглашают их на свадьбу. Некоторые дарят пригла-

шающим тюбетейки, другие—платок. О свадьбе и без этого уже весь кишлак знает, но посылать джахдгаров требовалось обычаем.

Гости, приглашенные на свадьбу, не приходили с пустыми руками. Женщины приносили в скатертях лепешки, простые и сдобные, различную другую еду. Родственники жениха и его друзья приводили баранов, коз, некоторые быков, приносили рис, часть из этих подарков тотчас же расходовалась на свадебное угощение.

Свадьбой руководил один из близких людей (жениха или невесты), *ясавул, ясавулбоши* или *туйбоши*.

Все угощение приготовляли за несколько дней до свадьбы: одних только тонких лепешек — *чапоти* пекли 500—600 штук; для этого требовалось несколько дней. Все складывали в кладовой; распределением и выдачей продуктов ведал кто-нибудь из родных устроителя туя.

Веселье в доме жениха и его отъезд в дом невесты. Свадебные празднества у жениха начинались с того, что мужчины собирались в мечети, а женщины — в доме, где происходило торжество. На богатых свадьбах гости собирались в помещениях для гостей — *қушхона*, принадлежавших отдельным хозяевам селения, чаще всего родственникам жениха, которые от себя резали для гостей барана. Кроме того, угощение посылалось также из дома устроителя свадьбы. В мечети старики, люди средних лет, молодежь сидели по группам. Сначала им подавали чай, печенье—*орзуқ*, орехи, лепешки, затем суп, потом, не убирая скатерти, приносили плов или рисовую кашу на масле — *шавла*, халву, иногда компот — *зардолуоб*, опять подавали чай. Гости, приходившие в дом жениха (особенно родственники и близкие друзья), приносили по восемь больших, толстых лепешек, поверх которых были положены халат и тюбетейка. Перед уходом хозяин праздника давал каждому по две кулчи и горсть халво или по детской тюбетейке. В Каратегине обычай помощи родственников и гостей в расходах на угощение носит характер взаимопомощи. На равнине этот обычай носит характер обмена подарками.

В некоторых кишлаках на современных свадьбах мужчины сидят в чайхане—также группами: сельская интеллигенция отдельно, колхозная молодежь отдельно, пожилые и средних лет колхозники отдельно.

Как прежде, так и теперь жених в своей повседневной одежде прислуживает, приветствует гостей словами *хуш омадед* (добро пожаловать!), расстилает скатерть, подает и принимает; в свободную минуту он садится с гостями.

Празднество в доме жениха называют *шабтуй*—«ночной пир», теперь оно длится до 1—2 часов ночи, а в прежние времена продолжалось целую ночь. После угощения начиналось веселье: выступали певцы, сказители эпоса «Гургули», масхарабозы, танцоры-любители.

На утро после ночного пира в некоторых кишлаках Дарваза (Калаи-Хумб, Ризвай) на крыше дома жениха исполнялся обычай, называемый «проводы на рассвете»—*субҳакдамон*. В к. Ризвай при этом на крыше разжигали огонь, отец жениха, несколько мужчин и какая-нибудь пожилая женщина (мать жениха, тетка по матери или другая родственница) собирались вокруг. Двое мужчин пели песни. В Калаи-Хумбе несколько женщин из родственниц жениха, умеющих петь и танцевать, взяв в руки свечи, танцевали, другие играли на бубне. Обычай *субҳакдамон* был связан с пожеланием счастья, удачи.[26]

В Дарвазе (Калаи-Хумб и некоторые окрестные кишлаки) имел место еще обычай, который называли *шаҳхизмат* (служба жениха). В то время, как в доме жениха происходил шабтуй, жених, отведав угощения в своем доме, в сопровождении 10—15 дружек, часть из ко-

торых — его родственники, отправлялся в дом тестя. Большинство дружек несли факелы — *шамъи латтагин* (зажженные масляные тряпки, намотанные на метровые палки), освещающие дорогу. Молодые певцы пели песни. Придя в дом невесты, жених говорил тестю: «Мы пришли для жениховской службы». — *Мо шаҳизмат омадем.* Пришедшим подавали угощение, они веселились, пели песни и вскоре возвращались обратно.

Одевание жениха и отправление его в дом невесты. На следующее утро происходит обряд бритья головы жениха, который называется *сартарошон.* Жениха сажают посредине комнаты на уложенные в четыре слоя подстилки. Пожилой мастер-цирюльник приступает к бритью головы. Два певца под аккомпанемент дойры поют следующую песню:

Устои ланги сартарош,
Сара покиза тарош.
Очаи ша, ба ту мегум,
Ту гуш бидор, ма чи мегум:
Дар сари ша нумол андоз.

Хромой мастер-цирюльник,
Почище выбрей голову.
Мать жениха, я тебе говорю,
Ты послушай, что я скажу:
Набрось на голову жениха платок.

Чишмота ба курӣ нандоз,
Гушата ба карӣ нандоз.
Апаи ша, ба ту мегум,
Ту гуш бидор, ма чи мегум:
Дар сари ша нумол андоз.

Не притворяйся слепой,
Не притворяйся глухой.
Сестра жениха, я тебе говорю,
Ты послушай, что я скажу:
Набрось на голову жениха платок.

Чишмота ба курӣ нандоз,
Гушата ба карӣ нандоз.

Не притворяйся слепой,
Не притворяйся глухой.

Таким образом они обращаются к брату, сестре, приятелям и родственникам жениха. В Таджикабадском районе поют не специальные песни при бритье головы жениха, а разные:

Агар чун хоку помолам ниҳӣ,
Гирди сарат гардам.

Хотя меня и попираешь ногами как прах,
Я все же буду вращаться вокруг твоей головы.

Дигар чун гирду барбодам диҳӣ,
Гирди сарат гардам.

И если ты меня будешь развевать, как вихрь (развевает) пыль,
Я все же буду вращаться вокруг твоей головы.

Кашӣ ханҷар ки месозам ба дасти хеш қырбонам,
Чӣ лытф аст ки ман қырбони дасти ханҷарат гардам.

Если ты обнажить кинжал, я сам принесу себя в жертву.
Как сладостно мне стать жертвой от твоей руки с кинжалом.

В кишлаках Ёгид и Нульванд (Дарваз) поют следующие стихи:

Гылоб, гылоб, теғ намебарад,
Э, хонахароб, теғ намебарад.

Розовая вода, розовая вода, бритва не берет.
О, чтобы твой дом разрушился, бритва не берет.[27]

Певцы поют все время, пока жениху бреют голову. Под это пение двое юношей, а иногда и мать жениха танцуют. На платок, завязан-

ный на шее жениха — *нумолии сари ша*, бросают деньги. В к. Нушор приятели жениха из своей среды выбирают старшего—*ясавул*. Он делает из платка плеть — *дурра* и стегает всех (даже женщин в доме), требуя, чтобы *они бросали жениху деньги*. После этого все бросают деньги и другие вещи на одеяла и подушки, на которых восседает жених. В к. Сафедорон ясаул с платком в руке обходил отца, мать, сестер жениха и других родственников, требуя, чтобы они дали различные вещи, необходимые для бритья — мыло, бритву, платок.[28] По словам Е. М. Пещеревой, в Каратегине в тюбетейку, лежащую возле жениха, бросали клочки ваты для «белизны» — благополучия и клали яйца, чтобы брак не был бездетным.[29] Часть собранных денег цирюльник отдает певцам, другую часть берет себе и незначительную часть дает жениху, чтобы он истратил эти деньги на свадьбу.

В Таджикабадском районе кто-либо из родственников жениха берет решето, в котором лежат абрикосы, яйца, орехи. Зрители по своему достатку бросают туда также деньги, легкий халат, тюбетейки, орехи. После окончания обряда бритья головы содержимое решета делят между присутствующими. Абрикосами обсыпают ребятишек. Большую часть денег отдают певцам и цирюльнику.

Когда жениху обреют голову, тотчас же цирюльник моет ее горячей водой, затем брызгает на жениха молоком. После этого мать и дядя по матери жениха надевают на него новую одежду, которую ему дарят родители невесты. В Дарвазе какой-нибудь родственник приносит в узле одежду: сапоги, халат, чалму, рубашку, которые приготовила сторона невесты. Жених надевает новые рубашку и штаны, халат из бекасаба, ичиги, калоши, повязывает чалму, оставляя висящим ее длинный конец. В Дарвазе, например в к. Курговад, жениха наряжают при гостях в костюм, присланный стороной невесты — *духтарвара*. Берут красный узорный платок — *гулбаст*, перевивают его с куском кисеи и повязывают этой чалмой голову жениха. В чалму втыкают букетик цветов (на зиму для этой цели в кладовой сохраняют сухие цветы). Поверх рубашки надевают халат из карбоса, без подкладки, а сверх него — халат из красной алачи, на ноги жених надевает красные сапоги из сыромятной кожи горного козла — *нахчирй*. В руке жених держит цветной платок, которым он прикрывает лицо, используя для этого и рукав.

Когда одевание жениха окончено, он садится верхом на лошадь и отправляется в дом невесты. Вместе с ним едет верхом на лошади и какая-нибудь из его родственниц, обычно одна или (к. Элок) две, которые являются его представительницами и попечительницами на свадьбе; их называют *янгаи шаҳ, мурова* (к. Калаи-Лаби-Об), *хоҳари шаҳ* (Дарваз). Это может быть старшая или младшая сестра жениха, тетка по отцу, а иногда даже мать. Таких же *янга (мурова)* имеет и невеста. Иногда, если янга бывает две, одну называют «янга правой стороны», другую — «янга левой стороны». Янга едет впереди жениха, *какой-нибудь юноша, которого называют сарчилаб*, ведет под уздцы ее лошадь. Жениха сопровождают 30—40 человек молодежи, которых называют *шаҳмард*, вместе с ними идут дядя по матери, дядя по отцу и другие родственники. Жених, его родственники и все, у кого есть лошади, едут верхом, остальные идут пешком. Перед женихом идут две-три пары певцов, они поют под аккомпанемент бубна свадебные песни и до выхода из кишлака танцуют. Иногда впереди свадебного поезда идут несколько человек с ружьями и время от времени стреляют в воздух.[30]

Свадебные песни различаются по кишлакам. В кишл. Охангарон, Комсомолабадского р-на поют:

Шоҳ муборак боде,	Князь (жених) благословен будь,
Имшаб чи хове дидаям,	Сегодня, какой я сон видел,
Болои гул ғалтидаям,	Упал я на цветы,
Шоҳ муборак бода,	Князь (жених) благословен будь.
Савдо, савдои мо шавад,	Торговля пусть будет нашей,
Руи рақиб сиё шавад,	Пусть лицо соперника почернеет,
Шоҳ муборак боде,	Князь (жених) благословен будь.

Так они поют байт за байтом, сопровождая каждый из них припевом: «князь (жених), благословен будь».

В к. Ёгид поют так:

Шо(ҳ)ым баромад ба шикоре,	Князь мой вышел на охоту,
Гардаш бырезад ба ғуборе.	Пыль закручивается столбом.
Э вой ялалало, сад вой ялалало,	Э вой, ялалало, по сто раз ялалало,
Ҷона ба ман ҷонай.	Душечка, моя душечка,
Э вой ялалало, сад вой ялалало.	Э вой, ялалало, сто раз ялалало.

Эту свадебную песню поют двое. Один поет основные слова, второй — *қушиқгир* подхватывает припев.

В к. Сангев, расположенном вблизи Ёгида, эта песня несколько отличается:

Шоҳым баромад ба шикоре,
Гардаш баромад ба ғуборе.
Дар орзуи буса канорыт мурдым,
Дар ҳасрати лаъли обдорыт мурдым.
Қисса чи кунам, дароз куто(ҳ) нашавад,
Ай наргиси чашми пурхуморыт мурдым.

Князь мой вышел на охоту,
Пыль закручивается столбом.
Я умираю от желания поцеловать и обнять тебя,
Я умираю от тоски по твоим коралловым влажным губам.
Как мне рассказать, чтобы не было ни длинно, ни коротко,
Я умираю из-за твоих томных глаз-нарциссов.

После каждого двустишья повторяют припев.

В Оби-Гарме песни поют четыре певца громкими голосами, без музыкального сопровождения. Каждое двустишье основные певцы — *баландгу* повторяют дважды. Следом за ними два других певца — *пастгу* снова каждый стих повторяют дважды.

Когда свадебный поезд жениха приближается к дому невесты, но еще не достиг его, кто-либо из родни невесты бросает к ногам жениха зарезанного козла для игры в козлодрание — *бузкаши*. Жених бросает эту тушу на площадку для игры, а сам становится в сторону и наблюдает за состязанием, которое в данном случае называется *шаҳтоз*

(скачки в честь жениха). Если жених умеет играть, он принимает участие в игре. Если он из другого кишлака, играющие делятся на две партии: партия жениха — *шаҳмард* и партия невесты—*арусмард*. Каждая сторона стремится одолеть и утащить козла к себе в кишлак и там бросить. Когда игра закончена, свадебный поезд жениха продолжает свое шествие к дому невесты.

В к. Элок, Оби-Гармского района, как только жених приближается к воротам дома невесты, кто-либо из ее родных подходит к нему и говорит: «Мы приглашаем шаха»; этого человека называют *шаҳҷаҳд, ҷаҳдгар*. Кто-либо из родных жениха (например, отец) дарит ему отрез ситца или халат.

В Калаи-Хумбе при приближении жениха молодежь из квартала невесты преграждает дорогу платком, который двое держат за концы. Этот обычай называют *саркув*. Тогда отец жениха дает заранее заготовленный выкуп (тушу барана, хлеб и халву, рис) и таким образом устраняет преграду.

В Дарвазе при приближении поезда жениха к дому невесты путь преграждает группа молодежи — родственников, соседей или односельчан невесты. Жених должен откупиться, дав им сто тонких лепешек чапоти или блюдо халвы, или блюдо вареного мяса *бахпуст*.[31]

В к. Калаи-Лаби-Об, когда янга жениха подъезжает к дому невесты, ее лошадь привязывают около дома. Кто-либо из родственников невесты выносит в небольшом сосуде кипяченое молоко. Янга макает в молоко палец, облизывает его и вытирает о гриву лошади. Этот обычай в Вахио-Боло связан и с янга и с женихом. Когда жених приближается к дому невесты, кто-либо из ее близких выносит чашку кипяченого молока, в котором плавает кусочек масла. Эту чашку дают жениху. Он, не слезая с лошади, обмакивает в молоко палец правой руки и облизывает его. Затем эту чашку присутствующие передают из рук в руки и по-немногу отпивают. Когда посаженная мать сходит с лошади, она входит в дом невесты, целует ее в лоб и набрасывает ей на голову платок «за гляденье» — *рубинӣ*, затем садится в стороне и пробует поднесенное ей угощение.

Везде в Каратегине и Дарвазе, как только жених сойдет с лошади у дома невесты, его подхватывают под руки два его ближайших друга — *шаҳмурова, шаҳмард* (Гарм), *муровари шаҳ* (Калаи-Лаби-Об) и ведут в помещение (в теплое время — в отведенное место во дворе или в саду). В это время женщины стороны невесты, расположившись на крыше, на каком-нибудь возвышении или просто во дворе, осыпают жениха монетами, сахаром, орехами, абрикосами. Это называется *чочук*. При этом несколько женщин бьют в бубны, певцы, прибывшие с женихом, поют комические куплеты. При входе жениха в помещение ему под ноги постилают кусок ткани в виде дорожки—*пояндоз*. В Дарвазе в богатых домах прежде расстилали пояндоз от самых ворот до помещения, предназначенного для жениха. Как молодежь, так и взрослые стараются выхватить пояндоз, тянут его к себе, рвут на части или стараются захватить целиком.

В Каратегине жених, войдя в дом невесты, стоит до тех пор, пока отец невесты не даст ему разрешения сесть: он ждет разрешения молча, склонив голову и прижав обе руки к сердцу. По обеим сторонам стоят его дружки — *шаҳмард*. Такое стояние дружек вместе с женихом называют *шаҳбаробар*. Многие дружки жениха, добиваясь этой чести, отпихивают других, чтобы стать рядом с женихом. Они знают, что за это получат подарок. После того как отец невесты или какой-либо из ее ближайших родственников поздравит жениха и разрешит

ему сесть, жених садится. Подается угощение: сдобные хлебцы, лепешки, печенье *орзуқ*, абрикосовые зернышки, сушеные ягоды шелковицы, чай, потом приносят плов. Продукты идут за счет стороны жениха, иногда расход на них несут обе стороны. Например, в к. Сафедорон два котла супа присылает отец жениха, а два других приготавливает отец невесты. Обе стороны также заготовляют определенное количество хлеба.[32]

Жениха приглашают поесть чего-либо из принесенного. В Дарвазе по старому обычаю жених ничего не ел, все присутствовавшие ему говорили, чтобы он не притрагивался к пище и сидел бы молча, пока не получит какого-либо подарка от отца невесты. Последний приходил и спрашивал, почему жених ничего не ест, присутствовавшие отвечали, что жених сердится, надо обещать ему что-нибудь, тогда он будет есть. Тогда отец невесты говорит: «У нас есть один лужок, его мы дарим жениху», или же «сад или такие-то фруктовые деревья даем». Иногда обещали такое количество земли, что был ясен шуточный характер этого подарка. Затем уже жених начинал есть.

После угощения устраиваются различные развлечения: поют певцы—*хофиз*, выступают масхарабозы.

Одевание невесты. Еще до приезда жениха, в то время как его в доме наряжают и бреют ему голову, в доме невесты идет приготовление к свадьбе. Помочь приходят родственницы, убирают помещение, готовят еду. В комнате, предназначенной для невесты, стелят войлоки и одеяла, между столбами вешают свадебную занавеску—*чодир*, за которую позднее садится невеста.

В Вахио, Дарвазе, в долинах Ванча и Язгулема, где имеются большие дома с глинобитными нарами — *декун*, для невесты отводится одно отделение их, например, главные нары — *дукони сари такья* или нары около двери — *дукони новаҷо* (Вахио, Ванч), *быстет* (Язгулем), которые находятся в углу у двери за стенкой.[33]

В Дарвазе гости, приходящие в дом невесты, приносят с собой корзину сдобных хлебцев, блюдо домашней халвы, рубаху, гребень; уходя они получают подарки от хозяев дома.

В доме девушки пекут лепешки из пшеницы, доставленной женихом. В день свадьбы с утра в доме девушки готовят два котла супа для односельчан, которых приглашали на угощение. Перед каждыми двумя гостями ставят миску супа, кусок (около полкилограмма) мяса, десять чапоти.

В Дарвазе одевание невесты сопровождается специальным обрядом, называемым *сарбофон*. Еще до свадьбы отец невесты обращается к одной из своих родственниц (чаще, к старшей или младшей сестре) и говорит: «Я поручаю тебе одевание (букв. заплетение волос) этой моей дочери» — *ман сарбофии ҳамин духтарама ба ту додам*. Уполномоченная таким образом женщина в присутствии других женщин моет невесте голову (воду поливает какая-нибудь старуха). Затем она начинает заплетать волосы и, глядя на других женщин, говорит: «Гребенка не берет волос, кто здесь найдется из сердобольных родственников, гребенка не чешет волос» — *шона дар сар намешина, кадом хеши дилсузе дошта бошад, ки шона дар сар нашинаме*. Тогда присутствующие начинают класть в подол женщине монеты, мыло, платочки, зеркальце, кольца, даже материю. Эти вещи обряжающая невесту женщина берет себе в качестве подарка.

Во время церемонии заплетения волос две-три женщины играют на бубнах и поют специальные песни. Иногда эти песни поют мужчины.

В к. Курговад:

Гул (ҳ)арусак, сарта боф,	Невеста-цветок, заплетай свои косы,
(Ҳ)оли ваъдаи рафтанай.	Наступило время отправляться.
Вало билло намерам,	Клянусь, я не поеду,
Хонаи падар беҳтарай	Дом отца мне милее.

В кишлаках Умарак и Зинг:

Гул (ҳ)арусак, сарта боф,	Невеста-цветок, заплетай свои косы,
(Ҳ)оли ваъдаи рафтанай.	Наступило время отправляться.
Вало билло набофымыш,	Клянусь, не буду их плести,
Набофтаным беҳтарай.	Незаплетенные лучше.
Гул (ҳ)арусак, соба дoз,	Невеста-цветок, накинь платок,
(Ҳ)оли ваъдаи рафтанай.	Наступило время отправляться.
Вало билло надозумыш,	Клянусь, не буду надевать его,
Сари личым беҳтарай	(Ходить) с непокрытой головой мне лучше.
Гул (ҳ)арусак, кырта пуш,	Невеста-цветок, надень платье,
(Ҳ)оли ваъдаи рафтанай.	Наступило время отправляться.
Вало билло напушымыш,	Клянусь, не буду надевать его,
Нопушыданым беҳтарай	Быть раздетой мне лучше.
(Тани личым беҳтарай).	
Гул (ҳ)арусак муҳра банд,	Невеста-цветок, надень ожерелье,
(Ҳ)оли ваъдаи рафтанай.	**Наступило время отправляться.**
Вало билло набандымыш,	Клянусь, не буду надевать его,
Набастаным беҳтарай.	Не надевать его мне лучше.
Гул (ҳ)арусак кавшта пуш,	Невеста-цветок надень обувь,
(Ҳ)оли ваъдаи рафтанай.	Наступило время отправляться.
Вало билло напушымыш,	Клянусь, не буду надевать ее,
По(ҳ)ои личым беҳтарай.	Быть босой мне лучше.
Гул (ҳ)арусак, эзор дуз	Невеста-цветок сшей шаровары,
(Ҳ)оли ваъдаи рафтанай.	Наступило время отправляться.
Вало билло надузымыш,	Клянусь, не буду шить,
Нодухтаным беҳтарай.	Не шить их мне лучше.[34]

В Дарвазе, если свадьба происходит в большом доме старого типа, в нем с одной стороны располагаются мужчины, а с другой—женщины.

Когда начинают заплетать волосы невесты, кто-либо из родственниц (мать, старшая сестра) приносит в чашке вскипяченное вместе с

сахаром и маслом молоко — *ширчилов*. Из этой чашки по глотку отпивают сначала невеста, потом женщина, заплетающая волосы, и, наконец, все присутствующие женщины. Затем уже заплетают волосы, вплетая в них туго скрученную вату. В к. Сафедорон к косам прикрепляют подвески — *гураи чамолак, пилкак*. Волосы заплетают еще подевичьи — в четыре косы.[35]

Мать приносит узел с одеждой и одна из женщин начинает одевать невесту. Эта женщина должна быть пожилой, имеющей достаток. Одевание производится в присутствии женщин. На ноги надевают чулки — *чуроб*, затем мягкие сапоги — *махсй* с калошами — *кафш, калуш* (чаще бухарские), в которые кладут немного проса — «на счастье». Надевают две пары шаровар, нижние — из ситца или карбоса, а верхние из алачи, бекасаба или шелка. Нижняя рубаха — из бязи или карбоса, верхняя — из красного сатина или шелка, поверх нее надевают бархатный или шелковый камзол.

В прежнее время в зажиточных семьях на невесту надевали 4—5 рубах. В к. Сарай Оби-Гармского района, сперва на невесту надевали ситцевую рубаху, поверх бязевую, затем кумачовую, рукава которой богато вышивали, а сверху еще шелковую. На шею невесты надевали ожерелье, в уши вдевали серьги. На голову накидывали сначала кисейный платок, затем шелковый, тканный золотыми нитками *нумоли бирешим* или *кобулй*, сверху набрасывали сложенный вдвое платок из кисеи — *нумоли шол, бирешим*. Все эти три платка называли *чодар*, так как они были большие, и, когда невеста садилась верхом на лошадь, полностью закрывали ее лицо и фигуру. В к. Сарай на голову невесты набрасывали шелковый платок, поверх него повязывали небольшой украшенный цветами платочек — *алабандак*, а поверх него накидывали кисейную шаль. При повязывании платка алабандак у него оставляли длинные концы, и этими концами невесте, когда ее сажали на лошадь, закрывали лицо. Поверх кисейной шали накидывали *фаранчй*, у бедняков ее заменял легкий халат без подкладки—*яктай*.

Брови у невесты выщипывали только сверху, подравнивали и покрывали усмой и сурьмой, на лицо накладывали румяна. В к. Сари-Шухон (Каратегин) в махси и галоши невесты клали *ҳамели донаки зардолу* — абрикосовые ядрышки, ядрышки грецких орехов и сушеный тут, что, по поверью, должно было сделать невесту плодовитой. Во многих кишлаках голову невесты обкладывали ватой и обвязывали платком, затем накидывали вышитую свадебную занавеску — *рубанд*. Е. М. Пещерева, наблюдавшая одевание невесты в к. Сари-Шухон в 1945 г., отмечает, что платки на голове невесты сшивали ниткой, а иглу закалывали здесь же в платок; по поверью иголка с ниткой делала чистым предстоящей невесте путь и устраняла опасность.[36]

Итак, одевание невесты сопровождалось рядом магических обрядов, якобы приносящих молодым счастье и много детей.

Когда жених приезжает в дом невесты, женщины ведут ее к сидящим за свадебной занавеской янга (родственницам жениха), которые, встав с места, знакомятся с невестой — они целуют ее в лоб, а приведшим ее женщинам дают материю или платки «за смотрины»— *рубинак*. В это время женщины, обладающие хорошим голосом, поют:

Ов равунай мерава,
Духтар меҳмунай, мерава.

Бежит текущая вода,
Девушка—гость, она отправится,

Моли мардума хурдай,
Ночор мондай мерава.

Проела имущество людей,
Волей-неволей отправится.

Невеста сидит за занавеской, закрывая свое лицо концом длинного рукава. По бокам ее сидят *янга* и подружки—*арусако*.

Все эти обряды и церемонии, которые в прежнее время полностью соблюдались, теперь выполняются более упрощенно. Обряд бритья головы жениха сейчас во многих местах не выполняется, так как юноши не хотят расставаться со своими красивыми волосами. Из церемоний старой свадьбы больше всего сохранилось шествие свадебного поезда, обычай *шаҳтоз*, осыпания сладостями или монетами, приход *шаҳмард* и *янга*, отдельные увеселения мужчин и женщин, закрывание лица невесты.

Однако молодежь, наряду с регистрацией брака в загсе все же, чтобы не обидеть стариков, обычно совершает — в некоторых случаях негласно, а в других открыто—и мусульманский брачный обряд *никоҳ*.

Брачный обряд.[37] После угощения и развлечений днем мулла совершает брачный обряд. Перед ним чашка с молоком или с водой, покрытая лепешкой. Жених опускается на колени и садится на ноги, в почтительной позе *дузону*[38] перед муллой, сидящим на тюфячке. По бокам жениха садятся по одному или по два (у почетного жениха и по четыре) его дружки— *шаҳмард, додарои ша* (к. Каланак, Каратегин). В некоторых кишлаках дружки стоят, сложив руки на груди. В Оби-Гармских кишлаках за женихом становится один шамард, который прошивает его халат иголкой с ниткой без узла для того, чтобы кто-нибудь не «завязал» жениха, то есть чтобы путем заклинания не сделал бы его слабым, бессильным в половом отношении. В к. Бедихо говорят, «чтобы не повредил шайтан» — *шайтон халал нарасонад*.

Перед заключением брачного договора по просьбе муллы отец невесты посылает к дочери двух своих родственников (дядю со стороны матери и брата невесты или кого-либо другого) узнать, кого она выберет своим уполномоченным — *вакил*; двух других лиц он посылает свидетелями — *шоҳид, гувоҳ*. Они подходят к свадебной занавеске и предлагают девушке назвать уполномоченного, чтобы тот от ее имени перед муллой засвидетельствовал бы ее согласие на брак. Девушка смущается, не отвечает, окружающие ее женщины просят, чтобы она поскорее ответила. После неоднократных обращений невеста застенчиво, как бы нехотя, называет имя уполномоченного (чаще всего отца или дяди по матери).[39]

В к. Бедихо Оби-Гармского района свидетели после того, как услышат из уст невесты имя уполномоченного, вместе с последним приходят и садятся против муллы. Мулла спрашивает: «Что сели?» — *Чӣ нишаставорӣ*? Уполномоченный: «Имею поручение быть уполномоченным» —*Даъвои вакилу ваколат дорым*. Мулла: «Имеете ли свидетелей»—*Ҳеч чӣ шоҳид доред?* Уполномоченный: «Кто знает, во имя бога»—*Кие ки бидочад, ай барои худо*.

Свидетели, встав и протянув обе руки, по очереди произносят традиционную формулу: «Да прибегну к божьей помощи от козней шайтана, во имя бога милостивого и милосердного, я свидетель и свидетельствую во имя бога, что такая-то, дочь такого-то сделала своим уполномоченным такого-то».

Аузу биллоҳи мина шайтони рачим, бисмиллоҳи раҳмони раҳим, гувоҳам гувоҳӣ метиям аз барои худо, ки бибӣ фалонӣ фалонизода вакил гардонд тағоша. Если второй свидетель не знает точно формулы, то говорит просто: «Я тоже свидетельствую эти слова»—*Ман ҳам ба ҳамин лавз гувоҳ*.

Затем мулла читает брачную формулу; остановившись наполовине, спрашивает уполномоченного: «Как уполномоченный, отдаешь ли эту девушку этому юноше?»—*Ту ки вакили ба никоҳ ки ҳастӣ тану нафси духтарта ба ҳамин ҷувони ҳозиру нозир бахшидӣ?* Тот отвечает: «Да, я по полномочию отдаю»—*ман ваколатан бахшидым.* Затем спрашивают жениха. Тот встает, по обе стороны его становятся два его дружка, являющиеся свидетелями.

Мулла спрашивает у него: «Согласен взять ее в жены?»—*Кабулаш карди ба занӣ?* Жених едва слышно говорит: «Я ее хочу и соглашаюсь взять в жены»—*Хостем, қабулаш кардем ба занӣ.* Это должны слышать свидетели.

Следует добавить, что если уполномоченным со стороны девушки назначен дядя по матери, свидетели на вопрос муллы отвечают: «Во имя бога, мы знаем, что уполномоченным она назначила своего дядю». *Мо ай барои худо медонем, ки вакилиба ба никоҳ гардонд тағоша.* Тогда тагои говорит: «Мои полномочия — за наличные». — *Вакилии ман нахт шавад.* Свидетель отвечает: «Черный теленок принадлежит тебе»—*Ҳаму ғуноҷинаки сия ай ту.* После этого тагои давали корову, иногда лошадь.

В к. Каланак мулла во время бракосочетания говорит жениху, что за ним *маҳр* (обеспечение невесты) в размере ста танга, жених соглашается. Много лет спустя муж говорит жене: «Откажись от тех ста танга». И обещает ей за это определенную корову или предлагает помощь в устройстве поминания ее родителей. Жена может согласиться или нет.

По окончании акта бракосочетания молодой муж, а затем его дружки пьют молоко или воду из чашки, стоящей перед муллой; ее несут также к новобрачной, и она отпивает из нее. Хлеб, которым была покрыта чашка, берет себе мулла.

В Дарвазе после бракосочетания отец молодого надевает на уполномоченного халат и чалму (богатые дают больше). В Гарме после окончания бракосочетания на молодого надевают халат из адраса или бекасаба, другие же принадлежности костюма (тюбетейка, рубаха, чулки) дают завернутыми в платок. Дружкам дарят по куску материи на тюбетейку или же недорогой халат. Отцу молодого, его братьям сторона новобрачной дает в подарок одежду (чалму, халат, рубаху и шаровары, сапоги или ичиги с калошами). Все эти вещи и кроме того еще много тюбетеек, рубах, шаровар и платков, завернутых в узел, кладут перед родными новобрачного, которые затем уже делят все это между собой. В Комсомолабадском районе после бракосочетания отец новобрачного дарит последнему халат, а мулле и дружкам—по платку.

В к. Каланак Гармского района после бракосочетания родственники новобрачной приносят и ставят перед «братьями молодого»—*додарои ша* (его дружками) блюдо с печеньем и яйцами, поверх которых положены куски материи или платочки. Угощение здесь же съедается, а положенные сверху вещи «братья молодого» берут с собой.

В к. Нушор Таджикабадского района еще и теперь во время бракосочетания перед женихом ставят сито (чтобы ему сопутствовало благоденствие), в которое кладут платок и тюбетейку, а для его *мурова* — тюбетейку и платочек (для «мурова правой стороны» и для «мурова левой стороны» по одной из этих вещей).

Как только окончен обряд бракосочетания, новобрачные начинают готовиться к отъезду.

Обычай посещения женихом невесты и переезд в дом новобрачного. В некоторых кишлаках (Комсомолабадский и Оби-Гармский

районы) новобрачный перед отъездом идет повидать невесту. Товарищи жениха с песнями ведут его к невесте, которая сидит за свадебной занавеской; при этом его осыпают *чочук* — орехами, изюмом, монетами, бросают яйца. Перед входом в помещение, в котором находится новобрачная, стелят кусок материи (карбос, ситец) в качестве пояндоза, который юноши затем отбирают друг у друга, как в пешей игре в козла — *пиёдакашак*. Когда новобрачный входит в дверь, ему перегораживает дорогу женщина, которую называют *дарвозабон* — «привратница». Юноша откупается, дает ей деньги или материю, затем входит в помещение. Янга новобрачного проводит его в передний угол. Юноша заходит за занавеску, новобрачная встречает его стоя. Юноша обходит девушку три раза; обычно *янга* трижды вводит его под занавеску с одной стороны и выводит с другой. Затем юноша становится рядом с девушкой, что называют *шаҳбаробар*. В этот момент юноша старается незаметно первым наступить на ногу девушке, что в большинстве случаев ему и удается. Это делается для того, чтобы жена не главенствовала в доме. Потом оба они смотрятся в зеркало. При этом кто-либо присутствует.

Мать девушки или ее *янга* ставит перед ними род киселя—*тарҳалво* или вообще что-нибудь сладкое (чашку с сахаром, тутовые ягоды, сироп), что называется *косаи шарбат*—«чашка шарбата». Юноша только пробует принесенное и кладет на чашку деньги. Остальное съедают женщины, сидящие у занавески.

Если юноша хочет, он поднимает лицевое покрывало девушки и смотрит на нее, иногда же, не посмотрев на свою молодую жену, идет к своим дружкам и остается с ними во дворе или в помещении, где перед ними расстилают скатерть — *дастархон*, в которой завернуто приготовленное мясо.

Обычай посещения юношей девушки перед отъездом из ее дома существовал также в к. Сафедорон[40] и в Вахио.[41] В Верхнем и Среднем Каратегине (районы Джиргаталя, Таджикабада, Гарма) этого обычая нет.

Когда новобрачный уже собирается ехать в свой дом, один из его родственников (брат, дядя) отправляется к новобрачной в качестве «приглашающего» — *чаҳдгар* с приглашением ехать. Тогда кто-либо из самых бойких родственниц выливает на голову джахдгара воду с размешанной в ней золой. Все смеются. Мать и родственницы снаряжают новобрачную в дорогу. Затем новобрачные и янга садятся верхом на лошадей. В к. Элок если вместе с юношей в дом девушки приезжала одна янга, то со стороны девушки в дом новобрачного ехали две; если со стороны юноши приезжало две, то со стороны девушки в дом юноши ехали четыре. В к. Курговад при отправлении свадебного поезда в лошадей новобрачного и его янга кидали комки глины, а зимой—снежки. В этом обычае, очевидно, сохранился пережиток умыкания и вытекающей из него вражды.

Лошадь невесты украшают очень нарядно. На уздечку по обе стороны прикрепляют красные и белые платки, которые называют *нумолаки сарҷилаб, борики асп* (Гарм), *личавакои асп*.

Новобрачную сажает на лошадь ее дядя по матери (если его нет, то отец или старший брат), он же снимает ее с лошади. В прежнее время, если новобрачная была еще очень мала, кто-либо из ее родственников садился перед ней на лошадь и ее к нему привязывали, чтобы она не упала.

На другую лошадь грузят ее имущество: с одной стороны привязывают сундук невесты, а с другой — постельные принадлежности —

одеяла, подушки, покрывало, белый войлок. В сундуке сложены продукты — сдобные хлебцы, халва, яйца, печенье, фрукты, чайники и пиалы. Ключ от сундука находится в руках янга новобрачной и остается у нее до времени открытия сундука (через два-три дня после приезда в дом мужа). Сундук открывает сама янга или мать мужа, а его содержимое дается на угощение мужу и его приятелям. В прежнее время, если не было сундука, все указанные вещи везли в корзине или (в Дарвазе) в круглых деревянных коробках — *табанг.*

В бедных семьях, если не было лошади для перевозки приданого, его относили несколько человек на своих спинах.

В Дарвазе при отъезде новобрачной в дом мужа мать давала ей следующие вещи: четыре-пять корзин со сдобными хлебцами и халвой, войлок, два одеяла, одну подстилку, одну большую подушку, сундук, в котором были зеркало, гребень, мыло, три-четыре запасных рубахи. Кроме этого, мать дарила ей три-четыре козы и корову. Все это называлось *мирос* — наследственное.

Перед отправлением поезда исполняют следующие песни:

Бурор бурориш, хола,
Кай мебарориш, хола.
Моли мардум хурдай,

Кай мебарориш, хола,
Афтов бар суи қарздор рафтаст.
Кай мебарориш, хола.

Выводи, выводи ее, тетка,
Когда выведешь ее, тетка.
Она проела принадлежащее людям.
Когда выведешь ее, тетка.
Солнце склонилось к должнику,
Когда выведешь ее, тетка.

В Дарвазе после повторения каждых двух строк следует припев:

Гул быбуро аз хонае,
Чашмои ша(ҳ) мастонае.

Цветок, выходи из дома,
Взгляд новобрачного опьяненный.

В к. Курговад поют так:

Барор барорише!
Э, намебарорумуше!
Қалинги хуб овардаме,
Кур шаву бифароруше!

Выводи, выводи ее!
Эх, не выведу ее!
Хороший калым дали,
Хоть ослепни, а выведи ее!

Свадебный поезд, который из дома новобрачной отправлялся днем, очень многолюден. В дом мужа, кроме родителей новобрачной, направляются и все родственники.

Впереди едут два-три певца, затем новобрачный, его сестра, новобрачная, их янга. Затем следуют родные и гости. Поезд двигается с весельем и шутками. Впереди поезда идет танцор, дорогой певцы поют песни. Часто песня начинается с припева, который повторяется после каждой новой строки. Например:

(Припев)

Хуш омадӣ меҳмони мо,
Бар дидаву бар ҷони мо.

Добро пожаловать, наш гость.
Дорогой, как зеница ока.

Ман руи туро нақш кашам дар ғазалам.

Я твое лицо воспеваю в песне.

(Припев)

Ман зулфи туро илқа кынам дар бағалам

Твои локоны завиваю в своих объятиях.

(Припев)

Ҳар боре рута ёд кунам дар сафарам.	Как только вспоминаю твое лицо в своем путешествии.
	(Припев).
То даври қиёмат бисӯзад ҷигарам.	До страшного суда будет тосковать мое сердце.
	(Припев)

На полпути поезд останавливается и устраивается *бузкашӣ*— козлодранье. Козла дает сторона новобрачной, в игре принимают участие обе стороны, и в зависимости от того, чей родственник или односельчанин доставит козла к условленному месту, та сторона считается выигравшей. Новобрачный в игре участия не принимает, лишь наблюдает за ней со стороны.

Прибытие поезда в дом юноши встречается с большой радостью. В Дарвазе в момент приезда новобрачной в дом мужа, две-три женщины-певицы играют на бубне и поют:

Хуш омадӣ (ҳ)арусак,	Добро пожаловать, невестушка,
Нағз омадӣ (ҳ)арусак,	Добро пожаловать, невестушка,
Қилиғи хуб дорӣ,	Хороши манеры у тебя,
Киливу кытит муборак	. . . . .
Хуш омадӣ (ҳ)арусак,	Добро пожаловать, невестушка,
Нағз омадӣ (ҳ)арусак,	Добро пожаловать, невестушка,
Қилиғи ганда дорӣ,	Плохи твои поступки,
Говкаҳдозит муборак.	Поздравляю тебя с обязанностями по уходу за коровой.

Одна из родственниц новобрачной приносит для лошади, на которой ехала девушка, немного ячменя и берет себе платки, повязанные на уздечке.

Когда лошадь новобрачной подходит к дому юноши, сопровождавший ее родственник, которого называют *сарҷилаб* (букв. «находящийся при узде»), не выпускает из рук поводьев до тех пор, пока ему не сделают подарка; ему обычно дают *сарупо* (рубаху и шаровары). В Дарвазе перед тем, как новобрачную снять с лошади, ее осыпают просом, сахаром, орехами или сушеным тутом. Новобрачную снимает с лошади указанный выше ее родственник, однако он делает это лишь после того, как перед ним зарежут барана или козленка. В прежнее время при вступлении молодой в дом мужа обычно резали козла, туша которого потом отдавалась для козлодрания.

В к. Яхак (Нижний Каратегин) мясо зарезанного барана или козы солили. И когда на второй день после приезда новобрачной устраивали угощение для всех женщин, это мясо варили вместе с мясом другого зарезанного животного.

Празднества в доме новобрачного — *туи муборакбод.* Перед тем как молодая сойдет с лошади, кто-либо из женщин (обычно мать мужа) приносит *ширруған* — кушанье из молока и масла с лепешками; новобрачная опускает туда палец и облизывает его, потом кушанье съеда-

ют певцы и музыканты. В к. Ёгид это называют *ширинӣ*—сладость: здесь иногда вместо поднесения ширини новобрачную осыпают мукой. В некоторых местах, как только молодая слезает с лошади, новобрачный трижды садится на эту лошадь и слезает с другой стороны. В к. Дий (Нижний Каратегин) новобрачный проделывает это после того, как трижды обойдет вокруг уже сидящей за свадебной занавеской жены и наступит ей на ногу.

Родственник новобрачной, снимающий ее с лошади, берет ее на руки или сажает себе на спину, а потом относит и ставит на расстеленный у входа пояндоз, по которому новобрачная и входит в дом.

В к. Кочони-Боло (близ Гарма) кладут два пояндоза: один от места остановки лошади до входа в дом, другой — от входа до свадебной занавески. Первый из них берет себе дядя новобрачной по матери, а второй — ее *янга*. В некоторых кишлаках новобрачной, да и ее мужу не легко войти в дом. Например, в к. Дий при входе новобрачных в дом две женщины, называемые *дарвозабон*, требуют с юноши денег. Пожилые женщины затем ведут новобрачную под свадебную занавеску, повешенную между столбами в одном из углов помещения. Вокруг нее располагаются молодые девушки, в то время как янга новобрачной усаживается среди пожилых женщин. Свадебную занавеску заранее доставляют из дома девушки, ее приносит какой-либо человек вместе с одеялом для сиденья и большим количеством печенья *орзуқ*; этому человеку сторона новобрачного дарит рубаху или платок.

Оказавшись за свадебной занавеской, молодая сразу не садится; в некоторых кишлаках вскоре за занавеску приходит муж и становится рядом с женой, он осторожно поднимает ее лицевое покрывало, смотрит на нее, а затем удаляется. В этот момент женщины бьют в бубны. В к. Бедихо (близ Оби-Гарма) при этом в руки новобрачной дают ребенка.

В некоторых кишлаках приход новобрачного к жене отмечается особо. В к. Калаи-Лаби-Об этот обряд совершается на другой день после приезда новобрачной и называется *шаҳсалом*. Новобрачный приносит с собой чай, дастархан, сахар и завтракает вместе с женой, немного шутит, если удается — целует ее. В к. Нушор юноша приходит на *шаҳсалом* днем, при содействии янга; он приносит жене платок, отрез хорошего сатина, мыло, зеркало, браслет, кольцо, пудру. Родственницы молодого заранее стелят перед невестой дастархан.

В течение трех дней вокруг новобрачной происходит веселье. Приходящие в гости женщины одни сменяют других. В некоторых кишлаках Дарваза, например в Сангеве, устраивают качели, и около них несколько женщин бьют в бубны и играют на варганах — *чанг*; все присутствующие, в первую очередь обычно родственницы, поочереди качаются. Иногда качели устраивают в самом помещении.

Праздник в доме юноши на второй день после приезда новобрачной в к. Сангев (Дарваз) называют *туи муборакбод*. В этот день все родственники новобрачной (мужчины и женщины) приходят с угощением, приносимым в больших блюдах, и поздравляют молодых. Каждая из пришедших женщин знакомится с новобрачной, что называют *рубиник;* они целуют девушку в лоб и дарят ей рубиник — подарки «за смотрение лица»: материю, платки, деньги, браслеты, а также преподносят какое-нибудь блюдо со съестным. Все принесенное берет янга, она крепко держит покрывало новобрачной и открывает ее лицо только после того, как приношения положат у ее ног В к. Калаи-Лаби-Об покрывало с лица новобрачной поднимает свекровь.

По материалам Е. М. Пещеревой, в Каратегине близкие родствен-

ницы новобрачного, приходя за свадебную занавеску, по очереди целуют новобрачную, засовывают ей под платок деньги, а вату, которую туда клали перед одеванием невесты, вынимают и раздают по кусочку всем, даже детям.

В к. Сафедорон рубиник совершается в день приезда новобрачной. С ее лица откидывают покрывало и сыплют ей в подол сушеный тут и различные сласти. Затем снимают покрывало, с головы снимают вату и кусочки ее раздают женщинам, которые вплетают вату в свои косы.[42]

Новобрачной приносят *тарҳавло* — род мучного киселя, однако она не ест. Тогда по просьбе какой-нибудь женщины свекровь говорит невестке: «Вот тебе сад, который имею; возьми, питайся от него и живи».

Все приносимое женщинами съестное сначала собирают в кладовой, а потом уже устраивают угощение всем пришедшим женщинам сразу, чтобы еда не была холодной.

На следующий день один мужчина (брат новобрачной) и две женщины (ее соседки) приносят из дома отца провиант для молодой — *тушаи дасти арус*; в его состав входят жареные в масле слоеные лепешки *қатмол* и сдобные *кулча*, домашняя халва, яйца и жареное баранье мясо. Принесшим это угощение родные новобрачного дарят халаты, что-либо из одежды. Все с весельем и шутками съедается женщинами, которые затем расходятся.

В некоторых кишлаках в указанный день женщины у новобрачной не собираются. Какой-нибудь опытный мужчина делит *тушаи арус* на части и рассылает по всем домам кишлака.

В кишлаках левобережья Нижнего Каратегина (Яхак, Юс и др.) этот обычай называется *аталаи таи чодир, табақи таи чодир* («угощение из-под свадебной занавески»). Из дома новобрачной присылают плов, *тарҳавло, ширбат,* это угощение обычно съедают за утренним завтраком женщины, близкие к новобрачной. В Вахиои-Боло с поздравлением приходят родители новобрачной и приносят угощение.[43]

Другой обычай заключается в том, что через два-три дня после прихода новобрачной в дом мужа собираются его близкие приятели и родные (мужчины и женщины). Янга новобрачной раскрывает перед собравшимися упомянутый выше сундук невесты и раздает им находящееся в нем съестное. Небольшую тарелку халвы дают молодому. Также раздают родным мужа различные подарки, привезенные новобрачной. После этого в сундук кладут ее вещи, сундук запирают и ключ отдают ей же.

Первую ночь после приезда новобрачные не остаются вместе. Молодой приходит к жене во вторую, иногда только в третью или четвертую ночь. Устраивается брачная постель: на войлок стелят несколько новых одеял, кладут подушки. Устраивающая постель женщина (мать молодого, его янга, тетка) сыплет между одеялами немного проса и семян какого-либо растения, что, по поверьям, сделает молодоженов плодовитыми.

Если постель стелет какая-либо из родственниц мужа, мать юноши заранее кладет для нее между одеялами отрез ситца или что-нибудь другое. Иногда новобрачный потом, когда встанет с брачного ложа, кладет под подушку деньги, которые и берет себе женщина, стелившая постель (она же потом и убирает ее).

По существовавшим поверьям, сближение между новобрачными не должно было произойти в ночь на субботу, вторник и среду, потому что эти ночи считались несчастливыми. В первую и вторую ночь новобрачный не мог вступить в связь с женой, так как вместе с ней спала

ее янга. Когда новобрачная несколько привыкала к мужу, янга оставляла их наедине. В некоторых кишлаках, например в к. Дин-Та (Нижний Каратегин), до тех пор, пока янга новобрачной не давала разрешения, новобрачный не мог вступить в связь с женой. В первую ночь совместной жизни муж делал жене подарок — браслет, мыло или еще что-либо.

В прежнее время на утро после первой брачной ночи свекровь брала положенный заранее в постель кусок белой ткани и показывала его близким ей женщинам в качестве доказательства девственности невестки.[44]

Через несколько дней после переезда новобрачной в дом мужа, чаще всего через три дня, происходит проверка способностей ее как хозяйки. Этот обычай называется *дастпеша.*

С утра новобрачную сажают перед кожаной скатертью и дают ей в руки сито, чтобы она просеяла муку, сделала тесто и приготовила бы лапшу или испекла сдобные хлебцы. Ей на руку повязывают белый платок, чтобы в будущем ее дело спорилось, с этой же целью на руки ей льют молоко, масло. Во время просеивания муки все собравшиеся женщины — родственницы и соседки кладут в сито деньги, браслеты, вату, платки, зеркальца; все эти предметы затем забирает себе янга. Приготовленное новобрачной отведывают сначала старики, а потом съедают собравшиеся женщины. В прошлом, если новобрачная была очень юной, она только погружала руки в муку, стряпала же за нее другая женщина.

Через семь дней выполняется церемония снятия свадебной занавески — *чодирканон,* часто в тот же день, что и *дастпеша.* Свадебную занавеску снимает старая женщина, имеющая много детей и преуспевающая в жизни. Ей дают какой-нибудь подарок, а занавеску берет себе янга новобрачной. Янга, кроме того, получает два-три отреза материи, пару туфель, платок, пачку чая и, покончив со своими обязанностями, в тот же день возвращается домой. В к. Джавони близ Оби-Гарма свадебную занавеску снимают на десятый день, при этом новобрачной дают подержать на руках ребенка.

В районе Комсомолабада по случаю снятия занавески устраивается угощение—*оши чодирканон.* Мать новобрачной через двух других родственниц посылает в дом зятя кувшин с сухим сыром — *қурут* и 6—7 кусков теста для приготовления лапши; женщинам, принесшим это, дарят по платью или по платку.

Обычай возвращения домой. Через несколько дней, обычно через неделю после свадьбы, дядя или брат новобрачной, захватив с собой сдобных лепешек или домашней халвы, приезжает в дом новобрачного в качестве посланца с приглашением — *ҷаҳдгар*; он остается ночевать, а наутро, отведав предложенное угощение, приглашает новобрачную в дом ее отца и увозит с собой. Этот обычай называется *ҳафтаҷаҳд*— «приглашение через неделю». В прежнее время богатые люди приглашали дочь в свой дом через три-четыре дня после окончания свадьбы, однако бедняки, несмотря на указанное выше название, обычно могли пригласить дочь только через 20—30 дней, иногда же через полгода или год после свадьбы. Но тогда родные время от времени посещали дочь.

В случае, если новобрачная была еще очень юной, малолетней, ее отец приезжал в дом зятя и забирал дочь с собой. Следом за ними ехал и новобрачный. В этом случае, если в доме тестя молодые и спали вместе, все же в связь не вступали. Это происходило позже, когда она становилась старше.

Со стороны юноши на *хафтачаҳд* отправляется его отец или мать, янга и 5—6 человек дружек. Они везут с собой и угощение — вареное мясо, сдобные лепешки, хлеб. Их радушно встречают, для них закалывают барана, готовят угощение.

В кишлаках Булкос, Сари-Пул и окрестных кишлаках Среднего Каратегина прибытие *зятя в дом тестя и тещи* называют *хушдомач салом* — «приветствие теще», в Дарвазе (к. Пшихарв) — *хушсалом* (*хуш*—теща). Юноша приезжает с 15—20 приятелями и привозит рис, масло, тушу барана и *сарупо* для тещи. В доме устраивают угощение из продуктов, привезенных новобрачным, и перед отъездом делают ему подарок.

Молодой обычно остается в доме тестя одну ночь и на следующий день уезжает со своими спутниками. Тесть дает ему халат, а его друзьям—тюбетейки, платки или еще что-либо. Мать юноши или его янга остаются три дня, их тоже родные девушки одаривают бархатом, атласом или другой какой-либо материей.

Новобрачная остается в доме отца неделю, а то и больше. В некоторых более бедных семьях она гостит всего три дня и возвращается домой вместе с мужем. Если новобрачная гостит долго, за ней из дома мужа приезжает кто-либо из его родных в качестве *шаҳчаҳд*. Он остается на одну ночь, ему устраивают угощение. При отъезде родители новобрачной дают ей приданое — *мирос, мирот*, состоящее из чашек, блюд, различной кухонной утвари, котла. Прежде некоторые давали корову с теленком, баранов и коз, а богатые—даже лошадь.

В Дарвазе этот обычай называется *миротчуй, миротӣ*. Новобрачная за день до отъезда обходит дома родственников, приветствует их и получает от них различные вещи хозяйственного обихода, раньше давали иногда и мелкий скот.

В *некоторых дарвазских кишлаках*, например, в Калаи-Хумбе, в Умараке этот обычай называют *миротталбӣ* (выпрашивание приданого). Новобрачная из дома мужа привозит с собой сдобные хлебцы, бараньи туши, отцу сарупо. Мать готовит различную еду из привезенных продуктов, добавляет и своих и рассылает всего понемногу по домам родных. Новобрачная гостит у родителей дней 10—15. Перед ее отъездом устраивают *фотиҳагирӣ* (получение благословения): ее приглашают в дома родственников, там устраивают угощение и одаривают ее материей и другими вещами, в прежнее время дарили барана или козу, в зажиточных семьях отец давал дочери в качестве *миротӣ лошадь или корову, или* несколько голов мелкого скота.

После возвращения в дом мужа новобрачная моет голову. Затем какая-либо старуха, расчесав ей волосы, заплетает их в две косы. До начала жизни с мужем новобрачная носит три косы—*сечола*, а потом две—*дучола*.

В некоторых кишлаках мытье головы — *саршуй* устраивают накануне *хафт* — отъезда в дом отца. На церемонию мытья головы новобрачной приходит ее мать или старшая сестра, приносит с собой угощение. Родные новобрачного приготавляют еду и созывают женщин-соседок. Голову моют после угощения. Пришедшим родным новобрачной перед уходом делают подарки.

***

Все описанные церемонии и обряды, *совершавшиеся после* бракосочетания и до конца свадебных торжеств, в настоящее время тоже в той или иной мере имеют место. Большинство основных моментов празднества — устройство свадебного поезда, смотрение лица ново-

брачной, приобщение к хозяйству соблюдается. Некоторые церемонии и обряды претерпели изменения. Сейчас, например, если нет дяди по матери, новобрачную с лошади снимает сам муж; если делает это дядя, то ему дают отрез ситца. Перед новобрачной не закалывают барана. Обычай *хафт* выполняют через 10, а то и 20—30 дней после приезда новобрачной, когда новобрачные и родители жены имеют свободное время. Сейчас родители девушки не дают ей в приданое скота, а дарят лишь различные предметы домашнего обихода.

Мы описали свадьбу девушки. Если же замуж выходит вдова, то хотя порядок свадебных церемоний тот же, все значительно упрощено, кроме того имеются и некоторые различия. За вдову в прежнее время давали небольшой калым, бракосочетание и увоз новобрачной происходил ночью. По старинному поверью, если бракосочетание вдовы устроить днем, то в кишлаке возникнет эпидемия коклюша.[15] Поэтому, если муж вез в свой дом новобрачную-вдову днем, люди кидали им вслед золу, чтобы предотвратить возникновение болезни. При выходе замуж вдовы обычаи марди сари бор, сартарошон, шахтоз, расстилание пояндоза не выполнялись.

Описание свадьбы таджиков Каратегина и Дарваза показывает, что в основном во всех кишлаках и районах она была одинакова. Однако во многих местах в деталях выполняемых обрядов, а также в терминологии имелось своеобразие. Можно сказать, даже что иногда наблюдались и более существенные различия в выполнении церемоний. Например, для Нижнего Каратегина был характерен обычай прихода новобрачного к жене после бракосочетания. Для дарвазской свадьбы характерны обряды *субҳакдавон, шаҳхизмат, сарбофон* и в этом отношении дарвазская свадьба более близка к кулябской (как отмечалось, обряды *субҳақдавон* и *сарбофон* засвидетельствованы в Муминабаде и Ховалинге). Свадьба в к. Ёгид тоже имеет некоторые отличия; здесь обряд *миротьёрӣ* совершается после получения калыма до начала свадьбы. Обычай *табақи қалингдозуна* также характерен для этого кишлака.

Некоторые старые свадебные обряды кишлаков Дарваза (Пшихарв, Курговад и др.), в частности распределение калыма между родственниками молодой, были сходны с припамирскими.

Незначительные отличия имеются в свадебном фольклоре, который сопровождает яркие и живые сцены брачных церемоний и по сравнению с аналогичным обрядовым фольклором равнинных таджиков удивительно образно и конкретно выражает настроения и душевное состояние вступающих в брак, непосредственно связан с исполняемым обрядом, четко характеризует его содержание. В особенности эмоционально рисуется образ невесты, уход которой из дома отца сопровождается печальными песнями.

Старая свадьба таджиков Каратегина и Дарваза изобиловала магическими обрядами, которые, как отмечено выше, должны были символизировать счастье, благословение и укрепление связи между вступающими в брак.

В современной свадьбе, правда, подобные обычаи с каждым годом сокращаются, забываются, упрощаются, приобретают более сухой, формальный вид; они соблюдаются и навязываются молодежи стариками, но все же имеют место, а в некоторых случаях соблюдаются довольно полно.

С другой стороны, современная свадьба в своем переходном периоде от старой формы и содержания к новой претерпела значительные изменения, продиктованные советской действительностью.

Свободная договоренность молодых, вступающих в брак, заключение браков между представителями различных районов республики, а также различных народов, отмирание ряда обычаев, в частности калыма (хотя некоторые пережитки его существуют до сих пор) и в связи с этим сильное сокращение больших расходов, которые в прошлом производились с самого начала сговора до последних свадебных церемоний, особенно на бесконечные подарки — все это результат серьезного влияния советского строя, советских законов, прогрессивных идей, которые не могли не внести перелом в старый, патриархальный уклад быта, в сознание людей.

РОЖДЕНИЕ И ВОСПИТАНИЕ РЕБЕНКА

Рождению, первым годам жизни ребенка и связанным с ними обычаями и обрядами у таджиков посвящен ряд статей, специальных работ и отдельных заметок.[1] В этих работах в основном рассказывается о рождении, связанных с ним обычаях и обрядах и первых шагах ребенка у таджиков долины Зеравшана, г. Самарканда, канибадамских и шахристанских кишлаков, а также у таджиков верховьев Аму-Дарьи.

Имеется также несколько работ, в которых рассматриваются те же вопросы применительно к другим среднеазиатским народам.[2] Сопоставление изложенного в них с таджикским материалом позволяет установить много сходных черт в обычаях и обрядах тех и других; поэтому привлечение литературы по теме рождения и воспитания ребенка у различных народов Средней Азии представляется полезным при рассмотрении таджикского материала.

Однако о таджиках Каратегина и Дарваза по этому вопросу нет ни одной специальной работы, имеются лишь некоторые отрывочные сведения, содержащиеся в трудах М. С. Андреева («Вахиё») и Л. А. Семенова («Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза»). Материалы, изложенные в этой главе, предназначены в какой-то мере восполнить этот пробел, показать специфику многих обычаев и обрядов, присущую именно этим районам.

Бесплодие и меры против него. «Бесплодная женщина подобна бесплодному дереву» — говорит таджикская поговорка.

При безграничной любви таджиков к детям, которая была неоднократно отмечена в этнографической литературе,[3] бездетность в семье всегда считалась и считается большим несчастьем. Нередко она является одной из главных причин разлада в семье и развода супругов. До революции иногда муж в случае бездетности жены брал себе вторую жену. В бездетности супругов винили обычно женщину, и этот взгляд во многих случаях держится до сих пор.

Правда, в настоящее время наблюдается все больше случаев, когда не только жена, но и муж, обращается к врачам и лечится. Однако некоторые женщины еще и сейчас предпочитают обращаться к муллам, знахарям и «сведущим» бабкам и прибегают по их советам к таким приемам, которые нередко вредят здоровью.

Основной причиной бесплодия — *аз баҳра мондан* считают пережитые женщиной сильный страх, испуг, боязнь ожидаемой опасности — *боҳима*,[4] *бим*, *тарс*, *ҳарос*, *ҳавф*, перенесение сильного удара—*зарби сахт*, простуду — *газак*,[5] а также наговор муллы.

По поверьям, страх насылается злыми духами (о вере в которых

мы скажем подробнее ниже), стремящимися вредить женщине. В результате указанных причин ребенок якобы «прилипает» — *мечаспад*[6] к утробе матери, что называют также термином *кудаквайронкунй*.

Обычаи и обряды, выполняющиеся в связи с бездетностью, можно подразделить на собственно религиозные и магические. Бездетные женщины обращались к тому мулле, который славился среди населения силой своих заклинаний и наговоров.[7] Мулле приносили в виде подарка *пешволй* материю на одежду (ситец, карбос) и несколько лепешек.

Мулла давал женщине кусочки бумаги с написанными на них стихами из Корана или из других религиозных книг (как, например, «Коз-ул Хусайн»), которые по способу применения подразделялись на *тумор, дудй* и *таштоб*. *Тумор* зашивали в тряпочку и вешали на шнурке на шею или через плечо или же подвязывали к поясу. *Дудй* и *таштоб* писалось от 3 до 6 штук и даже больше, так как женщина употребляла их три раза в день, в течение двух и больше дней. *Дудй* (буквально «дымное») клали в какой-нибудь обломок глиняной посуды с горячими углями, который женщина ставила между ногами или же клала себе в подол и держала до тех пор пока совсем не сгорала бумажка. Существовало представление, что дым от *дудй* отгонял злых духов, всякую болезнь и что с помощью его женщина могла забеременеть. Бумажку *таштоб* (*таш* — большая миска и *об* — вода) клали в пиалу или в миску с холодной водой, смывали с нее чернила, и женщина пила эту воду.[8] *Таштоб* обладал якобы силой, уничтожающей все внутренние болезни женщины, которые появились у нее в результате влияния злых духов.

Рис. 1. Мазар в к. Дии-Та.

Если эти средства не помогали, то бесплодную женщину вели к мазару (рис. 1 и 2).[9] В некоторых кишлаках Каратегина и Дарваза посещение мазара с целью избавиться от бездетности иногда практиковалось до последних лет, до революции же оно считалось одним из основных способов достижения цели. Как известно, мазарами часто считались места древних доисламских культов. Нередко это просто скала (рис. 1), дерево, почитаемый источник. Иногда таким местам присваивалось имя мусульманского святого, и таким образом древняя святыня превращалась мусульманским духовенством в исламскую.

В к. Али-Галабон существует мазар Хазрати-Имоми, пользовавшийся в прошлом широкой известностью как помогающий от бесплодия (на него и сейчас еще ходят иногда женщины окрестных кишлаков). Приносимые дары женщины отдавали *мутаввали* (хранителю мазара), который, прочитав отрывок из Корана, брал женщину за руку и обводил ее три раза вокруг мазара. Потом он предлагал ей взять где-либо около мазара горсть земли и посмотреть, есть ли в ней какое-нибудь живое существо. Если во взятой земле оказывался червяк или какое-либо насекомое, то женщина могла надеяться, что у нее будет ребенок, если же в земле ничего не было, то она теряла надежду стать матерью.

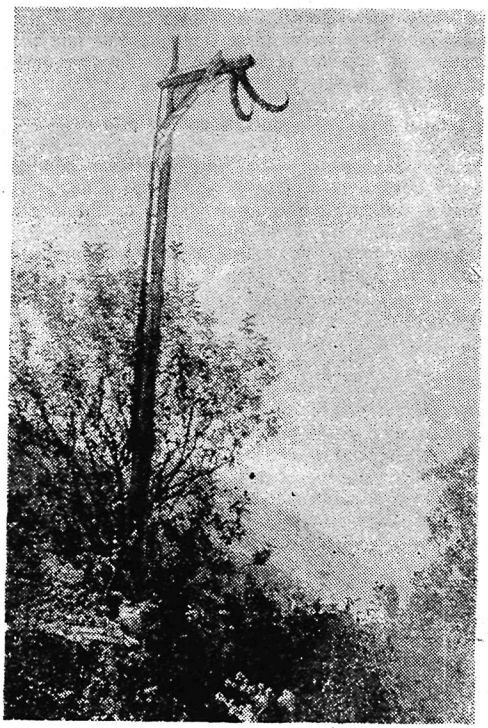


Рис. 2. Мазар в долине р. Хингоу.

В к. Пшихарв женщины ходили на находившийся поблизости мазар Ходжа Абдол Балогардон («отвращающий несчастье»). Они отдавали еду, которую приносили с собой, мутаввали и шейхам мазара. Те, отведав принесенное, читали молитву, затем один из шейхов брал за руку бесплодную женщину, обводил ее вокруг мазара и, прочитав стих из Корана, слегка ударял ее Кораном по голове. Все это счита-

лось действенным стредством для того, чтобы женщина могла забеременеть.

В верховьях кулябской Кызылсу есть «Серный» мазар — Мазори-Гугирд, находящийся на расстоянии одного дня ходьбы от каратегинских кишлаков Бедихо, Рогон, Таги-Камар, Юс, Яхак. Из этих кишлаков бесплодные женщины ходили на указанный мазар. Около мазара был водоем — *хавз*, застоявшаяся вода которого имела запах серы. Все предметы, принесенные в качестве дара мазару, женщины отдавали мутаввали, которым была женщина. Прочитав стих из Корана, мутаввали брала пришедшую за руку и обводила ее три раза вокруг хауза. По повелению мутаввали бесплодная женщина должна была раздеться и с полной верой в помощь мазара войти в хауз; если ею владело хоть какое-либо сомнение, то, по словам мутаввали, ее желание не исполнялось. Женщина выпивала три горсти воды из хауза и, нагнувшись, брала с его дна одну за другой три горсти песка. Если в песке оказывалось какое-нибудь живое существо, то можно надеяться, — говорила мутаввали, — что будет ребенок, если ничего не было, то и надежды не оставалось.

Обычай обращаться к мазарам был широко распространен во всех кишлаках Каратегина и Дарваза. Не только женщины, но и бездетные мужчины, когда проходили мимо мазаров, называвшихся *лат-табандак* (обычно почитавшееся дерево, к ветвям которого привязывали лоскутки материи), отрывали от одежды лоскут и привязывали его к дереву, чтобы исполнилось их желание иметь ребенка.

Бесплодные женщины, кроме обращения к мазарам, выполняли еще ряд других обычаев и обрядов. Так, в к. Пшихарв и в некоторых других кишлаках Дарваза прибегали к следующему. Брали несколько зерен растения *гела*, встречающегося на полях среди зерновых культур, толкли в ступке и, добавив немного воды, скатывали в небольшие шарики. Бесплодная женщина в течение трех дней три раза в день закладывала внутрь по одному такому шарику.[10] Этот вид лечения, якобы, помогает тем женщинам, которые не рожают из-за «простуды».

Прибегали также к следующему средству. В очаг клали куски абрикосового дерева, разводили огонь и, после того как потухнет пламя, на горячие угли накладывали куриный помет; женщина, сняв шаровары, приседала над очагом и оставалась в таком положении до появления испарины, а после этого, искупавшись, ложилась спать с мужем.[11]

Употребление куриного помета и абрикосового дерева, по-видимому, является пережитком магических представлений, так как курица несет много яиц, а абрикосовое дерево приносит много плодов.

В к. Бедихо бесплодных женщин «лечили» следующим образом. Корень дикого клевера толкли в ступке и кипятили в котле с водой до густоты. Слив содержимое котла в какую-нибудь чашку, женщина снимала шаровары, становилась над чашкой и закутывала нижнюю часть тела покрывалом, чтобы хорошенько пропотеть. После этого она должна была спать с мужем. Этот способ применялся также в к. Пшихарв и в некоторых кишлаках Дарваза, но в несколько отличной форме. В Пшихарве кипятили в воде дикий клевер — *говришқа* и эту воду пили три утра подряд по одной пиале натощак. Пили также очень горький настой корней травы *шоган* ежедневно по одной пиале натощак.

Считали, что бесплодие может быть следствием неправильного употребления «горячей» или «холодной» пищи;[12] чтобы узнать, какой

именно, разбивали куриное яйцо, выливали его содержимое на кусок черной кошмы, и женщина, сняв шаровары, садилась на него. Полагали, что яйцо должно втянуться внутрь женщины, причем если втянется желток, это означает, что бесплодие есть следствие употребления «горячего», если же втянется белок — то «холодного».[13] После определения причины женщине давали соответственно «горячую» или «холодную» пищу. В к. Бедихо нам рассказывали, что хорошим лекарством для бесплодной женщины, у которой болезнь от «холодного» или от простуды, считается первая порция льняного масла, полученного из пущенной в ход кустарной маслобойки. Бесплодная женщина должна выпить полную чашку этого масла.

С целью вызвать беременность совершали еще следующий магический обряд. Бесплодная женщина приходила в дом, где только что произошли роды, брала послед, втыкала в него три раза иголку, и, сняв шаровары, долгое время сидела над ним. Этот обряд выполняли три раза, затем, взяв послед, обносили его шесть раз вокруг дерева, после чего бросали в старую обвалившуюся могилу. Этот обряд, записанный в к. Пшихарв, практиковался и среди таджиков Каратегина. Здесь помимо наивной уверенности в том, что все свойства роженицы должны перейти к бесплодной женщине, считали также, что злые духи, увидев женщину, сидевшую над последом, подумают, что она уже родила, и не будут ее больше преследовать.

Многие женщины всякую задержку менструаций считали признаком беременности; в связи с этим, вероятно, и появилось представление о «прилипании» ребенка. Верили, что ребенок может пробыть в «прилипшем» состоянии в утробе матери от одного до двух-трех лет; после исполнения же ряда обычаев и обрядов ребенок вновь оживет и по истечении нормального срока родится на свет.

Средством против «прилипания», известным почти всюду, является вытягивание живота женщины.[14] Этим занимались специальные бабки — *кампирҳои шиқамкаш* или *нофқаш*. В к. Пшихарв для этой операции наливали в глиняный кувшин немного молока и хорошо прогревали его на огне; потом в кувшин клали три сырые сдобные лепешки — *кулчаи чой*, зажигали кусок ваты и клали так же в кувшин, а затем опрокидывали кувшин на живот больной, который втягивался в горлышко кувшина; получалась своеобразная медицинская банка. После этого бабка поворачивала кувшин три раза и тянула кверху. Это очень болезненный способ «лечения», однако его применяли, а иногда и сейчас применяют, предполагая, что после этого ребенок вновь «оживет».

В к. Бедихо и в некоторых других кишлаках Каратегина, налив в кувшин молоко, расстилали на животе женщины платок, и горячий кувшин на несколько минут ставили на живот поверх платка, чтобы живот женщины стал мягче. Затем уже применяли описанную выше «банку». Этот способ лечения называют *нофкашӣ* (втягивание пупка) или *шикамкашӣ* (втягивание живота).

Беременность. Беременность женщины в семье встречается с большой радостью. Особенно радуется муж женщины и, как говорят в народе, «от радости не умещается в рубахе» — *аз шодӣ ба куртааш намеғунҷад*, особенно если у супругов долго не было детей. Беременную женщину называют *буғуз, ҳомиладор* (беременная), *вазнин* (тяжелая), *умедвор* (надеющаяся), иногда *бордор* (с плодом). Чаще про забеременевшую говорят *дар қадаш кӯдак (гулак) афтодааст* (в ее теле появился ребенок) или *чашмравшанӣ, чашмдиёргӣ дорад* (она ждет).

В настоящее время партия и Советское правительство проявляют большую заботу о будущей матери. За два месяца до родов колхозницам и другим труженицам кишлака предоставляется декретный отпуск с выплатой пособия. Сейчас женщины, особенно в районных центрах, все чаще обращаются к врачу, который берет их под наблюдение, дает консультации.

Правда, в некоторых высокогорных кишлаках Каратегина и Дарваза в годы нашего обследования все еще не хватало медицинских пунктов и консультаций, еще недостаточно хорошо была поставлена разъяснительная работа среди женщин, призванная разоблачать тот вред, которые причиняют знахари и несоблюдение правил поведения беременной женщины, личной гигиены.

Сейчас и в семьях гораздо больше стали заботиться о том, чтобы женщина во время беременности не делала тяжелой работы, опасаясь выкидыша — *бачапартой, кудак (гулак) хой дихй.*

Пища беременной женщины обычно не отличается от пищи других членов семьи, хотя стараются удовлетворить все ее прихоти. Период женских прихотей называют *гудоиш*, отказ удовлетворить их обычно осуждается; кроме того считают, что в таком случае глаза ребенка могут оказаться голубыми.[15] Если беременная женщина окажется в чужом доме и там в это время что-нибудь готовят, то ее обязательно должны угостить. Если хозяева дома вовремя об этом не вспомнят, то после ее ухода, спохватившись и посетовав на свое невнимание, обязательно относят ей в дом немного из приготовленного кушанья.

Считается, что женщина во время беременности не должна есть следующих продуктов: рыбу, иначе рот ее ребенка будет таким же большим, как у рыбы; селезенку животных, иначе губы ее ребенка будут синими; мясо дикого козла и верблюда (Джиргаталь), иначе она долго не разродится (дикие козы и верблюдицы носят детеныша 11—12 месяцев); куриной шейки и шейки других птиц, чтобы у ребенка не было длинной шеи.

Чтобы ребенок был красивым и обладал приятными чертами лица, беременной женщине рекомендовали есть мясо с шеи барана или козы, чтобы шея ребенка была сильной, полной, а также мясо (особенно голову) куропатки и красивой птички *шохник*.

Если женщина страдает изжогой, говорят, что у ребенка чернеет головка или на головке растут волосы, этот период часто называют *сарторик* (затемнение головы). Считалось, что если беременная, когда чувствует движение ребенка в утробе, будет смотреть на красивого и богатого человека, обладающего к тому же хорошими манерами, ее ребенок будет обладать этими же качествами. На некрасивых и грубых людей старались не смотреть, чтобы ребенок не стал похож на них.

Обычно беременная никогда не говорит правду, когда ее спрашивают о времени родов, а отвечает: «Еще много времени».

Относительно последнего месяца беременности говорят *моҳаш аст* (ее месяц), *моҳи охиринаш аст* (ее последний месяц). В это время женщина особенно бережется, чтобы не родить раньше срока: не делает тяжелой домашней работы, не ходит в дома, где кто-нибудь умер[16] или где родила женщина и младенцу еще не исполнилось 40 дней.

У таджиков Каратегина и Дарваза общей покровительницей женщин—*пир* считается Бабушка Ева — *Момо Хаво*, жена Деда Адама—*Бобои-Одам*. Кроме того, своими непосредственными покровительницами женщины считают *Биби Фотима, Биби Зухро,*[17] *Биби Хатича, Биби-Кибирьё* (все эти имена связаны с исламом), они якобы помогают женщинам при родах и во всяких других женских делах.[18]

Считается, что злые духи стремятся вредить беременной женщине и ее ребенку. К числу таких злых духов относится «Умм-ус-сибиён»[19] —«мать детей». Это персонаж мусульманских религиозных книг, представление о нем распространяют в основном муллы.[20]

Злых духов представляли также в образе одногрудого дива—*деви якпистондор, якпистона,* сорокогрудого дива—*деви чилчоч* или *деви чилчичия,* семидесятигрудого дива — *деви ҳафтодпистона,* ведьмы—*алмастӣ,* духов — *чину ачина, парӣ.* Представление о различных видах дивов варьировало по отдельным кишлакам; в к. Сафедорон и Сагырдаште — одногрудый див, в Дарвазе — семидесятигрудый, в Каратегине — больше сорокагрудый. Представление же об алмасти,[21] аджина[22] и пари существовало везде. Злые духи представляются обычно в женском облике, они невидимы, держатся обычно около загрязненных мест, в заброшенных домах, под деревьями, на перекрестках дорог. Если беременная одна пойдет ночью в такие места, то духи бросают на нее «тень» — *соя мекунанд* или душат ее—*бугӣ мекунанд.* Поэтому беременную женщину не пускали вечером на улицу и не оставляли дома одну. Особенно сильно оберегали ее в последний месяц беременности, опасаясь как бы в результате действий злых духов ребенок не родился мертвым или же не заболела бы и не умерла сама женщина. Охраняли беременную женщину и от возможного вреда от покойника (см. ниже).

В течение последнего месяца беременности женщина носила на шее амулет-оберег *ҳайкал,* называемый *ривояти деву ачина* или *ривояти ачина* (стих Корана, ограждающий от девов и джинов).[23]

Непроизвольный выкидыш — *кудакпартой* считался большим несчастьем, его часто также объясняли действием злых духов.

Уничтожение плода было редчайшим исключением, оно считалось большим грехом и приравнивалось к убийству; говорили, что бог за это накажет и больше не пошлет детей. В старину к избавлению от беременности прибегала в исключительных случаях женщина, забеременевшая от другого мужчины, когда ее мужа долгое время не было дома. Чтобы вызвать выкидыш, прибегали к следующим способам: 1) беременная женщина ложилась на спину, а другая женщина клала ей на живот тяжелые камни для того, чтобы убить плод и добиться выкидыша; 2) толкли несколько шишек дерева арчи и давали их съесть беременной; считали, что горечь этих шишек приведет к выкидышу; 3) с той же целью женщина пила горький отвар корня одуванчика — *қоку.*

Среди населения существует убеждение, что если ребенок рождается шести- или восьмимесячным, то он умрет, а если семимесячным, то, возможно, останется живым.

Роды. В Каратегине и Дарвазе считают, что нормальный срок беременности составляет 9 месяцев, 9 дней, 9 часов и 9 минут. Иногда говорят, что девочка рождается на 10—12 дней раньше срока, а мальчик—на 10—12 дней позже.

Первые не очень сильные родовые схватки называют — *хунуқдард* (холодные боли). Схватки, после которых родится ребенок, называют *чордард* (четыре схватки).

При первых схватках к роженице зовут двух женщин-повитух—*пирзача, доя, момо, табиб.* Роженицу сажают возле водостока—*ташноу.*

Повитухи по приходе к роженице совершают ритуальное омовение. Затем, прочтя стих из Корана, они три раза ударяют рукой роженицу по спине. Если приходят другие женщины они делают так же. Из дома удаляют всех мужчин, детей и девушек.

К роженице не пускают женщин, которых подозревают в недобрых намерениях, и женщин, у которых часто умирают дети или у которых тяжело проходят роды, с тем, чтобы их «болезнь» не перешла к роженице.

Во время родов одна повитуха садится спереди, другая сзади роженицы. Первая, упираясь коленями в колени роженицы, всячески успокаивает ее и заставляет исполнять все, что нужно. Вторая повитуха упирается коленями в спину роженицы, а руками массирует ей живот.

Повторяя молитвенную формулу «Во имя бога милостивого и милосердного», повитуха прибавляет также следующие слова: «Не моя рука—рука Биби Фотимы, Биби Зухро и их доброе намерение, с весельем освободись, велик аллах».

Если роды затягиваются и женщина мучается, то объясняют это кознями злых духов. В качестве противодействия этим козням роженице дают выпить *оби дам,* в к. Тегирми *оби бандкушо*—воду, на которую, после прочтения стиха из Корана, дует мулла. Кроме того, у муллы берут *тумор, дудӣ* и *таштоб*.[24] Если же эти меры не дают результата, тогда роженица должна попросить прощения — *пиҳилӣ* у свекра, свекрови и у мужа во всем том, чем она могла их когда-либо обидеть. При трудных родах роженице давали также выпить воды, в которой ее муж обмыл большой палец своей ноги, эту воду тоже называют *оби дам* (Дарваз).[25]

Если же и эти все «меры» не помогали, то прибегали и к другим, более опасным для здоровья женщины и ее ребенка. Роженицу клали на живот, отводили ей руки назад и одна из повитух взяв роженицу за руки три раза встряхивала ее; клали на одеяло (в некоторых кишлаках на кошму) и, взявшись за четыре угла, перекатывали ее из стороны в сторону; заставляли женщину спрыгнуть три раза с какого-нибудь возвышения в доме (например, с суфы); женщину клали на край суфы так, чтобы голова ее свешивалась и две женщины, взяв ее за ноги, встряхивали.

Часто при выполнении этих манипуляций женщина теряла сознание, иногда и ребенок появлялся полуживым, если только эти приемы не приводили к гибели матери и ребенка.

Как только ребенок родится, повитуха, сидящая спереди роженицы, подхватывает его на руки, чтобы он не упал на земляной пол жилища. Однако во многих кишлаках Каратегина и Дарваза считают, что если ребенок упадет на землю, то это угодно богу *савоб аст*, так как «человек сотворен из праха», и ребенок будет бодрым и здоровым.[26]

Как только ребенок родится, пуповину перевязывают в двух или трех местах ниткой, а затем повитухи или сама мать острой бритвой перерезают ее у первого узла. Тщательная перевязка делается для того, чтобы кровь не разбрызгалась и не осквернила одежду повитухи. В некоторых местах (к. Умарак, Гарм) пуповину сначала завязывают в узел, затем перерезают. После перерезания пуповины ранку посыпают золой от сожженой тряпки. В к. Умарак и во многих других кишлаках Каратегина и Дарваза ранку присыпают золой от сожженных мужских волос или от кошмы. В к. Пшихарв если родился мальчик, то сжигают несколько волосков из косы матери и этой золой присыпают ранку, если—девочка, то присыпают золой от волос отца. Затем ранку пуповины посыпают бурӯй—*танакор* (по местному, *танакорд*), кладут ватку и завязывают какой-нибудь тряпицей. После перерезания пуповины новорожденного купают и заворачивают в какое-нибудь тряпье; в таком виде его называют *лулак, муштик, гулак*, в Пшихарве и в некоторых кишлаках Дарваза—*гажд* (грязный).

Во многих кишлаках Каратегина и Дарваза ребенка кладут около матери, завернув в старую одежду отца, чтобы ребенок долго жил.

В к. Пшихарв после того, как ребенка искупают и завернут в тряпье, повитуха выносит его во двор и, читая стих из Корана, обносит его три раза вокруг тополя, яблони или абрикосового дерева.

Пуповина у ребенка засыхает и отпадает через 3—5 дней. Для того чтобы пупок не воспалился, в некоторых кишлаках (Сафедорон, Пшихарв и др.) на него кладут слегка поджареный желток яйца, в других кишлаках—баранье курдючное сало или же из сала и теста делают тонкие лепешечки *чалпак,* кладут на пупок и перевязывают.

Сразу же после родов одна из присутствовавших при этом женщин спешит к отцу ребенка, поздравляет его и получает подарок—*ҳадья.* Кто-нибудь также идет к родителям роженицы с радостной вестью и тоже что-нибудь получает. Если отца новорожденного нет в кишлаке, то спешат его разыскать, чтобы сообщить новость и получить подарок, особенно если это первый ребенок и мальчик. Раньше при рождении мальчика поздравителя одаривали дорогим подарком (бараном, иногда коровой, теленком или жеребенком), при рождении девочки—меньшим.

В к. Пшихарв, узнав о рождении ребенка, местный мулла шел в дом новорожденного и, если родился мальчик, произносил следующие поздравительные слова: «Да будет благословен новый гость, охотник на горных козлов, велик аллах» — *Муборакии меҳмони нав, муборакии шикорчӣ, нахчиркуш, аллоҳу акбар,* а если девочка — «Да будет благословенна мастерица сладких блюд» — *Муборакии ҳалвопазак* и в ухо ребенка читал азан (призыв к молитве), чтобы он приобщился к исламу.

В Калан-Хумбе поздравляют с сыном, говоря *муборакӣ шикоракӣ,* а с дочерью—*муборакӣ ришчуяк.*

Узнав о рождении в семье сына, односельчане приходили к дому новорожденного с ружьями и возле дверей дома стреляли вверх. Кто выстрелил первым, тому давали подарок (пару чоруков, халат или ягненка). Кроме того, устраивали стрельбу в цель — *қабақ мемонданд,*[27] которой служили козленок или тыква-горлянка; козленка получал тот, кто попал в него. Эта обрядовая стрельба была в обычае в Пшихарве, Курговаде и в нескольких ближайших кишлаках.[28] Все эти обычаи выполнялись для того, чтобы злые духи напугались и ушли от ребенка, не повредив ему. С другой стороны, они символизировали, что ребенок впоследствии станет охотником.

В первую ночь после рождения ребенка в Пшихарве и в некоторых других кишлаках Дарваза в очаге или в глиняном обломке сосуда жгли сухой болотный лук, что называют *хушбуй.* В ряде кишлаков Дарваза и долины Хингоу жгли руту — *испанд* для того, чтобы все злые духи ушли из дому, а духи предков—*арвоҳ* радовались и чтобы пришло веселье.

Роженица после родов лежит в постели три дня; на третий день она купается и начинает выходить. В этот день шьют и первый раз надевают на ребенка рубашку, которую называют «рубашкой сорокодневия» — *куртаи чиллагӣ.* В прошлом одевание рубашки было связано с некоторыми магическими обрядами. Чтобы ребенок рос, концы рукавов и подол рубашки не подшивали. Рубашку надевали сначала на веник, затем на ребенка.

Роженицу называют *зача.* Если после родов она болеет, ее называют *зачабемор.* В течение 40 дней для роженицы готовят определенную пищу, особенно строго поддерживая режим в ее питании первые

дни. В первый день после родов дают мучной кисель на молоке *ширбат*, мучной кисель—*атола*, яичницу—*тухмбирьён*, а в Дарвазе—халву из тутовой муки — *ҳалвои тутпистӣ*. Чтобы остановить кровотечение и укрепить поясницу, роженице дают молоко, вскипяченное с четырьмя-пятью яйцами. Всю еду стараются готовить на бараньем сале, хотя в некоторых местах предпочитают готовить на топленом или льняном масле. После того, как роженица вымоется, ей дают выпить *зиркоб* (густой кисель, для приготовления которого берут пиалу пшеничной муки и пиалу топленого масла).

Соседки приносят роженице молочные блюда — *ҳалвои ба шир* и *атола*. Вообще в течение 40 дней роженице стараются давать «горячительную» пищу.

Угощение по случаю рождения ребенка. В течение трех первых дней к роженице приходят женщины, мальчики и девочки. Женщины, заходя к ней, поздравляют ее с новорожденным ребенком: «Да будет благословен новый гость, пусть будут живы с ним отец и мать, пусть после него будут еще три-четыре брата, пусть бог продлит его жизнь, сделает помощником отца и матери, да будет он многодетным, велик аллах» *Муборакии меҳмони нав, серпадар, сермодар, аз ақибаш сечор додар. Худо умраша дароз кунад, дастьёри падару модараш кунад, сербачааш кунад, аллоҳ акбар.* Некоторые женщины приносят по небольшому куску материи за смотрины — *рубинак,* кладут в изголовье ребенка и смотрят на новорожденного, приподняв платок, накинутый на его лицо, некоторые же берут его на руки и «разговаривают» с ним на ломаном детском языке (это называется *забонзанӣ*).

В течение трех суток приходящих угощают, это называется *пос* или *чароғсӯзон*. Обычно дают суп (иногда с тыквой), *қурутоб, ширравған*.[29] Приходящие на *пос* обязательно приносят с собой абрикосовый компот — *зардолуоб,* тутовые ягоды, сушеные фрукты и орехи. Родители роженицы приносят подарок — *потахс*: тушу барана или козла, лепешки, фрукты. Соседки и некоторые другие женщины приходят с четырьмя—шестью лепешками, некоторые же приносят и какую-нибудь еду.

После еды женщины поют песни, весной и летом качаются на качелях — *ҳой мераванд*, танцуют (например, танец с ложками—*қошуқбозӣ*),[30] всячески веселятся.

Отец ребенка устраивает увеселение для мужчин, которые часто вынуждают отца новорожденного устроить козлодрание, для чего, договорившись и заседлав коней, едут к его дому; отец ребенка понимает этот намек, стыдится отказать гостям и дает козла для игры (кишлаки Сафедорон, Сагырдашт).

Наречение имени. У таджиков Каратегина и Дарваза для наречения имени новорожденному ребенку не установлено определенного времени, однако обычно оно происходит до положения ребенка в колыбель, через шесть-семь дней после его рождения.

В связи с этим событием отец ребенка закалывает козу или барана и созывает несколько человек гостей, преимущественно пожилых. После еды кто-либо из авторитетных в кишлаке людей предлагает несколько имен. Нередко родители сами заранее выбирают имя ребенку, и в этот день оно входит в число предлагаемых. Затем присутствующие останавливаются на каком-нибудь имени, которое дают ребенку.

В прежнее время обычно имена предлагали муллы, главным образом «книжные» имена, встречающиеся в религиозных или в старинных книгах. Если на это было согласие отца ребенка, наречение имени

производили в мечети или в другом общественном месте. Отец ребенка нес в мечеть угощение, выложенное на несколько блюд; чаще всего на двух блюдах несли сдобные маленькие лепешечки, орехи, сушеный тут и другие сушеные фрукты, которые распределялись между присутствовавшими.

Во многих кишлаках Дарваза и долины р. Хингоу наречение имени происходило и сейчас происходит без угощения.

В советское время детям стали давать имена, связанные с революционными и другими общественными событиями, например: Хукумат—власть (м.); Октябрь, Озод — свободный (м.), Озода (ж.);[31] Джанги[32] — воинственный, боевой; Аскар — солдат.

Однако еще широко распространено наречение старых имен. Нередко родители дают своему ребенку имя, выражающее качества, которые они желали бы видеть в нем. В этом факте проявляется наивная вера в связь имени человека с его характером, повадками, с его судьбой, в то, что все свойства человека, героя или предмета, имя которых носит ребенок, должны также выявляться в нем.

Таджикские имена имеют разнообразные значения, и этот вопрос требует специального исследования.[33] Нередко детям давали имена унизительного характера или обозначающие какой-либо незначительный предмет, не имеющий особой ценности, например, Хоркаш—таскающий колючки, хворост; Лут, Лутак—слабый; Джоруб—веник; Партов—брошеное; Пустак—шкурка; Хошок—грязь, высохшая трава и др. Такие имена обычно давали в семьях, где была большая детская смертность; они должны были отвлекать от ребенка внимание злых духов.[34]

В этих же целях детям давали имена, связанные с названиями растений, деревьев, птиц. Например: Зелол—барбарис, Тулох—тальник, Хучак—шиповник, Камол[35]—дягиль, Бурудж—береза, Навда—побег растения, Баргак—листок; Кафтар—голубь, Гулба (*гулба*)—сорока, Будана (бедона)—перепелка, Булбул—соловей, Чуджик (от *чуча*)—цыпленок, Зогак (Зоғак)—ворона, Шех, Шехак—маленькая птичка, Фохтак—вяхирь, Кабгак—куропатка, Малах—кузнечик, Саъба (саъва)—чиж, и др.; или имена крепких долговечных предметов: Табар—топор, Теша—тесло, Каланд—мотыга, Санг—камень, Сангак—камешек, Сангин—каменный (м.), Сангимо (ж.), Шухак, Шухи—гора, Сафол, Сафолак—черепок.[36]

Наречение имени ребенку нередко связано с различными отличительными его чертами или приметами. Если у ребенка глаза голубые, ему дают имя Кабут (м. и ж.), если лицо красное—Сурхак (м.), если смуглое—Сиёхак (м.); если у ребенка на теле или на лице имеются родинки, его называют Холак, Холмахмад, Холмад (м.) или Холмо, Холбиби (ж.). Ребенку, родившемуся с шестью пальцами на руке или на ноге, давали имена Шаша (м.), Шашамо (ж.)—от *шаш*—«шесть» или Зиёдат, Зиёдати, Зиёти (ж.)—в смысле «лишний», «с излишком».

Встречаются имена, которые имеют отношение к месяцам года, дням недели, праздникам, явлениям природы, отсюда, например, имена по названиям мусульманских месяцев: Сафар, Сафарак, Сафарали, Сафарбек (м.), Сафаргул, Сафармо (ж.), Раджаб (м.), Раджабмо (ж.), Рамазон, Шариф—благородный, так называют месяц рамазон, Махмадшариф (м.), Мошариф, Шарифак, Шарифа (ж.), Шаъбон (м.), Ашур—первые десять дней месяца мухаррама (м.), Ашура, Ашурмо, Ашурбиби (ж.); имена по дням недели—Джума, Шанбе, Якшанбе (м.).

Если ребенок родился в праздничный день, его называли Идй—праздничный, Идибек (м.), Идимо (ж.), или по названию праздника: Курбон (м.), Курбонмо (ж.), Наврӯз (м.) и т. п.

Иногда ребенка, родившегося в период сильных зимних холодов

или во время сильного снегопада, нарекали Чилла—сорокодневие зимних холодов; были имена Борон—дождь, Барфи, Барфак—снежный, снежок, Джола—град, Зилзила—землетрясение (м.), Зилзиламо (ж.).

Имена Талбон, Талабшо, Талбак, Талабидаги — выпрошенный, Шукрон—благодарственный (м.), Шукрона (ж.), Шоди—радость, Шодибек, Шодмон, Шодак (м.), Хурсанд—веселый, Бадал — обмененный, Бадалбой (м.), Бадалмо (ж.) очень интересны и часто встречаются в Каратегине и Дарвазе. Последние имена давали в том случае, если в семье часто умирали дети и над новорожденным был совершен обряд *покупки или обмена* (см. ниже). Имена Гулом (Ғулом)—раб, Гуломали, Гуломмахмад, Гуломшо, Убайдулло, Убайд и очень редко Банда—раб давались тем детям, у которых при рождении отрезали кусочек уха и мать слизывала с этого места кровь, или съедала отрезанный кусочек с хлебом (см. ниже); имя давалось по аналогии, так как у рабов в старину также отрезали кончик уха.

Для сохранения жизни новорожденного считалось желательным посвятить его мазару; в таких случаях ребенку давали имя Назри—жертвенный. Назримухаммад, Назришо, Назрак, Назрибек (м.), Назрибиби, Назригул, Назримо, Назрихонум (ж.), Зиёрат—паломничество, Мазори—мазарный (м.).

Часто даются имена Бури—волк, Бурибек (м.), Буримо, Бургул (ж.) и т. п. Эти имена связаны с особым обрядом протаскивания ребенка под шкурой волка или через его пасть (см. ниже).

В семье, где все время родились девочки, для того, чтобы после новорожденной девочки был мальчик, ей давали имя Басбиби (хватит девочек).[37]

В старину детям часто давали такие имена, которые были связаны с названиями административных должностей в феодальную эпоху: Бек—правитель области, Бекназар, Бекмахмад; Шо—шах, Махмадшо, Шоназар, Шомахмад, Шорахмат; Султон—султан, Султонмахмад, Султонбой, Султонбек; Малик—царь, Маликшо (м.), Малика (ж.); Мир—правитель, Мирмахмад, Мирбадал, Мирбобо, Мирджон; Мирзо—принц, грамотный человек, писец, Мирзошо, Мирзобек, Мирзокарим, Мирзомахмад, Мирзодавлат, Мирзонаим, Мирзорахим, Мирзоча; их давали для того, чтобы дети выросли и стали уважаемыми и богатыми.

До революции давались, а иногда еще и сейчас даются религиозные имена и имена легендарных и исторических героев. К группе религиозных имен относятся имена и эпитеты бога, пророков, халифов и их жен: Сайид (м), Сайида (ж.), Суфи, Имом, Ислом, Муслим (м.), Муслима (ж.), Рахим (м.), Рахима (ж.), Карим, Джалил, Халил, Кодир, Рахмон, Хомид, Джаббор — эпитеты бога; Расул, Мухаммад, Наби—имена пророков; Али, Хасан, Хусайн, Умар, Усмон—имена халифов; Фотима, Зухро, Хатича, Ойша—дочь и жены пророков и халифов; к мужским именам часто прибавляются слова: *бек, шоҳ, али, маҳмад, шариф* (отсюда много сложных имен, например, Махмаднаим), а к женским—слова *биби, моҳ*.

Имена героев эпических сказаний (Шахнома, Гургули и др.), как Джамшед, Рустам, Сухроб, Бахром, Хисрав, Хотам, Аваз, Нурали, Шерали были любимы раньше, часто даются и теперь.

Положение в колыбель. У таджиков Каратегина и Дарваза колыбель не отличается от качающейся на полозьях колыбели других оседлых народов Средней Азии.[38] В Каратегине и долине реки Хингоу колыбель называют *говара* (лит. *гаҳвора*), в Дарвазе—*гарова* (рис. 3). Здесь следует сказать, что хотя в настоящее время колыбель гахвора и не считается отвечающей требованиям современной детской гигиены,

но в прошлом она в суровых климатических условиях, в жилищах почти без отопления способствовала содержанию ребенка в сухости и относительном тепле и в какой-то мере сохранению многих младенческих жизней.

Ребенка кладут в колыбель чаще всего на пятый-шестой, иногда на седьмой-восьмой день после рождения. До этого времени ребенок лежит с матерью. Если в доме сохранилась в целости и хорошем состоянии колыбель от старших детей, то используют ее, если нет, то покупают новую или берут на время у кого-либо из соседей. Раньше брали у людей, дети которых живы и выросли здоровыми. Считали, что такая колыбель приносит счастье.

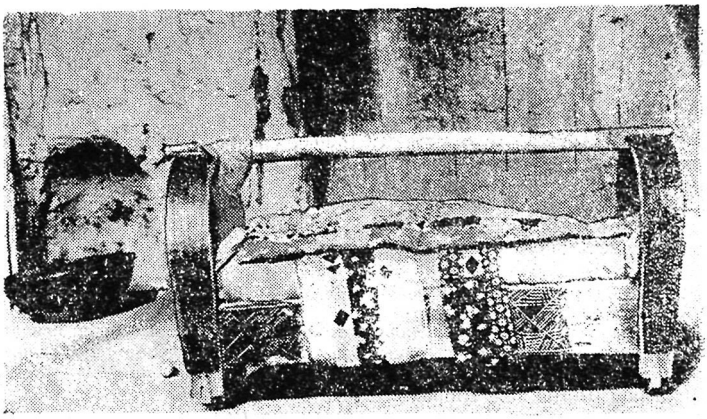


Рис. 3. Убранная колыбель из к. Миёнадара.

Женщине, которая родила впервые, колыбель по обычаю приносили ее родители; это их обязанность, которую называли «долгом страшного суда» — *қарзи қиёмат*. В Дарвазе вместе с колыбелью доставляли снаряжение к ней: *дастбандак* и *побандак* (перевязки для рук и ног), *курпача* (одеяльце), *каҳакӣ* (матрасик, набитый мелким самаком или мякиной), *арзанакчӣ* (набитая просом подушечка с отверстием, кладущаяся поверх горшочка), *пуштакчӣ* (подушечка с отверстием, кладущаяся на арзанакчи), *севук*, *севчук* (костная или деревянная трубочка для стока мочи в горшочек), *дулак, кузача, сиба* (горшочек), 5—6 пеленок—*фархак*, *панҷелак*, *чорчелак*, две рубашечки—*муштак*, кусочек марли — *соба*. Колыбель украшали ниткой, на которую нанизаны жареные в масле кусочки теста, трехугольной формы—*орзук*, сушеные ягоды инжира, ядра орехов, ядрышки урюка и одно куриное яйцо; эту нить—*ҳамел* вешали на перекладину колыбели. Кто-нибудь нес колыбель со всем снаряжением к роженице. К этому в качестве подарка дочери несли материал на платье, а также доставляли одну овцу или козу и одну *паймона* (примерно, 100—120 кг) пшеницы. После положения ребенка в колыбель, муж и его родня со своей стороны делали родителям роженицы подарки: при возможности давали лошадь или корову (или две-три козы, овцы), ситец или карбос на одежду, поясной платок, халат, обувь.

В к. Умарак ребенка клали в колыбель в четверг или в понедельник после полуденной молитвы, а в некоторых других кишлаках

Дарваза — вечером после захода солнца; укладывала ребенка одна из многодетных и зажиточных женщин. Прежде чем положить ребенка в колыбель, она говорила: *Худо хови қарори мандобай тура быда* (Пусть бог даст тебе мой сон и покой). Этой женщине давали в подарок кусок марли, карбоса.

В дарвазских кишлаках Пуни-Шор, Ушхарв раньше было принято, чтобы ребенка впервые клала в колыбель шести-семилетняя девочка, у которой родители были живы и богаты. Набив себе рот кусками лепешки, она клала ребенка сначала на пол справа от колыбели, а затем уже клала его в колыбель, повторяя следующие слова: *Ховат—хови хырсун, умрат—умри вырсун, ховолуду оволуд* (Пусть твой сон будет как у медведя, жизнь будет долгой как у арчи, [будь] сонливым, водолюбивым).[39]

В к. Сафедорон ребенка укладывали в колыбель через три дня после рождения (то же и в к. Тегирмн). Колыбель и ее снаряжение приносили родители роженицы. Отец новорожденного закалывал козла или барана; приглашали женщин, которые веселились и пели. После еды одна из многодетных женщин, обладающая спокойным характером и известная достатком, кладет ребенка в колыбель; эту женщину называют *момо*.

В к. Сафедорон перед совершением обряда положения в колыбель пекли одну большую лепешку *сатрӣ* (тесто для нее заводится на молоке и яйцах). Эту лепешку разделяли между женщинами; все они, включая и ту, которая кладет ребенка в колыбель, набивали себе за щеки куски лепешки. Близкие родственники новорожденного привязывали к верхней перекладине колыбели кусок карбоса или другой материи. Затем женщина, которая клала ребенка в колыбель, произносила первую суру Корана, которая всеми повторялась, а затем говорила: *Хови хирсу, умри вырсу, сар ҳандала, руйкулча, хукаи бобош пыри бача*—Пусть сон твой будет как у медведя, жизнь долгой, как у арчи, голова круглая, как дыня хандаляк, лицо как сдобная лепешка, пусть будет дом отца полон детей.

Женщина, кладя ребенка в колыбель, от его имени говорила: *И мега ки быбим як чизым быда*—Он говорит: пусть бабушка даст мне что-нибудь. Бабушка ребенка снимала привязанную к верхней перекладине колыбели материю и отдавала ей. Затем женщина повторяла эти же слова, обращаясь к родителям новорожденного, они тоже давали ей что-либо. После этого она раздавала присутствующим женщинам орехи и сухие фрукты.

В к. Яхак у колыбели разбрасывают тут, орехи и печенье, а дети их собирают. Во многих кишлаках женщина, которая кладет ребенка в колыбель, *затаскивает* себе за обе щеки по одному очищенному яйцу. Затем, взяв ребенка на руки, она кладет его головой в нижнюю сторону колыбели и спрашивает: «*Дар инчо хобыш кыным?*»—Здесь положить? Присутствующие отвечают: «*Не, момаш-е, ростыш хов кын.*»—Нет, бабушка, положи правильно. Она опять кладет ребенка неправильно и спрашивает: «Так положить?» и получает отрицательный ответ. Только в третий раз она кладет правильно и опять спрашивает: «Так положить?» и получает одобрение.

Набивание рта лепешкой и яйцом, по поверью, делается для того, чтобы ребенок был полным и без пороков. Первоначальное неправильное *укладывание ребенка в колыбель выполнялось*, по существовавшим воззрениям, для того, чтобы дев *чилчоч* не смог накормить ребенка грудью. Поэтому, как только ребенка окончательно положат в колыбель, тотчас же мать должна дать ему свою грудь. Иногда (к. Са-

федорон) мать дает сначала ребенку кончик своего языка, а затем грудь.

В к. Тегирми в день положения ребенка в колыбель после угощения молодые женщины уходили, оставались только женщины средних лет и старухи. Обряд положения в колыбель также совершала одна из многодетных здоровых и всеми уважаемых женщин. Ей к руке привязывали кусок материи. Набив рот кусками лепешки, она брала на руки ребенка и, прочитав первую суру Корана, произносила: *Дысти мын не, дысти Бий Фотима, Бий Зуҳро, Бий Хатича, Бий Кибирьё, иҷа хов мерай, уҷа хов мерай дар ҷои бобиёт хов мерай?* (Не моя рука, рука бабушки Фотимы, бабушки Зухры, бабушки Кибирьё; здесь будешь спать, там будешь спать, на месте твоих дедов будешь спать?). Затем, вынув кусок лепешки изо рта и положив его в изголовье, клала ребенка в колыбель. Считают, что если положить ребенку в изголовье лепешку, то он будет спокойным, «как баран», не будет плакать.[10]

Обычно ребенка перед положением в колыбель купают. В к. Сафедорон и в ряде кишлаков Дарваза сначала концом ножа берут три раза горячую золу из очага и кладут в воду, в которой будут купать ребенка. Такую воду называют *хулоб, халоб, хыльёв* — грязная, глиняная. Затем женщина, купающая ребенка (иногда купает мать, если она опытная), говорит: *Ховы қарори говара ай ту, ховы қарори даҳ ҳелу (элу) ҳамсоя, даҳтаи дигар дыхтари қинғола ай ту* (Спокойный сон колыбели — тебе, спокойный сон десятка соседей и десятка невест—тебе). После этого она берет горсть воды и три раза брызгает на низ и верх колыбели.

После выполнения такого обряда приступают к купанию ребенка. Затем половину воды из таза выливают в сторону востока, а половину в сторону запада, и говорят: *Обҳо калапо, бача руболо* (вода течет вниз, ребенок растет вверх). Это связано с представлением, что ребенок будет расти подобно быстротекущей воде. До сорока дней мать при каждом купании выполняет этот обряд.

Меры для обеспечения ребенку красивой формы тела. По этому вопросу в литературе имеются сведения лишь у М. С. Андреева в отношении таджиков верховьев Пянджа,[41] мы здесь остановимся на материалах, собранных среди таджиков Каратегина и Дарваза.

Считается, что поскольку тело младенца мягкое и кости его неокрепшие и хрупкие, надо позаботиться еще в младенчестве, чтобы стан ребенка был прямым и без пороков. Одним из лучших средств для этого, по местным представлениям, является колыбель. Таджики Каратегина и Дарваза никогда не делают матрац на вате, так как вата не ложится ровным слоем и считается, что на ватном матрасике ребенок может стать сутулым и даже горбатым. Поэтому матрацы набивают мелкой соломой (что отражено и в их названии *каҳакӣ*—соломенный) и следят, чтобы солома лежала ровным слоем. Подушку делают на вате тонкой, почти на одном уровне с матрацем. Когда ребенок только начинает сидеть, в 6—7-месячном возрасте, стараются, чтобы каждый раз он сидел недолго из опасения, что он может стать сутулым. При этом больше заботятся о девочках, для которых важнее иметь изящный и красивый стан.

Большое внимание уделяется форме головы. По существующим представлениям, красивая голова должна быть круглой, а не длинной, виски не должны западать, затылок не должен быть сплющенным, так же как и одна сторона головы не должна быть более плоской, чем другая — *каҷаласар, тапаксар*, что случается, если ребенка в колыбе-

ли мать всегда кормит грудью с одной стороны. Чтобы избежать этого, мать кормит ребенка попеременно то с одной, то с другой стороны колыбели (рис. 4), ночью перенося ее с одной на другую сторону постели. При этом следят, чтобы ноги ребенка (как и взрослых) не были обращены на запад. Это считают большим грехом и непочтительностью в отношении Каабы.

Рис. 4. Кормление грудью ребенка в колыбели, к. Кочони-Боло.

Если у ребенка виски немного впалые, то кожу на них потихоньку оттягивают или это место часто взасос целуют; считается, что тогда виски выравниваются. Для того чтобы щеки ребенка не были отвислыми, стараются не целовать его крепко. Чтобы у ребенка не оттопыривались уши, ему на голову повязывают платок.

По местным представлениям о красоте считается желательным, чтобы ребенок не был курносым, поэтому если мать находит, что верх носа у него впавший, она массирует и при этом вытягивает его. Когда ребенок подрастает, то ему не позволяют вытирать нос, проводя по ноздрям ладонью снизу вверх и задирая при этом кончик носа, а учат вытирать нос пальцами сверху вниз.

Для того чтобы руки и ноги ребенка не были кривыми, их прибинтовывают покрепче к колыбели широкой тесьмой. Ребенка не приучают ходить слишком рано из опасения, что ноги могут стать кривыми, и упражнения в ходьбе сначала делают короткими. До 12—15 лет детей не обременяют трудной работой, в частности не дают поднимать тяжести, считая что от этого ноги могут стать кривыми, появится сутулость и затормозится рост.

Чтобы ноги были крепкими, с того времени, как дети начинают выполнять более тяжелую работу, их заставляют туго бинтовать икры специальной длинной тесьмой *пайтоба*.

Также мать всегда следит, чтобы у ребенка брови лежали правильно; для этого она приглаживает их рукой, укладывая в нужную сторону (волоски правой брови—вправо, левой—влево).

Обряды и действия, направленные на сохранение жизни ребенка. Большинство обрядов, направленных на сохранение жизни младенца, связаны с сорокадневным периодом после его рождения, который называется *чилла*. Следует еще раз подчеркнуть, что большинство из этих обрядов иррациональны и практически либо бесполезны, либо, чаще, приносят ребенку вред. Поэтому должна проводиться неустанная агитация за окончательный отказ населения от этих обрядов и действий.

В Каратегине и Дарвазе ребенка в период чилла (первые сорок дней) не оставляют одного, стараются также, чтобы кроме матери в доме был еще кто-либо, так как якобы в присутствии нескольких бодрствующих человек злые духи не появляются. Больше всего опасаются того, что злой дух — *див, дев, алмастӣ* даст ребенку пососать свою грудь, от чего ребенок будет болеть и может умереть. Поэтому в колыбель ему кладут всякие отпугивающие злую силу предметы: амулет— *тумор*, нож или кусок железа, чеснок, лепешку.

Меры против вреда от покойника. Некоторые обычаи и обряды были связаны с покойником, который, как считалось, мог причинить новорожденному вред. До окончания чилла роженица не должна ходить в дом, где кто-нибудь умер (так же, как этого должна избегать и беременная). Считают, что если роженица пойдет в такой дом, то ее ребенок получит болезнь *мурдачил, чилли мурдазадагӣ, хушчил, чиллагӣ*. Признаком этой болезни являются зудящие нарывчики на лице и теле. Считают, что она очень опасна для жизни ребенка: он худеет и может умереть.

Для предупреждения и «лечения» этой болезни выполняли много обрядов. Так, в Дарвазе мать новорожденного ходила в семь домов, выпрашивала муку у женщин, которые были замужем только один раз — *занони якҳикоҳа,* и из этой муки пекла большую круглую лепешку — *кумоч* или *нони ҳафтдарӣ* (хлеб семи дверей); затем приглашала семь женщин, бывших замужем один раз. В некоторых кишлаках (Пшихарв) приглашали семь девушек. Одна из них ножом вырезала круг в середине лепешки так, чтобы через него мог пройти ребенок. Женщины вставали в ряд одна за другой; затем первая, взяв ребенка на руки, говорила: *Бисмиллоҳи раҳмони раҳим, ва нияти шифо, дарду ранҷыта канда кына, касала ай таныт хориҷ кына* (во имя бога милостивого и милосердного с целью исцеления, пусть отстранит от тебя боли, огорчения и болезни) и протаскивала ребенка через отверстие в лепешке. Затем, наклонившись, она передавала ребенка между своими расставленными ногами стоящей за ней женщине, та таким же образом передавала его третьей и т. д. Таким образом все семь женщин (или семь девушек) передавали друг другу ребенка между ног. Такую процедуру проделывали три раза, а в некоторых кишлаках до семи раз.

В некоторых кишлаках Дарваза (Умарак), после совершения этого обряда десяти-двенадцатилетняя девочка сразу же выносила ребенка на улицу. До революции в верхних кишлаках Дарваза (Пшихарв, Курговад, Пошхарв и др.) после выполнения этого обряда две девочки указанного возраста, взяв ребенка, относили его на кладбище (в этих местах кладбища расположены вблизи кишлаков) и, оставив его в какой-нибудь старой обвалившейся могиле, возвращались домой. Через несколько минут третья девочка по другой дороге приходила на кладбище и, взяв ребенка, не оглядываясь, несла его домой. В к. Сафедорон после совершения обряда протаскивания ребенка через лепешку одна из женщин выходила с ним во двор, обносила раз вокруг

дома и затем вносила обратно через маленькую дверцу, находящуюся в передней части комнаты. Если комната не имела такой дверцы, то его вносили через обычный вход. После выполнения этого обряда устраивалось угощение: между женщинами участницами обряда делили ритуальную лепешку. В к. Умарак лепешку, через которую протаскивали ребенка, крошили в молоко и съедали. В к. Ушхарв, напротив, лепешку эту не ели, а отдавали собаке или же относили на кладбище, бросали в какую-нибудь могилу, а затем, не оглядываясь, возвращались домой, а съедали только вырезанную середину лепешки, разломив ее на мелкие кусочки руками или ложкой и положив в масло. В к. Курговад после протаскивания ребенка через лепешку и между ног его протаскивали еще три раза через сквозное дупло прогнившего тутовника или другого какого-нибудь дерева.

Для предохранения ребенка от опасного влияния мертвеца применяли и другие меры. В к. Ушхарв, если кто-либо умирал, ребенка, находившегося в периоде чилла, измеряли сложенной всемеро ниткой, затем брали камышинку *килк*, равную росту ребенка, обматывали ее этой ниткой и клали в саван мертвеца. На вопрос: «Разве родственники покойного на это не обижаются?» нам ответили: *«Ин рачашу бидаст, барои хамин соҳиби мырда ба ин дилсиёҳ намекард»* (таков их обычай, поэтому хозяин покойного не обижался на это).[42]

В к. Пшихарв лоскут, оторванный от одежды ребенка, наматывали на палочку и клали во внутренний саван мертвеца,[43] затем, взяв нитку от савана, накручивали ее на мизинец ребенка и пришивали к его рубашке. В к. Тегирми мать брала нитку из савана и, зашив ее в тряпочку, пришивала как тумор к рубашке ребенка. Кроме того, ребенка мыли остатками воды в котле, согретой для обмывания покойника.

Если женщина во время беременности ходила в дом, где был покойник, то, чтобы ее обезопасить от влияния мертвеца, совершали некоторые аналогичные обряды. Например, ниткой из савана отмеряли рост беременной или эту же нитку накручивали семь раз вокруг мизинца и затем клали ее в саван покойника; иногда в доме такой беременной женщины изготовляли куколку и также клали в саван покойника.

В к. Сафедорон если роженица ходила в дом, где был покойник, одна или с ребенком и последний заболевал болезнью *мурдачил*, то проделывали следующие процедуры. Из дома покойника приносили мешочки, которые обычно надевает на руки обмывальщик трупа, ополаскивали их в чашке с водой и этой водой мыли голову ребенка. Кроме того, в этой воде мочили одну из рубашечек младенца и относили ее на могилу покойника, от «вреда» которого, как считалось, ребенок заболел; через три дня рубашку приносили обратно (обычно это бывала его рубашка, сшитая в период чилла) и дарили кому-нибудь. Этот обряд до недавнего времени существовал у таджиков к. Сафедорон и ряда кишлаков долины р. Хингоу. Аналогичный обряд отмечен в к. Нушор. Когда умирал кто-нибудь из односельчан, брали воду, приготовленную для обмывания покойника, и мыли ею лицо ребенка.[44] Затем в этой воде мочили рубашку ребенка и клали на могилу этого покойника или же на какую-нибудь другую могилу.[45]

В к. Яхак, помимо описанного обряда, выполняли еще такой: рубашку *чилгй*, сшитую в период первого сорокадневия — *чилла*, наполняли пшеницей или ячменем, относили на кладбище и, бросив ее в какую-нибудь старую обвалившуюся могилу, возвращались домой по другой дороге, не оглядываясь назад. Считали, что если пшеница и

ячмень прорастут, то и ребенок выздоровеет — *савзу мунаввар мешавад*.

Кроме вышеупомянутых обрядов, в значительной степени являющихся магическими и, вероятно, весьма древними, существовали и ныне еще кое-где соблюдаются обряды синкретического характера, в которых древние представления переплетаются с мусульманскими. Эти обряды в большинстве своем связаны с мазарами, и часть населения до сих пор верит в их силу и влияние. Существует много мазаров и священных мест, которые называют *чиллахона*;[46] они есть в Нижнем Каратегине в кишлаках Косагардон, Лангар, Самсолик; в кишлаках Дарваза и долины р. Хингоу *чиллахона* нет.

Детей, заболевших болезнью чиллаги, приносили, а иногда и сейчас приносят в чиллахона. В к. Тегирми мать больного ребенка, решив пойти в чиллахону, брала несколько зажаренных в масле лепешек, рубашку ребенка, сшитую в период чилла, 3—4 м марли, немного ваты и вместе с ребенком отправлялись к одной из знахарок, которая шла вместе с ними на мазар. Взяв ребенка на руки, она обносила его три раза вокруг тутового дерева, которое росло у чиллахона, каждый раз повторяя следующие слова: *«Эмы демыт ҳамин шава»* (пусть это будет твоим лечением). После этого знахарка брала себе лепешки, марлю и вату, а рубашку бросала под дерево и, подняв ребенка, не оглядываясь, по другой дороге шла домой.

Возвращение домой не оглядываясь и по другой дороге, по старым представлениям, совершается из тех соображений, что «болезнь», которая осталась на мазаре благодаря заклинаниям, потеряет дорогу и больше не вернется; если же оглянуться назад, то «болезнь» узнает уходящих и возвратится к ребенку.

В кишлаках Кабутиён и Самсолик мутаввали мазара раздевал принесенного ребенка догола и клал на некоторое время на пол чиллахоны; затем три раза ударял его головой об пол и три раза обносил вокруг чиллахоны.

Меры против влияния злых духов на ребенка. Перейдем теперь к рассмотрению обрядов, призванных якобы защитить ребенка от пагубного влияния злых духов.

В прошлом в целях сохранения жизни новорожденного выполняли обряд отрезания кончика уха ребенка, который давали матери, и та съедала его вместе с кусочком лепешки или (к. Сафедорон) слизывала немного крови с надрезанного места. Смысл этого обряда, по-видимому, состоит в том, что ребенок считается съеденным или же, что злые духи, увидев метку на ухе и считая, что у ребенка есть хозяин, не будут его преследовать и вредить ему.[47] Этот обряд, кроме Каратегина, Дарваза, Куляба существовал до революции также во многих кишлаках Памира и в некоторых других местах,[48] в настоящее время он почти совсем исчез. Но иногда в некоторых семьях, где часто умирают дети, новорожденному, будь то девочка или мальчик, по рождении прокалывают мочку уха тонкой иголкой и в отверстие продевают нитку или тонкую палочку (к. Шуль). Через несколько дней вместо нитки или палочки вставляют серьгу.

Во всех кишлаках Каратегина и Дарваза в семьях, в которых умирали дети, после родов выполняли обряд инсценировки воровства ребенка. Этот обряд в некоторых местах сохранился до сих пор и имеет различные варианты. Ребенка отдавали на время какой-нибудь женщине, у которой дети живы и здоровы и которую в данном случае называют *момо* или *доя*. Это делается сразу после родов; когда женщина родила, ребенку перевязывали пуповину и, искупав, забирали его

от матери. Теперь обычно мать знает о «воровстве» своего ребенка, но в старое время делали так, что мать совсем не знала об этом, так как ей голову покрывали платком. Доя трое суток держала ребенка у себя дома или в отдельном помещении этого же дома. Все это время около роженицы вместо ребенка клали пест от ступки — *санги ургак* или завязанный в тряпки веник *чоруби кындак,* считая что, когда приходит див, чтобы дать грудь ребенку, он наталкивается на холодный камень или колючий веник и убегает, думая, что ребенок умер. Поэтому он больше не будет преследовать ребенка и вредить ему.

В течение трех суток несколько женщин держали ребенка все время на руках. Если доя и помогающие ей женщины уставали и им приходилось положить ребенка, то они клали его в решето. Существует убеждение, что дивы очень боятся решета. На пол ребенка не клали, это считали опасным — дивы могли дать ему грудь. По истечении трех суток выполняли обряд «выкупа» ребенка. Доя приносила ребенка к его родителям и говорила: *Як кудак дорам, ба қимати тилло кӣ мехарад*? (имею ребенка, кто купит его за золото?). Родители отвечали: *Мо мехарем* (мы купим). Родители ребенка давали дое деньги, одежду (платье, обувь) и таким путем «выкупали» своего ребенка.

В к. Пшихарв этот обряд несколько отличен от описанного. Когда рождался ребенок, повитуха—*доя,* закрыв глаза роженице платком, заворачивала его немытым в тряпье и отдавала заранее намеченной женщине. Рядом с матерью вместо ребенка клали завернутый в тряпьё пест от ступки — *санги чувозак.* Женщина, «укравшая» ребенка, держала его трое суток у себя. Если она была кормящей, то кормила сама ребенка, в противном случае его кормила какая-нибудь другая женщина, которая не болела болезнью *симиюн,* насланной Умм-ус-сибиён.[49] Через три дня мать что-нибудь готовила и шла к дое. Та покрывала ребенка решетом и через него показывала его матери. В тот же день, но несколько позднее, доя, тоже сготовив что-нибудь, брала ребенка и несла его к родителям. После угощения родители, сообразуясь со своим достатком, давали дое одежду и другие вещи (барана или козу, пшеницу, сушеные фрукты и т. п.).

В некоторых кишлаках (Сафедорон, Сагырдашт) в старое время при выкупе ребенка на одну чашку весов клали ребенка, на другую пшеницу и уравновешивали. Пшеницу брала себе женщина, державшая ребенка у себя трое суток; кроме того, ей давали одну золотую или серебряную бухарскую монету (к. Шуль).

Во всех этих действиях ярко сказывается основная цель обряда— обман злых духов. Родители, «выкупив» своего ребенка, хотят убедить злых духов, что это не тот ребенок, которому они стремились повредить. За ребенка давали даже золото и серебро; это усиливает впечатление, что ребенок чужой, купленный.[50]

В кишлаках долины Хингоу камень, который клали возле матери вместо ребенка, обмывали подобно покойнику и, завернув в саван, хоронили в какой-нибудь старой обвалившейся могиле. Этот обряд в других кишлаках Каратегина и Дарваза не наблюдался. Похоронами камня вместо ребенка хотели также обмануть дивов, показать, что ребенок уже умер, его похоронили и поэтому дивам уже нечего здесь делать.

В к. Яхак обряд *имитации воровства ребенка несколько отличается.* Здесь, если у женщины часто умирали дети, то новорожденному до перерезания пуповины прокалывали иголкой ухо и эту иголку вбивали камнем в то место, где происходили роды; затем, нагрев пест от

ступки, клали его поверх иголки. Между тем доя, украв ребенка, уносила его домой. По поверью, обманутый див *чилчоч* по ошибке давал грудь камню и иголке; горячий камень обжигал ему грудь, а иголка колола ее. Таким образом ребенок якобы избавлялся от преследований дива. Доя должна была быть женщиной, имеющей детей, но переставшей рожать. Это считалось для данного случая хорошим свойством — ребенок, возможно, будет подобен доя в смысле преуспевания в жизни — *шояд, ки бо гарди домани доя неш равад.* Женщина, переставшая рожать, здесь предпочтительна, вероятно, потому, что див чилчоч действует только против молодых женщин, способных рожать. Доя, дав для виду свою грудь ребенку, на самом деле кормила его коровьим молоком из наперстка, и трое суток его не оставляли одного, и в комнате горел свет; эти три дня его держали только в решете. Затем приносили ребенка к родителям и доя говорила: «Принесла ребенка, кто купит?» Родители отвечали: «Мы купим». Дое давали одежду, обувь и таким образом, откупившись, забирали своего ребенка.

Другой обряд, связанный с сохранением жизни новорожденного магическими средствами, — это протаскивание ребенка через пасть или под шкурой волка. Для этого снимали шкуру с убитого волка, сушили ее и сохраняли, как и кожу с волчьей пасти. Перед выполнением обряда их замачивали в воде, чтобы они размякли. Потом одна из знахарок, взяв ребенка на руки, раздевала его и три раза протаскивала через пасть в сторону шеи или же под шкурой, каждый раз повторяя: *Эмы демыт ҳамин шава* (пусть это будет твоим лечением).[51] В тот же день или на другой день ребенка протаскивали три раза под взмыленной лошадью, верблюдом или ослом, каждый раз повторяя те же слова. При протаскивании ребенка под животными, особенно под лошадью, просили всадника, чтобы он три раза плюнул в рот ребенку. Вообще же в рот ребенку плевала сама знахарка. Эти обряды до революции были широко распространены во всех кишлаках Каратегина и Дарваза, но в настоящее время они почти не выполняются. Среди народа существовало представление, что после выполнения этих обрядов дивы видят ребенка в образе волка, лошади, собаки, осла и верблюда, и к нему переходят все хорошие черты человека, плюнувшего в рот ребенку.

В к. Яхак женщина, у которой постоянно умирали дети, для сохранения жизни своего новорожденного выполняла обряд, близкий к вышеуказанному. Этот обряд совершался на третий день, иногда позднее, в период от одного до шести месяцев после рождения ребенка. Мать просила из семи дворов своего кишлака муку и из этой муки готовила похлебку — *атолаи оши борик, атолаи худой,* приглашала несколько женщин и мужчин и угощала их этой едой. Они читали молитву и желали ребенку долгих лет жизни. Затем ребенка три раза протаскивали между ног лошади, верблюда, ослицы, собаки, или если в кишлак приходил какой-нибудь юродивый, то его просили плюнуть в рот ребенку. По-видимому, считалось, что злые духи боялись юродивого и воздерживались от преследования его и причинения ему зла.

В защиту от злых духов нанизывали на шнурок бабки — *бучул* и когти волка и вешали их на шею ребенка или же крепко пришивали к его одежде как амулет. Иногда из волчьей шерсти заплетали косичку и вместе с бабкой и когтями волка привязывали к верхней перекладине колыбели. Оберегом служили также сушеные и растолченные в порошок язык и глаза змеи; порошок смешивали с дурнопахнущей травой, называемой *ҳинги бадбуй*, и все это давали есть ребенку. Верили, что дивы, увидев его в образе змеи, больше не будут преследо-

вать и вредить ему, а также, испугавшись запаха травы, не приблизятся к ребенку.

В к. Пшихарв говорили, что больного ребенка протаскивают три раза между ног лошади потому, что «лошадь — потомок дива». Отсюда, по-видимому, такое объяснение обычая: если лошадь является потомком дивов, а протаскивание ребенка между ее ног как бы символизирует сосание вымени (или рождение), дивы убеждаются, что один из их потомков (лошадь) уже дал ребенку «грудь» и поэтому им нет смысла это делать вторично. Протаскивание ребенка под шкурой или через пасть волка, вероятно, было связано с тем, что дивы боятся волков и,представляя себе после этой процедуры ребенка в образе волка, не могут ему вредить. Наречение младенца именем Бури (волк), а также привешивание к перекладине колыбели или к шее ребенка косички из шерсти волка вместе с его бабками—все это как бы еще больше должно подтверждать, что ребенок—волчий детеныш.

Обряды, связанные с волком, собакой, ослом, лошадью, верблюдом, змеями и другими животными, возможно, являются отдаленными пережитками тотемизма. Известно, что тотемы в представлениях людей наделялись сверхъестественной силой. Они якобы могли оказать поддержку членам своего тотемического рода и защитить их от вреда, причиняемого злыми духами. С течением времени эти пережитки тотемизма тесно переплелись с пережитками шаманизма, анимизма и, наконец, ислама и сохранились в виде ряда верований, обычаев и обрядов, первоначальное значение которых в большинстве случаев уже давно утрачено.

Другими «средствами», к которым прибегали для сохранения жизни ребенка, были следующие. В к. Шуль в семье, где постоянно умирали дети, для сохранения жизни новорожденного выполняли такой обряд. На месте, где происходили роды, выкапывали в полу ямку и клали туда послед — *хамрояк*; затем завернув жало скорпиона в какую-нибудь тряпочку, втыкали в нее стальную или бронзовую иголку так, чтобы острие иголки через жало вышло на другую сторону тряпки и задело послед; потом в послед втыкали старое прядильное веретено и все это вместе закапывали. Существовало представление, что послед имеет душу, и когда в него втыкают иголки с жалом скорпиона и веретено — он кружится; когда он умрет, то перестает кружиться. Нужно отметить, что перед выполнением этого обряда ребенка «крали» у матери и уносили. По-видимому, цель этого обряда также заключалась в обмане злых духов: «убивание» последа и закапывание его есть символ убивания и захоронения ребенка. Злые духи, увидев это, якобы считают, что ребенок умер и похоронен, и больше не стремятся его преследовать и вредить ему. Этот обряд нам не встречался в других кишлаках Каратегина и Дарваза.

Другой обряд, выполнявшийся для сохранения жизни новорожденного в семье, в которой умирали дети, заключается в следующем. Как уже отмечалось, на третий день младенцу шьют рубашку, которую называют *куртаи чилгй*. После этого зовут одну из знахарок, которая, надев на ребенка рубашку, кладет его вверх лицом на пол и накрывает сверху перевернутым котлом; на котел она кладет немного ваты и, левой рукой держась за ушко котла, а правой ударяя каблуком кожаной туфли один раз по земле, а другой раз по котлу, под которым лежит ребенок, при каждом ударе говорит: *Эмы демыт хамин шава* (пусть это будет твоим лечением); это повторяется три раза. Таким же образом три раза ударяют по котлу лошадиной уздой. Затем знахарка заворачивает ребенка в синюю тряпку и сутки держит его у

себя. Около матери кладут завернутые старый веник и пест. В течение этих суток ребенка кормит грудью какая-нибудь другая женщина. Котел, вата, туфли и уздечка в течение трех суток остаются там, где был выполнен обряд. Такой обряд существовал в Тегирми и в ряде других кишлаков.

Если ребенок заболевал эпилепсией, то считали, что его накормил грудью див. Эту болезнь во многих кишлаках Каратегина (Калаи-Лаби-Об, Нушор, Халкарф, Навди, Новдонак) и Дарваза (Пшихарв, Курговад, Угр, Хек, Ушхарв, Сагырдашт, Сафедорон и др.) называют *касали ганда*, *гандакасал* (нехорошая болезнь), *воҳима* или *боди кудакон*. В других кишлаках Каратегина (Тегирми, Юс, Яхак) ее называют узбекским термином *шайтонламиш*—«дьявольщина».

В кишлаках Тегирми, Лангар, Самсолик и в ряде кишлаков по Вахшу ниже устья р. Хингоу для предохранения ребенка от этой болезни выполняют ряд обычаев и обрядов. Седьмая и восьмая ночь после рождения считались особенно опасными для жизни ребенка, так как в эти ночи див *чилчоч* якобы особенно настойчиво стремится дать ребенку свою грудь; поэтому восемь женщин и родственниц или соседок роженицы по очереди держали ребенка на руках и не клали его на землю, а после восьмой ночи укладывали его в колыбель. Это, по-видимому, древний обряд, описание которого несколько отличающееся от нашего, мы встречаем в письменных источниках. Так, автор второй половины XIX в. Возех в своем произведении сообщает относительно этого обряда в Бухаре следующее: «Новорожденный должен шесть суток лежать на земле. На седьмую ночь его укладывают в колыбель: эту ночь называют *шаби муборак*, и ребенка по очереди носят на руках и говорят:

«Бача, бача, ҷон бача,	Детка, детка, деточка,
Худо нигоҳдор, бача.	Пусть сохранит (тебя) бог, детка.
Хар ки хурад нон, бача,	Всякий, кто ест хлеб, детка,
Дуо кунад, ҷон бача.	Пусть молится за (тебя), деточка.[52]

В к. Нушор к новорожденному приходили восемь старых женщин, обычно родственниц, и восемь суток держали его на руках. Мать не кормила его грудью (кормила лишь в том случае, если у нее росли здоровыми другие дети). Если ребенка клали спать, спуская с рук, то одна из женщин неотступно сидела возле него и не спускала с него глаз. Все восемь ночей непрерывно должен был гореть светильник. Все это делалось для того, чтобы див не дал ребенку грудь и этим не вызвал болезни. По истечении восьми суток опасность уменьшалась.

Детей, заболевших болезнью *шайтонламиш*, «лечили» такими способами. В к. Тегирми на доске, на которой обычно нарезают лапшу, смешивали немного золы с мукой, затем эту смесь просеивали, и одна из знахарок чертила на ней указательными пальцами от пяти до семи треугольников, связанных между собой (рис. 5).[53]

После этого, раздев ребенка, она трижды спиной прикладывала его к этим рисункам, держа за руки и за ноги, и приговаривала: *Эмы демыт ҳамин* (леченье твое—это). Потом эту смесь бросали в воду или закапывали в землю. Исполнив все это, знахарка брала кувшин, обводила им трижды вокруг головы ребенка, а затем разбивала его об землю. Смысл первой части обряда неясен. Обведение же кувшина вокруг головы ребенка и разбивание его имеет значение пожертвова-

ния, кувшин является как бы жертвой за голову ребенка, и вся болезнь его передается сломанному кувшину.[54]

В некоторых кишлаках Нижнего Каратегина (Яхак, Юс, Яхч) болезнь шайтонламиш «лечили» таким способом. Мать ребенка и две-три женщины шли за кишлак и на перекрестке дорог исполняли следующий обряд. Смешав растолченные семена дикого чеснока и краску индиго с семью горстями золы, взятой из мечети, мазали этим лоб, нос, подбородок и щеки заболевшего ребенка. Перед исполнением обряда знахарка произносила слова: *Ё арвоҳо, ё руҳо, ё калунони гузаш-*

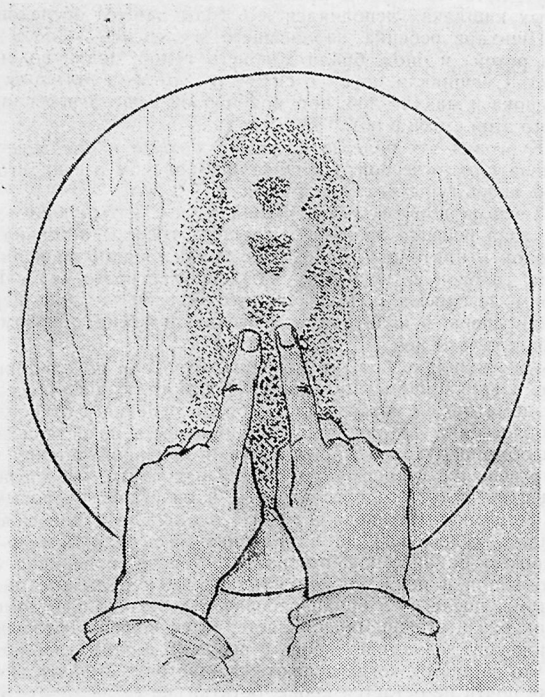


Рис. 5. Способ «лечения» ребенка, заболевшего эпилепсией.

тагӣ, ё пайгамбарои худо, ё худовандо, дарду ранҷи ҳамин кудакро канда кунӣ, бедардаш кунӣ, модараша ноумед накунӣ, аз балоҳо нигоҳаш дорӣ, аллоҳ, акбар! (О духи умерших, о предки, о пророки божьи, освободите этого ребенка от болезни и страдания, сделайте здоровым, не лишайте надежды его мать, сохраните от несчастий, бог велик!). Затем знахарка клала смесь на доску, на которой обычно раскатывают тесто для лепешек, наливала туда немного воды, отчего смесь получала консистенцию теста, затем раскатывала ее скалкой; скалку клала на чашку с водой, а смесь резала большим кухонным ножом и приговаривала: *Ҳамаи дарду ранҷи қудак (гудак) дар ҳамин*

чо монад (пусть все болезни и страдания этого ребенка останутся здесь). После этого женщины, взяв ребенка, не оглядываясь, по другой дороге возвращались домой. Такое обрядовое «лечение» выполняли в день три раза — утром, днем и вечером три дня подряд. Знахарке давали платье или марлю или два-три блюда пшеницы. Иногда же в качестве жертвоприношения оставляли на месте совершения обряда всю одежду ребенка, а затем ее брала себе знахарка или какой-нибудь бедный человек.

Считают, что болезнь перейдет к тому существу (человеку или животному), который первым пройдет мимо этого места.[55] Этот обряд в отдельных кишлаках исполнялся и в годы нашего обследования.

В к. Пшихарв ребенка, заболевшего эпилепсией — *боди кудакон*, окуривали рутой и *дудй*, брали для него тумор, поили водой *таштоб* (см. выше). Смешивали порох с сажей от котла и толченым семенем дикого чеснока и мазали лоб, нос, подбородок и щеки ребенка и клали ему немного этой смеси в рот.

В к. Курговад эту болезнь называют *воҳима* и для излечения ребенка семена дикого чеснока смешивали с порохом и с индиго и мазали ему лоб, щеки, губы, рот и кисти рук

В к. Тегирми шайтонламиш «лечили» еще и следующим образом. Знахарка, взяв ребенка за руки и за ноги, трижды легонько ударяла его о потолок и притолоку двери, иногда об лошадиные ясли, или же засовывала головой в курятник, каждый раз повторяя: «Пусть это будет твоим лечением». Полагали, что болезнь должна перейти на потолок или дверь, в ясли или в курятник, и таким образом ребенок может избавиться от нее.

В том же кишлаке больного ребенка относили на кладбище и, положив его в какую-нибудь обвалившуюся могилу, делали семь шагов в сторону дома; потом возвращались, брали ребенка и относили домой. В этом обряде также отражается упоминавшееся представление о возможности обмана духов, которых считают причиной детских болезней: решив, что ребенок, которому они хотели навредить, умер и похоронен, они больше не будут его преследовать, и он станет здоровым.

В к. Тегирми практиковали еще и такой обряд, особенно в отношении хилых, худосочных детей. Ребенка раздевали, и тело его смазывали кровью барана, пожертвованного в день праздника Курбан.[56] Затем его клали в ясли лошади или коровы и делали семь шагов в сторону дома, после чего брали ребенка и возвращались домой. Верили, что как раз в это время появляется дев чилчоч, который решает, что ребенок убит, слизывает кровь с его тела и этим удовлетворяется. Говорят, что за время, когда делают семь шагов в сторону дома, на теле ребенка почти не остается крови, остатки же ее желтеют. Возможно, что этот обряд имеет характер искупительной жертвы: вместо крови ребенка демоническим существам дается кровь барана.

В к. Курговад для «излечения» хилых и болезненных детей в полый ствол борщевика — *тутаи куруш*, *мулут* насыпали бобов и концы его завязывали тряпкой, затем ствол закапывали возле почитаемого источника, находящегося вблизи мазара Шохи-Савзпуш. По поверью, после того, как бобы размокнут и разбухнут внутри этого ствола, больной, худой ребенок тоже выздоровеет и поправится.

Посвящение ребенка мазару. Культ почитаемых мест и мазаров существует среди таджиков, так же как и других народов Средней Азии, с древних времен. Однако после распространения ислама многие старые почитаемые места и мазары стали связывать с различными, часто легендарными мусульманскими святыми. Многие почитаемые

места называют *қадамҷо*, — букв. «место следа», веря, что здесь побывал какой-либо святой. Таким образом, в культе мазаров и других почитаемых мест, в обычаях и обрядах, с ними связанных, древние доисламские верования тесно переплетены с мусульманскими. Одним из древних обрядов, позднее приуроченных к исламу, является обряд «посвящения ребенка мазару», который можно рассматривать в качестве непосредственного пережитка древнего обряда «пожертвования»—*қурбонкунӣ*. Особенно часто «посвящение мазару» практиковалось в семьях, где умирали дети.

В к. Шуль через неделю после рождения ребенка родители приготовляли *ревич*—жаренные в масле мелкие лепешки и халву, и все это относили на мазар. Мутавалли и шейхи мазара, приняв подношения, читали за здоровье новорожденного какой-нибудь стих Корана или писали тумор. Родители ребенка давали мутавалли материю на одежду или наматывали ему на голову чалму, что называлось *назри мазор* —«приношение мазару». Ребенку, как говорилось выше, обычно в таком случае давали имя Назри или другое, производное от этого слова. В к. Пшихарв, помимо всего этого, ребенка три раза обносили вокруг мазара.

В Гарме этот обряд сохранил, по-видимому, более древнюю форму. Здесь родители ребенка, заколов козу или барана, варили мясо, брали лепешки и относили на мазар. Шейхи мазара вместе с другими собравшимися съедали все принесенное, а оставшиеся кости собирали и бросали в воду. Делали это потому, что вода «вечная»; таким образом стремились обеспечить ребенку долгую жизнь.

Обряд посвящения мазару существовал почти во всех кишлаках Каратегина и Дарваза.

Закалывание скота и приношение мазару разнообразной пищи является одной из форм жертвоприношения, которое должно заменить ребенка. Родители верили, что мазар возьмет ребенка под свое покровительство и сохранит его жизнь. Шейхи и мутавалли, читая молитвы и заклинания, путем обмана вымогали у темного населения приношения, обеспечивавшие им беззаботную и зажиточную жизнь. Угнетенный простой народ, не имевший даже представления о научной медицине и лишенный всякой медицинской помощи, спасение жизни ребенка связывал с молитвами и заклинаниями обманщиков мулл и шейхов и считал приношения на мазары одним из наиболее эффективных средств борьбы против болезни и смерти.

Перенесение болезни на другого ребенка. Иногда женщины, у которых часто умирали дети, для сохранения жизни новорожденного выполняли обряды, направленные якобы на отвращение болезни и опасности смерти от их младенца и перенесения этой опасности на чужих здоровых детей.

Так, во всех кишлаках Каратегина и Дарваза для того, чтобы больной ребенок выздоровел, мать старалась положить его в колыбель ребенка, растущего здоровым. Однако считалось, что делать это опасно, так как исцеление больного ребенка может вызвать болезнь здорового. Поэтому обычно мать здорового ребенка не допускала такого «лечения», и оно производилось в ее отсутствие, тайно. В к. Шуль, помимо этого, иногда крали какую-нибудь из принадлежностей колыбели здорового ребенка и больше ее не возвращали, а использовали вместе с другими вещами своего ребенка. Все же иногда женщина, имеющая много детей, которые вырастали благополучно, если она была уверена, что больного ребенка его мать кладет в колыбель здорового ребенка с чистыми намерениями, надеясь на исцеление, но не

желая, чтобы болезнь перешла на здорового, давала согласие на такое «лечение».[57]

В к. Тегирми, женщина, у которой часто умирали дети, во время родов другой женщины приходила к ней домой и обходила вокруг нее три раза, чтобы таким способом передать ей свою болезнь; кроме того, она стремилась каким бы то ни было способом дать свою грудь новорожденному женщины, имевшей здоровое потомство, или же она приносила синюю тряпочку и клала ее в колыбель здорового ребенка. Синяя тряпка, по-видимому, является символом смерти (траурной церемонии).

В том же кишлаке болезнь своего ребенка «передавали» чужому еще и так. Придя в дом какой-нибудь многодетной женщины и заговорив с ней, мать больного ребенка незаметно ударяла локтями о подушку здорового чужого и брала его на руки.[58]

Приведенные обряды, безусловно, носят магический характер. Естественно, что такие действия не могли не вызывать неприязни и вражды со стороны той женщины, против ребенка которой они были направлены; она, в свою очередь, пыталась отплатить той, которая *стремилась принести ей вред.*

К сожалению, обо всем этом мы имеем очень мало сведений. Только в к. Тегирми удалось выяснить следующее. Если какая-либо женщина узнает о происках своей соседки или односельчанки, то, взяв из колыбели своего ребенка пеленку, она опускала ее в горшочек с мочой своего ребенка, шла в дом обидчицы и, отжав пеленку в горшочек ее ребенка, оставляла и саму пеленку в колыбели. Конечно, и это делается тайком, а не открыто. Считали, что эта мера ослабляет влияние и силу козней противницы, и она уже не сможет повредить ребенку.

Первая стрижка. Обычно ребенка первый раз стригли, когда ему исполнялся год или три года. Сейчас ребенка часто стрижет его отец. До этого мать ножницами подстригает спереди ребенку волосы, чтобы они не закрывали глаза.

В настоящее время обряд стрижки волос теряет свой древний характер и большинство семей не уделяет этому особого внимания. В городах и в районных центрах детей стригут в общественных парикмахерских. *Но в кишлаках до сих пор сохранились некоторые древние* обряды. Там волосы ребенку спереди подстригают ножницами старики. Когда наступает время полной стрижки, приготовляют какое-нибудь угощение и приглашают несколько стариков, один из которых и остригает волосы ребенку ножницами, оставляя иногда небольшую косичку на макушке. Раньше такую косичку у мальчиков оставляли часто, особенно в семьях, где умирали дети,[59] и сохраняли долго, иногда до самой женитьбы, пряча под тюбетейкой. Называли ее *муиниёзй*—волосы, посвященные мазару.

Косичку сохраняли до тех пор, пока родители не устроят на мазаре угощение, для которого обычно резали барана или козу.[60] Срезанную косичку подвешивали к зеленому, хорошо растущему дереву или закапывали в землю около него. Существовало поверье, что жизнь ребенка, чьи волосы лежат под пышным зеленым деревом, будет полной, счастливой и долгой. Чтобы избежать лишних расходов, иногда стрижку косички мальчика приурочивали к обрезанию.

В Комсомолабаде, когда мальчику оставляли косичку, одновременно продевали в одно ухо серьгу. Серьга снималась тогда же, когда срезалась косичка. Снятая серьга сохранялась у матери до появления следующего ребенка.[61]

В старое время обряд стрижки волос проходил очень торжественно; некоторые семьи закалывали барана и устраивали пиршество. Ребенка стриг один из стариков, обладающий «легкой рукой» и имеющий много детей. До четырех-пятилетнего возраста детей стригли ножницами, а в дальнейшем уже брили голову бритвой. Девочек также два-три раза стригли ножницами и один раз бритвой, чтобы волосы росли красивыми и густыми. В кишлаках Каратегина и Дарваза первую стрижку волос ребенка называют *муйсаргирон* или *сартарошон*. В к. Пшихарв этот обряд называется, как и в Шугнане, *калтуй*.[62]

В некоторых кишлаках (Юс, Яхак, Яхч), когда состригали первые волосы, их взвешивали серебряными монетами, а эти монеты отдавали повитухе.[63] Волосы клали на полку на мазаре или в дупло какого-нибудь дерева. В Гарме тоже впервые остриженные волосы клали в дупло дерева, чтобы ребенок рос, как дерево.[64]

В к. Пшихарв волосы ребенка сохраняли в нише стен двора мазара или в чулане дома. Если волосы сохраняли на мазаре, то ребенок считался посвященным мазару и ему давали имя Назри.

Появление первых зубов. В Каратегине и Дарвазе ребенку при набухании десен (*вора*) дают жевать сухари или какой-либо твердый предмет. В некоторых семьях ребенку дают очищенную от мяса вареную кость; в ней просверливают отверстие и продевают нитку, за которую ее подвешивают на шею или на руку ребенку, чтобы он не мог ее проглотить. Такая косточка называется *чочак*. В настоящее время детям в большинстве случаев дают чисто вымытые резиновые игрушки, которые они постоянно жуют.

Существовал ряд обрядов, направленных на то, чтобы у ребенка зубы прорезались легко и без боли; эти обряды исполняются кое-где и в настоящее время. Так, в к. Муджихарф выполняли обряд, называющийся *дандонмушак* или *дандонрезонак* (прорезывание зубов). Мать с ребенком шла в несколько домов и просила у хозяев немного муки, гороха, пшеницы и других продуктов, из которых она приготовляла какое-нибудь блюдо, а затем приглашала женщин. После еды одна из женщин проводила на земле ножом длинную черту и, взяв ребенка за руки, водила по этой черте — *той-тояк мекард*. Сзади ребенка, по обе стороны черты, рассыпали печенье — *орзуқ* и *бурсоқ*, а собравшиеся дети подбирали его. Женщины играли на бубне, некоторые танцевали, пели песни. Потом между женщинами распределяли печенье и сушеные фрукты. Этот обряд иногда выполняется и сейчас.

В к. Халкарф, кроме печенья и сдобных хлебцев, красили яйца, заготавливали сушеный тут, орехи, поджаренную пшеницу и горох, а в большом котле варили пшеницу, фасоль и горох с острой приправой — *нугул*. Приглашали женщин и детей, угощали их. После еды ребенка, у которого прорезываются зубы, клали в решето и сыпали туда же сушеный тут, урюк, жареный горох, пшеницу и печенье. Затем ребенка брали из решета, а все содержимое высыпали на головы детей, в том числе и на голову виновника торжества.

В кишлаках Халкарф и Муджихарф до окончания выполнения обряда несколько женщин играли на бубне, танцевали, пели песни. Перед уходом они читали благопожелание: *Худо ҳами бачара ба камоли пирӣ бирасунад, умраша дароз кунад, бадавлаташ кунад, омин, аллоҳ акбар* (пусть бог доведет этого ребенка до глубокой старости, сделает его жизнь долгой, богатой, да будет так, велик аллах).

В кишлаках Тегирми и Элок, где этот обряд называли еще *муиакгардонӣ* — «вождение мышки», мать с ребенком, идя к дверям

семи домов просить продукты, на ломаном языке, подражая ребенку, пела:

Дандуным, дандуным,	О мой зуб, о мой зуб,
Хирмани гулгардуным	О мое гумно, полное цветов.
Ордак биёр кулча кыным,	Дай мне мучки испечь лепешку,
Гандум биёр куча кыным,	Дай мне пшеницы сварить кашку,
Чормағз биёр шах-шах кыным.	Дай мне орехи зубами погрызть,
Аз боиси як дандуным.	Все это для одного зуба моего.

В к. Самсолик эту песню пели так:

Дандуным, дандуным,	О мой зуб, о мой зуб,
Хирмани гулгардоным,	О мое гумно, полное цветов,
Тыхм быте дандун кыным,	Дай мне яичко, попробую на зуб,
Ордым быте кулча кыным,	Дай мне муки испечь лепешку,
Гандым быте куча кыным.	Дай мне пшеницы сварить кашку.
Аз бахшаки як дандун	Из-за одного зубочка
Доим шыдем саргардун.	Мы всегда в хлопотах.

Матери давали муку, яйца, пшеницу, орехи и сушеные фрукты. Из муки она пекла сдобные хлебцы, из пшеницы приготовляла похлебку — *гандумкуча, гандумоб*, добавляя еще фасоль, горох, чечевицу. Приготовляя эту похлебку, пшеницу не толкли в ступке, чтобы не отделилась шелуха. Существует убеждение, что если пшеницу растолочь и отделить шелуху, то зубы у ребенка будут кривыми. Эту похлебку съедали взрослые.[65]

Приглашенные женщины приносили с собой орехи, сушеные фрукты и посыпали на головы присутствующих. После еды говорили: *Камолии умри кудак, худо уро ба камоли пирӣ бырасуна, бо падару модарыш пирыш кунад, муъмину мусулмон ай кулли офат нигаҳдорыш шава, аллоҳ акбар*! (Пусть достигнет расцвета жизнь ребенка, пусть бог его доведет до глубокой старости, пусть он состарится, имея в живых своих родителей, правоверные мусульмане да охраняют его от всех напастей и бед, бог велик!) и уходили.

В некоторых кишлаках долины р. Хингоу (Сафедорон, Ёзганд, Чильдара) прежде богатые не выполняли обряда хождения по домам, а закалывали козу или барана и приглашали близких соседей, и те после еды просили бога о ниспослании ребенку здоровья и жизни до старости. В этих кишлаках обряд называется *дандонбаророн, дандонкафонӣ* (появление зубов, прорезывание зубов).

В дарвазских кишлаках Умарак и Ушхарв этот обряд называют *дандонруӣ* или *дандонруёнак*, т. е. появление зубов. В к. Умарак при прорезании зубов у первого ребенка его бабушка и дедушка по матери, как и при положении в колыбель, приносили тушу барана или козы. Из принесенного мяса готовили суп, приглашали соседей — мужчин и женщин и угощали их. В к. Ушхарв приготовляли также *далда* (кашу из раздробленных зерен пшеницы, бобов и гороха). Устраивались различные развлечения и игры. Если это было летом, женщины качались на качелях.

В к. Пшихарв где этот обряд называли также *дандонпазӣ* (созревание зубов), мать ребенка ходила к своим родителям и извещала о появлении у ребенка зубов. Родители давали ей одного барана или козу и одну меру — *пена*[66] муки или масло. Из этих продуктов устраивалось угощение для приглашенных.

В некоторых кишлаках Каратегина тот, кто первым увидит зуб у ребенка, должен подарить ему рубашку.[67]

Когда у ребенка выпадают молочные зубы — *дандони шир*, мать говорит ему, чтобы он выбросил зуб в мышиную норку. При этом он должен сказать: *Мушак, мушак, ма(ҳ) дандуни астуғунавӣ, дандуни оҳаним бити*; или: *Ман хыдта дандуни астағунӣ додам, ту дандуни оҳаним битӣ* (мышка, мышка, на тебе костяной, дай мне железный зуб; или же: я тебе дал костяной, ты дай мне железный зуб).[68]

Обряды, связанные с первыми шагами ребенка. По этому вопросу мы имеем очень скудный матернал. Надо отметить, что с 9—10 месяцев ребенка постепенно учат ходить. Сначала его водят, держа под мышки, повторяя: *Тай-тай, по-по, кулча, ҳалво* (шаг за шажком, ножка за ножкой, лепешки, халва), потом его начинают ставить к стене. Ребенок, опираясь о стену, стоит прямо и делает несколько шагов. После этого, держа за обе руки, заставляют его ходить.

До трех-четырех лет носят ребенка по-разному, но обычно на руках *сари даст*, на спине—*пушт*, на бедре—*сари севҷӣ* (рис. 6—8).

Рис. 6. Женщина с ребенком. Комсомолабадский район.

В Дарвазе и верхних кишлаках Каратегина не сохранилось ни одного специального обряда, связанного с первыми шагами ребенка. Только в кишлаках Муджихарф, Чормагзак, Чорсада записан следующий обряд. Когда ребенок начинал ходить, мать его приготавливала какую-нибудь пищу, пекла сдобные лепешки, печенье и приглашала нескольких женщин и детей. После еды одна из женщин острием ножа проводила на земляном полу длинную черту. Затем, держа ребенка за руки, водила его по этой черте и приговаривала: *Тай-тай, по-по, кулча, халво.* Затем с двух сторон черты сыпала орехи, сушеный урюк, тут, печенье, и дети все это подбирали. В это время женщины пели песни, играли на бубне и танцевали. В настоящее время этот обряд выполняется очень редко, хотя, по словам осведомительницы, раньше его выполняло все население.

Рис. 7. Способ ношения ребенка на бедре, к. Куглик, Таджикабадский район.

В Каратегине и Дарвазе если ребенок долго не начинал ходить, говорили, что у матери «тяжелое молоко»—*шираш вазнин будаст.*

В некоторых кишлаках Каратегина (Самсолик, Пумбачи) если ребенок долго не начинал ходить, его сажали в решето и, привязав в таком виде к собаке, возили по улицам кишлака. По поверью, после этого ребенок должен быстро научиться ходить.[69]

Кормление ребенка и отнятие его от груди. В первые три дня после рождения ребенка мать не дает ему грудь; считается, что в это время у нее молозиво, от которого у ребенка будет запор — *гириш.* Мать лишь капает ему время от времени в рот молоко из соска для передачи материнской любви. Чтобы ребенок не голодал, его кормит

грудью одна из уважаемых женщин, у которой дети живы и здоровы. Эта женщина считается приемной матерью, а если в это время она имеет грудного ребенка, то последний считается молочным братом (или сестрой) новорожденного (таким молочным брату и сестре запрещается вступать в брак).

Рис. 8. Женщины с детьми, к. Каланак.

Иногда роженица сразу кормит ребенка грудью, но в таком случае, чтобы предохранить ребенка от запора, через шесть-семь дней после рождения ему дают съесть растолченную мальву—*гармаш,* смешанную со сливочным маслом. Это очищает желудок от молозива.

Обычно ребенка кормят грудью до двух-трех или до четырех и даже до пяти-шести лет.[70]

Отучают ребенка от груди несколькими способами. Мажут грудь сажей с котла или копотью с потолка, некоторые мажут перцем, или кладут на грудь под платье какую-нибудь колючую вещь. Ребенок вначале плачет, но постепенно отвыкает от груди. В настоящее время чаще под платье кладут одежную щетку.

Женщины Каратегина и Дарваза считают, что если ребенок будет долго сосать грудь, у него испортятся зубы. Несмотря на это, они все же кормят детей грудью довольно долго.

После отнятия от груди детям специальную пищу не готовят, дают то же, что и взрослым. Ребенка начинают прикармливать различной пищей с 6—7 месяцев: обычно сначала ему дают коровье молоко, фрукты, мучной кисель, рисовую кашу и т. п. В настоящее вре-

мя, когда во всех сельских и районных магазинах имеются разнообразные продукты, детям специально варят манную кашу, кисель и другие блюда, подходящие для детского рациона.

Обрезание. У таджиков Каратегина и Дарваза обрезание называется различными терминами. Например, в к. Шуль его называют *туи чукбурон*, в к. Нушор—*хатна*, в к. Умарак—*хадматуй*, в Пшихарье—*чуксир*, в долине р. Хингоу—*чуксур, туи чукбурй, хадмасур*. Общеизвестными терминами являются *чукбурон, чуксур, дастҳалолкунй*.

Обрезание — обычай, которого продолжает еще придерживаться подавляющее большинство населения. Помимо чисто религиозного его значения, существует представление, что обрезание диктуется и правилами гигиены. На необрезанного мальчика или юношу смотрят, как на нечистого; веками сложившаяся традиция привела к тому, что к необрезанному относятся с чувством брезгливости, ему не разрешают резать скот и т. п. В то же время необходимость борьбы с этим вредным обычаем совершенно несомненна. Обрезание вредно уже в силу того, что оно является мусульманским обычаем и укрепляет влияние духовенства; оно часто проводится без соблюдения элементарных правил санитарии и гигиены; наконец, с обрезанием связаны очень большие расходы. В основном его делают в возрасте от трех до пяти лет. Существовало мнение, что так как через обрезание мальчик приобщается к исламу, то желательно совершать его в таком возрасте, когда он поумнеет и, как говорят, почувствует действие «бритвы ислама».

В прошлом обряд обрезания обязательно совершался торжественно и сопровождался угощением, расходы на которое были велики и отрицательно отражались на экономике семьи. Особенно большой ущерб этот обряд наносил хозяйству бедных. Устройство пышного торжества по случаю обрезания с большими расходами чаще всего пропагандировали сельские богатеи, представители духовенства и религиозные люди, которые хорошо знали, что после торжеств бедняк или даже человек среднего достатка обычно становился их неоплатным должником, нередко отдавал им в залог свою землю и в конце концов превращался в издольщика или батрака. Муллы всячески доказывали населению необходимость устройства большого праздника, ссылаясь при этом на шариат и приводя многочисленные высказывания вероучителей ислама. Даже заклад имущества в целях устройства праздника обрезания они считали одним из наилучших деяний, за которое человек будет награжден на том свете.

Известный таджикский писатель С. Айни, который описал все это, вкладывает в уста одного из имамов следующие слова: «Во время обрезания Имама Хасана и Имама Хусейна в доме пророка не было денег. Тогда великий пророк заложил еврею свою одежду и покрывало жены и деньги израсходовал на совершение обряда. Поступок пророка служит примером и показывает, насколько правильно и благородно устраивать такие праздники. В Коране также сказано, что если кто-нибудь, несмотря на бедность, устроит праздник очищения и на этом празднике окажет почести духовным наставникам, то всеблагий и всевышний бог в день воздаяния подарит в раю по дворцу за каждую крупинку риса, израсходованного на празднике. А стены каждого такого дворца будут из серебра, двери из золота, скобы, петли и оконные решетки из жемчуга».[71]

Подобная агитация оказывала свое действие, и трудовой народ, живший в условиях Бухарского ханства в темноте и невежестве, ради «райского блаженства» часто разорялся, стараясь как можно пышнее справить обряд обрезания.

Хотя обрезание среди большинства населения практикуется и теперь, но ритуал редко выполняется в своей полной форме, отдельные обряды и церемонии стали опускаться и забываться, но расходы на пиршество и сейчас нередко бывают очень велики. Здесь мы приводим церемонию обрезания в том виде, в каком она выполнялась в недалеком прошлом.

В Каратегине и Дарвазе в семье начинали готовиться к обрезанию сына за несколько месяцев, иногда даже за год и больше. В богатых и средних семьях откармливали корову, заготовляли муку, различные сласти и фрукты, материю для раздачи гостям, приходившим с поздравлением, подарки для участников козлодрания, скачек и других развлечений.

За месяц до обрезания посылали с приглашением специальных людей—*чаҳдгарҳо* (в городах их называют *чарчӣ*). Близкие родственники приходили на два-три дня раньше обрезания и приносили по своим возможностям сласти, фрукты, сдобные лепешки или муку, масло, приводили козу или барана; некоторые, более богатые родственники, приводили корову или лошадь. На торжество приглашали мужское население своего кишлака, а также ближайших кишлаков. Специально на празднество приглашали певцов и комиков-скоморохов.

Общее угощение устраивалось днем, это называли *рузтуй*. При дневном празднестве организовывали козлодрание и скачки (соревновались в скачках и в беге). После этого некоторые из гостей уходили. Затем устраивалось ночное празднество — *шавтуй*,[72] во время которого выступали танцоры, певцы, скоморохи, организовывалась игра в *подшоҳбозӣ* (инсценировка шахского двора),[73] во время которой с родственников мальчика под видом шуточного штрафа собирали различные подношения.[74]

В некоторых местах подношения от родственников мальчика собирались не во время указанной игры, а несколько иначе и называлось это *ҳадьядиҳӣ*. Так, в к. Умарак во время торжества на землю растилали платок или клали бубен, и певцы, сидя на почетном месте, пели песню «Ялали», или «Ялало». Певцы по-очереди называли по имени всех родственников мальчика (величая самого мальчика в песне князем, государем — *подшоҳ* и приглашали их пройти в передний угол, положив на платок или на бубен свои подношения, что те и исполняли. Аналогичная церемония выполнялась также во время свадьбы.

Приводим слова этой песни:

Булбули масти-масти—маете,	Опьяненный-опьяненный соловей,
Булбул ба шохи гул нишасте.	Соловей сел на ветку розы.
Падари шаҳ ҳадьяша до, боло гузаште.	А отец князя (жениха) отдал свои подарки, прошел на почетное место.
Булбули масти-масти-маете,	Опьяненный-опьяненный соловей,
Булбул ба шохи гул нишасте.	Соловей сел на ветку розы.
Модари шаҳ ҳадьяша до, боло гузаште.	А мать князя отдала свои подарки и прошла на почетное место.
Булбули масти-масти—маете,	Опьяненный-опьяненный соловей,
Булбул ба шохи гул нишасте.	Соловей сел на ветку розы.

Холаи шаҳ ҳадяша до, боло гузашт... — А тетка князя отдала свои подарки и прошла на почетное место...

Из этих даров все съедобное раздавалось участникам торжества, а материю и деньги распределяли между собой певцы.

Некоторые богатые люди принимали гостей в течение трех суток. Само обрезание совершалось по окончании торжества.

Обряд обрезания обычно проводился весной или осенью. Считали, что если его сделать в жаркое или в холодное время года, то ранка может воспалиться, долго не будет заживать и причинит страдания ребенку.

Способ обрезания везде одинаков, и используют для этого только обструганную палочку с расщепленным концом, наподобие пинцета — *ҷағак* и бритву—*тег*. Для обрезания приглашают специального мастера; верили, что бывают мастера с «легкой» и «тяжелой» рукой. Если у мастера «легкая» рука, то ранка заживет через шесть-семь дней, а если «тяжелая» — после пятнадцати-шестнадцати дней.

Перед обрезанием певцы стоя пели песни, главным образом стихи таджикских классических поэтов; иногда пели и народные песни. Например, в к. Умарак, когда мастер готовился к обрезанию, певцы пели народную песню «Гули гул қимат» следующего содержания (приводится отрывок песни):

Биё, бирем ба гулчаман, гули гул қимате,
Ту гул бичину ман суман, гули гул қимате.
Эй, дар чаман се сад гулай, гули гул қимате,
Се саду шасту шаш гулай, гули гул қимате.
Аз он гул(ҳ)о дар инҷо нест, гули гул қимате,
Хубии гул дар Чамбулай, гули гул қимате.
Биё, бирем боғи боло, гули гул қимате,
Ҳей, ту гул бичи(н) у ман лола, гули гул қимате.
Ҳей, биё, бирем ба мисгарӣ, гули гул қимате,
Эй, духтар гирем чуҷаи парӣ, гули гул қимате.

Давай, пойдем к цветнику, о драгоценная роза,
Ты розы собирай, а я жасмин, о драгоценная роза.
Эх, в цветнике триста цветов, о драгоценная роза,
Триста шестьдесят шесть цветов, о драгоценная роза.
Тех цветов здесь нет, о драгоценная роза,
Хорошие цветы—в Чамбуле[75] о драгоценная роза.
Давай, пойдем в верхний сад, о драгоценная роза,
Эх, ты розы собирай, а я тюльпаны, о драгоценная роза.
Эх, давай пойдем к меднику, о драгоценная роза,
Эх, женимся на девушке, подобной дочке феи,
о драгоценная роза.

Эта песня очень длинная, ее поют все время, пока мастер готовится к обрезанию, чтобы ребенок все свое внимание обратил на певцов. Когда мастер приступает к обрезанию крайней плоти, все окружающие ребенка мужчины и юноши поднимают шум и крик, якобы для того, чтобы ребенок не чувствовал боли.[76]

Мастер, массируя, оттягивает крайнюю плоть, сильно защемляет ее расщепом и быстро отрезает бритвой. Ранку присыпают горячим

пеплом от сожженных тряпок и ваты, но не перевязывают, иначе тряпка прилипнет и причинит боль ребенку. Ребенок должен лежать на спине, чтобы скорее остановилась кровь. Если ранка опухла, ее смачивают коровьим маслом.

В кишлаках Сафедорон, Сагырдашт и Пуштарог шили специальный мешочек и наполняли его горячей золой; мешочек надевали на половой орган (а чтобы он не спадал, привязывали его на шнурке к пояснице). Если ранка опухала и синела, то ее смазывали яичным маслом *руғани тухм*[77] или же льняным маслом *руғани зағер*.

В кишлаках Каратегина после обрезания крайнюю плоть, продев сквозь нее нитку, привязывали к щиколотке мальчика. Существует представление, что как только кожица засохнет, ранка тоже высохнет и заживет. После выздоровления мальчика эту кожицу закапывали под стеной дома (к. Шуль), клали в норку мыши (к. Элок) или в трещину стены (к. Нушор). В кишлаках Дарваза обрезанный кончик плоти нацепляли на палочку (которую засовывали под потолочную балку дома), чтобы она высохла и ранка также скорее бы зажила. Здесь, по-видимому, мы имеем дело с магическим обрядом, по которому высыхание отрезанной кожицы способствует быстрейшему заживанию ранки.

Мастеру дарили материю на одежду, халат, а также пачку чая и кусок мыла для мытья рук.[78]

Иногда при обрезании сына некоторые люди приводили и обрезали заодно со своим сыном сирот и мальчиков из бедных семей. Это считалось богоугодным и хорошим делом, но впоследствии эти мальчики становились должниками своего «благодетеля» и стремились оказать ему какую-нибудь услугу.

Иногда бывает так, что крайняя плоть ребенка настолько коротка, что делать обрезание невозможно. Таких детей называют *суннатй* (обрезанный), среди населения существует убеждение, что им еще в утробе матери ангелы сделали обрезание.[79] В Каратегине и Дарвазе не делали полного обрезания таким детям, а только кончик плоти немного окровавливали острой бритвой, чтобы «над ребенком прошла бритва ислама» — *аз болои кудак теғи ислом ғузарад*.

Если родители не устраивали торжества по поводу обрезания, то никто их не упрекал и не осуждал, но в большинстве семей все же считали, что торжество в связи с обрезанием является «долгом господним» — *қарзи парвардигор*.

Воспитание ребенка и его помощь в семье. В нынешних условиях детей с малых лет как в семье, так и в школе приучают к физическому труду. Летом и осенью учителя после уроков ведут учеников на колхозные поля для помощи во время жатвы. Более взрослые жнут, младшие собирают колосья; дети завязывают и складывают снопы, некоторые носят воду работающим колхозникам и т. п.

В школе детям внушают, чтобы они дома помогали родителям, выполняли некоторые работы. И в школе и дома девочек учат вышивать. Мальчики и девочки до шести-семи лет носят в небольших сосудах воду, подметают, моют посуду, разжигают в очаге огонь, помогают матерям при доении коров и коз (придерживая подпускаемых телят, козлят и ягнят). Кроме того, девочки учатся с шести-семи лет месить тесто, прясть, шить и вышивать тюбетейки и т. п.; они обычно в виде практики шьют одежду своим куклам.

И до революции детей учили помогать домашним. В те времена мальчики и девочки уже с десяти лет выполняли почти всю домашнюю работу: разжигали огонь в очаге, подметали, помогали матерям при

доении скота, делали кизяк на топливо, готовили пищу и т. п. Мальчики собирали для растопки щепки, иногда очень издалека приносили хворост и дрова, пасли скот, гоняли воробьев с посевов и в садах, охраняли посевы от потравы скотом, охраняли сады. Иногда мальчики уже семи-восьми лет жали пшеницу, помогали отцам в обмолоте зерна (погоняли быков), зимой кормили и поили скот, чистили хлева.

Вплоть до коллективизации сельского хозяйства у таджиков Каратегина и Дарваза существовал обряд, называемый *сарбандон, сартурунчон*—тугое повязывание головы. Когда ребенок брался первый раз за какую-нибудь трудную работу, например, придя на поле во время отдыха быков, держался за плуг, желая поучиться пахать, и если в тот момент его видел кто-нибудь посторонний, например, сосед по участку, то он своим поясным платком привязывал ребенка к ручке плуга. Мальчик начинал плакать, а его отец, обрадовавшись, просил отпустить ребенка и обещал устроить угощение. После этого сосед отпускал мальчика. Отец, во исполнение своего обещания, поручал дома приготовить угощение и нес его в мечеть или на поле (если это поле находилось вблизи кишлака). Собравшиеся люди после еды читали фотиху и желали ребенку здоровья, долгой жизни, а также стать хорошим работником.

Вообще если ребенок брался первый раз за какое-нибудь дело или впервые приходил в общественное место (мечеть, чайхана) и это кто-нибудь видел, то выполняли обряд *сарбандон* с целью устройства отцом угощения в связи с проявившейся способностью ребенка к труду или с приобщением к быту взрослых мужчин. Мальчика кто-нибудь привязывал к столбу мечети, он от страха плакал, кричал. Когда отец обещал устроить угощение, мальчика отпускали. Если отца не было поблизости, то за ним посылали.

В некоторых кишлаках Каратегина и Дарваза, если ребенок впервые брался за какую-нибудь работу или впервые приходил в мечеть, *сарбандон* совершали над его отцом, т. е. туго завязывали ему голову поясным платком или чьей-нибудь чалмой и всячески мучили его до тех пор, пока он не обещал устроить угощение. В кишлаках Сафедорон и Сагырдашт отцу повязывали на шею или голову поясной платок и затем двое из присутствовавших тянули концы платка в разные стороны.

Когда девочка впервые бралась за какую-нибудь работу, женщины тоже устраивали *сарбандон* или *сартурунчон,* после чего мать устраивала угощение для них.

Такие обычаи существуют среди населения до сих пор, но имеют характер веселой игры и чаще всего обходятся без угощения.

Эти обряды, по-видимому, являются пережитком посвящений, устраивающихся в связи с переходом ребенка в следующую возрастную группу. Ребенок, приступающий к выполнению различных работ, становится уже как бы взрослым. После выполнения обряда *сарбандон* и соответствующего угощения дети могли без стеснения ходить в общественные места.

Одним из важнейших вопросов воспитания детей является дисциплина, которой в настоящее время уделяется внимание как в семье, так и в школе, а также со стороны общественности.

В прежнее время таджики уделяли внимание тому, чтобы их дети были дисциплинированными, развивали у них положительные черты характера и поведения.

Одним из признаков воспитанности и хорошего поведения являлось почтительное отношение к родителям и старшим. Детей учили первы-

ми приветствовать старших, не вмешиваться в их разговоры, помогать старикам, выполнять различные поручения старших, знать свое место в обществе старших. Помимо этого, всячески внушали отрицательное отношение к воровству и обману, к предательству по отношению к друзьям, к злым поступкам, несправедливости и т. д.

В Каратегине и Дарвазе недисциплинированных детей наказывали, за мелкие провинности бранили; это делали не только родители, но и посторонние, и родственники ребенка на это не обижались. Например, если во время беседы старших ребенок прошел между ними, то они, остановив его, делали замечание, чтобы он больше не повторял этого; по обычаю младший всегда должен пройти сзади старшего. Когда мальчик приходил в мечеть, то он должен был, сложив руки на груди, громко поздороваться; в противном случае он тотчас же получал замечание за невежливость.

Особенно осуждалось воровство, и все с презрением смотрели на людей, изобличенных в краже. Если мальчика ловили на краже мелких вещей (фруктов ,сушеного сыра и т. п.), то его били, приводили к отцу и очень ругали. отец его тоже бил и наставлял, чтобы он другой раз не позорил его среди людей. Такое внушение и наказание со стороны своих и чужих не оставались для ребенка без результатов.

Вообще же в горных районах воровства почти не было, что отмечали и многие русские путешественники. Помещения не запирались, фрукты и другие продукты открыто сушили на крышах, даже быки и лошади по два-три месяца паслись на пастбищах без присмотра пастухов; их никто не трогал, лишь очень редко случалось, что какой-нибудь случайный бродяга, забредший издалека, уводил быка или лошадь.

Правда, были в обычае и некоторые правила, относившиеся скорее к феодальному этикету, которые чаще служили интересам «благородных» и «уважаемых» людей, но попирали достоинство человека, так, например, детей заставляли в виде оказания почтения взрослому держать под уздцы лошадь, подавать обувь и т. п.

***

Обобщая все вышесказанное, можно сделать вывод, что бытовая обстановка, в которой происходит рождение и воспитание детей, в свою очередь определяющаяся условиями жизни и общественной средой, значительно варьирует по районам и даже по отдельным кишлакам; этим и объясняется большое разнообразие различных поверий. обрядов и церемоний.

Обычаи и обряды таджиков Каратегина и Дарваза, по-видимому, возникшие в глубокой древности, связанные с бесплодием, стремлением иметь ребенка, а в дальнейшем со стремлением к сохранению жизни ребенка и его здоровья, появились в результате слабого развития производительных сил, отсутствия научной медицины, почти без изменения передавались из поколения в поколение и сохранились вплоть до установления Советской власти, а кое-где бытуют и сейчас.

Однако строительство социалистического общества, изменение материально-бытовых условий жизни народа, развитие науки, искусства, культуры и применение современных медицинских способов лечения приводит к постепенному исчезновению большинства описанных здесь обычаев и обрядов.

ИГРЫ

Об играх таджиков написано очень мало, причем часто сведения о них излагаются попутно в работах, посвященных другим темам.[1] Наиболее интересный материал специально о играх можно найти у М. С. Андреева[2] и Е. М. Пещеревой,[3] особенно в ее последнем специальном труде об игрушках и детских играх у таджиков и узбеков, вышедшем в свет в 1957 г. Материал для него собирался автором как среди горных таджиков, населяющих центральную и юго-восточную часть современного Таджикистана (верховья р. Зеравшан, долина Ягноба, бассейн р. Сурхоб, долины рек Ванч и Язгулем, Рушан, а также верхняя часть долины р. Яхсу), так и в ряде городов и окружающих их сельских районов равнинных частей Средней Азии (Ташкент, Самарканд, Ура-Тюбе, Исфара и др.). Е. М. Пещерева подробно описывает игрушки детей самых разных возрастов, показывает связь этих игрушек с жизнью и бытом таджиков; представляет интерес описание многочисленных игр, место и время их исполнения.

Собранный нами материал по игрушкам в основном совпадает с материалом Е. М. Пещеревой, поэтому во избежание повторений мы сочли возможным отослать читателя к ее труду, где он найдет исчерпывающий материал по этому вопросу. В отношении игр материалы Е. М. Пещеревой, касающиеся Каратегина и Дарваза, не так полны, и мы надеемся, что наши сведения несколько расширят и углубят их.

В Каратегине и Дарвазе, как и в других районах Таджикистана, игры занимают большое место в жизни детей. В настоящее время в некоторых домах самые маленькие забавляются современными игрушками, покупаемыми родителями в магазинах. Дети с 3 до 8 лет имеют, кроме того, и местные игрушки: самодельные куклы—*луфтак (лухкак, лухтак)* (рис. 1), чашечки—*чинӣ,* тазики—*гидора,* кувшинчики—*кузача,* люльки — *гаровача* (рис. 2), лошадок — *аспак,* саночки-волокуши для перевозки соломы, хвороста—*чигинача,* детский топорик—*таварча,* детскую тешу[4]—*тешача,* детскую побрякушку в форме глухого кувшинчика—*кузача* и др.; все эти игрушки, кроме кукол, изготовляются ремесленниками из дерева и глины. В прошлом делали игрушечных баранов, горных козлов, собак и других животных из тутовой муки—*тутпуст.* «В начале нашего столетия в отдельных горных районах игрушка бывала очень богато представлена как по своему составу, так и по количеству ее в детских руках. Особенным богатством отличались игрушки в наиболее глухих горных районах, таких, как верховья долины Зарафшана, Ягноб, долины рек Хингоу и Ванча, а также припамирские районы».[5]

Среди девочек особенно распространена игра в куклы, которые часто делаются взрослыми, но иногда и самими играющими. Существует

два вида кукол, изображающих женщин и девочек: куклы с вышитыми глазами, бровями, носом, ртом, щеками (рис. 3, 4) и куклы с плетеным лицом в виде ромба (рис. 1, 3 и 5); особенно тщательно изготовляют кукол-женщин: стараются дугообразно нанести брови, правильно изобразить черты лица, заплести две косы и т. п. Кукол-мужчин же делают из двух накрест связанных палочек, причем верхний конец вертикальной палочки—шею делают очень длинной, а лица не делают совсем, голову изображает намотанная на конец палочки тряпочка—чалма (рис. 1 и 4). Так же без лица делают кукол, представляющих

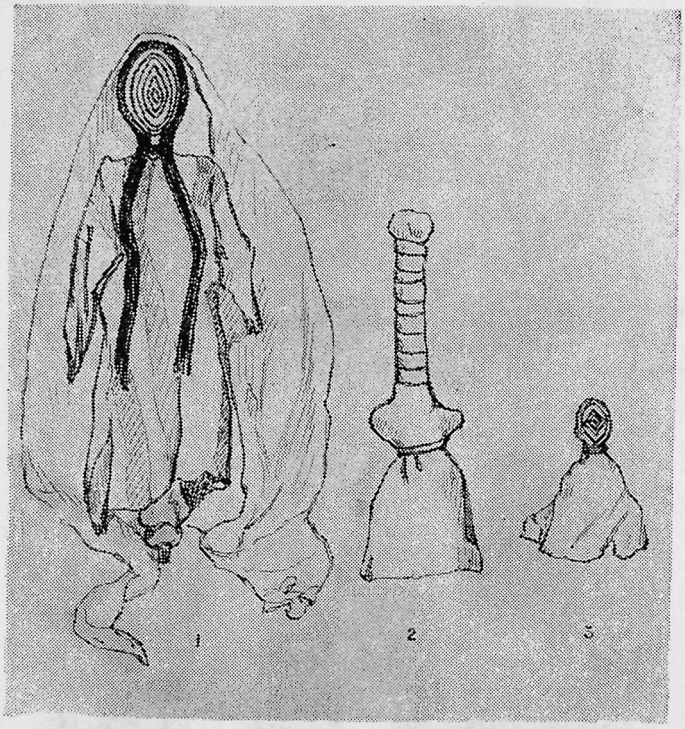


Рис. 1. Куклы: *1*—кукла-женщина, *2*—кукла-мужчина, *3*—кукла-ребенок; к. Егид, Калаи-Хумбский район, 1956 г.

младенцев или детей. Куклы-новобрачные одеты очень нарядно, остальные скромнее, но с соблюдением традиций национального костюма. Куклы-женщины обычно имеют два платья: белое нижнее с вышитыми длинными рукавами и красное или пестрое верхнее; на голову им повязывают белый марлевый платок. В одежде кукол-женщин наблюдаются элементы современности: платок с кружевами—*румоли гичим*,

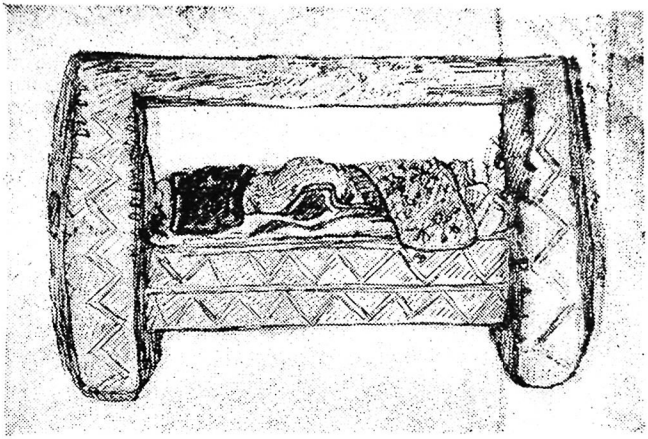


Рис. 2. *Гаровача, гувара*—кукольная колыбель, к. Сари-Пулак, Каратегин, 1950 г.

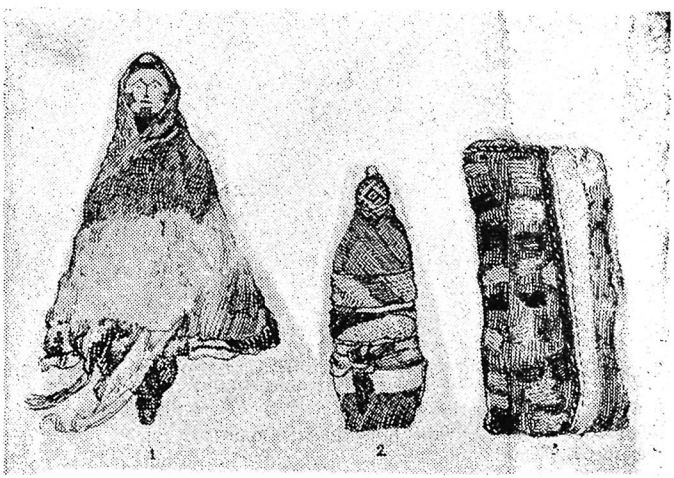


Рис. 3. Куклы: *1*—кукла-женщина, *2*—кукла-мужчина, *3*—*такъяй*—кукольная подушка, к. Кочони-Боло, Гармский район.

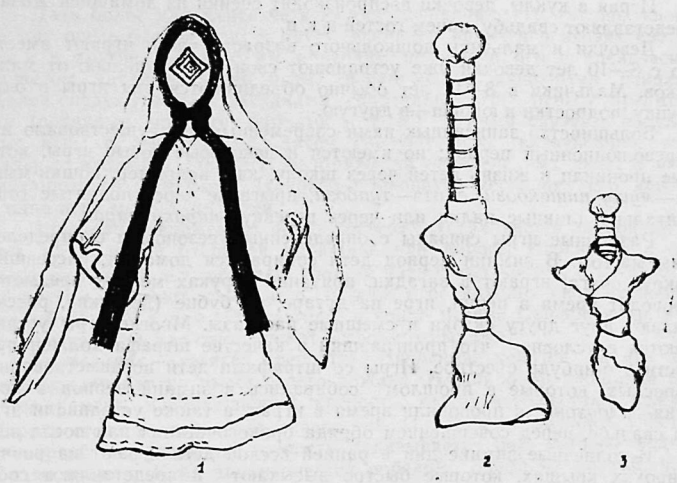


Рис. 4 Куклы: *1—занак*—кукла-женщина, *2—мардак*—кукла-мужчина, *3—бача*—кукла-ребенок; к. Пуни-Шор, Калаи-Хумбский район, 1954 г.

пальто—*палтун* и т. п. Одежду кукол-мужчин составляет в основном белый или пестрый халат.

Среди кукол особый интерес представляет кукла-дергунчик—*луфтаки бозингар*, предназначенная для маленьких детей[6] (рис. 6).

Рис. 5. *Луфтаки сурат*ак — кукла городского (русского) типа. Кишлак Кочони-Боло, Гармский район, 1957 г.

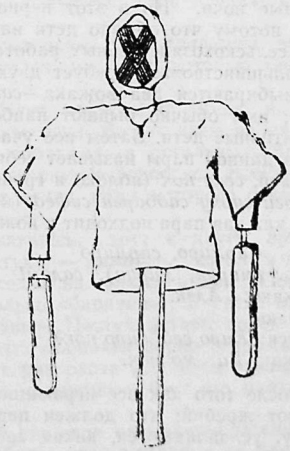


Рис. 6. *Луфтаки бозингар* — кукла-дергунчик. Кишлак Кочони-Боло, Гармский район, 1957 г.

Играя в куклы, девочки воспроизводят сценки из домашней жизни, представляют свадьбу, прием гостей и т. п.

Девочки и мальчики дошкольного возраста часто играют вместе. Но с 8—10 лет девочки уже устраивают свои игры отдельно от мальчиков. Мальчики в 8—12 лет обычно объединяются для игры в одну группу, подростки и юноши—в другую.

Большинство записанных нами современных игр существовало и в дореволюционный период; но имеются и некоторые новые игры, которые проникли в жизнь детей через школу, как, например, кошки-мышки—*мушу пишакбозй*, лапта—*тупбозй*, прыганье через поднятые горизонтально длинные палки или через веревку—*параку парак*.

Различные игры связаны с определенным сезоном и с определенным местом. В зимний период дети собираются дома и, рассевшись вокруг очага, играют в загадки, прятание в руках мелких предметов, проводят время в пении, игре на дутаре, на бубне (девочки), рассказывают друг другу сказки и смешные рассказы. Многие игры устраиваются с условием, что проигравший в качестве штрафа должен принести что-нибудь съестное. Игры со штрафами дети позаимствовали у взрослых, которые в прошлом собирались в зимний период в доме сгня—*алоухона*[7] и проводили время в играх, а также устраивали игры на свадьбе, перед совершением обряда бракосочетания или после него.

В солнечные зимние дни и ранней весной дети играют на ровных широких крышах, которые быстро высыхают и представляют собой удобное место для игр. Хозяева дома нередко специально сами приглашают туда детей играть, так как при этом они утаптывают землю на крыше, чем предохраняют ее от протекания во время дождя. Иные хозяева для привлечения детей разбрасывают на крыше сухие фрукты или же назначают играющим мелкие призы (тетради, карандаши, мелкие монеты).

Летом и до поздней осени игры проводятся на открытых площадках, на зеленых лужайках, на улице, в саду, возле реки, где играют и в лунные ночи. Но в этот период игры устраиваются сравнительно редко, потому что обычно дети наряду со взрослыми принимают участие в сельскохозяйственных работах.

Большинство игр требует двух партий играющих. Для этого сначала выбираются два вожака—*саймир, сармир, мир* (букв. «правитель»); ими обычно бывают наиболее развитые физически, ловкие и инициативные дети. Затем все участники игры делятся на пары, каждый из данной пары называет себя одним из двух сходных предметов, например, *севу нок* (яблоко и груша), *анчиру анор* (инджир и гранат), *садбарги сурху садбарги сафед* (красная роза и белая роза) и т. п. Затем каждая пара подходит к вожакам со словами:

Сармиро, сармиро (мирун, мирун), салом!	Вожаки, вожаки, здравствуйте.
Вожаки: *Алек.*	Здравствуйте.
Конающиеся: *Киро себ, киро нок?*	Кому яблоко, кому грушу?
Вожак: *Ба мо нок.*	Мне грушу.

После того как все играющие разделятся на две партии, вожаки бросают жребий: кто должен первым начать игру. Для этого берут монету, уславливаются, какая ее сторона загадывается каким вожаком, и бросают в воздух; или берут плоский камень, мочат в воде одну из сторон и так же бросают в воздух. Угадавшие, какой стороной кверху она упадет, начинают игру.[8]

Дать более или менее четкую классификацию игр трудно, многие из них очень близки друг к другу, элементы одних игр входят частично и в другие. Вначале мы приводим несколько игр с архаическим сюжетом, затем излагаем игры, связанные с животными, птицами. Далее следуют игры с загадками, спортивные игры, игры с предметами (спичками, орехами, бабками и т. п.), с ними связаны популярные игры с тюбетейками. Затем следуют игры, включающие театральные элементы (диалоги, изображения определенных лиц), и игры, связанные со штрафами. Наконец приводятся несколько игр девочек и одна игра маленьких детей.

Аловпарак—«прыганье через костер».[9] Устраивается весною и летом, на большой открытой площадке или дороге. Играющие в возрасте от 7 до 15 лет собирают дрова и разжигают костер, а затем один за другим прыгают через него. В этой игре находит свое отражение старый обычай в дни Нового года, в конце месяца Сафара и др. прыгать через огонь для очищения от всевозможных бед.[10]

Калъагирак — «взятие крепости». Играющие делятся на две партии, каждая партия имеет своего вожака. На широкой площадке кладется камень, изображающий крепость, около него встают вожаки. Партии стоят в стороне от «крепости». По приказу вожаков участники партий наступают на крепость, завязывается бой, который ведется только ногами. Игра заканчивается победой одной из партий, взявшей «крепость».[11]

Палабарак — «выигрывание участка».[12] Участники игры делятся на две партии. Проводят линию посередине крыши, где в зимнее время устраивается игра. Уславливаются, которая сторона называется *пал,* которая *чал.* Одна из партий вместе со своим вожаком стоит в пал, другая — в чал, но стремится попасть в пал. Обороняющиеся отбивают атаки нападающих до тех пор, пока один из наступающих не прорвется в пал, не получив удара. Дерутся только ногами, руки не должны пускаться в ход. После сдачи пал игра начинается снова, партии меняются местами.

В к. Каланак аналогичная игра называется *талгираку чалгирак.* Крыша делится на две неравные части: меньшая, которую защищают, именуется *чал,* большая—*тал.*

Гургбозй—«игра в волка».[13] Игра происходит зимою на крыше, а весною на дороге, площадке, возле реки. Вожак игры назначает одного волком, двоих или троих—собаками, а остальных—баранами. «Волк» привязывает к вискам две свернутые трубочкой тюбетейки, что должно изображать уши; надевает халат, полы которого отводит обеими руками назад за спину—это хвост.

«Бараны» лежат, тесно прижавшись друг к другу, временами блеют. Недалеко от них спит «пастух» — *рамабун,* которым является сам вожак. «Собаки» лают и уходят на поиски пищи. Появляется «волк» и поочередно уводит несколько «баранов». В стаде возникает беспокойство, громко блеют «бараны». Пастух встает, зовет «собак», и, успокоившись, опять мирно спит. «Собаки» зорко сторожат стадо. Снова появляется «волк». На этот раз охота для него оказалась неудачной: пастух встает, гонится за «волком» и бьет его палкой. «Собаки» бросаются на «волка».[14]

В к. Халкарф и в Тавильдаре эта игра называется *дахмардабозй* —игра в пастуха, в к. Навди—*галабозй*—игра в стадо, а на Ванче—*гургакбозй*—игра в волчонка. В последнем варианте «волк» уносит «баранов» одного за другим, и они становятся «волками». В Тавильдаре вместо «волка» введен «вор». Когда «пастух» задерживает «вора», он

плюет на него, и пока плевок не высохнет, «пастух» не отпускает «вора».

Нахчирбозӣ — «игра в горного козла» аналогична игре в волка. Один из играющих исполняет роль охотника — *шикорчӣ*, другой—роль собаки, а остальные — горных козлов. «Охотник» тонится за «горными козлами», стреляет в них (бросает тюбетейку). В игре каждый «горный козел» имеет определенный возраст, и если «козел» трехлетний, то для того, чтобы его убить, «охотник» должен бросить в него три раза тюбетейку. Убитый «горный козел» садится на землю, к нему подбегает охотник с «собакой» и проводит рукой по шее «козла». Это означает, что он отрезал ему голову и сделал его чистым для еды (*ҳалол*).

Эта же игра имеет другой вариант, записанный в к. Куглик. Игра происходит весною на крыше. Играющие садятся в круг. Вожак внутри этого круга чертит большую окружность, затем он подходит к каждому из сидящих и чертит перед ним еще два-три небольших кружочка и, указывая на них, спрашивает: «*Ҳамира мегирӣ*?»—Возьмешь это? Тот отвечает: «Нет». На третий и четвертый раз вожак чертит сравнительно больший круг и снова спрашивает: «*Ба дашти бозор ва гулу гулзор мегирӣ?*» — Возьмешь ли наподобие базарной площади и цветника? Играющий отвечает: «*Ҳа*»—Да.[15] Так вожак игры обходит всех присутствующих. Затем по его распоряжению участники игры поочередно встают с места, приложив руки к коленям. При этом, если у кого-нибудь коленные суставы издадут хруст, то он становится «горным козлом», а если нет, то старой «собакой» — *пиркут*.[16] «Горные козлы» становятся по четырем углам крыши, а «собаки» на середину крыши. «Козлы» устраивают бег с одного угла крыши на другой. По дороге на них нападают «собаки». Если «собаке» удастся царапнуть «козла» по спине, то играющие должны поменяться ролями.

Чунварбозӣ—«игра в сокола». Эту игру мы наблюдали в дарвазском кишлаке Нульванд. Один из играющих исполняет роль охотника, другой—сокола—*чунвар*, а остальные участники игры изображают куропаток, которые сидят на корточках в одном месте. «Охотник» стреляет (бросает камешки) в «куропаток», те быстро убегают. За ними гонится «сокол», он хватает одну, вторую, третью «куропатку», и каждый раз, когда «сокол» задерживает «куропатку», «охотник» подбегает и обводит рукою вокруг ее шеи; это означает, что голова отрезана и птица «чиста», годится для еды.

Хола-хола—«тетка-тетка».[17] Играют весною, на крыше. Участвуют около 15 человек. Один из подростков играет роль орла—*уқоб*, другой — роль курицы — *мурғ*, а остальные — цыплят — *чуча*. «Цыплята» держатся друг за друга, а первый из них крепко держится за «курицу». Появляется «орел», он взмахивает «крыльями» и нападает на «цыплят», те убегают и прячутся за мать. «Курица» говорит «орлу»: «*Чуҷукакои хыдум, хыдум, хыдум катта кардем*». — Это мои, мои цыплята, я сама их вырастила. «Орел» постепенно перетаскивает всех «цыплят». «Курица» остается одна, царапает землю и кричит: «*Ту-ту-ту-ту*...», «цыплята» снова собираются.

Лаглагбозӣ—«игра в анста».[18] Играют на крыше весною, днем. Один из мальчиков садится на плечо другого. Последний закрывается большим платком и надевает тюбетейку. Эти два играющих изображают анста. Остальные участники игры бегают за «анстом», он отгоняет их и бьет.

Бақабозӣ — «игра в лягушку». Эту игру мы наблюдали в к. Нушор (Каратегин). Участвуют два человека. Каждый из них держит в

руке камень или кость, которая называется «лягушка»—*бақа*. Один из играющих бросает камень на землю, другой должен попасть в него своим камнем. Если это ему удается, тогда первый играющий везет второго на спине до того места, где камни стукнулись.

Акка-аккабози — «игра в ворону».[19] Участвует группа детей, игру устраивают весною в саду и иногда зимою на крыше. Вожак игры назначает одного из участников «вороной» и привязывает ему одну руку к ноге. Один из играющих подходит к «вороне» и спрашивает:

Мальчик: Акка, акка, кыҷо быдӣ?	Ворона, ворона, где ты была?
Ворона: Хунан мӣр (в к. Навди: хунан козӣ).	В доме правителя (в к. Навди: в доме судьи).
Мальчик: Чӣ хурдӣ?	Что ты ела?
Ворона: Шӣру нун.	Молоко и хлеб.
Мальчик: Ба мына намондӣ?	Мне не оставила?
Ворона: Да токча.	В нише.
Мальчик: Рафтым, наёфтым	Ходил (искал), не нашел.
Ворона: Да мехча.	На гвозде.
Мальчик: Рафтым, наёфтым	Ходил (искал), не нашел.
Ворона: Да сари санг мундым, ӣкаша хурдым, ӣкаша ов бурд, ӣкаша гындишко хурд (в к. Куглик: ката-катаҳошуна зоғо хурдан, майдаҳакошуна гындишко).	Я оставил на камне, часть съел, часть унесла вода, часть съели воробьи (в к. Куглик: большие куски съели вороны, маленькие—воробьи).
Мальчик: Мышт мехырӣ, каланғушт (шапот)?	Кулак хочешь получить или пощечину?
Ворона: Мышт.	Кулак.

Мальчик бьет кулаком «ворону» и убегает; вместе с ним разбегаются в разные стороны все играющие. «Ворона» гонится за ними, поймав кого-нибудь, плюет на него, и пойманный становится «вороной». Игра начинается снова.

Буданапринг[20] — «перепелка прыгает». Исполняется в теплое время года, на открытой площадке. Играющие плотно садятся в круг, протягивая ноги к середине, и держат на земле правую руку кулаком. Один из старших по возрасту участников игры перечисляет названия всех птиц или животных (например, *буданапринг, зоғпринг*— «перепелка прыгает», «ворон прыгает») и, выбирая одно из них, быстро поднимает вверх правый кулак. Ему должны подражать все играющие. Опоздавшие наказываются. Каждого из них поочереди кладут на спину к ногам сидящих и последние ногами подкидывают его вверх — *сихак сари по,* до тех пор, пока ему не удается бежать.

Баҷошавак — «игра в прятки». Распространена среди девочек и мальчиков по всему Каратегину и Дарвазу, в теплое время года дети играют в прятки почти каждый вечер. Устраивают считалочку; играющий, на которого пал жребий, закрывает глаза руками и говорит:

Хуп, тут пухт, чав расид?	Хуп, поспел ли тут, созрел ли ячмень?
Другие быстро прячутся и кричат: Хуп.	Да.
(В Тавильдаре: чав пухт, похча-похча расид.[21]	Ячмень поспел, мы дошли до укромного места).

После этого мальчик, закрывший глаза, отправляется искать спрятавшихся.[22]

В Қалан-Хумбском районе эта игра называется *ҷо-ҷобарак*, в Тавильдаре — *бачогарак* и не отличается от варианта игры в прятки таджиков долины Хуф.[23] Одна партия играющих прячется, другая ищет их. После того как находят, меняются ролями.

В к. Ёгид аналогичная игра называется *серчик, шурчик*. В нее играют вечером, весною. Играющие делятся на две партии. Одна из них прячется в соседнем кишлаке (если он расположен недалеко), другая идет искать. Если спрятавшиеся попадаются в руки идущим, то первые должны везти их на спине до места начала игры.

Момаланг.[24] Играющие делятся на две группы. Одна из них прячется, а другая идет ее искать и поет хором:

Момаланг, момаланг,	Момаланг, момаланг,
Куча танг, куча танг.	Улица узкая, улица узкая.
Шер кычо? — Ба намак,	Где лев? — В соли.
Быка кычо? — Пешравак.	Где бык? — Идет вперед.
Ови зам-зам,	Святая вода,
Тири махкам,	Крепкая пуля,
Шер чыфт, дур пар.	Пара львов, прыгай выше.

Если задерживают одного из убегающих-прячущихся, то последний обязан везти на себе победителя до центра игры—*чала*.

Приведем теперь несколько образцов игр с загадками.

Шох—шохи гов — «рога—рога коровы».[25] Эту игру устраивают большей частью осенью, особенно в лунные ночи. Участвующие делятся на две партии, во главе которых стоят вожаки. Каждая партия отходит в сторону от своего вожака на расстояние 20—25 м. Вожаки шопотом уславливаются между собой, корову какого из односельчан наметить. Затем один из вожаков обращается к своей партии:

Вожак: Ёрон, ёрони мо.	Друзья, друзья мои.
Играющие: Лаббай, мири калони мо?	Что прикажете, наш уважаемый вожак (букв. «правитель»)
Вожак: Шох—шохи гови ки?	Рога—рога чьей коровы?

Отвечающая сторона называет хозяина какого-нибудь дома, где имеется корова. Если эта сторона не отгадает, чью корову загадали вожаки, то такой же вопрос предлагается другой партии. Все это делается до тех пор, пока не отгадает одна из партий. Затем каждый участник побежденной стороны сажает себе на спину участника второй партии и несет до того дома, который был правильно назван. Дойдя до дома, верховые спрашивают хозяина дома: *Суворо сувор, пиёдаҳо сувор*? — Верховые верхом или пешие верхом? Если хозяин отвечает: «Верховые верхом», то обе партии продолжают следовать таким же образом до другого дома, называемого любым из вожаков игры. В случае, если играющие получают ответ: «Пешие верхом», то «верховые» (участники второй партии) сажают себе на спину «пеших» и доносят до названного места, где повторяются вышеуказанные вопросы и ответы. Так играющие обходят почти все дома в кишлаке и прекращают игру, когда она им надоест.[26]

В к. Ёгид существует и другой вариант этой игры, в котором вместо имени хозяина коровы загадывают имя хозяина дома, в котором спря-

тан *даҳани амак*,[27] причем играющие ходят в называемые отгадывающими дома до тех пор, пока не найдут его.

Чистун: булбулун хунаи кӣ? — «Загадка: соловьи в чьем доме?»[28] В эту игру играют дети и молодые люди обоих полов (мальчики отдельно от девочек), зимой в комнате, обычно вокруг очага, в вечернее время или осенью под открытым небом, особенно в лунные ночи. Играющие делятся на две партии, садящиеся друг против друга (в к. Чормагзак; в к. Ёгид на партии не делятся). О загаданном доме спрашивают: *Чистун: булбулун хунаи кӣ?* — «Загадка: соловьи в чьем доме?» Если отгадывающие затрудняются определить загаданный дом, они просят сообщить, сколько в нем человек (мужчин, женщин), в каком он находится квартале (к. Ёгид: *Урма кыҷо*).[29] Если отгадывающие не могут правильно назвать имя и просят им его сказать, то загадавший, прежде чем назвать имя, требует, чтобы отгадывающие «сдали свой город», т. е. признали свое поражение. Проигравших много раз подряд дразнят, говоря:

Аҳмаддин кыҷо?	Где Ахмаддин?
Таҳтаи бышол.	Под кустом жимолости.
Чӣ мекова?	Что ищет?

Играющие отвечают и вновь задают вопросы в шутливой форме.

«Ёрон, ёрони, мо» — «Друзья, наши друзья».[30] Выбираются два вожака. Две партии играющих выстраиваются в ряд друг против друга, на расстоянии 5—10 м, вожаки стоят посередине. Каждый вожак, обращаясь к своей партии, загадывает название кишлака: *Ёрон, ёрони мо, дар сар «О».* — «Друзья мои, начинается с буквы О».

Если партия верно назовет задуманный вожаком кишлак (например, Охангарон), участники другой партии несут отгадавших на спине до своего места, где они только что стояли, и обратно. Некоторые «верховые» тут же на ходу устраивают игру в «козлодрание»— тянут друг друга со спины проигравших.

Гул чӣ ранг? Гулҳо ба ранг. — «Какой цвет цветка? Цветы разного цвета».[31] Эта игра устраивается обычно осенью в лунный вечер. Участники делятся на две партии и рассаживаются на земле на некотором расстоянии одна партия от другой. Вожаки совместно задумывают какой-нибудь цветок. Один из вожаков обращается к своей партии:

Вожак: Ёрако, гул чӣ ранг?	Друзья мои, какой цвет цветка?
Играющие: Гулҳо ба ранг.	Цветы бывают разного цвета.
Вожак: Як чизи хушбӯй, ки бисьер буи хуб дорад.	Душистый цветок, очень ароматный.

Играющие отвечают. Если не отгадают загадку, то очередь предоставляется второй партии. Второй вожак таким же образом задает вопрос участникам своей партии, наконец, кто-нибудь из играющих отгадывает: *гули садбарг*—роза.

Отгадавший встает со своего места, берет платок, скручивает его жгутом, кружит им над головой и бросает за спину. Затем проходит несколько шагов вперед, садится и закрывает свое лицо. Участник

другой партии поднимает жгут, потихоньку подходит к сидящему, крепко закрывает его глаза ладонью и отдает жгут своему вожаку. Жгут он может нести двумя способами: *бодобод* — на весу или *хокохок* — волоча по земле. Вожак второй партии прячет жгут под кем-нибудь из членов своей партии и разрешает открыть глаза отгадавшему. Тот подходит к вожакам, начинается диалог:

Вожаки:	Қыҷо будӣ?	Где ты был?
Играющий:	Толиқу.	В Толиконе (название кишлака в Афганистане).
Вожаки:	Чи овардӣ?	Что принес?
Играющий:	Тушаву талқу.	Дорожный провиант и толокно.
Вожаки:	Бай кира?	Кому?
Играющий:	Бай навазгакума.	Для своих малышей.
Вожаки:	Навазгакунта чӣ номай?	Как зовут твоих малышей?
Играющий:	Чақу Пақу.	Чаку Паку (от чаққон-паққон— проворный, ловкий).
Вожаки:	Чышмата кӣ қапид?	Кто тебе закрыл глаза?
	Дырара ки овард?	Кто принес жгут?
	Дырара хокохок ованданд ё бодобод?	Жгут принесли волоча по земле или на весу?
	Дыра дар таи кыни кист?	Жгут под кем?

Если играющий ответит на все вопросы, то освобождается без наказания. Если отгадает только часть вопросов, то получает столько ударов жгутом, сколько не отгадал вопросов и затем освобождается. Игра начинается снова.

В кишлаке Яхак, Комсомолабадского района, аналогичная игра называется *Чавлон-чавлон* — «Кружение» и имеет некоторые отличия. Играющие садятся в круг. Два вожака садятся в центр круга, предварительно договорившись о названии какого-нибудь цветка; затем один из них спрашивает название цветка у каждого играющего. Отгадавший делает жгут из своего платка и им гонит всех сидящих (кроме вожаков), которые разбегаются, бежит и сам. Тогда вожаки кричат: *чавлон-чавлон.*

Мальчик со жгутом бежит к вожакам, за ним следуют все играющие. Если кто-либо из них поймает мальчика со жгутом, не успевшего добежать до вожаков, то крепко закрывает ему глаза руками. Когда мальчик со жгутом, вырвавшись из рук играющих, добежит до вожаков, они спрашивают его:

Вожаки:	Ай кучо омадӣ?	Откуда пришел?
Мальчик:	Ай Лахш.	Из Лахша.
Вожаки:	Чӣ овардӣ?	Что принес?
Вожаки:	Як линги ҳарум, як линги ҳалол.	Одну ляжку съедобную, другую поганую.
Вожаки:	Ҳаромаш пеши кӣ, ҳалолаш пеши кӣ?	Кому съедобную, а кому поганую?
Мальчик:	Ҳалолаш пеши сайміро, ҳаромаш пеши бачаҳо.	Съедобная—вожакам, поганая—ребятам.

Аспгирак — «Игра в лошадки». Весною на крыше или на улице группа играющих в количестве 10 или 20 человек делится на пары, которые становятся в один ряд. Затем каждая пара бежит до установленного места. В каждой паре прибежавший первым получает подарок (сухие фрукты, орехи, карандаши, тетради) от *пайкатӣ*—специально выделенного человека из числа играющих или от хозяина дома, на крыше которого происходит игра.

В Тавильдаре и Калан-Хумбе бег на перегонки называется и другими терминами: *суросуркунак, даводавак, суркуно, суркунак.*

Баландпарак — «Прыганье в высоту».[32] Игра распространена среди детей в возрасте от 7 до 13 лет, в нее играют весною и обязательно на склоне холма. Играют двое. Каждый по очереди, плотно сжав обе ноги, прыжками двигается снизу вверх холма. Выигрывает тот, кому удается пройти прыжками большее расстояние.

Яклингча — «Прыганье на одной ноге».[33] Играют на крыше, часто зимой и в начале весны. Играющие делятся на две партии. Участники одной из партий по очереди прыгают на одной ноге вдоль крыши, каждого догоняет кто-либо из другой партии, прыгая так же на одной ноге. Если догоняющему удается стукнуть ногой убегающего, то участники обеих партий должны поменяться ролями. В конце игры представители победившей стороны садятся на спины побежденных, которые возят их по крыше.

Рудакашак — «Вытягивание кишок». Эту игру мы наблюдали в к. Яхак. Она устраивается весною на крыше. Играющие делятся на две партии, и обе начинают соревноваться в борьбе. Борются один на один, побеждает тот, кто валит на обе лопатки своего противника. Каждый побежденный сажает победителя себе на спину и делает несколько кругов по крыше.

Бузи танагирак[34] — «Козел, захватывающий долю других». Играют весною на крыше. Участвует большая группа детей, иногда принимают участие даже взрослые. Один из играющих является *бузи танагирак,* он говорит:

Ай и чиндым,	Я собрал у этого,
Ай у чиндым,	Я собрал у того,
Ҳамаш дар хыдым.	И все у меня.

Сказав это, он убегает, а остальные догоняют его. Если убегающий успеет добежать до финиша — *ҳалолга*, то он выигрывает, затем игра повторяется. Кто догонит убегающего и ударит его рукой, становится бузи танагирак.

Ҳа тела — «Кого толкать» (разрывные цепи).[35] Играющие делятся на две партии, обе становятся друг против друга на расстоянии 8—10 метров, выстроившись в шеренгу во главе с вожаком и держа друг друга за руки. Вожак одной из партий спрашивает, а другой отвечает:

Ҳа тела?	Кого толкать?
Буз-бузи кавуд тела.	Серую козу толкать.
Ай ёрои мо кадомуш тела?	Из моих друзей кого толкать?
Раҳим.	Рахима.

Играющий по имени Рахим выбегает и стремится прорваться через ряд своих противников. Если ему это удается, то он приводит с собой одного человека в свою партию. В случае, если ему не удается прорваться, игру начинает другая сторона.

В к. Яхак описываемая игра называется *иш тела* — «толкай этого».[36]

Маҳтавпучак — «При лунном свете». Большая группа играющих делится на две партии и каждая из них располагается на одной стороне крыши, на которой зимою и ранней весной устраивается игра. Вожаки обеих партий стоят в центре. Один из вожаков закрывает руками глаза одному из участников своей партии, к которому подходит кто-либо из играющих другой партии, и тихонько бьет его по лбу, а затем садится на свое место и вместе со всеми участниками своей партии говорит: *Топил-топил қарақош* (узб. найди, найди черные брови), ударяя руками по земле. Тот, кого ударили, открывает глаза, подходит к играющим другой партии и отгадывает, кто стукнул его по лбу. Если он угадает, то ведет его к своим, а если нет, то остается в партии противников и игра начинается снова.

В к. Куглик описываемая игра называется *Офтов-маҳтов қароқуш*— «Солнце и луна наподобие черной птицы». Играют в нее летом, обычно днем, на открытой площадке, в саду. Играющие делятся на две партии, которые располагаются на земле на расстоянии около 10 м одна от другой. По совету вожака каждый из участников игры присваивает себе название какого-либо предмета или животного (чашка, трактор, голубь и т. п.). Кидают жребий, кому начинать; выигравшая сторона приводит одного из участников другой партии и закрывает ему глаза; один из играющих бесшумно подходит к нему, щелкает пальцем по лбу и опять садится на свое место. Вожак открывает глаза мальчику. Все играющие его партии хлопают в ладоши и говорят: *Офтов-маҳтов қароқуш, мир омад ай сари қуш* — «Солнце и луна наподобие черной птицы, правитель пришел из куш».[37] Мальчик должен угадать, кто его щелкнул; если угадает, то уводит подходившего к нему в свою партию, а если нет — тот остается в своей партии. В конце игры участники победившей стороны садятся на спины побежденных и те увозят их до того места, где в начале игры стояли побежденные.

Шавкурук — «Ночный слепец» (жмурки).[38] Эта игра устраивается зимою, в полутемном хлеве. Одному из играющих завязывают глаза, он должен поймать кого-либо из участников игры, наощупь узнать и назвать его имя. Если он правильно назвал имя, то глаза завязывают задержанному, после чего игра продолжается.

Аналогичная игра в к. Ёгид, Қалаи-Хумбского района, называется *«Курособ»*—«Слепой», в к. Нушор, Таджикабадского района, — *«Чашмбандак»*—«Завязывание глаз».

В другой вариант этой игры под названием *Рубаҳгурез*—«Побег лисы», записанный нами в к. Нушор, играют летом, на улице, с наступлением темноты. В игре принимает участие большая группа детей. Один из играющих закрывает руками лицо, остальные разбегаются в разные стороны, а потом он бросается ловить разбежавшихся. Пойманный должен пронести на спине поймавшего его до места начала игры.

Почобозй — «Игра в царя». Распространена во многих районах Таджикистана, в нее играют во все времена года, в помещении, в саду, на улице, в чайхане. Участвуют 4 человека, в возрасте от 9 до 16 лет. Участники игры поочередно бросают спичечную коробку; у кого она примет вертикальное положение, тот становится царем—*подшоҳ*, если ребром — визирем—*вазир*, если лицевой стороной — служителем мечети — *суфй*, если тыльной стороной — вором—*дузд*. Затем по приказу «царя» «визирь» бьет вора, который должен целовать ноги «царю» или выполнить приказ «визиря».[39]

Сақачабозй — «Игра в бабки». Широко распространена среди

всех таджиков, устраивается летом, в любом месте.[40] В Каратегине и Дарвазе играют мальчики от 6 и до 15 лет, образуя группы примерно одного возраста. Каждый из участвующих ставит по одной бабке в общий ряд, затем по очереди выбивают эти бабки более крупной. Кто выбьет чужую бабку, которая должна вылететь на расстояние не менее четырех шагов, тот и забирает ее. Существуют различные виды игры в бабки: *буҷулбозӣ, хит, зангул, дутай* и др., но, к сожалению, эти виды нам не пришлось записать.

Чормағзбозӣ — «Игра в орехи». В ней принимают участие не только дети, юноши, но и взрослые. Играют осенью, в период созревания орехов, обычно под вечер, на улице. Участвуют от 2 до 6 человек.

Игра в орехи имеет много вариантов, приведем некоторые из них:

1. *Чорпай*—«Четыре следа». Каждый из играющих ставит на проведенную на земле линию по одному ореху. Затем каждый по очереди бросает по одной бабке — *саҳача*. Владелец бабки, упавшей стоймя, становится *асп*—лошадью, владелец бабки, упавшей стоймя другой стороной, называется *сар*—начало, тот, у кого бабка упадет передней стороной, получает название *ай думби сар* — после начала, владелец бабки, упавшей тыльной стороной, называется *дар қалъа* — в крепости. Затем каждый играющий, стоя около линии, бросает свою бабку в направлении, откуда должна начаться игра; первым кидает *асп*, затем *сар, ай думби сар* и в последнюю очередь — *дар қалъа*. Начинает игру тот, чья бабка упадет дальше всех, он кидает бабкой в один из орехов. Если этот орех откатывается на четыре следа (ступни) от линии, то удачно ударивший забирает его и бьет в следующий орех с того места, где упала бабка; если этот орех откатился на расстояние четырех ступней, он его тоже забирает и бьет в следующий, если же орех не откатился на требуемое расстояние, очередь переходит к другому играющему. Проигравший все свои орехи одалживает их у выигравшего, говоря: *Довыма быте.*

2. *Бозии зангул* — «Колокольчик». Все играющие собирают в одну кучу свои орехи, затем один из играющих собирает у всех участников игры по одной бабке и бросает их на землю. Если бабка упадет отмеченной стороной, то становится *сар* — начало. Если две бабки падают указанным образом, а третья — другой стороной, то первые две называют *асп* — лошадь, а третью *хар*—осел. В таком случае бабка-«осел» становится *сар*. Если две бабки падают передней стороной—*пук,* а третья — тыльной—*чук,* то последняя выполняет функцию *сар.*

Обладатель бабки *сар*, стоя возле орехов, бросает как можно дальше свою бабку, за ним следуют другие участники игры. Если другому играющему удается ударить своей бабкой бабку сар, то функции сар переходят к нему. Сар начинает игру, выбивает орехи.

Кулух баҷокунак — «Игра в прятанье комка глины».[41] Играют в нее весною, на крыше, днем и под вечер. Играющие делятся на две партии. Один край крыши отделяется чертой, эта часть называется *чал, чалҷога.* Партии располагаются на другом краю крыши, участники каждой из них сидят один за другим, вытянув обе ноги в стороны. Расстояние между двумя партиями 2—3 метра. Один из вожаков берет комок глины и прячет за пазуху кому-нибудь из участников своей партии; чтобы нельзя было заметить, кому он положил комок, он для виду сует его каждому за пазуху и незаметно оставляет у одного из них. Затем комок ищет другой вожак. Если он не находит, то первый сидящий в партии, у одного из играющих которой спрятан комок, прыгает в сторону *чал* и сразу садится на то место, до которого он прыгнул. За ним подбегают его сторонники и садятся сзади в преж-

нем порядке. Второй вожак опять начинает искать комок. Если он не находит, то все начинается снова.

Когда игроки первой партии доберутся до *чал*, игроки второй партии сажают их себе на спины, делают несколько кругов по крыше и останавливаются на том месте, где началась игра. В случае, если вожак находит комок, то последний прячут среди играющих его партии.

Тоқӣ бачокунак — «Прятание тюбетейки». Играют весной на крыше. При участии вожаков играющие делятся на две партии. Каждая из сторон прячет свои тюбетейки под нижний край крыши: одна группа на одной половине крыши, вторая—на другой. Затем участники обеих партий ищут спрятанные тюбетейки, и каждый, кто первым нашел тюбетейку, гонится за ее хозяином.

Игра с тюбетейкой имеет различные варианты, она распространена не только по всему Каратегину и Дарвазу, но и в других горных районах Таджикистана и в Узбекистане.[42]

Ғир-ғири майдун — «Швыряние (тюбетейки)[43] по площадке». Эта игра также устраивается весною, на крыше. Играющие становятся в ряд, каждый кладет перед собой тюбетейку. Затем по очереди каждый швыряет ее ногой. У кого тюбетейка упадет ближе всех, тот ставит ее в очерченный на крыше круг и зорко сторожит. Остальные играющие стремятся вышвырнуть ногой тюбетейку из круга. В конце концов это им удается (часто тюбетейка при том разрывается на куски). В случае, если охраняющему человеку удается ударить ногой одного из нападающих, то этот последний ставит в круг свою тюбетейку, а охраняющий присоединяется к нападающим.

В к. Яхак эта игра называется *Хавар-хавар* — «Весть-весть». В Таджикабадском районе — *Хаварбача* — «Мальчик, подающий весть».[44]

Тоқӣ ойдиҳак — «Подбрасывание тюбетейки».[45] Один из играющих высоко бросает в воздух тюбетейку. Остальные участники игры стараются ее поймать и подбросить ногой. Хозяин тюбетейки должен выхватить ее из-под ног играющих, тогда для игры ставит тюбетейку тот, из-под ноги которого она была выхвачена.

В к. Нушор существует другой вариант этой игры, называемый *Манғирша*. Игра устраивается весною, на крыше. Когда хозяин тюбетейки выхватывает ее из-под ног играющих, последние хором должны сказать: *«Манғирша»*. Если они не произносят этого слова, то хозяин тюбетейки ударяет кого-либо из играющих или того, кто не сказал слово *манғирша*. Последний ставит свою тюбетейку для игры, кидает ее кверху. Если играющие не смогут поймать тюбетейку и она падает на землю, тогда все участники игры собирают свои тюбетейки в кучу, один человек бросает их кверху и ловит одну из них. Пойманная тюбетейка превращается в мяч для участников игры до тех пор, пока ее не сумеет выхватить ее хозяин.

Мулло харгурез — «Мулла, у которого убежал осел».[46] Весною на крыше или открытой площадке собирается большая группа играющих. Из числа участников один исполняет роль муллы, другой—роль осла. Остальные играющие составляют круг. Приезжает «мулла» на «осле» и объезжает два-три раза круг. Затем «мулла» обращается к одному из участников игры и говорит: *«Харма бықап»* — Подержи моего осла. Все это делается условно: исполнитель роли муллы, держа за руки исполнителя роли осла, обходит круг, и когда обращается к одному из играющих, тот берет «осла» за большой палец.

«Мулла» входит в круг и спрашивает присутствующих: *Қибла кадом сун аст?»* — В какой стороне кибла?[47] Присутствующие указыва-

ют какую-нибудь сторону. «Мулла» смотрит туда и бормочет про себя молитву: *«Аллоҳ акбар...»* — Бог велик... в это время «осел» убегает. Все кричат: *«Мулло, мулло, харыт гырехт»* — Мулла, мулла, твой осел убежал. «Мулла» поспешно встает и бежит за «ослом». Когда «Мулла» задерживает «осла», то исполнители этих ролей становятся в круг и игра начинается снова.[48]

Боғи боғбон — «Сад садовника».[49] Играющие становятся в полукруг и держатся за руки, образуя как бы цепочку. Оба вожака стоят по краям полукруга. Между ними происходит диалог:

Первый вожак: Боғи боғбон?	Сад садовника?
Второй вожак: Ҷони боғбон.	Милый садовник.
Первый вожак: Ангурако пухтак?	Поспел ли виноград?
Второй вожак: Ниму нимкола.	Наполовину.
Первый вожак: Чува катасаракоша хурдӣ, майда саракоша бай мына мондӣ?	Почему ты съел крупные кисти, а оставил мне мелкие?
Второй вожак: Дар сараки санг мондым, зоғо хурдануш.	Я оставил на камне, съели вороны.
Первый вожак: Ку раҳи гулзор, ку раҳи хорзор?	Где дорога, подобная цветнику, и где дорога с зарослями колючего кустарника?
Второй вожак: Ина раҳи гулзор, ина раҳи хорзор, чилингу чилинг дар пан хор зад.[50]	Вот дорога наподобие цветника, а вот дорога с зарослями колючего кустарника, подскакивая-подскакивая попал в колючки.

Первый вожак тянет за собой цепь и, нагнувшись, проходит под руками второго вожака и стоящего рядом с ним участника игры. В результате этого последний остается замкнутым в цепи, повернувшись спиною к фронту цепи играющих и сложив руки крестом на груди. Первый вожак, подтянув цепь за собой, становится на свое место. Игра начинается снова, как описано выше. Так повторяется несколько раз, пока все участники игры, кроме вожаков, не станут с переплетенными крестообразно руками. После этого вожаки кладут на землю две тюбетейки на расстоянии двух метров. Предварительно договариваются, что одна тюбетейка будет означать рай, другая—ад. Затем вожаки поочередно приводят к тюбетейкам каждого играющего, причем держат его за руки и по дороге несколько раз толкают то вперед, то назад.

Приближаясь к тюбетейкам, играющий должен выбрать, около какой из них ему встать. Так все участники игры распадаются на две партии. Затем вожаки объявляют, что одна группа считается попавшей в рай, а другая в ад. Попавшие в рай плюют на попавших в ад.

Аналогичная игра в Қалаи-Хумбском районе называется *Раи жиғ ё раи банд* — «Открытая или закрытая дорога», а на Ванче—*Лаббай, лаббай?*—«Что изволите? Что изволите?».

Қалаи-Хумбский вариант имеет указанные ниже отличия, и игра кончается тем, что если вожак говорит *раи банд* — «закрытая дорога», то все попадают в положение с переплетенными крестообразно руками, а если он скажет *раи жиғ* — «свободная дорога», то цепь распускается.

Первый вожак: Чӣ ёракои шымо ангурои мораи хураман?	Почему ваши друзья кушают наш виноград?

Второй вожак: Ёракои ту беморӣ доран, санг бызанан быхыран?	Разве твои друзья больны, что не в силах сшибать камнем виноград и есть его?
Первый вожак: Ран жиғ ё ран банд?	Дорога свободная или закрытая?
Второй вожак: Раи банд.	Закрытая дорога.

Концовка о рае и аде в этом варианте отсутствует.

Ванчский вариант имеет следующий текст:

Первый вожак: Лаббай, лаббай, сари ды?	Что изволите, что изволите, начало кишлака?
Второй вожак: Лаббай, лаббай, куни ды?	Что изволите, что изволите, конец кишлака?
Первый вожак: Ангури шумо пухтан ё не?	Поспел ли ваш виноград?
Второй вожак: Нисфо пухтан, нисфо не.	Половина поспела, половина нет.
Первый вожак: Барои чӣ хулмошкакои шумо мехырану какрадорони мо не?	Почему ваши сопливые ребята кушают, а наши сметливые нет?
Второй вожак: Дар похоту хасморай ки омада хурда равед?	У вас на ногах рана что ли, что вы не в состоянии прийти и кушать?
Первый вожак: Бо роҳи жуғ ё бо роҳи руб?	Открытой дорогой или закрытой?
Второй вожак: Бо роҳи жуғ (или бо роҳи руб).	Открытой дорогой (закрытой дорогой).

Второй вожак тянет за собой цепочку, и все хором говорят *жуғумҷо* (или *рубумҷо*, в зависимости от ответа).

При повторении игры слово «виноград» заменяется названием другого плода, например, *анҷирак*—инжир, *зандолу*—абрикос и т. п.

Когда все участники игры попадают в положение с переплетенными крестообразно руками, вожаки приказывают всем лечь на землю. Каждый ложится на своем месте на живот. Один из вожаков исполняет роль хозяина бахчи — *соҳиби полез*, другой—вора—*дузд*. Каждый лежащий изображает дыню, а все в целом—бахчу. «Хозяин бахчи» подходит к «дыням» и поочередно ощупывает каждую: поспела или нет? Приходит «вор». Чтобы отвлечь хозяина, он говорит (показывая в сторону):

«Гов полеза хурд» — Корова забралась на бахчу. «Хозяин бахчи»: Рав, бызануш! — Иди, бей ее!

Вор (уходит, но быстро возвращается):

Гов мара мезана, хыдыт быра! — Корова бодается, иди сам!

«Хозяин бахчи» идет прогнать «корову». «Вор» крадет одну «дыню». Приходит «хозяин бахчи» и начинает считать свои «дыни». Появляется «вор», он помогает «хозяину» считать (он считает лежащих по ногам, «хозяин» — по головам). Оба при этом говорят следующее: *Инакуша об додым, инакуша не...* — Эту я поливал, а эту нет...

«Хозяин бахчи» догадывается, что «вор» украл «дыню»; он выгоняет его с руганью и говорит:

Як дона харбузан амирин мына дыздидай, боз омада хисоб мекынӣ? Быра ай и ча!	Ты стащил у меня одну дыню амирӣ,[51] а еще осмеливаешься пересчитывать? Уходи отсюда!

«Вор» уходит, но снова появляется и опять крадет одну «дыню». Таким образом ему удается перетаскать все «дыни». При каждой краже «хозяин» валится на «дыни» и кричит, называя сорта дынь: *зардаме, дурушгакаме, амириме, ҳандалакуме.*

Затем «вор» подходит к «хозяину бахчи» и говорит:

Биё бырем хонаи мо харбуза хырем.	Пойдем ко мне, покушаем дыню.
Хозяин: Шымо саги гиранда доред.	У вас злая собака.
Вор: Ман саг надорым.	У меня нет собаки.

«Вор» приводит «хозяина бахчи» в свой дом (дом и все прочее здесь, конечно, условно). Возле ворот на него бросается собака, которую изображает один из играющих. «Вор» выгоняет «собаку». Входят в комнату. «Вор» угощает «хозяина» «дыней». «Хозяин» узнает свои «дыни» и обвиняет «вора» в краже. «Вор» признает свою вину, но просит «хозяина» разрезать «дыни». «Хозяин бахчи» проверяет все дыни: кладет локоть на «дыню» (на голову играющего, который изображает дыню) и резко выпрямляет руку, в результате кулак ударяется об «дыню» и она «трескается». «Хозяин бахчи» говорит, что эта дыня не поспела и надо принести другую. Таким образом он проверяет все «дыни» и под конец говорит: «*Харбузаи дыруштаки бомазаи ман*»— моя вкусная дыня дуруштак.

На Ванче в *Лаббай-лаббай* играют чаще всего летом, в лунный вечер, обычно на свежесооруженном гумне во время подготовки его и просушки — *хирманзев.* При подготовке гумна отведенное под него место вспахивают, затем поливают, выравнивают, сушат и засыпают мелкой соломой потрескавшиеся места. Хозяин гумна охотно приглашает ребят играть, говоря: *Шав омада хирманзев кунед* — Приходите вечером и устраивайте хирманзев. 15—25 детей (принимают участие и девочки) играют на гумне в игру лаббай-лаббай и в другие игры. Во время игры утаптываются потрескавшиеся места гумна. В награду за это некоторые хозяева гумна угощают играющих яблоками или дыней.

Тути кал — «Тутовник с обрезанными ветками».[52] Эта игра распространена среди детей (мальчики и девочки играют вместе или отдельно), подростков и молодых людей. Играющие в количестве 10—12 человек садятся в круг и все протягивают полусогнутые ноги. Вожак садится в середине круга и произносит речитативом нижеприведенные стихи-считалку, поочередно дотрагиваясь рукой до каждой ноги сидящих.

Тути кал,	Голый тутовник,
Тутмони кал,	Голый тутовничек.
Панҷаба шашмони шакар	. . . . .
Ҳафтодро ҳаштодро	Семьдесят на восемьдесят
Мех мехи оҳанӣ,	Гвоздь—гвоздь железный
Силсиламои (Зилзиламои),[53] яманӣ.	Яманская Силсиламо
Қавча быбар	(Смысл этой части считалки неясен)
Қавча бьёр	
Бар дари дугдони самарқандӣ	
(Дег ба дегдони самарқандӣ),	

Чилдухтари ангора
Заѓони каропона
(Дар дашти биёбона)
То сер хирад майна (Смысл этого текста неясен)
Андал каш
Мандал каш
Мири мо пота быкаш

Каждый убирает ту ногу, до которой дотронулся вожак, произнося слова *тути* и *кал*. Если слова *тути*, а затем *кал* приходятся на обе ноги одного из играющих, вожак дает ему свою тюбетейку. Тюбетейка передается тайно по рукам, и если вожак находит ее, то играющие начинают ее подбрасывать ногами, как мяч.

Если на кого-нибудь из участников игры совсем не придутся слова *тути кал*, т. е. ни одна из его ног не окажется убранной, то играющие берут его за руки и за ноги и сильно раскачивают.

Концовка этой игры с тюбетейкой в Дарвазе составляет другую, самостоятельную игру, называемую *Куча бар дасти касе* — «Улица в чьих-то руках». Пока сидящий в центре круга (любой из участников игры) ищет свою тюбетейку, играющие хором говорят:

Куча бар дасти касе, Улица в руках кого-то,
Ёр ба кадом дасти касе? Любимая в какой руке у кого-то?

Если сидящий в центре круга находит тюбетейку до того, как она обойдет один круг, то тогда его заменяет человек, у которого нашли тюбетейку. Если он не находит ее, то обязан принести из дома что-нибудь съестное. По приказу вожака его сопровождает один из играющих. Эта игра происходит обычно зимой в помещении.[54]

Ана боѓ — «Вот сад». Эта игра распространена в Оби-Гармском районе среди детей и взрослых. Играющие образуют круг или полукруг. Все протягивают правую руку, пальцы складывают вместе и шевелят кистью руки. Вожак игры стоит посередине также с вытянутой рукой и произносит:

Ана боѓу, ана роѓу, ана кишмишу Вот сад, вот луг, вот кишмиш
мавиз, ана замбури ало омаду и изюм, вот прилетел шершень
инчама газид. и укусил меня вот в это место.

При этом говорящий дотрагивается рукой до какой-либо части тела (глаза, уха, бедра и т. п.).

Играющие внимательно следят за вожаком, подражая его движениям. Кто не успевает за ним и делает неверные движения, тот получает щелчок или платит штраф — *ярѓу:* должен принести что-нибудь вкусное, съестное.[55]

К описанной игре можно присоединить следующие, сходные по замыслу игры:

Думтов — «Кручение хвоста». Вожак хлопает в ладоши и быстро дотрагивается руками до какой-нибудь части тела. Играющие должны вслед за ним повторить все движения. Кто не успевает и сбивается, того штрафуют.

Хупӣ-хупӣ.[56] Играющие становятся на колени и опускаются на подогнутые ноги, кладут перед собой тюбетейки и прячут руки за спину. Вожак показывает, как надо поднять тюбетейку (губами, зубами, головой и т. п.); при этом он говорит *хупӣ-хупӣ, ана ита хупӣ.*[57]

Участники игры вслед за ним повторяют все движения. Неуспевающие штрафуются.

Кечабозӣ — «Игра в кеча» (?).[58] В этой игре обычно участвуют взрослые, нередко и старики, играют зимою, поздно вечером, около очага. Участники делятся на две партии. Игра заключается в прятании одной партией пуговицы, монеты и в поисках этого предмета, называемого *кеча,* другой партией. Прячущие держат руки под общим покрывалом и в это время кто-либо из них зажимает кеча в кулак. Затем они вынимают руки со сжатыми кулаками и предлагают другой партии найти кеча. Считают до двадцати. Если вторая партия не находит спрятанный предмет, она обязана принести штраф—обычно что-нибудь съестное.

Хар-хари ру[59] — «Осел на осле» (чехарда). Играющие делятся на две партии. Участники одной партии становятся на четвереньки, один за другим в ряд, на расстоянии около метра друг от друга. Участники второй партии прыгают через них. Первым прыгает наиболее ловкий и смелый, а последним — самый слабый и неумелый играющий, который, прыгая через всех стоящих на четвереньках, садится на вожаке этой партии играющих (он стоит в начале ряда) и спрашивает: *Чанд ман*? — Сколько манов?[60] Вожак называет определенное количество манов (например, 10, 20 30). Тогда участники второй партии садятся верхом на стоящих; задавший вопрос считает до той цифры, которая была названа, и, называя ее, произносит: *Даҳ (бист) ман шакарак* — Десять (двадцать) манов «шакарак».[61] В течение всего времени, пока идет счет, стоящие на четвереньках тащат на себе участников второй партии, и если все выдержат и не свалятся, то считаются победителями.

Существует другой вариант этой игры, называемый *Харак ҷавҷав*—«Ослик ячмень-ячмень». Один из играющих изображает осла. Он становится на четвереньки и через него прыгают все участники игры. Кто не сможет перепрыгнуть, тот становится «ослом».

«Чирым-чирым».[62] Игра устраивается весною на крыше. Играющие собирают проросшую на крыше траву и складывают ее в одно место. Все садятся в круг. Один из участников игры исполняет роль матери. Обращаясь к кому-либо из играющих, «мать» говорит: *«Дыстота бышу»* — Вымой руки. За него все отвечают: *«Не, не»* — Нет, нет. «Мать» делает вид, что моет ему руки. Затем «мать» просит его начать есть: *«Быхур, быхур»* — Кушай, кушай. Играющие хором отвечают: *«Не, не»* — Нет, нет. «Мать» сердится и намеревается бить сидящих, те вскакивают и убегают, «мать» гонится за ними.

Арусбозӣ — «Игра в невесту». Одна из любимых игр девочек, устраиваемая в саду, во дворе, в хлеве. Одну из самых маленьких девочек выбирают «невестой», наряжают ее в шелковое платье и штаны, покрывают голову платком. Невесту сажают на почетное место; часть играющих располагается вокруг нее, другая часть представляет гостей, которые приходят по одиночке. При их появлении невеста встает с места и делает поклон, сложив обе руки на груди. Потом невеста опять садится на место, застенчиво закрывая длинным рукавом лицо. Одна из девочек бьет в бубен, а другие поочередно танцуют. Танцующим дарят подарки — кусок материи, платочек, фрукты и т. п. Подходит время везти «невесту» в «дом жениха». Приводят «лошадь», которую изображает одна из девочек. Две участницы игры представляют отца и брата невесты. Они сажают «невесту» на «лошадь» (на шею исполнительницы этой роли) и в сопровождении всех участников игры привозят ее в «дом жениха». За «невестой» следуют ее «тетка» (по ма-

тери) и «брат». Последний — *сарчилаб* подводит «лошадь» к порогу и снимает с нее «невесту». В «доме жениха» «невеста» стоит за свадебной занавеской. Входит «жених» (его изображает девочка в мужском костюме), поднимает платок с лица «невесты», дарит ей (дает в руки или кладет в карманы) что-нибудь: зеркальце, яблоко и наступает на ногу в знак своего превосходства над ней. Словом, соблюдается весь старый свадебный ритуал. Затем «жених» уходит, «невеста» садится, а присутствующие веселятся—бьют в бубен и танцуют.

Аналогичная игра в к. Каланак называется *Арусбьёрак*—«Привоз невесты».

Кашк, кашкдозй — «Варка кашка».[63] Игра устраивается весною, летом и осенью в доме. Участвуют почти все девочки кишлака, организатором игры является одна из старших девочек. Все участницы приносят с собой по пиале пшеницы, гороха или фасоли, очищают их от сора и затем кипятят в котле. Иногда кладут и мясо. Пока варится «кашк», девочки играют в бубен, поют песни и устраивают разные игры, например, *арусбозй*. После всего этого едят кашк и расходятся по домам.

С этой игрой связана следующая легенда: у подножия горы в к. Халкарф лежит огромный камень, который население называет *чилдухтарон* — сорок девушек. По преданию этот камень упал с горы Андар и задавил сорок девушек, игравших в кашк.

Полезбозй — «Игра в огород».[64] Играют дети в возрасте 6—10 лет летом, на дороге. Выравнивают землю, делают много маленьких арычков — *чуворак,* затем пускают воду и следят, как она идет по арычкам.

Чизнибозй — «Игра в классы».[65] Эту игру, к сожалению, мы записали не полностью. Играют девочки, иногда и мальчики в возрасте от 10 до 15 лет на крышах, очищенных от снега. Участвуют 6—7 человек. Делятся на две партии, затем на земле чертятся классы, и каждый поочередно, бросая камень в отделения, прыгает на одной ноге и двигает камешек ногой через все классы, называемые *пешак*—передок, *додари пешак*—братец передка, *чиз*,[65] *додари чиз*—братец джиз, *кат*—кровать, *додари кат*—братец кровати.

По своему характеру детские игры Каратегина и Дарваза разнообразны, хотя многие из них в какой-то мере схожи, имеют одинаковые концовки, построены на употреблении одного и того же предмета (например, тюбетейка) и часто лишь носят другое название и имеют незначительные отличительные черты. Большинство игр носит чисто спортивный характер и вырабатывает в детях выносливость, смелость, ловкость, наблюдательность и находчивость.

Многие игры связаны с бытом, с трудом и условиями жизни горных таджиков. Такие игры позволяют детям познавать окружающий мир, прививают любовь к труду, природе и являются одним из важных средств воспитания детей.

Мальчики в подобных играх изображают пастьбу скота, нападение волков на стадо, охоту на горных козлов; одни исполняют роль охотников, другие — собак, третьи—козлов, причем всегда стремятся придать себе сходство с изображаемым животным (делают из тюбетеек рога и т. п.). Иногда точно воспроизводятся приемы, к которым прибегают взрослые в том или другом деле или занятии. Девочки играют в куклы, изображая домашний быт женщины: приготовление пищи, прием гостей, шитье одежды и т. п.

Многие игры содержат диалоги, сопровождаются песнями или игрой на музыкальном инструменте, в некоторых играх действие дра-

матизировано и длится долго. Подобные игры играют определенную роль в эстетическом воспитании детей.

Очень интересны игры с загадками, имеющие большое значение в умственном развитии детей, в развитии их воображения, внимания. Почти все игры такого рода связаны с условиями быта горцев.

Среди описанных игр встречаются и некоторые очень старинные с архаическими элементами. Так, например, в игре «Охота на горных козлов» каждый козел имеет определенный возраст и соответственно с этим, по-видимому, определенное количество душ. Если козлу пять лет, то его надо убить пять раз. По первобытным верованиям, сохранившимся у некоторых народов, люди наделяли несколькими душами не только человека, но и животных. Поэтому в «Охоте на горных козлов» можно видеть некоторые черты древних анимистических представлений предков таджиков.

Игра *«Аловпарак* — «Прыганье через костер» представляет древний обряд, существовавший до недавнего времени в Каратегине; сейчас воспоминание о нем сохранилось в детской игре. Не менее древними нам представляются и такие воинственные игры, как взятие крепости и др.

Почти все записанные нами игры, бытовавшие еще до революции, сохранились почти в неизменном виде до наших дней.

СМЕРТЬ. ПОХОРОНЫ

В дореволюционной этнографической литературе обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у оседлого равнинного населения—таджиков и узбеков, освещены очень слабо. Работ, посвященных специально этому вопросу, не было. Наиболее подробно описаны похоронные обычаи и обряды узбеков Ферганской долины супругами Наливкиными, в книге которых о быте ферганской женщины имеется специальная небольшая глава о них, а обычаи равнинных, главным образом ташкентских, узбеков освещены Н. С. Лыкошиным.[1] Похоронная обрядность горных таджиков освещена полнее,[2] но тоже недостаточно. За советский период вышел в свет ряд работ, содержащих данные о похоронной обрядности народов Средней Азии—горных и равнинных таджиков,[3] казахов,[4] каракалпаков,[5] хорезмских узбеков[6]—или специальные разделы по этому вопросу, но хотя в них имеется большой фактический материал, нередко сходный с аналогичным материалом по Каратегину и Дарвазу, почти все они относятся к другим районам. Отдельные сведения по интересующему нас вопросу рассеяны во многих работах,[7] в частности, тексты причитаний по умершим и заплачек — в некоторых работах фольклористов.[8]

Таким образом, настоящая глава — это первая работа, специально посвященная похоронным и поминальным обычаям и обрядам таджиков Каратегина и Дарваза.

Как отмечено в предисловии к данному выпуску, основные полевые материалы, послужившие источником для написания нами этой главы, были собраны в Каратегине и Дарвазе в 1952, 1953 и 1954 гг. этнографом М. Р. Рахимовым. Эти материалы приводятся без ссылок на собирателя. Однако в процессе систематизации и исследования материала возникали вопросы, требующие дополнительных данных даже по Каратегину и Дарвазу. При попытке же определить место похоронной обрядности исследуемого района среди других районов Таджикистана и Средней Азии вопросов возникало еще больше, так как во время работы над главой (1960 г.) опубликованных материалов по похоронной обрядности равнинного населения Средней Азии было совершенно недостаточно. Это обстоятельство вызвало необходимость проведения мною большой работы по сбору дополнительных материалов. Много данных помог мне собрать зав. сектором памирских языков Института языка и литературы АН Тадж. ССР Д. Карамшоев, который в 1968 г. организовал среди студентов Кулябского педагогического института сбор сведений о похоронной обрядности по составленному мной опроснику. Я очень благодарна Д. Карамшоеву и принявшим участие в этой работе студентам Кулябского пединститута (КПИ) за помощь. Ряд интересных сведений сообщили мне этногра-

фы и некоторые другие лица: по Каратегину и Ура-Тюбе—зав. сектором истории средних веков А. М. Мухтаров; по Дарвазу—И. М. Мухиддинов; по Душанбе и Самарканду—М. А. Хамиджанова; по Самарканду—О. М. Муродов, который по моей просьбе сделал ряд записей на своей родине, в к. Кулбаи-Поён под Самаркандом; по к. Хуфар, Сариасийского района Узбекской ССР—И. Хидоятов; по г. Коканду—Г. И. Ишанкулов; по Шугнану—Л. Б. Бахтоваршоева; по среднеазиатским евреям—А. С. Давыдов и Я. И. Калонтаров. Всем этим товарищам, а также многим другим лицам, сообщившим мне те или иные сведения, я очень признательна за их помощь.

Приступая к описанию обычаев и обрядов, связанных со смертью, похоронами, поминками, следует напомнить, что эта область семейного быта у таджиков, как и у всех народов, наиболее консервативна, в ней дольше всего сохраняются, почти не изменяясь, многие старые формы. В годы нашего обследования их выполняли часто даже представители передовых слоев населения, неверующие, из боязни упрека окружающих в неуважении к умершим близким, которые большею частью были верующими и часто даже перед смертью отдавали распоряжения относительно проведения своего похоронного и поминального ритуала.

Приближение смерти. По старым народным представлениям (к. Яхч) существует два рода смерти — *марг* и *аҷал*.[9] В первом случае смерть настигает человека внезапно, в расцвете сил, во втором—смерти предшествует болезнь, человек худеет, желтеет, слабеет и потом умирает. В Дарвазе (к. Ёгид) смерть называют *шикаст* (от *шикастан*—ломать, ломаться, в переносном смысле умирать).

Когда предполагают, что больной не поправится, скоро умрет, то стремятся, чтобы тело его было в порядке (*ислоҳ кардаги*): сбриты у мужчин и выдернуты у женщин на нижней части живота волосы, которые считаются нечистыми и называются *касрат,* волосы под мышками, у мужчин также волосы на голове, а в некоторых кишлаках (Ёгид) у женщин и волосы на коже лица.[10] Удалить волосы больной должен сам, родные могут только мужчине обрить голову. Если при жизни всего этого сделать не удалось, то после смерти покойника уже не трогают. Только в к. Ёгид среди исмаилитов близкие родные после смерти очищают тело покойного от волос, у женщин и с лица, чтобы обмывающие не упрекнули родных, что их покойник «грязный»—*ғажд, ифлос*; однако у мужчин волосы с головы после смерти не сбривают и в Ёгиде.[11]

Из помещения, где лежит умирающий, до его смерти выносились все продукты, иначе они считались бы ритуально нечистыми — *ҳаром*, непригодными для еды (к. Тегирми. Сообщ. М. Исаевой).

Прощание умирающего с близкими. Как и всюду, человек, чувствуя приближение смерти, часто сообщает близким, сколько кому он должен и кто ему должен, иногда говорит, что прощает долги тех, кто ему должен, дает наказы: как поступить с его имуществом, сколько израсходовать на поминки, иногда высказывает пожелание, чтобы такие-то люди его обмыли, а такой-то прочитал по нему джанозу.[12] Если остаются маленькие дети, просит их не обижать. При этом умирающий, особенно женщина, завещающая кому-либо заботу о своих детях, говорит: «Если это мое желанье останется невыполненным, рука моя будет торчать из могилы» — *дасти ман беруни гур мемонад*.[13]

Как и у многих таджиков,[14] у каратегинцев и дарвазцев принято просить у умирающего прощение—*пыҳилӣ*; считается, что прощение им причиненных ему кем-либо обид облегчает смерть. К умирающему отцу

или матери приходят все их дети и говорят: «Отец, вы нам служили, а мы не смогли вам отплатить, простите нас» (*Падар, шумо ба мо хизмат кардед, мо адо карда натавонистем, акнун шумо моро пыҳил кунед*). Отец отвечает: «Я вами доволен, если что согрешили, прощаю» (*Мо аз шумо розй, гуноҳе ки карда бошед, бахшидым*) (к. Джавони, Нижний Каратегин).

Бывает, что дети не могут решиться обратиться к умирающему с просьбой о прощении и тем самым показать, что они потеряли надежду на его выздоровление; тогда от их имени просит прощения кто-либо из окружающих. Если умирающий не может говорить—*зыкыш гирифтаг бошад*, он в знак прощения кивает головой (Нушор); у умирающего без сознания прощения не просят.

Если умирает человек в расцвете сил, то старшие, придя к нему, сами дают ему прощение. Считается, что молодому умирать тяжелее, так как грехов у него больше, чем у старого человека или у ребенка, подростка. Если молодой умирает в муках, окружающие просят его родителей, чтобы они простили его от всего сердца—*аз сари сидқ*, так как считалось, что это должно облегчить его муки. Умирающему, у которого нет отца или брата, дает прощение какой-нибудь старик. Если чей-нибудь сын умирает вдали от дома и об этом знают родители, то они спешат передать ему через кого-нибудь прощение заочно. Если умирает жена, то муж просит ее простить ему невыплаченный *маҳр* — часть вена, которую он должен был дать в обеспечение жене при вступлении в брак, но обычно в связи с материальными затруднениями откладывал выплату и в конце концов в подходящий момент просил жену простить ему этот долг.[15]

Бывает, что кто-либо очень ожесточается на другого за какую-нибудь обиду и даже на смертном одре не соглашается примириться с обидчиком. Например, в к. Нушори-Поён М. Рахимову рассказывали об одном отце, который умирая, не согласился простить своего сына за то, что он, вступившись за мать, не позволил отцу взять вторую, молодую жену при живой первой.

Иногда человек, сильно обиженный на кого-либо, наказывает своим близким, чтобы они после его смерти положили его тело лицом вниз, чтобы дать стечь через нос жидкости, которая, как считалось, скопляется в теле человека в результате перенесенного от обиды страдания. При этом говорили: «Пусть жидкость *(зардоб)* такого-то (обидчика) выйдет из меня». Иногда и без наказа так поступали с телом умершего, чтобы после обмывания во время укладывания на носилки или в могилу не вытекла жидкость из носа и не осквернила бы обмытого тела; в таком случае его следовало обмыть снова.

Умирающего укладывают на спину и убирают из-под головы лишние подушки. Считалось, что в животе у него есть жидкость — *зардоб*, которая, если он не лежит ровно, приливает ко рту или к нижней части тела и затрудняет выход души.

В к. Ёгид в помещении, где лежит умирающий, ставят зажженный светильник.

Верующие стараются, чтобы около умирающего находился мулла, который бы в момент выхода души из тела громко читал суру Ёсин (в разговорном языке — *Ҳазрати Ёсин*).[16] Это якобы мешает дьяволу приблизиться к умирающему. Окружающие и сам умирающий, пока может, повторяет основную мусульманскую формулу: *Лоилоҳа илаллоҳ* (нет бога, кроме бога)[17] или хотя бы произносит имя бога: *Аллоҳ*.[18] Считалось, что это отгонит дьявола, который стремится напоить умирающего своей мочой. Чтобы предотвратить это и утолить предсмерт-

ную жажду, умирающему капают с ваты в рот воду, которая называется *оби ҳасрат* — вода скорби, *оби реҳлат* — предсмертная вода (Оби-Гарм), *оби ҳаракати ҷон* — вода движения души, *оби сари мавт*— предсмертная вода (к. Яхч).[19] Если умирающий крепко стиснул зубы, считается, что душа его выходит из тела, и капать воду перестают (к. Нушор).

В некоторых местах Каратегина (Гарм) женщине для облегчения предсмертных мук немного разрывают спереди (сверху и снизу) платье.[20]

В к. Ёгид представители каума (родовой группы) умирающего собираются и сидят вокруг него при зажженном светильнике, поджидая, когда начнется агония, выход души из тела *(сеп-сепи ҷун)*.

Как и в других местах, здесь считается, что мучительная агония, с пеной у рта, судорогами и пр.--признак совершенного при жизни тяжелого греха.[21] Вместе с тем существует представление (бассейн р. Хингоу, к. Али-Сурхон. КПИ, Назриев Рустам), что если человек долго и мучительно болеет, это якобы уменьшает его грехи *(гуноҳаш мерехта бошад)*.

Если в день смерти человека идет дождь, это истолковывается как знак того, что умерший был хорошим человеком — «и природа его оплакивает».[22] В день похорон считается лучше, если погода хорошая, нет ни дождя, ни снега.

Для того чтобы не пропустить наступления агонии, близкие следят за появлением ее признаков (бледность, заострение носа, устремленный в потолок или бегающий взгляд, предсмертное хрипение, исчезновение пульса), и верующие спешат позвать муллу. Опытные люди по этим признакам определяют приближение смерти настолько точно, что чаще всего мулла даже не успевает прочесть всю суру Ёсин, а только 2—3 части *(мубин)* ее. Но иногда случается, что агония затягивается и мулле приходится повторить всю молитву несколько раз, прежде чем человек умрет. Сура Ёсин читается и при лечении больных, причем в чтении молитвы над больным и над умирающим имеется разница. В первом случае мулла, закончив чтение, должен 2—3 раза дунуть в лицо больному — *куф кардан*, по окончании же чтения молитвы над умирающим этого не делается.

Представления о душе. Народные представления о душе в настоящее время, в связи с ослаблением религиозности, довольно неясны и представляют собой смесь официальных исламских воззрений и осколков различных домусульманских верований. Как и у других народов Средней Азии, различается душа — *ҷон* и дух — *руҳ*,[23] называемый часто *арвоҳ* (арабск. мн. ч. от *руҳ*). *Руҳ* или *мурғи руҳ* (птица духа) — это показатель души — *нашонаи ҷон*. Он покидает тело за 40 дней до смерти человека, и именно рух, если человек праведен, попадает потом в рай, или, если он грешен, терпит муки в аду. Дух покидает тело умершего человека, как и спящего, вылетая из носа в виде комара, мухи — *пашша*.[24] Он летит к небесному престолу — *арш*, где имеется дерево — *дарахти дупӣ (тӯбӣ)*, на листьях которого написаны имена людей, находит свой лист и садится на него. Душа, попавшая в рай, пребывает там до дня воскресения из мертвых. Как только прозвучит труба Израила, душа входит опять в свое оживившее тело, пока совершенно нагое. Только после прохождения через мост Сират оно получает свою одежду. В каждую пятницу, вернее, в канун пятницы, вечером, душа прилетает к себе в дом с плачем—*гирья карда*, в надежде получить *садақа*—жертвы, состоящие из молитв, возжигаемых курений и пр.[25] В этот вечер повсюду в Средней Азии стараются

проводить время в мире и согласии, чтобы души умерших — *арвоҳ* — не огорчались, а были бы довольны.

Душа — *ҷон* якобы извлекается из тела умирающего ангелом смерти Азраилом — *Ҳазрати меҳтар Азроил* — тогда, когда он получает на это приказ от бога. Азраил при этом может принимать разные формы—лавины, от которой погиб человек, ядовитой змеи, укусившей его, и т. п. Считалось, что душу дает человеку бог и когда она ему понадобится, он её забирает обратно. В Тавильдаре про умершего человека говорили: «Он исполнил рабские обязанности по отношению к богу (*бандагии ҳудора баҷо овард*)», т. е. отдал богу душу. Существовало представление, что душа—джон, в отличие от духа—рух, выходит из тела в виде воздуха, дыхания.[26] Однако нередко оба эти представления путали и считали, что джон вылетает из носа в виде мухи или голубя (*кафтар*).[27] Душу хорошего, праведного человека Азраил извлекает безболезненно, начиная с ног и кончая головой. Он приносит с собой райское яблоко, на аромат которого душа выходит из тела легко (к. Нушор), «как будто, вдохнув аромат яблока, человек потерял сознание» (к. Бедихо),[28] у грешника же Азраил выдирает душу из тела долго и мучительно, «как бы втыкает в тело колючки и вытаскивает их, проливая кровь».[29] В к. Яхч считают, что Азраил, взяв душу человека, помещает ее в стальную клетку — *қафаси пулод*, которую уносит с собой и держит в ней душу до наступления судного дня.

Широко было распространено поверье, что плач и рыдания окружающих мешают душе умирающего выйти из тела, от этого она якобы опять спускается к ногам. Чтобы избавить умирающего от тяжелой агонии — *ҷонсарак*, близкие стараются не плакать громко, пока он не умер.[30]

В помещении, где находится умерший (в к. Юс также и при больном), не принято приветствовать друг друга, вставать при входе кого-нибудь в комнату. Считается, что в данном случае это нехорошо— *хосият надорад*, приносит горе, тяжесть — *вазнин меорад* (к. Яхак). Однако это правило соблюдается не везде.[31]

Представления о связи души умершего с его близкими находят отражения во многих поминальных обрядах (см. ниже).

Существует, как и всюду в Средней Азии, представление о связи душ умерших — *арвоҳ* с местом их погребения. Широко распространено представление о том, что на каждом самом малом клочке земли имеются погребения людей, что отражено в таджикской поговорке: «*Дар ҳар як сумби асп (хар) ду сад чашм дорад*» — «На каждом месте величиной со след коня (осла) имеется двести глаз», т. е. похоронено сто человек. Поэтому при возведении любого сооружения следует совершить жертвоприношение, чтобы духи похороненных на этом месте людей не причинили вреда живым, которые здесь будут жить.[32]

Приведение в порядок тела умершего. Как только человек умер, ему прежде всего подвязывают подбородок — *манаҳаша* (*кайлакша*— кишлаки Ушхарв, Нушор) *мебандад*[33] и закрывают глаза; если они все же остаются открытыми, то близкие или кто-либо из присутствующих потирает их руками или сухой глиной, чтобы они закрылись— открытые глаза считались признаком того, что человек грешен.[34] Затем с умершего снимают одежду, разрывая ее спереди (Оби-Гарм) или распарывая швы (к. Нушор), так как через голову снимать не принято, выпрямляют ноги и связывают вместе оба больших пальца ног.[35] В к. Ёгид, если покойник мужчина, для этого отрывают полосу от го-

ловного платка — *соба* жены умершего или от его собственного поясного платка. Руки выпрямляют и кладут вдоль тела, а в к. Ёгид— на колени, оставляя ладони полураскрытыми, или кладут их одна на другую на груди. Женщине расплетают волосы. С нее снимают украшения. Считается нежелательным, чтобы у покойницы ладони и ступни ног были окрашены хной. В бассейне р. Хингоу существовало поверье, что если женщина умрет до истечения 40 дней после окрашивания хной рук и ног, то она считается умершей в ритуальной нечистоте—*хароммур*.[36]

Выпрямленное тело без одежды укладывают—*тахт мезананд, рост мекунанд* на какой-нибудь чистой подстилке — ткани, войлоке, паласе где-нибудь в прохладном месте на землю (в к. Ушхарв—в доме на то место, где он обычно спал), чтобы оно застыло, и накрывают чистой тканью.[37] Иногда (к. Пильдон) лицо покойника остается открытым, и родные и близкие могут его посмотреть. Если это женщина, мужчины, даже родные, не должны смотреть на ее лицо, муж же после смерти жены, как и повсюду в Средней Азии, считается в отношении ее *номахрам* и видеть ее лицо больше не должен.[38]

В Джиргатале (Кабудов Шодибек. КПИ) на живот умершей беременной женщины кладут комок сухой земли— *кулух*.

Существовало поверье (Тавильдара), что если тело не затвердеет, то это примета предстоящей в этом селении еще чьей-то смерти; только в к. Нушори-Поён М. Р. Рахимовым записано представление о том, что если тело умершего остается мягким, не твердеет, то это хорошо — *хосияти хуб дорад,* хотя и неудобно при укладывании в могилу.

Традиционные формы проявления горя. Как только человек умер, сдерживаемое до этого горе его близких проявляется со всей силой: родные и близкие, окружив умершего, громко рыдают и причитают, женщины расплетают косы[39] (в к. Тегирми расплетать волосы не принято, но в находящемся неподалеку ущелье Камароу это в обычае), бьют себя по голове, рвут на себе волосы, царапают лицо, в некоторых местах (к. Тегирми, Джиргаталь) мажут себе лицо сажей с низа котла; в кишлаках Гармской группы в бассейне р. Хингоу, в Дарвазе, в к. Тегирми (но не в Джиргатале) ближайшие родственницы умершего, прежде всего мать, разрывают на себе спереди сверху донизу платье (в к. Тегирми, по сообщению М. Исаевой, женщина тут же подпоясывается мужским платком),[40] в некоторых кишлаках Дарваза (Ёгид, Ушхарв) близкие родственницы умершего—мать, жена, сестра тотчас после его смерти в знак отчаяния обрезают себе пряди волос над ушами.[41] Одна дарвазка из к. Джорф слышала, что в Ёгиде близкие родственницы, оплакивая обряженного покойника, обрезают свои волосы и бросают их на него.[42] Однако в могилу с ним этих волос не кладут (сообщение Р. Л. Неменовой).

Все эти древние доисламские формы проявления горя — расплетание волос, вырывание или обрезание их, царапанье лица, вымазывание его сажей, битье себя в грудь или по голове, разрывание одежды, громкий плач и причитания (*гирья, нола,* в к. Ёгид—*гирев*)—осуждались мусульманским духовенством и даже местными мужчинами, которые, как и всюду, более строго придерживались предписаний ислама, чем женщины. Они проповедовали, что это—протест против воли божьей, а следовательно, противоречит шариату (*хилофи шаръ аст*) и является не меньшим грехом, чем было бы, например, «сближение мужчины со своей родной сестрой у священного камня Каабы» (к. Каланак, запись М. Р. Рахимова, 1952 г.).[34]

В бассейне р. Хингоу (Сангвор, к. Али-Сурхон, КПИ Назриев Рустам) считается, что если близкие — родители, братья и сестры очень горюют по умершему *(бетоқатӣ кунанд)*, то могут ему повредить, так как его будут вторично допрашивать ангелы-опрашиватели.

Однако, несмотря на осуждение духовенства, близкие и родственники умершего, особенно женщины, в Дарвазе и всех верхних кишлаках Каратегина проявляют горе по умершему близкому человеку очень бурно. Некоторую сдержанность можно наблюдать только в к. Нушор (Таджикабад, б. Калаи-Лаби-Об), в некоторых нижних кишлаках Каратегина (Элок, Тегирми), где много каунов ишанов и ходжей, среди которых очень громкие сильные причитания считаются делом невежд—*кори ҷоҳилон,* и в Дарвазе (к. Ушхарв), где осуждают громкие причитания — *овозро сахрой кардан хуб не.* Там над умершим плачут тихо, не распускают волос, не рвут на себе одежду. Лишь иногда молодые женщины, причитая, царапают себе лицо.[44]

В Каратегине и Дарвазе только женщины оплакивают умершего, причитая громко, во весь голос, мужчины же, хотя также плачут и причитают, особенно самые близкие, но делают это более сдержанно. Обычай провожания покойника мужчинами, громко причитающими и держащими посохи в руках, как это принято в северных районах,[45] в Каратегине и Дарвазе во время обследования не был выявлен. Однако, по сообщению М. Исаевой, уроженки к. Тегирми (Нижний Каратегин), записанному мной в 1973 г., там женщины причитают по умершему—*нола мекынан* с посохом—*асо* в руках.[46]

Оплакивание совершается над обряженным — *тахт задагӣ* покойником. В Тавильдаре и некоторых других местах, если умерший был молод, ему повязывают голову чалмой и втыкают в нее желтый цветок—знак печали.[47] В к. Пильдон умершей девушке украшают цветами голову, иногда приносят и раскладывают около нее все ее украшения и нарядные платья. В к. Ёгид, если умирает молодая женщина, ей надевают на шею ожерелье, вдевают в уши серьги, кропят ароматические вещества. Все это делается для того, чтобы у нее не осталось неисполненных желаний — *ормон намонад.* На одном обряженном покойнике в к. Ёгид были часы и тюбетейка, носимые им при жизни.

В нижних кишлаках Каратегина (Самсолик) при оплакивании умершего причитали, импровизируя. Например, по дочери:

Вой, дыхтарым, дыхтари сиёҳпичам,
Дыхтари арусии оча, дыхта, дыхта,
Дыхтари пыралами пырҳасрати оча, дыхта, дыхта.
Ох, дыхтари дыгунадори оча, дыхта, дыхта.

О дочь, моя чернокосая дочь,
Дочь на выданье, дочь, дочь!
Дочь, наполнившая болью и скорбью свою мать, дочь, дочь.
О дочь матери, имеющая много подруг, дочь, дочь!

По сыну:

Бачаи кучагарди оча, бачам, бачам,
Бачаи чурадори оча, бачам, бачам,
Бачаи мактабхуни оча, бачам, бачам,
Бачаи нимколаи оча, бачам, бачам.

О выросший (ходящий по улице), сын мой, о сын, сын,
Сын матери, имеющий много друзей, сын, сын,
Сын, учащийся в школе, сын, сын,
О мой сын, оставшийся недорослым, сын, сын,

Или:

Бачаи оча, чуни оча,
Чыфти говыт бесоҳиб мондай
Арусыт ҳайрон мондай, оҳ бачам, оҳ бачам.

О сын матери, душа матери,
Твоя пара волов осталась без хозяина.
Твоя невеста осталась растерянной, о сын мой, о сын мой.

Или:

Дыхтари оча, аруси оча,
Дыхтари шаҳдори оча,
Дыхтари чуни ширини оча,
Чодырыт дар девол мондай,
Шаҳыт ҳайрон мондай.

О дочь моя, о моя невеста,
О моя просватанная дочь,
Дочь—душа своей матери,
Твой свадебный занавес остался на стене.
Твой жених растерян.

(к. Тегирми).

Причитания вдовы почти всюду начинаются со слов:

Хунаи ширинум, хунам, хунам!
Гулакои бесоҳиби дар дашт мундам, хунам, хунам!

О мой любимый дом, о мой дом, дом!
Осталась я с детьми в степи без хозяина, о мой дом, дом!

(к. Самсолик).

Очень характерно упоминание дома в причитаниях, выражение горя от неизбежной в старом быту разлуки с ним, а часто и с детьми, так как они, в соответствии с обычаем, при новом замужестве и уходе из семьи оставались в доме отца без матери.[48]

В Верхнем и Среднем Каратегине, бассейне р. Хингоу и Дарвазе в оплакивании принимали участие специальные плакальщицы—*нолакунҳо* (Каратегин), *ҳайдареҳонҳо* (Дарваз), которые, помимо импровизированных причитаний, во время оплакивания пели различные грустные четверостишия.[49] Например, в к. Курговад:

Ай инбара то унбара дылгырым,
Шавҳои дыроз пои дар занчырым.
Эй, бод, биё бышко дари занчырым,
То руз шава дылаки пырғамгиным.

От этого края до того края я горюю,
Длинными ночами ноги мои, как в цепях.
О ветер, приди, открой мою дверь, закрытую на цепочку,
Пусть прояснится мое грустное сердечко.

Присутствующие после каждой строфы причитают:

О чинори гардуным!
О сытымби дылым!

— О мой движущийся чинар!
— О столб моего сердца! и т. д.

Обрядовые похоронные танцы в Дарвазе. Очень архаические обряды оплакивания умерших сохранились в нижних кишлаках Дарваза—Ёгид, Пуни-Шор, Сангевни-Духун, Нульванд, Ушхарв. Здесь во время обмывания покойника вдова умершего, женщины-родственницы и специально приглашенные плакальщицы,[50] а также мужчины (за исключением к. Ушхарв) совершают на открытой площадке перед домом (зимой в доме, в пога) обрядовый похоронный танец вокруг пус-

тых похоронных носилок, поставленных на каком-нибудь возвышении и покрытых белым покрывалом или платком.[51] По наблюдениям И. Мухиддинова, такой танец совершала близкая молодому умершему женщина вокруг приготовленных похоронных носилок *говара, гаҳвораи ноз* (о них см. ниже) у переселенцев из центральных дарвазских кишлаков Умарак и Зинг в Курган-Тюбе (колхоз им. Ленина) в 1957 г. Этот танец был без резких движений, плавный, и оплакивавшая прошла, выбрасывая руки, только один круг. При этом поют траурные песни — *марсия*. Женщины стоят вокруг носилок, образуя круг, внутри которого ходит вдова, подпоясанная куском ткани, делая ритмические шаги и выбрасывая руки то в одну, то в другую сторону. В Ёгиде этот танец совершается, как в Припамирье, под аккомпанемент рубоба, в к. Ушхарв — без музыки. Мужской танец таков же, как и женский, но более резкий, грубый.[52]

По записям М. Р. Рахимова, в Дарвазе выше Калаи-Хумба, например, в к. Ризвай, похоронных танцев не было.

Вдова начинает свой плач традиционными причитаниями о доме:

Оҳ хунам, оҳ хунаи вайроным!	О мой дом, мой разрушенный дом!
Мыни ясир чо кыме?	Что я, сирота, буду делать?

Причитания сменялись песнями.

В к. Ушхарв умершего укладывали в доме, вокруг него были близкие, а снаружи под деревом или на открытом месте около дома вокруг похоронных носилок собирались родственники и родственницы умершего и пели.

Дари куи хиромон(?) касе мир наши, додар-е, додар-е!	В этом непостоянном мире(?) никто не стал правителем, о братец, о братец!
Дар мурдани одамӣ замин сер наши, додар-е, додар-е!	Мертвыми земля не насытилась, о братец, о братец!
Кас нест ки хабар барад ба устози ачал, додар-е, додар-е!	Нет человека, который отнес бы весть мастеру смертного часа, о братец, о братец!
Ай дысти ачал хечи чывон пир наши, додар-е, додар-е!	Ни один молодой, которого настиг смертный час, не дожил до старости, о братец, о братец!

Когда приходит время нести носилки в дом и укладывать на них обмытого покойника, все умолкают и оплакивание прекращается. Если не приготовлено поминальное угощение — *оши сари тахта*, то танцы, пение и оплакивание продолжаются до следующего дня.

В к. Ёгид оплакивание с обрядовыми похоронными танцами совершают не только по умершему в своем кишлаке, но заочно и по умершему на чужбине. Когда в 1943 г. на войне погиб один из ёгидцев, бывший учитель, Муллозуров Саъдулло, две его тетки оплакивали его с обрядовыми похоронными танцами в течение пяти суток. Вместо отсутствующего покойника делают из его одежды (иногда с применением палок и камней) куклу, с воспроизведением всех членов тела— рук, ног, головы, туловища.[53] Оплакивание — *ҳайдарег* с танцами совершается вокруг этой куклы, около которой на постели—*тахт* раскладывают все одежды покойного. Почтить его память и принять участие в оплакивании собирается много людей мужчины поют скорбные

песни под звуки рубоба, женщины-родственницы и приглашенные плакальщицы -- *ҳайдарекхон, нолакын* танцуют и причитают. Оплакивающие женщины в знак глубокого отчаяния ударяют ладони одна о другую.

Одежды покойного, использованные для сооружения куклы, расстилают на воздухе и держат до появления вечерней зари—*зардипари офтоб*. В Дарвазе (И. Мухиддинов) не вносят в дом сразу и полученные на похоронах кусочки материи — *иртиш*, а вешают их до вечера, а иногда и на несколько дней на веранде, причем каждый, получивший иртиш, завязывал на одном из его углов узелок, который развязывался только, когда иртиш на что-либо использовался.

В Нижнем Каратегине вещи, которыми были покрыты похоронные носилки при переноске тела на кладбище, оставляли на три ночи под открытым небом, чтобы на них падал свет звезд—*ситора хурад* и очистил бы их.[54] В Верхнем Каратегине и Дарвазе этот обычай не был выявлен, но там, как и в Самарканде и Коканде, существовал обычай, если ребенок упал и у него остались ссадины на теле, говорить: *Зарар надорад, имшаб ситорая бинад, дуруст мешуд* — «Ничего, сегодня вечером (больное место) увидит звезды и заживет» (И. Мухиддинов, О. Муродов, Г. Ишанкулов).

Как и всюду у таджиков, горько оплакивают только молодых, безвременно умерших людей. Смерть стариков, проживших долгую жизнь, считается естественной и не вызывает очень бурной реакции. Если покойник прожил долгую благополучную жизнь, оставил после себя многочисленное потомство, то окружающие, утешая горюющих родных, говорят, что смерть так долго и хорошо жившего человека— это его праздник—*туй*.

В Дарвазе и Среднем Каратегине это представление проявляется слабее, чем на равнинах. В частности, там не зарегистрирован обычай обсыпать носилки с телом умершего монетами. Он выявлен только в Верхнем Каратегине, в Джиргатале (Кабудов Шодибек. КПИ), где в случае смерти человека, прожившего более ста лет, считающегося благословенным, почитаемым— *табаррук*, на носилки с его телом бросают деньги — *сум* (букв. рубли), т. е. совершается то, что обычно делается с благожелательной целью в отношении живых в дни радостных событий.[55]

В Нижнем Каратегине (к. Тегирми, сообщение М. Исаевой) и в Среднем (к. Джафр, сообщение С. Назарова) при переноске такого покойника на кладбище люди нередко стаскивали покрывающие похоронные носилки ткани или одежды и разрывали их на части, стремясь получить хотя бы маленький кусочек как залог того, что и получивший его проживет такую же долгую и благополучную жизнь. Нередко такая борьба за частицы покрова тобута происходит на похоронах влиятельных и почитавшихся представителей религиозного культа, например ишанов.

Очень интересно и своеобразно отношение к смерти младенцев и малолетних детей. Считалось, что смерть их «полезна» для родителей, так как якобы в день страшного суда, когда должна решаться судьба каждого человека — попадет он в рай или ад, младенцы, как безгрешные, должны попасть в рай. Но, узнав среди умерших своих родителей по печати горя — *доги гам* на их сердце, они будут просить за них перед богом, отказываясь идти в рай без родителей, и таким образом обеспечат им на том свете райское блаженство. В Нижнем Каратегине (к. Тегирми, сообщение М. Исаевой), утешая мать умер-

шего младенца, говорят: *Сари пули Сирот бачаат дастата гирифта мегузаронад*—«Твое дитя проведет тебя за руку через мост Сират».

В Дарвазе (И. Мухиддинов) это представление существовало как среди суннитов (например, в Калаи-Хумбе), так и среди исмаилитов (к. Ёгид). Вообще же это очень широко распространенное представление повсюду среди таджиков и узбеков.[56]

Подготовка к похоронам. Как и все мусульмане, таджики Каратегина и Дарваза стремятся похоронить покойника возможно быстрее —если удастся, в день смерти.

В большинстве кишлаков Каратегина и Дарваза считают, что нельзя хоронить в момент восхода солнца, в полдень (в момент, когда солнце находится в зените) и в момент заката; это недозволено—*ҳаромӣ дорад* (Нушори-Поён). По-видимому, это связано с исламским запретом произнесения какой бы то ни было молитвы во время восхода или захода солнца, а также во время прохождения его через меридиан (Хидая. Комментарии мусульманского права. Перевод с англ. под ред. Н. И. Гродекова, т. 1. Ташкент, 1893, стр. 4): Утром до восхода солнца и вечером после захода его, до намаза шом хоронить можно, позднее обычно не хоронят (к. Бедихо).[57]

Задержка в похоронах бывает чаще всего за рытьем могилы, приготовлением имущества — *хайрот* для совершения обряда выкупа грехов — *давра* (см. ниже) и всего необходимого для устройства поминок, а также из-за отсутствия кого-либо из близких. Если человек умер в первой половине дня, его обычно удается похоронить в тот же день, если же после полудня, то похороны переносят на другой день, и покойник остается на ночь в доме. Особенно часто так случается в Дарвазе, где из-за окружающих высоких гор светает поздно, а темнеть начинает рано.

О покойнике, находящемся в доме до похорон, говорят (Дарваз, И. Мухиддинов), что он гость—*меҳмон,* однако здесь нет распространенного на равнинах обычая считать, что пребывание ночью в доме покойника — это принятие его как гостя — *меҳмон кардани мурда,* что сопровождается некоторыми обрядами.[58] В Дарвазе при оставлении покойника на ночь в доме никаких обрядов не совершают.[59] При покойнике остаются люди и горит свет.[60] Близкие плачут и причитают, другие присутствующие вспоминают об умершем, говоря о нем хорошее. Умершего всюду принято называть *раҳматӣ, худо раҳматӣ* (букв. тот, кому богом оказана милость).[61]

Тело человека, умершего перед вечером, обычно оставляют на ночь необмытым,[62] хотя считают (к. Бедихо), что обмыть его с вечера можно, но не следует его оставлять одного, так как, будь он обмыт или нет, оставленного на ночь одного покойника начнут допрашивать ангелы-спрашиватели Мункар и Накир. В к. Тегирми оставшегося на ночь покойника нередко обмывают два раза—вечером, с наступлением темноты, и утром. Считается, что вечернее обмывание имеет наибольшую благодать — *савоб.* Обмытого покойника, как и каждого оставшегося в доме покойника, никогда не оставляют одного. Находящиеся при нем люди ни в коем случае не должны спать. Считается, что покойник *воҳима дорад* — наводит страх, и заснувший при нем человек может очень испугаться (сообщ. М. Исаевой).

Несмотря на то, что практически покойник остается в доме на ночь довольно часто, особенно в наши дни в городах, все же считают, что это опасно, так как длительное пребывание его в доме может повлечь за собой смерть еще кого-либо из обитателей дома.

Ребенка обычно удается похоронить в тот же день, даже если он умер во второй половине дня, так как могила для него нужна маленькая и вырыть ее недолго.

Обычай срочного захоронения умершего, с выполнением ряда традиционных похоронных и поминальных обрядов и трапез, создает необходимость участия большого коллектива в подготовке всего, что требуется. В наше время в этот трудный момент на помощь семье умершего приходит колхоз, выделяя продукты и направляя людей. В прошлом широко применялась родовая и соседская взаимопомощь.[63] Создавшимся острым положением тогда пользовались баи, предоставляя заем деньгами и вещами на кабальных условиях, нередко под залог земли, которую потом мало кто был в состоянии выкупить. Разорение маломощных хозяйств и утрата земельного участка в старом крестьянском быту часто были связаны именно со смертью одного и тем более нескольких членов семьи, с вызванными этими непосильными расходами на похороны и поминки.

Как только кто-нибудь в селении умер, все жители этого селения разделяются на группы, распределяя между собой обязанности по подготовке к похоронам: рытье могилы, заготовка досок для перекрытия ее, обмывание покойного, изготовление савана, закалывание животного и приготовление поминальной пищи, извещение жителей соседних селений о времени похорон. Извещенные, особенно старики, оставляют все свои дела и немедленно отправляются в путь, чтобы поспеть к чтению заупокойной молитвы — *ҷаноза*. Повсюду у таджиков участие в похоронах считается богоугодным делом, поэтому стараются быть обязательно (в отличие от свадьбы, присутствовать на которой не обязательно, это — увеселение, и оно может быть пропущено).

Обмывание. Как только готов саван, приступают к обмыванию тела и к совершению обряда *даврa*.

Труп считается ритуально нечистым — *бенамоз*. Обмывание—*шустан* (в к. Бедихо *дыст ба об кардан*) имеет целью совершение полного ритуального омовения — *ғусл*, чтобы очистить — *намозӣ кардан* тело покойного от всякого осквернения, которое могло произойти во время агонии или до нее.

В Каратегине и Дарвазе почти нигде не было и нет профессиональных обмывальщиков, они имеются только в нижних кишлаках: Элок, где их называют арабским словом *ғассол*, Тегирми—*мурдашу* и некоторых других.[64] Обычно обмывальщиков — *мурдашу* назначает хозяин дома умершего, если только человек еще при жизни сам не наметил желательных для него людей, причем нередко в таком случае он даже указывает, кто должен обмывать, кто переворачивать, а кто поливать воду. В некоторых кишлаках (Нушор) принято, чтобы обмывали родственники; при этом покойного должны обмывать старшие родственники; младшие, например, братья, к этому не допускаются, старший брат приравнивается к отцу, и младшему грех видеть его обнаженным. В других местах (к Пильдон) родственников к обмыванию покойника не допускают. Женщин везде обмывают родственницы; в старое время старшая в доме назначала обмывальщиц из бывших в доме женщин.

Там, где нет профессиональных обмывальщиков, считается, что каждый должен в своей жизни обмыть трех (в некоторых местах семерых) покойников. Это *фарз*—обязательное религиозное предписание.[65] Вместе с тем к обмыванию бо́льшего количества покойников сверх местной «нормы» также относятся неодобрительно, такого человека называют не мурдашу, а *ғассол*, т. е. как профессиональных обмывальщиков (к. Равноу, Дарваз, КПИ. Суфиев Назрулло). В бассейне

р. Хингоу (Сангвор, к. Али Сурхон. КПИ. Назриев Рустам), где каждому человеку полагается обмыть трех покойников, допускается, если нет других обмывальщиков, обмыть до семи покойников, но при этом получаемое вознаграждение считается не таким «чистым» — *ҳалол,* как за первых трех; вознаграждение же, получаемое за обмывание более семи покойников, признается нечистым—*ҳаром.* В таком случае считается, что человек обмывает умерших уже из материальных соображений, а не ради благодати—*савоб.*[66]

Обычно для самого обмывания выбирают пожилых людей, подносящие и поливающие воду могут быть и молодыми.

Обмывание производится чаще всего в доме; если это дом старого типа — в каком-нибудь углу нар, сбоку от входа, куда не наступают. Место это называется *лаҳад, ҷои оби лаҳад, ҷои лаҳади мурда* (к. Элок) и считается почитаемым, священным — *муқаддас.* На нем в течение первых трех ночей ставят горящие свечи-лучинки—*далел.* Если кто-либо бранится, высказывая оскорбления в адрес лахада умершего человека, то это считается большим грехом и непотребством. Детей сызмала приучают относиться с уважением к месту обмывания умершего и даже случайно не осквернять его. Помимо почитания, существует и представление об опасности этого места; если кто-либо даже по незнанию наступит на него, то якобы может тяжело заболеть.[67] Поэтому стараются на место обмывания поставить ларь для зерна или другую вещь, чтобы не наступать на это место. Иногда в теплое время года покойника обмывают на террасе — *долон,* часть которой при этом отгораживается полотнищем — *чодар.* М. Рахимовым записано, что в дарвазском кишлаке Ушхарв и в каратегинских кишлаках Халкарв и Нушори-Поён покойника обмывают в доме на полу (*нахи хона, дар руи пога*), и вода стекает в водосток с поглощающим колодцем—*обшин, ташноу.* Но в большинстве мест считают, что покойника не следует обмывать в пога, чтобы вода, стекая в ташноу, не смешивалась с водой от омовений живых.[68] В к. Тегирми, обмывая умершего в пога, воду выводят наружу, даже при наличии поглощающего колодца; в любом случае нельзя, чтобы вода от обмывания мертвого соединялась с водой от умывания живых.

Летом в Тегирми покойников обмывают во дворе или в саду, огородив это место чодарами (сообщение М. Исаевой). В отличие от этого в к. Джафр в Среднем Каратегине покойника никогда не обмывают во дворе, а только в доме или на айване (сообщ. С. Назарова).

В месте, где производят обмывание, предварительно выкапывается углубление, над ним кладут доски, на которые укладывают покойника (если их нет, то используют снятую дверь). Доски укрепляют в наклонном положении, опирая верхний конец их на край нар или на поставленный сандали, а нижний придерживают вбитые колышки. Вода для обмывания называется *оби роҳат* (к. Яхч), *оби маҳрам* (к. Бедихо). В том месте, куда стекает вода, предварительно снимают небольшой пласт земли, делая углубление. Стремятся, чтобы вся вода стекала в него, не проливалась на другое место. Потом землю, в которую впиталась вода, выносят из дома и на ее место насыпают свежую. Обмывают 3—5 человек: собственно обмыватель — *шуянда,* поддерживающий и поворачивающий тело — *такьягир* или *қапанда,* поливающий воду — *обрез.* Кроме того, один человек греет воду[69] и один подносит ее, но эти двое уже не считаются собственно обмывальщиками. В к. Егид иногда собственно обмывальщиков — шуянда бывает трое: один моет ноги, другой—руки, третий—тело. Обмывающий надевает на левую руку мешочек — *халита* из карбоса. Во время

обмывания тело умершего от груди до колен прикрывают куском ткани — *сирпуш* или *сатрпуш* (букв. покрывающее скрытое, тайное). Халита, как и сирпуш, при изготовлении савана делают по два: один для употребления при обмывании, второй — при обтирании тела. Сначала, как и при совершении ритуального омовения, моют руки, рот, нос, потом тело, затем ноги. Сначала обмывают правую, а потом левую сторону.

Во время обмывания прочитывается один раз молитва *Нияти ғусл*. Поэтому первым условием для того, чтобы человек мог обмывать тело умершего, является знание им этой молитвы. Во время чтения ее и вообще во время обмывания плач и причитания по покойнику прекращаются.

Через 3 дня, когда устраивают очищение дома и стирку, обмывальщикам отдают одежду умершего и мешочки для обмывания; они сами распределяют это между собой.[70] Наиболее ценное—новый халат, рубаху и штаны, пояс получает обмывавший. Державший получает также рубаху и штаны, пояс, тюбетейку (к. Қаланак). Если державших тело было несколько, то державший ноги—*поқап*, получает обувь умершего (к. Оби-Гарм). В к. Ёгид, помимо одежды умершего, обмывавшим дают по 4 сдобных лепешки—*кулча*. Иногда обмывальщики отказываются взять одежду умершего, просят продать ее и деньги использовать на поминание покойного. Это считается богоугодным делом — *савоб*. В к. Элок профессиональным обмывальщикам дают тоже новую одежду обмываемого или по нескольку рублей денег. Старые люди, готовясь к смерти, стараются заранее запасти одежду для вознаграждения обмывальщиков (к. Оби-Гарм).

За последнее время в некоторых местах (например, в бассейне р. Хингоу) в связи с возросшим материальным благосостоянием населения это вознаграждение бывает очень значительным, так как вся одежда покойного, даже новая, отдается обмывальщикам. На советы друзей оставить кое-что из вещей покойного для детей, вдова обычно отвечает: «Если бы эти вещи пришлись, они пришлись бы ему самому; раз не пришлись ему, все отдам обмывальщикам» *(Агар насиб мекард, ба худаш насиб мекард; ба худаш ки насиб накард, ҳамааширо ба мурдашуйҳо медиҳам)*. Корыстные люди используют это обстоятельство и, как записано в Оби-Гарме, соглашаются обмывать обеспеченных, а от обмывания бедных отказываются, и их обмывает какой-нибудь старик из благочестивых побуждений *(дар роҳу ризои худо)*.

В верхних кишлаках Каратегина (Ляхш) при согревании воды для обмывания в котел бросают клочок белой ваты, «чтобы будущее было светлым».

Всю посуду, использованную при обмывании, прежде всего котел, тщательно чистят и моют (в к. Ёгид не только золой и песком, но и мылом), а потом, опрокинув кверху дном (*пуру карда монда*), оставляют на сутки. Если в доме не было другого котла, то его потом использовали для приготовления пищи (к. Самсолик). В некоторых кишлаках Каратегина на ушки опрокинутого котла кладут вату, жгут поминальные лучинки. В Дарвазе (к. Ёгид) ничего этого не делают. Сосуд, использованный для поливания воды при обмывании (например, тыкву-горлянку), ломают и выбрасывают. Теперь для этого нередко употребляют банки из-под консервов, которые тоже выбрасывают.

Сохранение в доме «благодати руки умершего». В старину после обмывания перед завертыванием в саван совершали еще обряд сохра-

нения для дома «благодати руки» уважаемого хорошего человека: например, если умирала старшая из женщин в доме, хорошая хозяйка или глава семьи, отец, то о ладонь умершего терли кусочек соли или теста, или горсть зерна, которые потом, ссыпав в мешочек, сохраняли в кладовой на закроме с мукой (кишлаки Тегирми, Пильдон),[71] или погружали в муку правую руку умершей и эту муку, посолив, ссыпали в мешочек и сохраняли (кишлаки Джиргатальской группы. Кабудов Шодибек. КПИ). От долго живших людей брали и сохраняли несколько волос из бороды или отрывали от их савана небольшую, пальца в два шириной, полоску материи на память—*табаррукй* (к. Бедихо в бассейне р. Хингоу).[72]

Обряд выкупа грехов покойного—*давра.* Почти одновременно с обмыванием — в к. Халкарф в то же время, в к. Каланак после обмывания его первой водой, в к. Бедихо перед обмыванием—совершается очень распространенный среди мусульманских народов Средней Азии обряд выкупа грехов покойного, называемый в Каратегине и Дарвазе *давра* (бытующий в ряде других мест для обозначения этого обряда термин *фидия* здесь не употребляется).[73] Он бытовал и бытует во всех обследованных экспедицией кишлаках Каратегина и Дарваза; отсутствует только у исмаилитов Дарваза (кишлаки Ёгид, Ширговад, Равноу),[74] как нет и не было его среди исмаилитов Припамирья.[75]

Сущность обряда давра сводится к тому, что представитель дома умершего передает совершающему обряд мулле—*даврагар* то или иное имущество, называемое в данном случае, независимо от того, из чего оно состоит, *хайрот,* как компенсацию за грехи покойного, а мулла, в свою очередь, передает его какому-нибудь третьему лицу (не заинтересованному — *бегараз*), согласившемуся взять на себя грехи умершего, совершенные в течение одного года. Это лицо — *мустаҳиқ* (к. Элок) возвращает затем полученное имущество мулле, который опять передает его тому же лицу за второй год и т. д. Следовательно, такая манипуляция должна быть повторена столько раз, сколько умершему было лет; однако при этом отбрасываются первые годы жизни, до половой зрелости, считающиеся безгрешными, — у мужчин 12, у женщин—9.[76]

Если в состав передаваемого имущества входит зерно — *донаи бешумор* (бесчисленные зерна), то в нижних кишлаках Каратегина (Тегирми) считается достаточным повторить передачу хайрота только три раза, если же зерна нет, а есть вещи, поддающиеся счету, то обязательно повторить передачу столько раз, сколько определено в жизни умершего «грешных» лет.

Во время давра мулла читает молитву *«Таборака смука ва таоло ҷаддука вало илоҳа ғайрук».* Эти слова информаторы М. Р. Рахимова определяли как начальные слова суры «Таборак», но в действительности это — выражение, произносимое во время каждого намаза после первого такбира.[77]

После выполнения всего обряда часть имущества хайрот отдается мулле, другая часть расходуется на поминание покойного, в частности, всем присутствующим на похоронах раздается по куску материи «на тюбетейку» — *тоқивор, иртиш.*

В основном порядок выполнения обряда давра в Каратегине и Дарвазе не имеет больших отличий. Разнообразен состав хайрота, размер его, способ использования.

По словам информаторов, в к. Каланак (Каратегин) обряд давра раньше совершался так. Мулле-даврагару передавали блюдо с пшеницей, на которую были положены соль и свеча, и, если есть, день-

ти — *пули хайрот*. Приводили лошадь умершего, уздечку от которой тоже давали держать мулле. Мулла одной рукой держал четки, другой — край блюда с пшеницей. С другой стороны блюдо держал человек, согласившийся взять на себя грехи покойного. Мулла читал молитву — *хутба*, оканчивая ее словами: «Такой-то, сын такого-то, в своей жизни некоторые свои религиозные обязанности выполнял вовремя, а некоторые с опозданием. Сейчас пришел его смертный час. А прожил он столько-то лет» (*Фалон, бинни фалон дар ҳаёти худаш баъзеро адо карданд ва баъзеро қазо карданд. Ҳозир очиз омада дар вақтулмавт мебошанд. Аз ҳаёти у фалон сол гузашта аст*).

После этого мулла брал на четках одно зерно и, обращаясь к человеку, держащему с другой стороны блюдо, говорил: «Вы эти вещи подарили?» Тот отвечает: «Вам подарил» (*Шумо ҳамин ашьёро бахшидед?—Ба шумо бахшидам*). Тогда мулла протягивал это зерно четок тому человеку, который брал его с другой стороны, и говорил: «Взамен выполнения постов и молитв и всех обязанностей (мусульманских) я вам эти вещи подарил» (*Дар фитьяи савму салот ва тойирулвоҷибот ҳамин ашьёи мубоширотро мо ба шумо бахшидем*). А тот человек отвечал: «Мы приняли и вам подарили» (*Мо ҳам қабул кардем, ба шумо бахшидем*). И так повторялось столько раз, сколько покойнику насчитано «грешных» лет.

В Каратегине в состав хайрота обычно входит зерно (пшеница, ячмень), которое подают мулле-даврагару на блюде. На зерно кладут кусок соли, а иногда и другие различные предметы: комок земли (к. Ляхш, Верхний Каратегин), Коран—*калом-улло, каломи шариф* (к. Нушор), свечу (к. Каланак), вату (кишлаки Халкарф, Бедихо). В состав хайрота всегда входят еще ткани (в дарвазском кишлаке Ушхарв — куски карбоса), раздаваемые потом как йиртиш, и деньги или вместо них скот, несколько овец (к. Каланак, Средний Каратегин). В Оби-Гарме раньше было принято, чтобы в состав хайрота входили конь и Коран (другие мирские вещи не могли их заменить), в к. Халкарф — конь или несколько баранов, или половина стоимости быка.[78]

По сообщению уроженца к. Нушор Гулома Кодырова (запись М. Хамиджановой), в Каратегине в старину без коня даврa не совершали. Зерно заменило его позже, когда лошадей стало мало.

Как видим, в ряде мест у таджиков Каратегина (как и у многих других народов Средней Азии) в состав хайрота должен входить конь. В этом отражается древнее представление о связи умершего с конем, вероятно, как часть представления о необходимости обеспечить умершего всем тем, чем он пользовался при жизни.[79] Других обычаев, отражающих представление о связи умершего с конем, в Каратегине не выявлено. Можно отметить только примету: видеть во сне себя или кого-либо верхом на неоседланной лошади считается приметой скорой смерти всадника.[80] Вместе с тем видеть во сне человека едущим на оседланной лошади — к почету, богатству, удаче (сообщение И. Мухиддинова).

Сейчас мулле-даврагару дают лишь небольшое вознаграждение, но теоретически все имущество хайрот должно быть отдано ему. В старину по окончании обряда (например, в к. Каланак) даврагар передавал уздечку, за которую держал лошадь во время обряда, хозяевам, чтобы они эту лошадь продали и деньги использовали на поминки. Зерно иногда берет себе мулла, но в таком случае (к. Тегирми) хозяева ему больше ничего не дают. Чаще всего во время выноса покойного из дома блюдо с зерном ставят на пороге дома или где-нибудь на дороге, и когда покойника пронесли, зерно забирает себе кто-ни-

будь из бедняков, в некоторых местах (к. Джафр) — *муотаҳиқ* — человек, взявший на себя грехи умершего. Вместе с этим зерном из дома должна уйти печаль, тяжесть — *вазнини*. В к. Нушор на дороге ставят блюдо не с зерном, а с мукой и масляный светильник — *чароғи сиёҳ*. Деньги и материя раздаются присутствовавшим на похоронах мужчинам и мальчикам. Это называется *исқот*, *хайрот*,[81] *иртиш*. Мулле-даврагару дают большой кусок материи — в 2—3 м, а также халат или отрез материи на него, или материю на молитвенный коврик — *ҷойнамоз*. Это называется *пешнамозӣ* (к. Каланак). В некоторых местах, например, в Оби-Гарме, раздачу иртиш устраивают перед выносом покойника из дома, после поминального угощения, которое там подается перед похоронами, после прочтения джанозы, в других обследованных местах (Нушор, Джавони) — после даврa, но перед джанозой, в к. Самсолик — после похорон на кладбище.[82]

В связи с возросшим уровнем благосостояния населения, в настоящее время, на похоронах уважаемых людей обычно раздаются не маленькие кусочки белой материи, как раньше, а большие куски — 1,5—2 м и более ситца, сатина и даже шелковых тканей. В 1953 г. в к. Джавони (Нижний Каратегин) на похоронах мужчины около 50 лет раздавали иртиш по 30 см материи. Близкие семье умершего люди, приходя на похороны, приносят отрезы материи; при раздаче иртиша принесших стараются соответственно отдарить из вещей, принесенных другими.

В к. Ёгид материал, идущий на токивор, называется *таусӣ*, раздают его за последние годы по 1 м.[83]

Облачение в саван. После совершения даврa и обмывания покойника облачают в саван — *кафан* (в к. Нушор также *такфин*).[84] В настоящее время саван делают из мадаполама, но наиболее желательным всегда считался и считается саван из карбоса,[85] в дореволюционное время богатые иногда предпочитали карбосу кисею, привозившуюся из Коканда или (по записи в к. Нушор) из Стамбула людьми, ездившими в хадж. Если не могли найти карбоса, то его заменяли шерстяными полотнищами — *чодар* (Нушор, Ляхш) или светлой бумажной полосатой тканью *қаламӣ*. Для бедняков проблема савана бывала в старое время очень трудной, а во время эпидемий иногда неразрешимой. Если родные умершего не могли найти материи на саван, то, по записанным М. Рахимовым в ряде кишлаков Каратегина сообщениям, покойника хоронили, завернув в джойнамазы из мечети, а в крайности, особенно чужаков (*ғариб*), — в тростниковое растение — *оби каҳ, каҳоб, кахи обӣ, найча*[86] (Халкарв) или в люфу—*ғаша*, люцерну — *ришқа* (Нушор, Ляхш), солому. Все эти заменители материи на саван сначала мыли, чтобы сделать их ритуально чистыми—*намозӣ*. В к. Чильдара (долина р. Хингоу) при полном отсутствии материала *для савана, на памяти видевших это стариков, покойника обмазали* вместо савана слоем белой глины — *танаша андова карданд*.[87] В Дарвазе, где сами ткали карбос, о случаях замены ткани саваном из растений слышать не приходилось.

Почти повсюду в Каратегине и Дарвазе мужской саван состоит из рубахи — *курта* и двух простыней-полотнищ — *чодар*. Только в каратегинском к. Халкарв М. Р. Рахимовым записано со слов Ходжа Латифа, что мужчину облачают в рубаху и завертывают в одну простыню *(курта ва як чодари кафанӣ)*. Для тех, кто носил чалму, особенно, если человек при жизни высказал соответствующее пожелание, делалась еще небольшая, в 2—3 оборота чалма—*салла*, и это считалось дополнительным, четвертым саваном. Рубаха в Каратегине дела-

ется без рукавов и не сшивается по бокам; это просто сложенная вдвое одна ткань материи, с вырезанным отверстием для головы, немного короче сзади и длиннее спереди. Раньше ее делали до колен, теперь делают до пальцев ног (к. Каланак). Удлинить рубаху савана рекомендовали представители духовенства — *уламо*. В Дарвазе (к. Ёгид) эта рубаха — *гарғара* делается с рукавами, также несшитыми. Одетого в рубаху покойника завертывают в два савана-простыни — *чодар, чодари кафанӣ*, шириной в 6—8 четвертей (*вачаб*), чтобы после того, как им обернут покойника, края его немного заходили один на другой, длиной — внутренний (*чодари зери му*, к. Ушхарв) вровень с телом человека от головы до ног, а внешний (*чодари калон*) немного длиннее, так, чтобы у головы и ног оставались концы, которые завязывают завязками — *қабға*. Обе эти простыни сшиваются из двух точей.

Женщинам делают рубаху до конца пальцев ног (в к. Ёгид до колен), два чодара, лачак и синабанд. Только в к. Ёгид в состав женского савана входили еще и шаровары,[88] доходящие до конца пальцев ног. Как и точи простыней савана, они сшиваются ниткой, выдернутой из той же материи. *Лачак* делается из прямоугольного куска материи такой длины, чтобы он спереди и сзади доходил до конца волос, которые в расплетенном виде отбрасываются на спину и только по обеим сторонам головы находят поверх рубахи на плечи. В верхней части лачака делается разрез в виде буквы Т. Горизонтальный разрез приходится на лоб, края вертикального подгибаются, обрамляя лицо. Наружные края лачака подвертывают под волосы вдоль всей их длины (к. Пильдон). *Синабанд*—грудная перевязь (в к. Ушхарв *сатрпуш*—покрывало) — широкий от колен до горла кусок ткани, который придерживает сверху все саваны; он не завязывается, а только края его подкладываются под спину при переноске умершей на кладбище. При укладывании тела в могилу синабанд снимают, но оставляют в могиле.

Не достигнувших половой зрелости мальчиков — *сабӣ* завертывают в два чодара, а девочек—в рубаху и два чодара. Людей, погибших от несчастного случая и называемых *шаҳид*, хоронили в той одежде, в которой они были. К шахидам относят и женщин, умерших во время родов.

В к. Тегирми в саван сыплют чечевицу и цветы сафлора — *гули маҳсар*,[89] но сведений о том, для чего это делается, собрать не удалось. В к. Пильдон настаивают воду на цветах сафлора и этой желтоватой водой ваткой смачивают в нескольких местах саван около головы. Считается, что это богоугодно — *савоб дора*, так как оставляет слабый аромат цветка, о котором говорят, что он «имеет райский запах» (*бӯи биҳишт мекына*).

В к. Тегирми считали, что желтые цветы связаны с умершими— *гули зард гули мурдаай*. Поэтому если весной девочки, играя с желтыми цветами одуванчика — *гули қоқух*, сплетали себе из них венки— *сарбандак*, ожерелья — *муҳра* и пр., матери их бранили и запрещали это делать (сообщение М. Исаевой).

По сообщениям некоторых дарвазцев, записанным М. Рахимовым, в к. Ёгид в старину девушек хоронили с ожерельем, кольцами, браслетами. Достоверных сведений об этом собрать не удалось,[90] Однако приведенное сообщение позволяет предполагать, что старая традиция хоронить с покойником его вещи, давшая громадное количество ценных материалов археологам, прервалась здесь сравнительно недавно.

В Каратегине и Дарвазе не выявлен обычай класть в рот умершему бусину—*муҳра*, как это делается в некоторых других местах, например, в таджикских кишлаках Сарыасийского района УзССР (к. Хуфар.

И. Хидоятов),[91] за исключением случаев, когда считалось, что покойник затащил саван себе в рот (см. ниже).

Некоторые суеверия, связанные с покойником. В дореволюционное время в Каратегине и Дарвазе бытовало широко распространенное в Средней Азии суеверие, связанное с саваном. Считали, что если после какого-либо покойника умирало подряд несколько человек (что случалось при частых в дореволюционное время эпидемиях), то это означало, что первый покойник затащил саван себе в рот. Против этого принимали различные магические меры. В к. Ёгид разрывали могилу и клали покойнику в рот камешек, в особо «тяжелых» случаях покойника даже вынимали из могилы и выбрасывали в воду; в к. Яхч. разрыв могилу, разбивали мотыгой череп *(каполаи сар)* покойника и могилу опять закапывали.

Очевидно, с представлением о вреде, который может причинить покойник живым, связан и распространенный повсеместно обычай, чтобы все присутствовавшие при агонии и смерти человека, а так же участники похорон, прежде чем вернуться домой, должны обмыть лицо и руки в речке, под водопроводом и т. п., а в некоторых местах (например, в Сагырдаште) тут же в доме умершего греют в котле воду, и люди моют горячей водой лицо, шею, руки и ноги.[92] Без этого никто не входит в свой дом, опасаясь занести туда тяжесть—*бор* умершего.

В к. Тегирми женщины, проводив немного носилки с телом умершего (до кладбища им идти не полагалось) и вернувшись домой, ставили на огонь котел с «черной водой» — *оби сиёх* и устраивали траурную стирку — *сиёхшуй* — смывание «черного». Стирала одна, другие ей помогали, разбрасывая выстиранные вещи на кустах и изгородях для просушки. Каждая из присутствовавших давала в стирку что-либо из своей одежды — платье, платок. Если все было чистое, давали хоть небольшой платочек, т. е. в данном случае стирка превращалась уже в чисто символическое действие — очищение от всего связанного с умершим (сообщение М. Исаевой).

В самом западном дарвазском кишлаке Равноу, Калаи-Хумбского района в прошлом существовал обычай повязывать куском ткани, оставшимся от изготовления савана, колонну на айване в доме умершего. Этот кусок ткани брала себе женщина, подметавшая помещение, в котором находился покойник (сообщение Суфиева Нурулло. КПИ).

Происхождение этого обычая связано, несомненно, со страхом перед умершим, особенно недавно, с верой в возможность вреда от него живым. Одной из мер, имевших целью предотвратить вредное действие мертвеца, который стремится потянуть за собой живых, было стремление не оставлять ничего от предметов, употреблявшихся в похоронном обряде и связанных с умершим. Обычно старались так рассчитать, например, нитку при шитье савана, ткань при его изготовлении, воду, приготовленную для обмывания, закваску, употребляемую для выпечки поминальных лепешек, чтобы не было никакого остатка, который, по старым суеверным представлениям, мог спровоцировать новую смерть. Использование остатка ткани от савана для опоясывания колонны должно было предотвратить возможную новую смерть. Еще более ясен смысл этих действий в свете аналогичного обычая, бытующего в к. Кафдон в Файзабаде. Там мужчина из дома умершего, подпоясавшись в знак траура, идет к колонне айвана и обвязывает поясным платком и ее. Это делается, чтобы число подпоясанных было четным, парным (сообщение Ш. Каландаровой). Как известно, в таджикских народных представлениях четность, парность чего-

либо символизирует завершенность, нечетность же предусматривает продолжение.[93]

В Каратегине труп человека, умершего вне дома, например погибшего во время охоты, путешествия, обязательно приносят в дом, где и обмывают.[94] Только если в доме имеются дети—мальчики, не достигшие 12, а девочки—9 лет, в жилом помещении труп не обмывают, считая, что это может им повредить. Тогда тело обмывают на айване—*долон*, а в теплую погоду — во дворе, огородив выделенное для обмывания место чодарами.

Особенно велика была, по существовавшим поверьям, опасность от мертвеца, угрожавшая беременным женщинам и младенцам.[95] Отсюда запреты входить в дом умершего беременным женщинам, вносить туда младенцев. Характерно, что меры предохранения и лечения также связаны были с покойником: считалась исцеляющей вода, оставшаяся от обмывания покойника в котле, нитка, вытянутая из савана умершего и т. п.[96]

В Среднем Каратегине (к. Джафр), как и в некоторых других местах, у таджиков был обычай для облегчения тоски женщины по умершему любимому мужу тайно от нее принести с его могилы немного земли, растворить ее в воде и дать ей выпить этой воды. Существовал там также обычай в случае, если вдове приходит время вновь выйти замуж, к ней сватаются, а она не может забыть мужа, что объясняется тем, что умерший еще любит ее и его любовь поддерживает чувство и в ней,—«остудить» его чувство. Для этого она берет кувшин *афтоба,* наполняет его холодной водой, идет на могилу мужа и поливает ее этой водой. Тогда и ее тоска должна уменьшиться (сообщение проживающего в Душанбе уроженца к. Джафр штукатура, усто Сохиба Назарова. 1974 г.).

В старое время имелись представления о связи дождя с покойником: для вызывания дождя клали в воду палки с могилы или сухие ветки деревьев с мазара, а для прекращения дождя сжигали их.[97]

В Тавильдаре (басс. р. Хингоу) в прошлые времена верили, что обычно земля не хочет принимать в себя тело умершего, она со всех сторон сжимает его, причиняя ему страдания. Но бог приказывает земле принять его раба — *бандаи хыдора,* и она принимает его. Существовало поверье, что земля иногда выбрасывает наружу нечистого покойника. В к. Сафедорон М. Рахимову рассказывали, что однажды три раза хоронили одного покойника из-за того, что земля якобы не принимала его и выбрасывала наружу. Тогда решили, что этот человек при жизни много грешил и его нельзя хоронить. Тело бросили в яму, и его съели звери.[98]

Прощание с умершим. Вынос тела. Перед тем как завязать саван, зовут родственников-мужчин проститься с умершим — открывают и показывают им его лицо. В некоторых местах (бассейн р. Хингоу) родные прикасаются к бровям (но не к бороде и усам) умершего, расправляя их, в других (к. Пильдон) прощающийся может прикоснуться чистым — *намозй* рукавом ко лбу умершего, а потом поцеловать это место рукава и провести им по своим бровям. В некоторых кишлаках Каратегина (Шульмак, Нушор, Калан-Нав, Джавоки) отец и мать, прощаясь, целуют умершего. При этом, однако, отец может целовать только взрослого сына, взрослую же дочь после ее смерти, как и при жизни, ему целовать не полагалось. В к. Элок отцу не полагалось целовать даже умершего сына и, кроме отца с ма-

терью, там никто не должен видеть лица умершего; то же самое отмечено и в дарвазском кишлаке Ушхарв.

Завернутого в саван и поверх того в какое-нибудь чистое полотнище — *чодар* покойника кладут на похоронные носилки — *сароча* (кишлаки Элок, Оби-Гарм; их подставка, нижняя часть — *тахти равон*), *тобутчув* (к. Каланак), *гаҳвора*, *говара* — колыбель (к. Ёгид).[99] Обычно они представляют собой подобие лестницы с несколькими перекладинами (рис. 1).[100] В Дарвазе раньше их переплетали ветвями и, покрыв этот настил тканью или ковром, укладывали покойника, накинув сверху одежды и ткани, в Оби-Гарме — адрас, шелк, которые потом отдавали читавшему джанозу мулле и людям, копавшим могилу. В некоторых кишлаках (Джиргаталь в Верхнем, Дин-Та в Нижнем Каратегине) похоронные носилки оставляют на могиле; зимой через 3—10 дней их приносят обратно в мечеть, при которой они обычно хранятся, летом же они остаются до новых похорон (к. Каланак). В местах, где много леса, например во многих дарвазских кишлаках, для каждого покойника делают новые носилки, если же кладбище находится близко от селения, то иногда берут с могилы старые.[101]

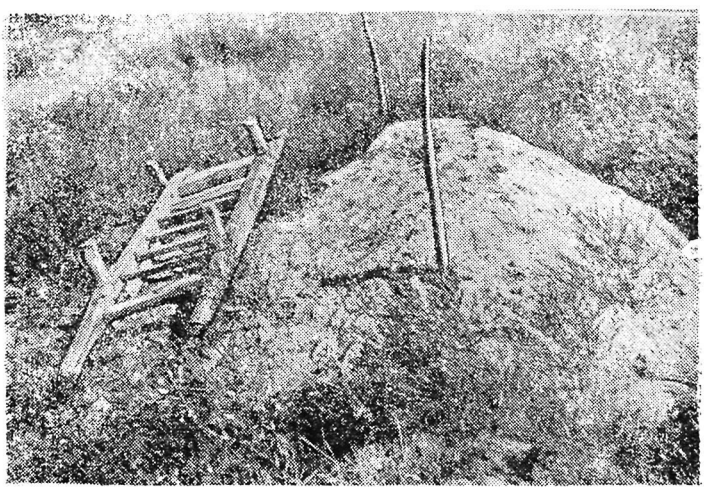


Рис. 1. Могила с похоронными носилками, положенными около нее. Джиргатальский район, 1953 г.

При возобновившемся плаче и причитаниях женщин покойника выносят из дома.

Как упоминалось, прежде чем выносить носилки с телом умершего, из дома выносят и ставят на пути похоронной процессии блюдо с зерном и масляный светильник (к. Нушори-Поён) или блюдо с зерном (к. Джафр) или с солью и с ватой (к. Халкарв), употреблявшееся при совершении обряда давра; это зерно потом отдают кому-нибудь из бедняков.

В Каратегине и Дарвазе, как и повсюду у таджиков, покойника выносят из дома головой вперед.[102] Объясняют это тем, что человек и

на свет появляется головой вперед и уходит в последний путь так же (к. Нушор).[103] Только в Сагырдаште (бассейн р. Хингоу) М. Рахимовым записано очень интересное объяснение этого как меры, чтобы покойник «не нашел дороги» обратно домой и не потянул бы за собой других членов семьи.[104]

В Дарвазе и в Среднем Каратегине (так же, как и в Припамирье и в Сариасийском районе Сурхандарьинской области Узбекской ССР) нет обычая при выносе тела из дома трижды приподнимать носилки над землей прежде чем нести, как это принято делать в северных и некоторых других районах республики.[105] Имеются сведения о бытовании этого обычая только в кишлаках Джиргатальского района (сообщ. Шодибека Кабудова. КПИ) и кишлаках сангворской группы (верховья р. Хингоу). В Сангворе (Хусайнов Рахим. КПИ) это объясняется как мера, чтобы умерший больше не вернулся в дом.[106] В сангворском кишлаке Али-Сурхон (Назриев Рустам, КПИ) трижды поднимают не носилки с телом, а тело умершего после того, как оно обмыто и завернуто в саван. В Нижнем Каратегине (Рахимов Изатулло. КПИ) приподнимают носилки с телом не каждого человека, а только молодых супруга и супруги *(ҳамсар)* — муж край носилок жены и жена—мужа. А в Оби-Гарме по обычаю отец, который не может нести тело сына на кладбище, трижды поднимает его перед выносом из дома. Считается, что умерший бывает удовлетворен этим—*аз падараш ризо шавад* (Сулейманов Манон. КПИ).

При похоронах безвременно умерших молодых людей в Каратегине и Дарвазе (как и в Кулябе[107] и на Ванче[108]) над носилками устраивают сооружение из двух-трех дугообразно воткнутых у изголовья и в ногах ветвей, верхушки которых иногда соединяют продольно положенным прутом; на этом остове держатся накинутые на носилки матерчи. Оформленные таким образом носилки называются *гаҳвораи ноз* — колыбель ноги. В Дарвазе устраивают гахвораи ноз не только молодым, но и всем умершим.

При укладывании тела мужа на носилки вдова, если она беременна, но об этом пока никто не знает, подходит и хватается рукой за край их. Таким образом она дает знать, что будет иметь от умершего ребенка,[109] чтобы его потом не считали незаконнорожденным.

В к. Ёгид после того как покойника вынесли из дома, в огонь очага бросали немного дикого горного лука — *камч,* чтобы «пришло хорошее» (*некӣ пеш ояд*).

В переноске покойника на кладбище принимает участие много людей. Сначала, первые 6—7 шагов несут 4 человека (в Нушоре—6), по двое спереди и сзади, потом двое, а многие поддерживают носилки с боков. В гористом Дарвазе двоим нести тяжелые носилки по крутым тропинкам обычно невозможно, и носильщиков там бывает всегда больше. Идут, как и всюду у мусульман, быстрым шагом, почти бегом.

В Дарвазе, как и во многих других местах,[110] первыми поднимают носилки с телом сыновья умершего или ближайшие родственники и сородичи по кауну. Потом носильщики часто сменяются, так как нести покойника богоугодно — *савоб.*[111] Каждый несущий проходит не менее 7 шагов. Младенца несет без носилок один человек на вытянутых руках, несущие тоже сменяются.

В связи с обычаем нести на кладбище трупик младенца на вытянутых руках в Каратегине, как и повсюду среди таджиков и равнинных узбеков, нельзя так держать живого ребенка; его держат всегда подведя одну руку под ребенка, а другой придерживая его сверху.

В Каратегине и Дарвазе не выявлено обычая бросать вслед выне-

сшему покойнику камень или комок земли, как это делают в Припамирье (Шугнан. Л. Бахтоваршоева),[112] или вслед обмывальщикам, как на равнинах,[113] а также обычая, чтобы сразу после выноса покойника несколько человек принимались левой рукой подметать комнату, где лежал покойник, как это делается в Припамирье. В Каратегине и Дарвазе такие действия считались бы оскорблением памяти умершего, проявлением к нему неуважения — *беҳурматй*. Вместе с тем в Дарвазе (И. Мухиддинов) и бассейне р. Хингоу (М. Рахимов), да и повсюду среди таджиков и оседлых узбеков, существует в быту запрет подметать дом сразу нескольким людям одновременно, так как это якобы может вызвать смерть. Наличие такого запрета может рассматриваться как указание на то, что когда-то описанный обычай существовал и здесь. Как известно, подметание после ухода кого-либо из дома служит магической мерой для того, чтобы он не вернулся. Поэтому в день ухода или отъезда из дома члена семьи или друга, близкого человека никогда не подметали помещение — в бассейне р. Хингоу до тех пор, пока уехавший не миновал хотя бы одной реки. Не принято также подметать помещение вечером. Если почему-либо это необходимо сделать, то концы прутьев веника слегка опаляют на огне, *считая, что это должно предохранить от плохих последствий.*[114]

Чтение джанозы. Когда покойника несут к месту чтения джанозы, мулла по дороге три раза восклицает *Салоти ҷаноза* (заупокойная молитва), призывая этим всех принять в ней участие.[115] Джанозу прочитывают чаще всего около мечети, если же ее в кишлаке нет, то где-нибудь во дворе или на площадке перед домом, или в каком-нибудь «чистом» месте по дороге на кладбище. Очень желательным считается для этого клеверное поле.[116] В к. Тегирми (сообщ. М. Исаевой) летом и в теплое время года джанозу прочитывали на поле с посевом клевера — *ришқа* или во дворе мечети, в холодное ненастное время—на айване и даже внутри мечети. Известны случаи, когда в снег или дождь джанозу прочитывали во дворе дома умершего и даже в самом доме. Только в к. Нушор М. Рахимов записал сообщение Акбара Давлятова о том, что в старину там читали джанозу на кладбище,[117] чего в других кишлаках не делают.[118] Прочитывают стоя, про себя 4 ракъата (*рақъат*) намаза,[119] а в конце мулла — *ҷаноҳахон, пешнамоз* трижды повторяет *аллоҳ акбар*—бог велик (к. Ёгид). Во время чтения джанозы мулла стоит впереди всех принимающих участие в молитве, называемых *ҷанозагар*. Считается, что мулла, предстоящий при чтении джанозы, как и имам, предстоящий на молитве в мечети, не должен иметь никаких физических недостатков. За чтение джанозы мулла получает вознаграждение — в Каратегине (Самсолик, Қаланак) отрез материи или сшитый халат, в Дарвазе (к. Ёгид) — блюдо соли или зерна (это вознаграждение называется *пешнамозй*), все же прочие участвующие в чтении джанозы—*ҷанозагар* получают куски ткани или деньги — *иртиш*.

Считается, что джаноза прочитывается для того, чтобы умерший перестал слышать происходящее, так как до этого он якобы слышит все оплакивания, причитания.

После выноса покойника из дома женщины продолжают рыдать и причитать. Однако, как только несущие покойника поставили носилки на землю для прочтения джанозы (за этим следят из дома умершего, если далеко, то с крыши), плач и рыдания прекращаются, и все опускаются на корточки или садятся, как и при чтении всякой молитвы. Этот обычай прекращения громкого плача на время прочитывания джанозы соблюдается везде неукоснительно.[120] Если кладбище

видно из дома умершего, то плач прекращается и во время чтения молитв при похоронах (бассейн р. Хингоу).

Следует отметить, что в то время, как в чтении джанозы по умершему принимают участие все пришедшие, на кладбище идут преимущественно молодые, способные принять участие в переноске покойника, люди же средних лет и старики, за исключением наиболее близких, не идут. Обычно тут же подается поминальная пища, и не пошедшие на кладбище съедают ее в первую очередь, участвовавшие же в похоронах едят после них.

Кладбище — *қабристон, гуристон, хокдон, хок*[121] обычно находится в стороне от селения. Только в дарвазских кишлаках Курговад и Шкев отмечены семейные кладбища, расположенные при каждом доме, иногда всего в 5—6 м, обычно к западу от него.[122]

Кладбище в Каратегине и Дарвазе очень почитается как священное место.[123]

Прежде считалось богоугодным делом завещать свою землю под кладбище. Например, в к. Пильдон имеется три кладбища: Қабристони-Боло — верхнее кладбище, старое, где хоронят только зимой, а летом только младенцев, Қабристони-Дашт — степное кладбище, расположенное ниже кишлака (кишлак на верхней террасе, а кладбище на нижней), у проходящей мимо кишлака автомобильной дороги, и третье —ниже дороги. Земля под это третье кладбище была завещена кишлаку неким Ходжи Салимом, умершим несколько десятков лет назад.[124]

Во многих местах Каратегина и Дарваза кладбища в настоящее время общие, на них хоронят умерших подряд. Однако и сейчас еще часто встречаются кладбища, где каждая семейно-родовая община— *қаум, қаун* имеет свой участок и очень ревниво оберегает его от захоронения на нем представителей других каумов, особенно тех, которые считаются более «низкими». Так, до настоящего времени кладбище в к. Джавони, где живут два каума — *эшоно* и *фақиро* — ишанов и бедняков, делится на две части, и представители каждого каума строго придерживаются правила хоронить своих покойников только на своей половине. В основе этого лежало представление о социальном неравенстве разных каумов. Каумы, более старые по происхождению или ведущие свое происхождение от особо почитаемого лица, например, ишана, как и каумы старшей линии той или иной группы, почитаются больше, чем младшей линии и т. п. Это очень учитывается при заключении браков и в ряде других случаев, в том числе, как мы видим, и в вопросах захоронения.[125] Характерно высказывание по этому поводу дарвазца из кишлака Хшарвак, записанное И. Мухиддиновым в 1955 г.: «Как люди неодинаковы по своим качествам, так и каумы» (*Ҳамаи одам якхел хосият надорад, қавмҳо бошад ҳам ҳамин хел*).

В прошлом обычай хоронить своих умерших на родовых кладбищах в Каратегине и Дарвазе, как и среди прочих горных и равнинных таджиков, соблюдался строго. Характерным фактом в этом отношении может служить то, что тело женщины обычно относят не на кладбище мужа, а на кладбище отца.[126] На кладбище мужа ее хоронят только в том случае, если она сама при жизни выразила желание лежать рядом со своими умершими детьми.

Тело человека, умершего вдали от родины, родственники, а иногда за их отсутствием односельчане, переносили в родное селение, несмотря на большую сложность этого в прошлом, чтобы предать земле на родовом кладбище. По записям М. Р. Рахимова, в Оби-Гарме в старину покойника перевозили на лошади. Для этого набивали самаком два больших мешка и, привязав к лошади, укладывали на них

тело. Даже если умерший был уже похоронен, приехавшие близкие выкапывали тело и привозили в родной кишлак, где и хоронили. Как и в некоторых других местах, практиковалось временное захоронение умерших на чужбине,[127] причем в таком случае, обращаясь к земле, говорили: «Сохрани это данное нами тебе тело на хранение до такого-то времени» — *Хамин амонати мора то фалон вақт нигоҳ дор.* Якобы такое тело земля сохраняла нетленным (*тоза нигоҳ медошт*).[128] В к. Нушор при возможности перенести тело не делали этого только в случае, если место смерти находилось к западу от родного селения и родового кладбища, т. е. ближе к кибле. В к. Пильдон также считалось, что приближать тело умершего к кибле богоугодно, а удалять — грешно.[129]

Представителя чужого каума можно было похоронить на чьем-либо кладбище только с согласия его хозяев. Пришельцам, если они и совсем осели в данном селении, приходилось устраивать свое особое кладбище — *гурхонаи ғарибон,* отдельно от кладбища старожилов. Здесь же хоронили и случайных покойников, например, неопознанных утопленников, принесенных рекой в половодье.

Отдельно устраивали свои кладбища и привилегированные каумы (например, каум эшоно в к. Джавони), но уже из других побуждений — из сословной гордости. Они хотели хоронить своих умерших подальше от простонародья—*фақиро.*

В Дарвазе и в Каратегине не выявлен обычай захоронения младенцев на особом кладбище, как это наблюдается в некоторых местах к северу от Каратегина.[130] В Каратегине (запись М. Рахимова и сообщение М. Исаевой из к. Тегирми) только если у беременной женщины происходит выкидыш, то мертвый плод хоронится где-нибудь во дворе. Если же ребенок родился своевременно, то хотя бы он был мертворожденным, его следует похоронить на кладбище.[131]

Забота о сохранности могил умерших близких проявляется при переселении в другие места. Перед отъездом люди благоустраивают свои кладбища, обносят могилы каменными оградами, чтобы они не потерялись (наблюдения Н. Н. Ершова в б. Тавильдаринском районе, в басс. р. Хингоу).[132]

Устройство могилы. М. Р. Рахимов в 1952—1953 гг. собрал ценный материал о формах могилы, бытовавших в те годы в Каратегине и Дарвазе, и об ареалах выявленных форм.

Могила в разных кишлаках называется по-разному: *гур, қабр, манзил, лаҳад,* в Дарвазе еще *шақ.*

Самый поздний тип могилы в Каратегине это двухкамерная могила, состоящая из прямоугольной впускной камеры и расположенной параллельно ей с западной стороны погребальной камеры. Этот тип могилы является наиболее распространенным на равнинах, где он чаще всего называется *гўри лаҳадӣ.*

Двухкамерные могилы, по известным мне материалам, бывают двух вариантов. В первом варианте впускная камера копается в виде прямоугольной ямы, глубина и длина которой в разных районах бывает различной, что часто зависит от грунта. В западной стене этой ямы делается проход-очко длиной около 50—60 см и такой величины (ширины и высоты), чтобы в нем мог поместиться человек, копающий могилу. Затем выбирается грунт и параллельно впускной яме выкапывается сводчатая погребальная камера, в которую через очко-проход и вносится тело. После этого отверстие закладывается комками сухой земли или дерна или сырцовым кирпичом, а впускная яма заполняется землей, выброшенной при рытье обеих камер. Этот вариант двух-

камерной могилы, в котором погребальная камера соединяется с впускной только узким проходом-очком, а остальная часть ее отделена стенкой нетронутого грунта, мы будем называть двухкамерной могилой с погребальной камерой катакомбного типа.

Во втором варианте двухкамерной могилы в длинной западной стене впускной камеры роется подбойная ниша, открытая всей своей длинной стороной в впускную камеру. В эту нишу укладывается тело, а затем открытая сторона ниши закладывается стенкой из сырцового кирпича, комков земли или дерна, досками или брусками дерева и т. п. Впускная камера, как и в первом варианте засыпается вынутой при копании могилы землей. Этот второй вариант мы будем называть двухкамерной могилой с погребальной камерой в виде подбойной ниши.

Второй вариант двухкамерной могилы в Каратегине и Дарвазе пока не выявлен,[133] первый же вариант зарегистрирован в годы обследования М. Р. Рахимовым в кишлаках Верхнего Каратегина (Джиргатале, Пильдоне) под тем же названием, которое применяется к такой могиле на равнинах, — *гури лахадӣ*, а также в Нижнем Каратегине в кишлаках оби-гармской группы — под названием *гури шомӣ* (название *гури лахадӣ* здесь применяется к могиле другого типа— *гури чарма*, описание которой см. ниже).

И в Верхнем и в Нижнем Каратегине сохранились воспоминания о том, что могила с погребальной камерой катакомбного типа появилась сравнительно недавно, в последние предреволюционные годы, а более широкое распространение получила уже после революции. В Верхний Каратегин она проникла, по-видимому, через киргизов Джиргаталя и в годы обследования еще не была выявлена в самых изолированных кишлаках ляхшской группы. В Нижний Каратегин она проникла снизу, через Файзабад, вероятно из Гиссарской долины и, как и в Верхнем, более широкое распространение получила после революции.

Помимо названия, имеются различия и в некоторых деталях устройства могилы этого варианта, вернее ее впускной камеры, в обоих районах ее бытования. В Верхнем Каратегине (Джиргаталь), по материалам М. Р. Рахимова, сначала в грунте роют прямоугольную яму, ориентированную по оси север—юг, шириной около 1 м, длиной около 2 м и глубиной для мужчин по пояс копающему (для женщины—по грудь). Эта впускная яма называется *долон, долун* (равнинное *айвон*) — айван, терраса. В западной стене ее внизу делается отверстие-проход длиной около 40—50 см такой величины, чтобы через него мог протиснуться человек и можно было внести тело умершего в могильную камеру, вырытую параллельно долону на расстоянии длины прохода, т. е. около 50 см. Пол этой могильной камеры ниже пола впускной камеры примерно сантиметров на 30, причем перепад не имеет ступенек или пандуса. Называется эта камера *лаҳад*.[134] Длина ее определяется ростом умершего плюс четверть (около 20 см— по 10 см у головы и в ногах), высота должна быть такова, чтобы покойник мог поместиться в ней сидя. По старым религиозным воззрениям, при появлении в могиле ангелов-опрашивателей покойнику возвращается принесенная ими душа, он оживает, приподнимается и садится; при этом он ударяется лбом (?головой) о верх могильного свода и осознает, что он умер.[135] После допроса Мункаром и Накиром он якобы умирает окончательно.

Тело опускается в долон при помощи подведенного под поясницу поясного платка — *локӣ;* через отверстие вводят в погребальную камеру сначала ноги и нижнюю часть туловища, затем верхнюю, го-

ловой к северу. Укладывают тело в могиле двое: один человек расправляет ноги, второй верхнюю часть туловища. Затем отверстие лахада закладывают камнями, а сверху — мякиной, мелкой соломой; долон засыпают землей, сначала той, которая вынута из погребальной камеры, потом той, что из долона. Остаток земли собирают сверху в аккуратный холмик.

В Нижнем Каратегине (к. Джавони) впускная камера делается такой же глубины, как и в Верхнем, но короткой, по форме близкой к квадрату со сторонами около 70—80 см или немного больше. При этом отверстие, ведущее в погребальную камеру, приходится неподалеку от головы умершего. Для закладки отверстия в к. Джавони употребляли куски дерна — *чим,* куски сухой глины или большие сырцовые кирпичи.

Выше кишлаков оби-гармской группы М. Р. Рахимовым в Каратегине бытование двухкамерной могилы *шомӣ* зарегистрировано не было. По сообщению встреченного мной в Душанбе уроженца к. Оби-Лурд, Хумдонского сельского совета (левый берег Сурхоба, ниже впадения р. Хингоу) Абдусаттора Абдусаломова (1942 г. р.), в кишлаках этого сельсовета бытовала только прямая могила — *гури расмӣ* или *гури оддӣ* — обычная (см. ниже). Однако в отношении к. Навди, расположенного немного выше Гарма (Средний Каратегин). О. Муродов записал для меня сообщение уроженца, этого кишлака Наби Хасанова, шофера совхоза, что в Навди наряду с могилой *оддӣ* или *расмӣ* встречается и двухкамерная могила типа нижнекаратегинской *гури шомӣ,* но с более глубоким долоном. Она не имеет здесь широкого распространения и сооружается главным образом для стариков и старух, более же молодых умерших хоронят в обычных однокамерных могилах старого типа — *гури расмӣ.* Последнее обстоятельство особенно интересно. Обычно всякие новшества в быту воспринимаются прежде всего молодежью, старшее же поколение поначалу относится к ним враждебно. Даже больше, в старшем возрасте люди отказываются от принятых ими самими в минувшие годы новых форм, например в одежде, и возвращаются к традиционным. Здесь же, наоборот, новый для данной местности тип могилы применяется предпочтительнее при похоронах стариков. По-видимому, это явление надо связывать с тем обстоятельством, что начавшийся еще в XIX в. процесс проникновения в горы, в том числе и в Каратегин и Дарваз, ортодоксального ислама, постепенно вытеснявшего старые формы, продолжается и после революции. Приведенные нами выше данные о смене формы могилы один из примеров этого.

Любопытно отношение каратегинцев к могилам нового типа. В их сознании настолько укрепилось представление о том, что помещение для покойника, его «вечный дом» имеет сверху свободное пространство, перекрытое досками, имитирующее перекрытие жилища, что, по их мнению, и впускная камера—*долон* (терраса) в могиле нового типа, двухкамерной, должна иметь такое же перекрытие, а не быть засыпанной землей. По мнению джафрцев, следовало и долон делать пустым, сверху перекрывать досками и только поверх них насыпать могильный холмик. По словам Сохиба Назарова, джафрцы даже обращались к муллам за разъяснением причин этой кажущейся им «неправильности», но те ничего вразумительного ответить им не смогли.

По сообщению Каюма Аминова (1922 г. р.) из Оби-Гарма, работающего сторожем ТГУ (запись О. Муродова, 1974 г.), в Оби-Гарме и Файзабаде бытуют оба вида могилы—*гури шомӣ,* двухкамерная и *гури тахтагӣ,* или *гури ҷарма*—однокамерная в виде прямоугольной ямы,

на четверть длиннее тела покойника, глубиной для мужчины по пояс, для женщины по грудь человеку, копающему могилу.[136]

В Дарвазе двухкамерная могила *лаҳадӣ* или *шомӣ* пока не выявлена.

Перейдем к изложению материалов М. Р. Рахимова о вариантах однокамерной могилы. Такая могила до настоящего времени является основной формой могилы на территории Каратегина за исключением самых нижних и самых верхних кишлаков, где, как говорилось выше, она вытесняется за последние десятилетия двухкамерной могилой с погребальной камерой катакомбного типа. В прошлом однокамерная могила была основной формой и там.

В кишлаках Нижнего Каратегина бытовала и бытует однокамерная могила, называемая *лаҳади*[137] или *тахтагӣ, тахтаҳакӣ,* или *чарма.* Эта могила роется следующим образом. На поверхности земли до глубины 35—40 см выкапывается прямоугольная яма, несколько длиннее и шире, чем для обычной могилы (длиной в 3 гяза, т. е. около 2,5 м). Затем, оставив со всех сторон полочку около 30 см шириной— *ламбарза, синҷ,* в к. Тегирми — *санҷак,* дальше копают собственно могилу, могильную щель меньшей длины и ширины, соответственно росту покойника, глубиной для мужчины до основания груди, для женщины — выше груди.[138] Верхняя широкая часть могилы называется *хонаи ру* — верхнее помещение, нижняя—*хонаи дарун*—внутреннее помещение. Положив тело в могилу, ее перекрывают гладкими досками, которые опираются концами на полочки хонаи ру. В к. Каланак (Средний Каратегин) доски, перекрывающие могилу, кладутся поперек могильной щели, в к. Навди неподалеку от Гарма и в к. Сафедорон в бассейне р. Хингоу — вдоль. Такие однокамерные могилы в Нижнем Каратегине сосуществуют с двухкамерными могилами шомӣ.

Выше Оби-Гарма в долине Сурхоба и в бассейне р. Хингоу бытует и другой вариант однокамерной могилы. Могила делается ровной сверху до низу, без *хонаи ру.* Только на самом верху торцовых стенок для концов досок делается карниз сантиметров 10—15, называемый (к. Навди) *лаббора.* Уложив покойника на дно, могилу перекрывают горбылями, гладкая сторона которых обращена вниз. Горбыли обтесывают в селении и в готовом виде приносят на кладбище. Делаются они из древесины арчи, тута, ореха, тополя, т. е. из наиболее устойчивых сортов леса. Могилы этого варианта называют *гури расмӣ* или *гури оддӣ* — простые, обычные (к. Оби-Лурд, Хумдонского сельского совета), *гури ростакӣ* — прямые или *гури чубин* — деревянные (к. Халкарв), *гури чокак* — прорезные (к. Пильдон, Джиргаталь). В к. Оби-Лурд могила делается глубиной для мужчины—до линии груди, для женщин—до подбородка.

В Дарвазе бытует еще один вариант однокамерной могилы. Стенки прямоугольной ямы выкладываются камнями, а верх перекрывают одной большой или несколькими меньшими тонкими каменными плитами — *санги сағоч.* При сооружении могильного крайняя плита, закрывающая сверху могилу, кладется так, чтобы ее во время похорон легко можно было снять и внести тело (к. Хумбивари), после чего поверх каменной плиты насыпается земля. Таким образом могила здесь имеет вид каменного ящика без дна.[139] Глубина ее (к. Ушхарв) для мужчины до пояса или до плеч, для женщины—до мочки уха (*то патики гуш*).[140]

При копании — *кофтан, кандан* могилы хозяин умершего идет на кладбище и указывает, где надо копать: «Вот здесь похоронены наши предки, здесь копайте», и часто просит копать могилу шире и глубже, чтобы умершему было удобнее лежать — *ба ҳузур хоб кунад.* Счита-

лось, что рыть более глубокую могилу богоугодно, так же как и делать просторный саван.[141]

В Дарвазе в населенном исмаилитами к. Ёгид могила роется в земле всего примерно на 0,5 м, а затем в ней выкладываются из камней стенки, которые продолжаются и на поверхности земли тоже на 0,5 м, образуя надгробное сооружение *сагона,* перекрываемые сверху каменными плитами. В ногах делается отверстие, закладываемое после помещения тела в могилу большими камнями, чтобы дикие животные не могли их отвалить.

В Дарвазе не зарегистрирован обычай оставлять в стенках склепа сбоку отверстие для того, чтобы дух покойного мог выходить наружу, как это отмечено для Бухары В. А. Гордлевским.[142]

В Ёгиде покойников каждого каума хоронят в общих могилах. На родовых кладбищах — *гурхона* имеются отдельные коллективные могилы для мужчин и женщин, для мальчиков и девочек. Всех представителей данной половой и возрастной группы хоронят в одной общей могиле (к сожалению, более подробных сведений об устройстве и размере этих могил собрать не удалось).[143] Во время обмывания тела три человека отправляются на кладбище и открывают отверстие нужной могилы. Затем двое возвращаются, а один остается охранять могилу. После того, как над покойником прочитана джаноза, кости предыдущего покойника отодвигают в сторону, а на его место укладывается новый, и отверстие могилы опять закрывается.

В суннитском кишлаке Ушхарв в одну могилу можно было положить до трех покойников при условии, что предыдущий уже истлел (в Ёгиде, по словам ушхарвцев, — до ста). Делалось это, по объяснению информатора, из-за тесноты. Иногда бывало, что отец завещал похоронить его в могиле сына, тогда его там и хоронили. В Калаи-Хумбе М. Р. Рахимов видел в одной могиле кости двух покойников. Ему объяснили, что это старый обычай, так хоронили в случае необходимости, если почему-либо не было возможности вырыть отдельную могилу. В кишлаках Курговад и Ризвай не принято было хоронить двоих в одной могиле. Так поступали только иногда в отношении одиноких людей, для которых некому было организовать похороны и рыть отдельную могилу, или зимой, в холод и снег. В Каратегине иногда тоже безродного чужака кто-нибудь разрешал похоронить в одной из своих могил, считая это богоугодным делом, вообще же хоронить двух покойников в одной могиле, даже зимой, там не принято.

В Каратегине и Дарвазе профессиональных копальщиков могил, какие имеются на равнинах, не было. Только в самых нижних каратегинских кишлаках (например, Элок) могилу копали специальные могильщики — *қабркан*, в Оби-Гарме три человека, в Элоке, как и в большинстве других мест, — четыре. Труд их оплачивался деньгами; в дореволюционное время каждому давали по 4—5 танга, теперь (1957 г.) дают по 2—3 рубля или по 2—3 м ситца. Считалось, что если копавшие могилу остались недовольны оплатой, то покойника в этой могиле хоронить нельзя.[144]

После смерти человека кто-нибудь поднимался на всзвышенное место и кричал: *Хар ки бошад—қаври хыдой, ки мурда шыдай дар ватан.* — «Все — на богоугодное дело по копанию могилы, потому что у нас (букв. на нашей родине) появился покойник». И все, кто слышал, шли. Измеряли палкой длину тела умершего и начинали копать (к. Халкарф, близ Гарма).

Обычно копают могилу представители каума умершего или односельчане. Это считается богоугодным делом, очищающим человека от

всякого осквернения. Например, в старом быту считалось, что попавшие на тело человека капли мочи оскверняют его настолько, что очиститься от этого можно только выжигая оскверненные места огнем. Копание же могилы (пот, выделяющийся при этом) очищает человека и от такого осквернения. Поэтому недостатка в желающих копать могилу никогда не было и нет.

В Дарвазе (Ушхарв, Ёгид) копавшим могилу, кроме общей поминальной пищи и иртиша, ничего не давали — ни денег, ни материи. В некоторых кишлаках Каратегина и Дарваза (Джавони, Ризвай) принято было относить им на кладбище пищу (в Ризвае тутовое толокно — *тутпист* и лепешки *кулча*) или (Тавильдара, Каланак, левобережные кишлаки Яхак, Юс, Яхч, Сангдевол), заколов овцу или козу, отварить мясо в доме кого-либо из соседей, напечь штук 50 тонких лепешек *чапоти* и, завернув в них мясо, послать копавшим. Это считалось здесь совершенно обязательным, и даже самый бедный человек должен был хотя бы взять денег в долг, заложив что-либо, но выполнить это. Сейчас вместо этого иногда дают деньги. В других кишлаках (Пильдон, Нушор) в день похорон ничего не дают, но когда на *третий день закалывают животное, готовят пищу и приглашают людей*, это считается «долей копающих могилу»—*ҳаққи гуркано*.

В некоторых местах (Дарваз) считается богоугодным делом—*савоб*, чтобы не имеющий детей человек приготовил себе могилу заранее. Однако этот обычай отмечается не везде. Насколько можно судить по имеющимся данным, в Каратегине он отсутствует.

Участие в похоронах женщин и близких родственников. В некоторых местах (к. Элок в Каратегине, кишлаки Ушхарв и Шкев в Дарвазе) женщины-родственницы, в том числе и мать умершего, ни во время похорон, ни после них на кладбище не бывают. В к. Али Сурхон (Сангвор. КПИ. Назриев Рустам) считают, что женщина не должна во время похорон идти на кладбище, так как якобы покойники, похороненные на кладбище, будут видеть ее обнаженной (*бараҳна*). Однако в ряде нижних кишлаков Каратегина (Джавони, Сафедоро близ Оби-Гарма) мать идет вместе с отцом на кладбище, хотя окружающие и пытаются удержать ее от этого,[145] но жена не идет.

В 1953 г. М. Рахимов присутствовал в к. Джавони на похоронах мужчины лет 45, оставившего пятерых детей. На кладбище пошли и родители умершего, которые перед опусканием тела в могилу попросили открыть лицо сына, чтобы еще раз попрощаться с ним. Они бросились к умершему, целовали его в щеки, пока не потеряли сознание.

В дарвазском кишлаке Ёгид, где живут исмаилиты, в похоронах участвуют женщины, но только из каума умершего (да и то не всегда),[146] женщины же из других каумов не ходят; через несколько дней после похорон на кладбище идут женщины.

В кишлаках Шульмак и Каланак Гармского района близкие родственницы умершего — мать, сестра, дочь (но не жена) перед похоронами, до прочтения джанозы, отправляются на кладбище, осматривают могилу и плачут. В к. Каланак и к. Пильдон при этом мать опускается в могилу и платком подметает ее, чтобы ее ребенок лежал там в чистоте. После похорон женщин насильно отводят домой. Потом они тоже время от времени ходят на могилу и плачут. В кишлаках Яхак, Шульмак и некоторых других женщина, если она обижена кем-либо, идет поплакать на могилу близкого человека. В к. Ушхарв (Дарваз) *женщины на кладбище совсем не ходят*.

Что касается отца, то в большинстве мест (например, в к. Каланак) он в похоронах участвует, хотя в ряде кишлаков это считается

нежелательным и его уговаривают не ходить (в к. Ушхарв его во время похорон на кладбище не пускают). Навещает он могилу и после похорон.

Положение мужа особое. Как и всюду в Средней Азии, после смерти жены его брак с ней считается расторгнутым, и в старину муж не должен был видеть лица умершей жены, как и лица чужой женщины.[147] В дарвазском к. Ушхарв он не должен был даже присутствовать на похоронах, это считалось грехом — *убол (увол)*. В остальных кишлаках Дарваза и Каратегина муж в похоронах участвует и принимает участие в переноске на кладбище тела жены.

Похороны. На кладбище покойника снимают с носилок, перевязывают поясницу платком и, придерживая за него, опускают в могилу ногами вперед. Только исмаилиты в к. Ёгид вносят тело умершего в большие общие могилы головой вперед (И. Мухиддинов). Покойника в могиле укладывают головой на север, ногами на юг.[148]

Вместе с покойником иногда кладут в могилу бумагу — *чавобнома, раднома* с написанной на ней молитвой,[149] которая должна помочь покойнику отвечать на вопросы ангелов-опрашивателей. Эту бумагу накалывают на палочку, которую втыкают в землю над головой умершего или так, чтобы взгляд допрашиваемого ангелами умершего падал прямо на записку с нужными для ответа ангелам-опрашивателям словами, или (к. Оби-Лурд) кладут умершему под мышку правой руки.

Никаких других предметов в могилу с покойником не кладут. По сообщению, записанному в 1965 г. А. Мухтаровым в каратегинском кишлаке Яхакпаст, там в могилу одного муллы был как-то положен коран. Однако многие считали это неправильным.[150]

В могиле укладывают покойника обычно два (реже, например, в дарвазском к. Ушхарв—один) старика, «чистых» — *суфи, парҳезгор*, т. е. известных своим аскетическим поведением, которые развязывают завязки *қабза* у головы и ног и поворачивают лицо покойного вправо, к кибле. В некоторых местах (к. Сафедорон в долине Хингоу, к. Элок в Каратегине) существует поверье, что голова праведного—*хыдодод* покойника сама принимает нужное положение, голова же грешника лежит лицом кверху.

В Қалаи-Хумбе (И. Мухиддинов), если у умершего есть сын, то мать и отца укладывает в могилу он. Мужчину может укладывать в могилу любой человек, женщину, как и всюду среди мусульман, только *маҳрами гур* — близкий родственник, за которого при жизни ей нельзя было бы выйти замуж. Как и всюду, предпочтительнее других дядя по матери — *тағой*. Если никого из родных нет, женщина иногда при жизни наказывает: «Я выбрала себе такого-то нареченным сыном (братом),[151] пусть он положит меня в могилу». Если она при жизни этого не сделала, то кто-либо из присутствующих на похоронах называл себя ее нареченным родственником и укладывал ее в могилу. Как вытекает из всего сказанного, муж не имел права укладывать в могилу тело своей жены. Только в к. Нушэри-Поён М. Р. Рахимов записал со слов Акбара Давлятова, что муж, хотя и считается после смерти жены чужим для нее человеком—*номаҳрам*, но все же может укладывать в могилу ее тело. Это сообщение остается единичным и требует проверки.[152]

Очень интересный обычай отмечен в к. Пильдон.[153] Здесь иногда после того как покойник положен в могилу, мать требует, чтобы ей в последний раз показали лицо ее ребенка. Она спускается в могилу и еще раз смотрит на лицо умершего.[154] Иногда прощается с сыном (но

же с дочерью), спустившись в могилу, и отец. И хотя такое действие является нарушением норм ортодоксального ислама, присутствующие не считают себя вправе препятствовать родителям.

Прежде чем закапывать могилу, совершают еще один обряд. Один из участников похорон набирает в полу халата землю и обходит всех присутствующих.[155] Каждый берет из полы горсть земли и произносит над ней трижды слова: «*Хазрати қулҳу валлоҳу аҳад*». Затем тот же (или другой) человек опять обходит всех и, собрав в полу эту землю, передает ее мулле, который посыпает ее трижды поверх савана на глаза покойного (к. Ёгид) или подает человеку, укладывающему покойника в могилу, который посыпает ее вокруг тела (к. Ушхарв) или (к. Каланак) один человек берет горсть земли и рассыпает ее перед лицом покойника «чтобы он насытился могильной землей». В к. Нушор каждый присутствующий, сказав приведенные выше слова, сам бросает землю в могилу. Считается, что этот обряд способствует облегчению мук умершего при допросе его ангелами-опрашивателями.[156]

В Джиргатале (сообщение Кабудова Шодибека. КПИ) во время похорон каждый присутствующий, подобрав по одному комочку земли—*яктоғӣ қулуҳча*, кладет его около умершего — *ба паҳлуи мурда*.

При зарывании могилы первым бросает землю тот, кто начинал копать могилу. При этом в некоторых кишлаках (Тавильдара, Нушор) закапывающие, сменяясь, не передают лопату из рук в руки, а бросают ее каждый раз на землю, «чтобы после этого покойника больше никто в кишлаке не умирал», в других же (Каланак), наоборот, считается богоугодным не бросать лопату, а передавать ее из рук в руки. При закапывании могилы обязательно собирается в холмик над ней вся вынутая земля, чтобы она не оставалась вокруг.

В то время как закапывающие могилу заканчивают оформлять мотильный холмик, остальные садятся, мулла прочитывает суру «Табарак», после чего все проводят руками по лицу. Тут же представители семьи умершего раздают всем присутствующим куски материи — *ришш* или *тоқивор*. В к. Ёгид после этого один из присутствующих поднимается с места, делает 7 шагов по направлению к дому и возвращается обратно. Считается, что ангелы-опрашиватели приходят к умершему в могилу тогда, когда хоронившие отойдут от нее на 7 шагов. По возвращении отходившего мулла прочитывает еще одну суру, что должно якобы воспрепятствовать Мункару и Накиру мучить умершего. Потом прочитывается фотиха и все возвращаются домой.[157] В Обигарме после окончания молитвы все, поднимаясь с места, говорят: «Да простят нас похороненные в могилах, другого пути у нас нет. Все *люди станут обитателями могил» (Аҳли қыбур илоҳе мағфиратым кына ки мо дигар роҳе надорем Одами хыдодод аҳли кыбур мебошад)*. По-видимому, в этом обращении к умершим отражена просьба простить за неизбежное наступание на могилы умерших. Обычно на могилу не наступают, ее всегда обходят.

В Дарвазе и Каратегине не выявлен обычай, широко распространенный на равнинах, где после того, как закопана могила и все сели вокруг нее, мулла громко спрашивает, хорошим ли человеком был умерший, и все так же громко хором отвечают, что он был хорошим. В Дарвазе и Каратегине, только укладывающий тело в могилу приговаривает: «Он был хорошим человеком, старался совершать богоугодные поступки» *(Одами хуб, одами савобкуш буд)* (И. Мухиддинов).

В Верхнем Каратегине (к. Пильдон) существует обычай после похорон переламывать пополам палку — *қадчуб*, которой измеряли рост покойника, и втыкать обе половинки в изголовье и ногах могилы.[158]

Обычай вбивать на могиле у изголовья (в Каратегине—и у ног) жерди—*хода* бытует по всему Каратегину (рис. 2 и 3), в бассейне р. Хингоу и некоторых кишлаках Дарваза. В к. Тегирми для этого берут свежие — *тар* ветки ивы и снимают с них кору в виде узора — *накшин карда*, так что они выглядят пестрыми. Считается, что если намогиль-

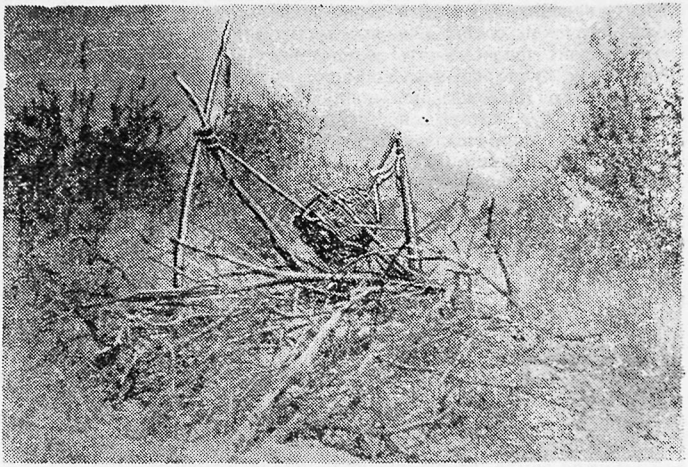


Рис. 2. Могила с подвешенной над ней корзиной. К. Яхч, Комсомолабадского района.

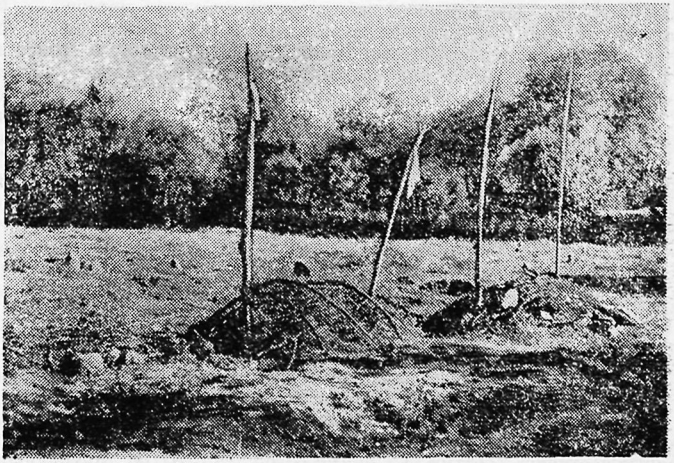


Рис. 3. Могилы с палками, к которым привязаны завязки от савана. К. Муджнхарв. Комсомолабадского района.

ные палки зазеленеют и превратятся в деревца (рис. 4), то это «хорошо». В к. Джафр в Среднем Каратегине (С. Назаров), помимо ивы, берут и плодовые деревца и даже черенок винограда, втыкая его рядом с жердью. Если похороны были весной, то наступившим летом воткнутые палки и черенки поливают и стремятся, чтобы они зазеленели, а плодовые деревья цвели и плодоносили. В Самсолике (по сообщению студентов КПИ) на могиле высаживают тутовое деревце.

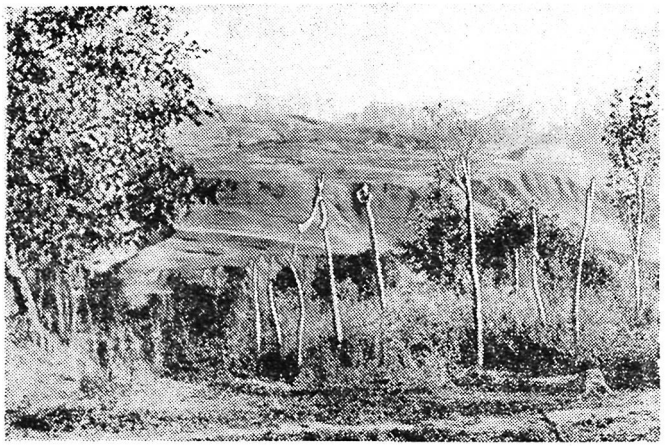


Рис. 4. Кладбище на окраине Гарма с зазеленевшими и превратившимися в деревца намогильными палками.

К намогильным палкам прикрепляют завязки, скреплявшие саван у головы и ног и отвязанные в могиле при укладывании тела. В к. Хаит (Верхний Каратегин), по сообщению Н. Н. Ершова, еще в 30-х годах бытовал обычай прикреплять к жердям на могиле девушки ее приплетные косы.[159]

Во многих дарвазских кишлаках (например, в Курговаде) нет и не было обычая вбивать на могиле жерди.

На могиле младенца колыбельного возраста в некоторых кишлаках (например, Каланак) ставят колыбель со всеми принадлежностями, и она стоит на кладбище в течение года.[160]

В к. Оби-Гарм могильный холмик поливают водой, посыпают мелкой соломой и утрамбовывают трамбовкой *бунгчув,* после чего на него кладут колючки.[161]

Всюду в первую ночь или иногда в первые три ночи (к. Элок) после похорон на могиле разводят огонь, жгут солому, объясняя это как меру против волков и других диких животных, чтобы они не добрались до трупа.[162] В некоторых местах (кишлаки Нушор, Яхч, Бедихо, Рогуни-Поён, Оби-Гарм) корзину, в которой принесена солома, подвешивают над могилой на жердях. В к. Рогуни-Поён такая корзина бывает привязана к вершине жерди, в к. Яхч подвешена над могилой при помощи веревки на трех жердях, воткнутых одна у изголовья и две — у ног (рис. 2). Население объясняет это тоже как меру предохранения покойника от диких животных. Во многих местах на могилу кладут

колючки и набрасывают сухие палки, которые через три дня убирают, приносят домой и там сжигают.

В к. Курговад (Дарваз) с этой же целью на могиле привязывают на платке в тряпочке порох.

В ряде мест Каратегина (кишлаки Сари-Шухон, Самсолик, Тегирми) на специальной жерди с развилкой наверху или с перекладинкой, как у русского креста, привязывается тесемочками платочек, сшитый из кусочков материи — *нымолаки қырама* или *нымолаки сари хода*. Середина его (10×10 см) белая, кайма — черная, по бокам пришиты по 3—4 длинные полоски материи (рис. 5). В к. Тегирми эти платочки

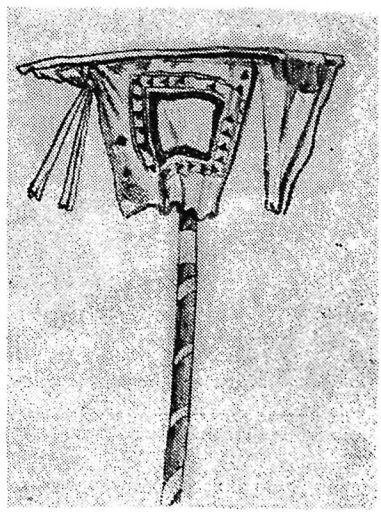


Рис. 5. Намогильный шест с узорным платочком из лоскутков—*карама*. Қишлақ Дин-Та, Комсомолабадского района, 1953 г.

называют *ъалам*—знамя, флаг и прикрепляют к жердям на третий день после похорон. Родные умершего, главным образом, женщины—мать, жена, дочь, 5—6 старух, иногда сын, идут на кладбище, неся с собой лепешки *кулча* и мучной кисель — *халво* в чашке. Съев эту пищу, плачут, а потом сшивают из лоскутков эти платочки. Духовенство считает этот обычай противоречащим шариату. В к. Пильдон платочки карама делает только мать на могиле сына.

В Дарвазе (И. Мухиддинов), а также среди дарвазских переселенцев в Курган-Тюбе есть обычай, спустя какое-то время после похорон, относить на кладбище и привязывать к намогильной жерди близкого умершего кусок материи метра в два длиной, прочитав при этом молитву за умершего. Это якобы облегчает его положение на том свете. Через какое-то время другой человек может пойти на кладбище, прочитать у этой могилы молитву за этого усопшего и взять этот кусок материи себе, как бы в награду за прочитанную молитву.

В ряде каратегинских кишлаков — Чорсада, Навобод, Самсолик, Дуоба (Хилмони), Шилбили (Джиргаталь) — на могилах почитаемых и любимых людей в изголовье к перекладинам, прикрепленным к намогильным жердям под прямым углом (в виде буквы Г), прибивают вырезанные из дерева фигурки голубей — *кафтарак* (иногда воробьев—*гунчишкак*). Их бывает по одному или по два, и головы их склонены к могиле (рис. 6).[163] По объяснению джиргатальцев (запись А. М. Мухтарова, 1965 г.) эти изображения делают на могилах молодых женщин, умерших бездетными. Население как-то связывает их с представлениями о душе, как о голубе (см. выше представления о душе).[164]

Рис. 6. Намогильный шест с голубями. Кишлак Дин-Та, Комсомолабадского района, 1953 г.

Изредка встречаются на намогильных жердях изображения руки —*панча,* которые, как считается, свидетельствуют о том, что человек умер с неисполненными желаниями, с горечью — *пурармун, пурҳасрат рафт.* Такие изображения зафиксированы в Каратегине в Джиргатале, а в Дарвазе—в кишлаках Равноу и Зыгар, в последнем на могиле женщины, умершей в возрасте 27 лет и оставившей пятерых сирот.[165]

В Хаите на могиле молодых женщин привязывали к перекладинам намогильных жердей их искусственные косы, а на могиле маль-

чика, носившего отпускаемую по обету косичку, — приплетки, носимые на этой косичке.

Гармской этнографической экспедицией в Каратегине и Дарвазе не выявлен обычай высевать что-либо на могиле, встречающийся местами в Гиссарской долине.[166]

Мы уже упоминали, что, по представлениям таджиков Каратегина и Дарваза, как и других районов, как только хоронившие отойдут от могилы на 7 шагов, туда спускаются ангелы-опрашиватели Мункар и Накир, покойник оживает и привстает (*чынгыр мехезад*—к. Нушор), а ангелы начинают его допрашивать, избивая дубинками.

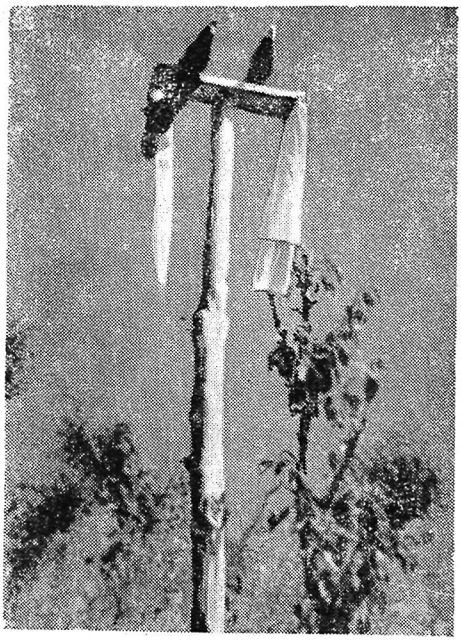


Рис. 7. Изображение голубей на намогильном шесте (деталь).

М. Рахимов записал в к. Нушори-Поён следующий текст разговора, якобы имевшего место между ангелами-опрашивателями и ожившим умершим:

— Бандаи кисти?
— Бандаи худо.
— Уммати кий?
— Уммати Муҳаммади Мустафо.
— Дар мазҳаби кисти?
— Чей ты раб?
— Раб божий.
— Чей ты последователь?
— Последователь Мухаммеда-Избранника.
— Ты последователь чьего мазхаба (религиозной школы)?

— Дар мазҳаби эмоми Аъзам	— Последователь мазхаба имама Аъзама (великого).
— Дар нилати (вероятно, из миллати) кистӣ?	— Чьего ты вероучения?
— Дар ниллати Иброҳим Халилуллоҳ	— Учения Ибрагима Любимца бога.
— Аз ёрон кадомора дуст медорӣ?	— Из друзей (пророка) которых ты любишь?
— Сарам хоки пои ҳар чор ёри сарвар, чун Абубакр, Умар, Усмон, Ҳайдар. Нашинанд чор бурчи ҳавзи Кавсар, об диҳанд ба ёрони пайғамбар.	— Да станет моя голова прахом у ног всех четырех друзей-предводителей: Абубекра, Омара, Османа, Хайдара (прозвище Али). Сидят они по четырем углам хавза (райского) Кавсар, дают воду друзьям пророка.

И еще спрашивают:

— Раби ту кист?	— Кто твой господин (бог)?
— Раби ман аллоҳ.	— Мой господин аллах.
— Дини ту чист?	— Какова твоя вера?
— Дини ман ислом.	— Моя вера ислам.
— Набии ту кист?	— Кто твой пророк?
— Набии ман Ҳазрати Муҳаммад салаллоҳу алайҳи вассалом.	— Мой пророк святой Мухаммад, да благословит его бог и да приветствует.
— Аз кадом Муҳаммад?	— Какой Мухаммад?
— Муҳаммад ибни Абдулло ибни Абдумуталиб ибни Ҳошим ибни Қурайш ибни Абдулманнос.	— Мухаммад сын Абдуллы сына Абдумуталиба сына Хошима сына Курайша сына Абдулманноса.

Если опрашиваемый не даст ответа на эти вопросы, то ангелы-опрашиватели начинают избивать его палицами.

Укладываемая в могилу и прикрепляемая так, чтобы находилась *против глаз покойника* бумага, содержащая символ веры и пр.—*чавобнома,* должна помочь ему ответить на задаваемые вопросы.

По существовавшим представлениям, каждый человек имел четырех ангелов-хранителей — *малоика:* одного справа, второго слева, третьего спереди и четвертого сзади. Ангелы правой и левой стороны записывают все хорошие и плохие поступки человека; передний ангел очищает путь человека от джинов, девов и пари, задний охраняет человека от джинов, девов и пари. Все записи ангелов находятся у бога, и Мункар и Накир смотрят эти записи при допрашивании. После допроса душа, вновь превратившись в муху—*пашша,* покидает тело, на этот раз уж окончательно, до дня страшного суда и воскресения.

Считалось, что если человек умер в пятницу, то ангелы во время *допроса не мучают его, каковы бы ни были его прегрешения.*

В к. Ёгид в течение трех дней после похорон каждое утро и вечер люди собираются на могиле, читают молитву—*оят* и расходятся.

В Гарме мать ходит на могилу ребенка каждую неделю. В Дарвазе (И. Мухиддинов) через неделю после похорон на кладбище идут женщины и дети из семьи умершего поплакать. Мужчины, если очень горюют, посещают могилу в одиночку, идя на кладбище после утреннего намаза.

Поминальные обряды. Цикл поминальных обрядов, сопровождаю-

шихся поминальными угощениями — *ошу об* (чаще всего суп с тонкими лепешками — *чапоти* и вареное мясо) у таджиков Каратегина и Дарваза в основном таков же, как и у таджиков других горных районов.

Первое поминальное угощение обычно в большинстве кишлаков дается в день похорон, после прочтения джанозы (иногда до нее, к. Бедихо) всем мужчинам, принимавшим в ней участие, — от мальчиков до стариков. Называется оно в большинстве мест *оши сари тахта* — еда у (могильных) досок или *худой* (у киргизов Джиргаталя—*ош*), а в нижних кишлаках Каратегина — *иртыш*—букв. лоскут, так как перед или после этой трапезы присутствующим раздают куски материи и деньги *(иртиш, хайрот, исқот)*, в самых верхних кишлаках Каратегина, в Ляхше это угощение называют еще *саршуён*—мытье головы[167] и дают его всем мужчинам и женщинам, находящимся в доме умершего. Пищу и куски карбоса для раздачи людям приносят и родственники, члены каума умершего.

В некоторых кишлаках Каратегина (Пильдон, Бедихо) и во многих кишлаках Дарваза (Ёгид и др.) поминальное угощение в день похорон устраивают не все, а только более имущие. При этом в Дарвазе (И. Мухиддинов), если по каким-либо причинам умершего не удается похоронить в тот же день (например, в ожидании отсутствующих родственников), угощение дается и до похорон — в день смерти человека или на другой день, так как считается, что с ним медлить не следует (может быть это отголосок представления, что это — пища умершего).

Многие, придя на похороны и участвуя в поминальной трапезе, особенно по молодом умершем, стараются все же поминальной пищи не есть. Близким она просто не идет в горло, а другие относятся к ней с некоторым опасением, считая, что она может «повредить»,[168] особенно молодым. Оставшуюся пищу отдают бедным, а то, что недоедено в чашках, выливают куда-нибудь в чистое место.

Вторые поминки устраиваются на третий день и называются *себегаҳа* — третьевечернее или, как и всякое жертвенное угощение,— *худой*. Устраиваются эти поминки на третий день везде обязательно, так как это — поминки по поводу очищения дома, почему они часто называются *хона ҳалолқыну*, в к. Ёгид—еще *уми мулло* или *оши сари тахта*.[169]

Как и всюду среди таджиков, дом умершего — *хонаи ғам*—дом скорби (в дарвазском кишлаке Ушхарв—*хонаи мурдавара*) по старым воззрениям считается ритуально нечистым—*ҳаром*. Кое-где, например, в к. Каланак, выявлено представление о том, что во время смерти человека дом до самого потолка заполняется кровью.[170] Чтобы предотвратить это, в доме по периметру стен на высоте около 1 м над полом проводится черта, выше которой кровь якобы не поднимается. Местное духовенство относится к проведению такой черты неодобрительно, говоря, что это против шариата *(хилофи шаръ аст)*.

В к. Элок такую черту проводили не в доме умирающего, а в доме, где находилась первородящая женщина. В старину, по-видимому, были представления об осквернении ее кровью дома, где она рожала.

До совершения обряда очищения дома пища в нем не готовится и хлеб не выпекается. Ее приносят семье покойного родственники и соседи — *ҳадду ҳамсоя*. В к. Ёгид это делают представители своего каума, иногда по очереди жители разных кварталов, и приносимая похлебка называется там *атолаи шикаст* — похлебка смерти. В домах равнинного типа, где имеется два жилых помещения, например

в к. Элок, пищу не готовят только в том помещении, где человек умер и лежал обряженным.

В день очищения в доме умершего «проливают кровь» — режут курицу (Дарваз), козу или овцу, иногда (к. Шкев в Дарвазе и Каратегин) в старину богатые резали вола, и готовят угощение — *хонаҳалол, хона ҳалолкыну* (очищение дома, Дарваз), *наҳорӣ, норӣ* (к. Шкев), *худоӣ* или *себегаҳа* (угощение третьего вечера, Каратегин). В к. Элок при этом готовят жидкую пищу — *пиёба* (постный суп, заправленный поджаренным в масле луком), *кадупиёба, кадушурбо*—суп из тыквы, в к. Каланак—*атолаи оши борик* — похлебку с лапшой, зажиточные режут животное. В к. Самсолик бедные делают какую-нибудь жидкую пищу — *оши суюқ* и относят ее в мечеть, где ее и съедают находящиеся там старики. Если в селении есть приезжие, эту пищу относят и им.

На себегаха приходят только мужчины. Съев пищу, они читают молитву за умершего. В Дарвазе в этот день в дом умершего из каждого дома мужчины, а в случае их отсутствия женщины несут жидкую пищу (в кувшинах) и хлебные лепешки—*нони ғам* (хлеб печали), которые в этом случае должны быть в нечетном количестве (в отличие от четных хлебных приношений на радостные пиршества—свадьбу, обрезание и т. п.). Дальние родичи приносят их по 3, люди из своего кауна или близкие родные — по 5, 7. В к. Егид представитель дома умершего, приняв эти лепешки, дает принесшему две лепешки — одну из принесенных другими людьми, вторую из испеченных семьей умершего. В других кишлаках (например к. Ушхарв в Дарвазе) нет обычая давать лепешку принесшим хлеб.

Женщины в доме умершего в этот день моют головы и стирают одежду покойного (которую потом, как говорилось, отдают обмывальщикам), кошму, одеяла. Только в к. Джавони (Нижний Каратегин) в этот день женщины голову не моют (очевидно, это делается раньше, как, вероятно, и в Ляхше, где, как упоминалось, угощение первого дня называется *саршуён*).

Так как мытье головы в доме сразу несколькими женщинами связано с похоронной обрядностью, то в быту повсюду считается дурной приметой, если несколько женщин одновременно моют голову.

В к. Нушор женщинам, моющим голову на третий день после смерти (всем обитательницам дома и пришедшим или приехавшим из других мест близким родственницам), называемым *саршу*, в старину, в день очищения дома подавали есть суп, сваренный из печени и сердца убитого для поминок животного, что должно было «остудить сердце», облегчить боль от утраты,[171] а соседям давали угощение, называемое *фотиҳахонон*—еда читающих фатиху.

В к. Джавони считают, что поминальное угощение *худоӣ* на третий день после смерти устраивается для духа умершего — *барои арвоҳи он мурда.*

В зажиточных домах (кишлаки Нушор, Каланак, Самсолик) в течение 3 дней организовывали, а иногда и теперь организовывают прочтение всего Корана — *хатм, хатми Қуръон, тиловати Қуръон* за умершего. Мулле — *хатмгар, тиловатгар* дают в вознаграждение *садақот*— отрез ситца или сатина, в старину давали 2—3 блюда зерна или что-нибудь из новой ненадеванной одежды или обуви умершего. Поэтому бедняки обычно не могли этого делать. В к. Джавони после смерти человека Коран не читали, а делали это в канун годовых праздников— Рамазан и Курбан.

Всюду в первые три ночи на месте, где обмывали умершего, жгут лучинки *далел*. В Дарвазе (И. Мухиддинов) на месте, где лежал по-

койник, кладут еще камень. В к. Джавони лучинки ставятся только в первую ночь. Кроме лучинок в эти дни в доме постоянно горит масляный светильник.

На седьмой день устраивают поминки — *худой* или *оши ҳафт* (к. Элок), или *оши сари ҳафта* (к. Бедихо). В этот день, кто может, закалывает крупное рогатое животное и устраивает трапезу для всех мужчин кишлака.

После этого раньше многие справляли еще пятничные поминки— *чумъагй,* приготавливая какое-нибудь блюдо (например, в к. Бедихо *кулча* и *оши борик* — сдобные лепешки и лапшу) вечером, в канун пятницы,[172] несли его в мечеть или в алоу-хону при мечети, или приглашали 5—6 человек съесть его. В Каратегине (к. Каланак) богатые пятничные поминки с угощением из мяса заколотого вола или коровы устраивали до трех раз. В кишлаках Пильдон, Элок, Курговад пятничные поминки устраивают до сорока дней, а у зажиточных иногда и до года. В Дарвазе пятничную поминальную еду готовили только раз, а в дарвазском к. Ушхарв не справляли вовсе.

В к. Курговад, помимо приготовления пищи, в канун пятницы сжигали на очаге дикий лук — *камч* в качестве приношения духу умершего.

Вообще канун пятницы повсюду считался временем, когда души умерших посещают свой дом в надежде получить благодать от прочитываемых за них молитв и возжигаемых курений или поминальных лучин.[173]

Следующие поминки совершаются на сороковой день и называются *чил, оши чил, оши калон,* в Ляхше — у таджиков *чилбарорун* (у киргизов — *қирқ*). В нижних кишлаках Каратегина (Бедихо, Джавони), как и на равнинах, например, в Самарканде (М. Хамиджанова), а также у хорезмских узбеков, поминки сорокадневия справляются не на сороковой, а на двадцатый день.[174] Объясняют это тем, что при отсчете считают за сутки отдельно день и ночь. Поминки эти считаются важными и справляются обычно возможно лучше *(оши чыл—лымбтару зоидтарай),* что наносит семье умершего большой материальный ущерб. В старину при этом даже бедняки должны были заколоть крупное животное — *суқум,* богатые сверх того еще и овец. В богатых домах к. Каланак на таких поминках пекли до 2 тысяч лепешек *чапотй.* Помимо обычного круга участников семейных празднеств, называемых *ошхир,* чаще всего односельчан, на эти поминки приходили и люди из других кишлаков. Над вырытыми ямами ставили большие котлы, варили суп—*шурбо.* Мясо, сварив, вынимали, складывали в большие корчажки для сбивания масла *(чағдег)* и нарезали. Затем крошили в миски хлеб, поливали его супом и клали сверху пригоршню мяса. Еду в мечети или во дворе на постланных (зимой поверх снега) паласах, кошмах и т. п. Люди победнее в том же к. Нушор и в кишлаке Халкарве ограничивались одним барашком и блюдом сладкого киселя *(ҳалво),* но справить эти поминки было обязательно.

Считалось, что покойник в течение 40 дней после похорон распухает. Если справить поминки сорокадневья, то опухоль спадает, в противном случае кожа лопается.

В к. Пильдон считают, что покойник с нетерпением ожидает поминок сорокового дня *(чашмдиёрай),* беспокоится о них *(ҳавотирай),* и что следует эти поминки устраивать не на сороковой день, а на два-три дня раньше, чтобы избавить покойника от беспокойного ожиданья. В к. Нушор взрослые сыновья старались даже устроить эти поминки своим состарившимся родителям при их жизни, чтобы они не оста-

лись несправленными в случае, если дети обеднеют или умрут раньше своих родителей. Устройство поминок родителям при их жизни считалось, по материалам М. Рахимова, в Каратегине (как и в Кулябе) оказанием им уважения и почета;[175] при этом некоторые люди, даже в случае поминок по родителям при жизни, устраивали их еще раз и после их смерти. И хотя в большинстве мест, о которых мы имеем сведения, — Дарваз, многие районы Южного и Северного Таджикистана, сопредельные районы Узбекистана — это считается неприличным, производит впечатление, что дети хотят скорой смерти своих родителей, все же в ряде случаев даже на равнинах (Самарканд, О. Муродов) такие прижизненные поминки из тех же соображений устраивались. Вместе с тем, в том же Пильдоне и во многих местах горного и равнинного Таджикистана распространен обычай, чтобы старые люди, не имеющие детей, сами устраивали себе при жизни поминки, принимая участие в потчевании гостей и в беседе, но не прикасаясь к поминальной пище.[176] Считалось, что такие поминки обладают большой благодатью.[177] В некоторых кишлаках считают, что имеющие детей люди справляют по себе поминки только в случае, если они не надеются на детей, сомневаются, что они справят поминки так, как надо. Поэтому в таких местах поминки, устраиваемые при жизни человеком, имеющим детей, бросают тень на детей, которые стараются этому воспрепятствовать.[178]

По истечении года справляются поминки *оши сари сол,* называемые еще *азобарорун* — выведение из траура (к. Самсолик), для которых раньше, особенно в Каратегине, тоже старались заколоть быка или хотя бы овцу. Люди победнее раньше и теперь ограничиваются приготовлением одного блюда сладкого мучного киселя—*ҳавло* (к. Каланак).

Поминки сорокового дня и тем более годовые (время идет и острота горя сглаживается) проходят уже без таких длительных и громких причитаний, как первые.[179] Обычно на годовых поминках соседи и родственники просят ближайших родственниц, носящих траур по дорогому *(азизгӣ)* покойнику, снять в этот день траурные одежды, если они их носили, надеть украшения. И такие женщины стараются в этот день весело разговаривать с гостями и даже смеяться, так как слишком настойчивое и длительное проявление горя здесь, как и в других местах, считается недовольством волей божьей — *ношукрӣ,* ропотом, и бог может за это наказать, послав болезнь или смерть кому-либо из молодых или детей из этой семьи.

В Дарвазе (И. Мухиддинов) поминки делаются в целом гораздо скромнее, чем в Каратегине, и полный цикл их справляется редко. В бедных семьях, как упоминалось, нередко ограничиваются только одними поминками, устраиваемыми на третий день после смерти—в день очищения дома. В дореволюционное время такое положение наблюдалось в большинстве хозяйств. Но и в наши дни, несмотря на повышение благосостояние населения, годовые поминки справляются меньшей частью населения, а в кишлаках Ёгид, Ушхарв, Ризвай и некоторых других не справляются даже поминки сорокового дня. Можно предположить, что, помимо материальных условий, на это оказывала влияние и местная старая традиция.

В Дарвазе (Калаи-Хумб. И. Мухиддинов) в месяце Раджаб, который является месяцем поминовения умерших, полагается справить по умершему в этом году близкому человеку поминки—*рачабӣ*;[180] их устраивают обычно после десятого числа этого месяца.

В Дарвазе (Калаи-Хумб. И. Мухиддинов) имеется еще такой

обычай, связанный с поминками. Если женщина умерла не в доме мужа, а в доме своих родственников—родителей, брата и т. п., то семья мужа может просить, чтобы тело умершей было передано для похорон ей. Обычно так делают, если женщина имела от мужа уже несколько детей. Однако считается возможным и обратное — чтобы семья женщины, умершей в доме мужа, просила передать тело для похорон ей. При этом принимается во внимание, помимо прочего, и материальная обеспеченность семей, так как сторона, взявшая тело для похорон, тем самым берет на себя и все расходы по устройству поминок.[181] В таком случае в доме, где умерла женщина, устраивается на третий день полагающееся очищение дома — *хона ҳалолкыну*, а затем только еженедельное поминание по пятницам — *ҷумъаӣ*. Сторона же, взявшая тело умершей, производит обмывание его (если это происходит в теплую пору, то обмывают, не внося в дом, на айване) и устраивают поминки, начиная с первых — в день похорон. В других случаях эти поминки обычно устраиваются в доме кого-либо из соседей, в данном же случае, поскольку дом не был осквернен поднявшейся кровью умершего — *хун надамид*. еда готовится и трапеза устраивается дома.

В Каратегине и Дарвазе, как и во многих других местах, если позволяет материальное положение, люди стараются справить каждые поминки раньше срока. В отношении поминок сорокового дня мы уже об этом говорили. Годовые поминки можно справить и через 6 месяцев.

В Дарвазе и Верхнем Каратегине нет обычая общественных поминок — массового выхода по праздникам на кладбище на могилы своих близких для их поминовения, как это принято на равнинах.[182]

В Среднем Каратегине (к. Джафр. Сообщение С. Назарова) в мусульманские годовые праздники женщины приготавливают обрядовое блюдо *ҳалвои тар* (мучной кисель) и, взяв его с собой, идут на кладбище. Там они посещают могилу умершего близкого, а затем, отойдя на несколько шагов от нее, садятся (есть стоя—грех), съедают принесенное кушанье, прочитывают молитву, совершают зиёрат (проводят по лицу обеими руками, как это обычно делается после еды, после прикосновения к святыне), остатки еды отдают детям, а что не съели и они выливают в воду. На могиле еду не оставляют и обратно домой не несут.

В к. Ушхарв после годовых поминок при наступлении месяца Рамазана — *арафаи Рамазон* готовят блюдо пищи, которую съедают 3—4 человека.

Вскрытие могилы после похорон. Обычай вскрытия могилы после похорон ближайшими родственниками, чтобы посмотреть еще раз на умершего и этим облегчить свою боль и тоску по нему, в Каратегине был зарегистрирован впервые в к. Хаит,[183] а позднее и выше — в Джиргатале и ниже — в к. Джафр.[184] В Хаите, по которому имеются наиболее полные сведения, определенного времени для этого не было: можно было это совершить хоть через неделю, хоть через 10 лет после смерти человека.

Вскрытием могил здесь занимались только женщины и делали это в тайне от мужчин. Если последние узнавали о намерениях женщин, то старались помешать им. В совершении этого дела женщинами, притом тайно от мужчин, которые более строго соблюдали предписания ислама, можно видеть указание на его древний, домусульманский характер.

Специалисткой по вскрытию могил в Хаите считалась старуха по имени Хаттимомо (погибшая во время землетрясения 1949 г.). Собрав-

шись пойти на кладбище, говорили: «Позовите Хаттимомо, пусть она пойдет, вскроет могилу» — *Хаттимомора файрод кунед, бырава, быкана.* Перед выходом на кладбище Хаттимомо совершала ритуальное омовение и намаз. На кладбище шли во второй половине дня, чтобы в открытую могилу падали с запада лучи заходящего солнца. Все женщины вставали поодаль от могилы, Хаттимомо же подходила, делала отверстие и сама тотчас же тоже отходила в сторону, пережидая, пока выйдет «дух» покойника *(дами мурда)*, вредный для человека. Потом она подходила к отверстию, палкой, отодвигая саван, открывала лицо покойника и полой своей одежды стирала с него плесень *(губор)*. Неясно, как она все это делала, учитывая глубину могилы, особенно женской. После этого она приглашала пришедших подойти поближе и посмотреть.

Трупы умерших делятся населением на две категории—*хокӣ* и *бодӣ*. *Хокӣ* (от *хок* — прах, земля) сохраняются долго не разложившимися, *бодӣ* (от *бод* — ветер, газы) очень быстро разлагаются и в них заводятся черви.

Если покойник оказывался *бодӣ* и выглядел очень страшно, то Хаттимомо отговаривала пришедших смотреть на него, говоря: «Нет нужды смотреть на него, зачем это?». Иногда пришедшие понимали, что имеет в виду Хаттимомо, и отказывались от своего намерения, но случалось, что они упорствовали и все-таки подходили посмотреть на умершего.

Целью этого обычая было «остудить сердце», уменьшить боль и тоску от утраты.[185]

Траур. В Каратегине и Дарвазе во многих местах женщины соблюдают траур — *азо* по умершему, хотя с точки зрения ортодоксального ислама это порицается, как несогласие с волей бога.[186] В некоторых местах, например в к. Нушор, его не соблюдали.

В траурных одеждах преобладают синие,[187] голубые, черные тона, более дальние родственницы носят белые одежды. Не носят красных и вообще очень ярких платьев, хотя наличие красного цвета в пестрых тканях с преобладанием темных тонов в траурных одеждах встречается довольно часто и считается вполне допустимым. Во время траура женщины не носят украшений (серег, ожерелий). В старину самые близкие родные — отец, мать умершего в знак печали до года не ели сладостей (к. Тегирми).[188]

В Дарвазе (И. Мухиддинов) траурные одежды носят немногие. Там существует обычай дарить близкой родственнице умершего материю на траурное платье, обычно белую в некрупный синий или голубой узор. Делает это кто-либо из родственников такой женщины и это считается для нее почетным.[189]

По истечении года носящая траур женщина приготавливает лапшу, приглашает несколько старух, и они, поев пищу и прочитав после нее молитву, надевают женщине на шею ожерелье. Это называется *азобарорун*—снятие траура.

По шариату вдова обязана соблюдать *иддат*—воздержание от нового замужества — в течение 4 месяцев и 10 дней. Считалось, что этот срок необходим, чтобы определить, не беременна ли она. Беременная женщина должна соблюдать иддат до рождения ребенка.[190] В быту таджиков Каратегина и Дарваза вдова соблюдает иддат после смерти мужа 4 месяца и 10 дней, иногда (в к. Сагырдашт)—8 месяцев, но местами, например в Тавильдаре, женщина выходит замуж раньше этого срока, и это не вызывает осуждения. Возможно, что в старину срок воздержания вдовы от нового замужества и официально был по

местному обычаю короче.[191] Некоторые вдовы не выходят замуж в течение 2—3 лет после смерти мужа. По обычаю в Каратегине и Дарвазе беременная женщина по истечении 4 месяцев и 10 дней может выйти замуж, не дожидаясь рождения ребенка. После развода можно было выходить замуж спустя 2 месяца и 10 дней (кишлаки Ёгид, Каланак).

Для мужчины не существует ограничения *(ҳида)* в отношении срока новой женитьбы после смерти жены. В Оби-Гарме мужчина может жениться после того, как справит поминки сорокового дня — *чил.* В Нушоре записано мнение, что вдовец соблюдает срок в 2 месяца 10 дней, но там же записано, что он может жениться и через 8 дней— «благоустроить свой дом» *(хонаашро обод кунад).*

***

Подводя итоги сказанному, можно сделать некоторые выводы, оговорившись, однако, что они носят предварительный характер, так как материалы о похоронной обрядности таджиков как горных, так и равнинных, проживающих в республике и за ее пределами, не собраны еще с достаточной полнотой.

Зарегистрированные в Каратегине и Дарвазе обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, в целом имеют много черт, общих с обрядами как у других народов Средней Азии и таджиков других регионов, так и между собой. Вместе с тем выявлен и ряд различий между Каратегином и Дарвазом — в форме могилы, в устройстве цикла поминальных трапез, в традиционных формах проявления горя по умершему и др.

За последние десятилетия наблюдается процесс изменений в похоронных обычаях и обрядах, как и во многих других областях быта. Так, например, в ряде кишлаков Нижнего и Верхнего Каратегина прослеживается исчезновение могилы старого типа — в форме прямоугольной ямы, перекрытой сверху досками (в Дарвазе — плоскими каменными плитами) и смена ее двухкамерной могилой равнинного типа; распространение сдержанных, соответствующих исламским предписаниям, форм проявления горя по умершему, вместо традиционных доисламских бурных форм, сохранившихся преимущественно в некоторых дарвазских кишлаках и в Верхнем Каратегине (обрезание волос близкими родственницами, разрывание на себе одежды, характерные похоронные обрядовые танцы); появление в кишлаках Нижнего Каратегина профессиональных обмывальщиков — *ғассол* и могильщиков — *гурков,* в то время как на остальной территории попрежнему обмывают умершего и копают могилу его родственники или представители его каума или соседской общины, и ряд других изменений.

Выявлены два пути проникновения новых форм похоронной обрядности в Каратегин — с одной стороны снизу по течению Сурхоба — Вахша, через Нижний Каратегин, с другой — сверху, через Джиргаталь. В Дарваз — главным образом через Каратегин, в частности, кишлаки бассейна р. Хингоу, и кроме того в западной части — из восточных районов Куляба, а на востоке — из Припамирских районов.

Сравнение материалов, собранных на территории исследуемого региона, с материалами, имеющимися в литературе и собранными мною дополнительно по другим горным районам Таджикистана, выявило близость обычаев и обрядов, связанных с похоронами, у каратегинцев с такими же обычаями населения Кулябской группы районов, а у дар-

вазцев — с припамирцами. Сравнение материалов, собранных в Каратегине и Дарвазе, с похоронной обрядностью у населения северных районов — у равнинных таджиков и, частично, у таджиков бассейна верховьев Зеравшана (Ягноб), показало отсутствие в Каратегине и Дарвазе ряда черт, характерных для северных районов, например, обычая сопровождать покойника до кладбища громко причитающими мужчинами, держащими посохи в руках; осыпание носилок с телом человека, умершего в очень преклонном возрасте, деньгами, спрашивание на кладбище всех присутствующих, был ли покойник хорошим человеком, не остался ли он кому-либо должен; приподнимание трижды носилок с телом умершего перед выносом из дома; вынос покойника из дома не через входную дверь, а через окно, удаленное от входа; наличие (кроме бассейна верховьев р. Зеравшан и Ягноба) обрядовых похоронных танцев — *садирусамаъ*, напоминающих радения дервишей (похоронные танцы в Дарвазе носят иной характер), наличие отдельных кладбищ для младенцев и др.

Некоторые из этих обычаев зарегистрированы спорадически в отдельных местах в Южном Таджикистане. Для окончательного определения их ареалов, что дало бы возможность делать некоторые выводы в области этногенеза, нужны специальные дополнительные исследования, особенно относящиеся к истории сложения и происхождения тех групп, обычаи которых выделяются среди общего массива однородного населения.

Нарушения намечающихся сплошных ареалов отдельных явлений бывают иногда связаны именно с происхождением отдельных групп населения, вкрапленных в общий более или менее однородный массив, а также с перемещениями отдельных территориальных групп.

В целом, если не учитывать отдельных исключений, требующих объяснения, можно считать, что данные по похоронной обрядности таджиков Каратегина и Дарваза подтверждают выводы, сделанные предыдущими исследователями (М. С. Андреевым, Н. А. Кисляковым, А. К. Писарчик, А. С. Давыдовым, З. А. Широковой) на основании изучения диалектологии и материальной культуры, о том, что таджики, живущие к северу от Зеравшанского хребта, т. е. на территории древнего Согда, имеют ряд отличий от таджиков, живущих к югу от Зеравшанского хребта, на территории древней Бактрии (Тохаристана).

В похоронной обрядности таджиков Каратегина и Дарваза, как и таджиков других районов и других народностей Средней Азии, наблюдается тесное переплетение исламской обрядности с огромным количеством пережитков более ранних верований — пережитков магической практики, связанной со страхом перед умершим, с представлениями о его вредности и опасности для живых, но вместе с тем и с комплексом пережитков анимистических представлений, проявляющихся в обычаях и обрядах, связанных с культом предков. В памяти населения сохранились воспоминания о сравнительно недавнем внедрении в Каратегине мусульманства, причем отмечается в преданиях, что ислам был внедрен здесь насильственным образом. Известно, что еще в начале XIX в. бухарцы считали каратегинцев язычниками — кофир.[192] За последние полтора столетия формы ортодоксального ислама проникали в быт населения все больше, и этот процесс для последних десятилетий отражен в наших материалах: с территории соседних районов, где такие формы бытовали раньше, они постепенно проникают и на территорию Каратегина и Дарваза, вытесняя традиционные старые формы. В качестве примера можно привести проникновение с востока и запада на территорию Каратегина двухкамерной могилы с погребальной

камерой катакомбного типа, которой раньше на описываемой территории, по воспоминаниям наиболее старых представителей населения, не было.

Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Каратегина и Дарваза, как и у таджиков других районов и вообще у всех народов, сохраняются в быту особенно прочно. При этом возросший уровень материального благосостояния населения способствует тому, что похоронные и поминальные обряды справляются в настоящее время более пышно, сопровождаясь большими расходами, чем прежде. Если в старое время на похоронах в качестве иртиш раздавались только небольшие куски карбоса, достаточные для изготовления одной тюбетейки (они так и назывались *токивор*), то теперь иртиши часто на богатых похоронах состоят из нескольких метров дорогих материй — шелка, плюша. Так как соблюдение этих обычаев наносит большой материальный ущерб, то предстоит последовательная и целеустремленная работа по борьбе с ними.

Следует особо подчеркнуть то обстоятельство, что работами Гармской этнографической экспедиции, хотя они и проводились маршрутным методом, а значит неизбежно охватывали материал недостаточно широко и глубоко, выявлено в похоронной обрядности (как и во всех других областях, охваченных нашими исследованиями) много новых данных, имеющих большое теоретическое значение. Многие из них были потом выявлены и в других районах. Из этого следует, что при более глубоком, чем маршрутный, — стационарном специальном сборе материала по похоронной обрядности и сейчас еще могут быть выявлены многие, неизвестные науке обычаи и обряды, чрезвычайно важные для восстановления религиозного мировоззрения таджиков в давно минувшие времена и для активной борьбы с ними.

ПРИМЕЧАНИЯ

Список условных сокращений

ВГО	— Всесоюзное географическое общество
ВДИ	— Вестник древней истории
ГБАО	— Горно-Бадахшанская автономная область
ГЭЭ	— Гармская этнографическая экспедиция
ИРГО	— Известия Русского географического общества
к.	— кишлак
КПИ	— Кулябский педагогический институт
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии АН СССР
МГУ	— Московский государственный университет им. В. И. Ленина
РГО	— Русское географическое общество
САГУ	— Среднеазиатский государственный университет
СЭ	— Советская этнография
ТВ	— Туркестанские ведомости
ТГУ	— Таджикский государственный университет им. В. И. Ленина
ТОРГО	— Туркестанский отдел Русского географического общества
ТФАН СССР	— Таджикский филиал АН СССР

Семья

[1] К. Абрамов. Записка о Каратигенском владении, составленная по расспросам. ИРГО, 1870, т. 6, отд. 2, стр. 109; И. Минаев. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи. СПб., 1879, стр. 193; Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин. Военный сборник, 1883, вып. 2, стр. 157; вып. 12, стр. 303; А. А. Семенов. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903, стр. 41—44; А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908, стр. 72—80; М. С. Андреев и А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Сб. МАЭ, 1911, т. 1, вып. IX, стр. 20, 21; Бурхан-уд-дин-Хани Кушкеки. Каттаган и Бадахшан, Ташкент, 1926, стр. 131, 140, 141, 154.

[2] Н. А. Кисляков. *Следы первобытного коммунизма у горных таджиков* Вахио-Боло. М.—Л., 1936; его же. Семья и брак у таджиков (по материалам конца XIX—начала XX в.). М.—Л., 1959 (Тр. Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. 44).

[3] См. Н. Х. Нурджанов. Предварительный отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1952 г. Докл. АН Тадж. ССР, 1953, № 9; его же. Отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г. Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, № 10—11, 1956.

[4] Были обследованы следующие семьи: 1. Семья председателя колхоза Алимахмада Давлятова, 1910 г. р., к. Халкарф, Гармского р-на, состоящая из 18 человек. 2. Семья колхозника Зиёддина Саллохова, 1879 г. р., к. Шул, Гармского р-на, из 25 человек. 3. Семья заведующего складом Нуриддина Саидова, 1910 г. р., к. Навди, Гармского р-на, из 8 человек. 4. Семья пастуха колхозной фермы Карима Сабурова, 1902 г. р., к. Тегирми, Комсомолабадского р-на, из 8 человек. 5. Семья учителя Абдусалома Салимова, 1923 г. р., к. Чормагзак, Комсомолабадского р-на, из 7 человек. 6. Семья колхозника Асомиддина Абдукаримова, 1883 г. р., к. Элок, Оби-Гармского р-на, из 15 человек. 7. Семья мельника Назри Гафурова, 1892 г. р., к. Нушор, Таджикабадского р-на, из 5 человек. 8. Семья учителя Сибгата Саадуллоева, 1917 г. р., к. Нушор Таджикабадского р-на, из 6 человек. 9. Семья учителя Эшона Мирзоева, 1913 г. р., к. Дараи-Мазор, Таджикабадского р-на, из 5 человек. 10. Семья секретаря кишлачного совета Гадо Табибова, 1926 г. р., к. Лангари-Шо, Таджикабадского р-на, из 5 человек. 11. Семья заведующей животноводческой фермой райкома партии Тилло Зарифовой, 1917 г. р., Джиргаталь, из 5 человек. 12. Семья заместителя председателя колхоза Шарифа Шокирова, 1903 г. р., к. Джиргаталь, из 7 человек. 13. Семья Зайдулло Нурова, 1871 г. р., Джиргаталь (районный центр), из 8 человек. 14. Семья колхозника Тоша Гафурова, 1907 г. р., к. Яхак, Комсомолабадскоог р-на, из 7 человек. 15. Семья колхозника Искандара Шарифова, 1873 г. р., к. Джавони, Оби-Гармского р-на, из 8 человек. 16. Семья колхозника Нура Пирова, 1889 г. р., к. Джавони, Оби-Гармского р-на, из 11 человек. 17. Семья колхозника Хисрава Мирумова, 1886 г. р., к. Умарак, Калаи-Хумбского р-на, из 6 человек. 18. Семья колхозного бригадира Шодмона Навкарова, 1903 г. р., к. Умарак, Калаи-Хумбского р-на, из 8 человек. 19. Семья колхозника Давлатшо Махмудова, 1898 г. р., к. Пуни-Шор, Калаи-Хумбского р-на, состоящая из 9 человек.

[5] М. С. Андреев и А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии, стр. 20—21.

[6] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма.., стр. 40—83.

[7] А. Н. Кондауров. Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев. Тр. Ин-та этнографии, т. III, вып. 1, М.—Л., 1940.

[8] О способах добывания огня у таджиков и других народов Средней Азии см. М. С. Андреев. О первоначальном способе добывания огня в Средней Азии и в сопредельных с нею странах. Тр. ТФАН СССР, т. XXIX, Сталинабад, 1951, стр. 75—87; Б. А. Литвинский. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972, стр. 50—52.

[9] Н. А. Кисляков Семья и брак у таджиков, стр. 61—64.

[10] Эта семья была обследована в 1957 г. И. Мухиддиновым.

Свадьба

[1] А. Гребенкин. Заметки о Когистане. В кн.: «Мат-лы для статистики Туркестанского края», т. II, СПб., 1873; И. П. Минаев. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи (по 1878 год). СПб., 1879; А. Серебренников. Очерк Шугнана. Военный сб., 1895, № 12; М. С. Андреев. Вахиё. «Туркестанские ведомости». 1899, 93; А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа (вахапцы и ишкашимцы). М. 1908; М. С. Андреев и А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. Сб. МАЭ, т. I, вып. IX, 1911; М. С. Андреев. По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927; О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака и свадебные обряды у таджиков кишлака Шахристан. Сб. Научн. кружка при восточном факультете САГУ, вып. I, Ташкент, 1928.

[2] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, Сталинабад, 1953.

[3] О. А. Сухарева. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии. Сб. Советская этнография, вып. III, 1940; Н. А. Кисляков. Некоторые материалы по этнографии исфаринских таджиков. Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 5, 1954.

[4] К. А. Абрамов. Записка о Каратигенском владении, составленная по расспросам. ИРГО, т. 6, отд. 2, 1870, стр. 108, 109; Г. А. Арандаренко. Каратегин. Военный сб., 1878, № 5; Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахно-Боло. М.—Л., 1936, стр. 128—135; Д. Н. Логофет. В долинах рек Хингоу и Арзынга. Путевые очерки по Восточной Бухаре. Военный сб., 1913, № 2, стр. 171—174; А. А. Семенов. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903, стр. 79—82.

5. Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков (по материалам конца XIX—начала XX в.). М.—Л., 1959 (Тр. Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. 44).

[6] Такое же положение наблюдалось в Припамирье (М. С. Андреев и А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен, стр. 12; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 120) и среди таджиков долины Пандшир в Афганистане (М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 38), где над девушкой, которая до 14—16 лет не вышла замуж, и над юношей, который до 16—20 лет не женился, все смеялись. Такую девушку называют *хонамонда*, или *радй*, а юношу—*быддй*, или *пирдук*.

[7] Сообщение Махрамова Халифы (1954 г.).

[8] О причинах таких браков, имевших целью обеспечить долголетие сговариваемым детям, см. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 120.

[9] Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 76.

[10] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма..., стр. 131, 132.

[11] Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 76.

[12] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма, стр. 145, 149; его же, Семья и брак у таджиков, стр. 65, 66; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 121.

[13] Сообщение Махрамова Халифы (1954 г.).

[14] Все три случая сообщены Джоновым Мирали, жителем к. Егид. (Запись 1954 г.).

[15] Ее потом дарили молодым.

[16] В Пшихарве и в некотрых других кишлаках горцы путают калым с махром. Многие информаторы под махром подразумевают калым и не видят никакой разницы между ними. Между тем махр в отличие от калыма предусматривается мусульманским законодательством. Он существовал в доисламскую эпоху и, по мнению Н. А. Кислякова, является «одной из форм калыма, так как передавался при заключении брака опекуну невесты». Позже функция махра изменилась и он превратился в денежное или имущественное обеспечение, выдаваемое женихом невесте. В настоящее время махр устанавливается обязательно при заключении брака на случай развода или смерти мужа (см. Н. А. Кисляков. Семья и брак... стр. 154, 155).

Супруги Наливкины отмечают, что махр по способу его уплаты разделялся на *махри муаджжаль*, выплачиваемый наличностью при заключении брака и *махри муаджжаль*, остающийся в долгу за мужем. (Подробно см. В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 201—205). Об этих видах махра упоминается в тексте брачного договора припамирских таджиков долины Хуф (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 166).

[17] О размере калыма в Каратегине и Дарвазе имеется много материала в книге «Семья и брак у таджиков» Н. А. Кислякова, стр. 136—142.

[18] От тюркского слова «девять». Подробности см. Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 142.

[19] Так в старое время назывался феодальный чиновник, определявший размеры урожая у крестьян на гумне на предмет установления величины налога.

[20] **Обычай** обсыпания мукой представителей жениха, привозивших калым, имел место и среди таджиков верховьев Зеравшана.

[21] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

[22] Следует отметить, что совершение брачного обряда в малый праздник, а не в большой, т. е. задолго до собственно свадьбы и увоза новобрачной в дом мужа, практиковалось не повсеместно у таджиков; больше всего такого порядка придерживались в районах Дарваза, Каратегина и Куляба, но и здесь этот порядок не был всеобщим правилом, довольно часто *никох* совершался именно в большой праздник. См. Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 86—91; автор этой работы отмечает, что в тех районах, где совершался предварительный *никох*, мы не находим ясно выраженного праздника помолвки (стр. 90, 213—214).

[23] М. С. Андреев. Вахиё; Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 86—88.

[24] А. Гребенкин. Записки о Когистане; М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 41. Среди таджиков Шахристана этот обычай был известен под названием *кайликбозй, ниспатбозй;* здесь после помолвки—*тӯи фотиҳа* юноша и девушка уже считались мужем и женой (О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака и свадебные обряды у таджиков кишлака Шахристан, стд. 77, 78).

[25] Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 100.

[26] Аналогичный обычай, называемый *субҳакдавон*, имел место в Кулябской группе районов — Муминабаде и Ховалинге. Однако там он выполнялся не во время большого свадебного пира — *туи калон*, а во время малого — *туи хурд*, устраиваемого еще до начала отношений *қинғолбозй*. После совершения брачного обряда там всю ночь проводили в различных развлечениях, а незадолго до рассвета кто-нибудь из родственников невесты приходил и звал жениха. Тогда друзья жениха и другие гости с песнями, ударяя в бубен, отводили жениха в дом, где сидела невеста. Когда жених подходил к этому дому, читали первый утренний азан. В связи с этим певцы пели обрядовую песню:

Субҳакдавон омадем,
Вақти азон омадем,
Дарака яла быкун,
Дидани арусӯон омадем.

Дар дари хона тутай,
Саллаи ёр кабутай,
Пешаки ёр омадем.
Дар дари хуна то кай
Кучоқ, ба даҳанут хокай,
Холӣ омадем ҳаминча,
Дар пешум биё бишин.
Лави нумолут нахшин,

Дандунакои биринчут,
Буса гирум ай линчут,
Дар вакти навчувонӣ.

. . . . . .

Зулфи сиёи хулкат,

. . . . . .

Дида намешам садқат,
Дар вакти кунасолӣ.

На рассвете мы пришли,
Во время азана мы пришли,
Открой дверцу,
Посмотреть на душечку-невесту мы пришли.

Возле дома тутовое дерево,
Чалма у милого синяя,
К милому мы пришли.
До каких пор в дверях дома
Обниматься, прах тебе в рот.
Теперь мы пришли сюда,
Иди, посиди возле нас.
Края твоего платка расшиты узорами,

Зубки твои как зернышки риса,
Я поцелую тебя в щечку,
В период расцвета твоей молодости.

. . . . . .

Твои черные локоны—кольцами,

. . . . . .

Чтобы я тебя не видел,
В период старости.

Когда жених входил в дом невесты, под ноги ему стелили ткань — *пояндоз*, которую потом присутствовавшие разрывали на части и делили между собой. Жениха вводили за занавеску, где невеста стояла спиною к «трону» *тахт*. «Троном» служил сундук, на котором были постелены 5—6 тюфяков *курпача*. Если тюфяков было много, то сундук не ставили. Сверху на трон накидывали покрывало—*борпуш* белого или красного цвета. Жених становился рядом с невестой (это называлось *шаҳбаробар*) и наступал ей на ногу, затем, трижды погладив ее по голове, снимал с ее головы платок и повязывал его себе на талию. Взамен платка он клал на «трон» отрез ситца. Этот отрез забирала себе женщина, которая устраивала «трон». После этого какая-нибудь почтенная старуха произносила молитву за новобрачных «Пусть бог доведет вас до старости, пусть пошлет вам детей...» *Худо ҳар дута ба камоли пирй расонад, бачадор шавед*). Все произносили благословение и уходили. Жених при желании мог выйти из комнаты, но мог и остаться. Затем входила тетка невесты по матери или по отцу и начинала устраивать постель молодым—клала три-четыре слоя одеял, это называлось *чогаандозон* — «постилание постели». Жених дарил ей отрез ситца. Когда все уходили из комнаты, жених с невестой ло-

жились, не раздеваясь, на постель и проводили ночь вместе, не переступая однако, известной черты.

Утром, когда жених с невестой вставали, постель убирали. Жених шел в помещение к гостям-мужчинам, невеста — к женщинам. Кинголбози продолжалось три ночи. На четвертый день утром жених с матерью и сестрой возвращался домой.

Спустя 2—3 дня, иногда 2—3 месяца или даже полгода, когда сторона жениха полностью выплачивала калым, устраивали большой праздник.

[27] В бывш. Ховалингском районе поют вариант этой песни:

Гылоб, гылоб, теғ намегузара,
Устойи ланги сартарош, сара покиза тарош.
Очайи ша, танга парто, теғ намегузара,
Гылоб, гылоб, теғ намегузара.
Тори бунгга сум задум, мисли руба дум задум,
Гылоб, гылоб, теғ намегузара.
Аз барои арусӯн лугӯжида ба кун задум,
Гылоб, гылоб, теғ намегузара.

Розовая вода, розовая вода, бритва не берет,
Хромой мастер-цирюльник, почище выбрей голову,
Мать жениха, брось монету, бритва не берет,
Розовая вода, розовая вода, бритва не берет.
На твоей крыше я топнул ногой, словно лиса ударила хвостом.
Розовая вода, розовая вода, бритва не берет.
Из-за милой невесты я поскользнулся и упал.
Розовая вода, розовая вода, бритва не берет.

[28] Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков..., стр. 98.
[29] Там же.
[30] Там же, стр. 100.
[31] Там же, стр. 102.
[32] Там же, стр. 103.
[33] Там же, стр. 99.
[34] Обряд *сарбофон* под названием *саршувон* (мытье головы) был распространен и среди таджиков Муминабада и Ховалинга (Куляб). Перед отправлением невесты в дом жениха ее сажали на середине комнаты в окружении женщин-гостий. Одна из старух мыла невесте голову кислым молоком. При этом две-три женщины играли на бубнах и пели:

Гули гулгинакум, Мой розовый цветочек,
Шохи рангинакум, Моя цветная веточка,
Шонаи шамшод бьёр Принеси самшитовый гребень
Бар сари бегимакум, Для моей госпожи.
Саршувонем, сар мешуёнем, Мы, моющие голову, помоем голову.
Тағораи шишагин биёрен, Принесите стеклянный таз, вымоем
мешуёнем. (ей голову).

В Ховалингском районе эта песня поется иначе:

Гуларусак, сар бишу, Невеста-цветок, вымой голову,
Пага ваъдаи рафтанай. Завтра наступает время отправления.

Сарма шуста чи куным, Зачем мне мыть голову,
Ношуштагем беҳтарай. Не мыть ее мне лучше.

Гуларусак, курта пуш, Невеста-цветок, надень платье,
Пага ваъдаи рафтанай. Завтра наступает время отправления.

Куртапуш чи куным, Зачем мне одеваться,
Нопушиданым беҳтарай. Не одеваться мне лучше.

Гуларусак, гушвор бидоз, Невеста-цветок, надень серьги,
Пага ваъдаи рафтанай. Завтра наступает время отправления.

Гушвор дохта чи куным, Зачем мне серьги,
Надохтаным беҳтарай. Не надевать их мне лучше.

Гуларусак мура бибанд, Невеста-цветок, надень ожерелье,
Пага ваъдаи рафтанай. Завтра наступает время отправления.

Мура баста чи куным, Зачем мне ожерелье,
Набастаным беҳтарай. Лучше бы его не надевать.

Гуларусак, латта бидоз,	Невеста-цветок, надень платок,
Пага ваъдаи рафтанай.	Завтра наступает время отправления.
Латта дохта чи куным,	Зачем мне надевать платок,
Надохтаным беҳтарай.	Не надевать его мне лучше.
Гуларусак, чала бидоз,	Невеста-цветок, надень кольцо,
Пага ваъдаи рафтанай.	Завтра наступает время отправления.
Чала дохта чи куным,	Зачем мне надевать кольцо,
Надохтаным беҳтарай.	Не надевать его мне лучше.
Гуларусак эзорта бипуш,	Невеста-цветок, надень свои шаровары,
Пага ваъдаи рафтанай,	Завтра наступает время отправления,
Эзор пушда чи куным,	Зачем мне надевать шаровары,
Нопушиданым беҳтарай.	Лучше мне их не надевать.
Гуларусак, кавшта пуш,	Невеста-цветок, надень кожаные туфли,
Пага ваъдаи рафтанай.	Завтра наступает время отправления.
Кавша пушида чи куным,	Зачем мне надевать туфли,
Нопушиданым беҳтарай.	Лучше мне их не надевать.

После мытья головы невесты ее окружают девушки, держа над головами растянутую вышивку, и надевают на нее нарядный свадебный костюм.

[35] Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 99, 100.

[36] Там же, стр. 108.

[37] Напомним, что в некоторых местах иногда брачный обряд был приурочен к помолвке; в таком случае большой свадебный праздник не проводится.

[38] В отличие от сиденья со скрещенными ногами, что называется сидеть *чорзону*.

[39] Порядок вопросов и ответов свидетелей и муллы и всего обряда бракосочетания очень подробно описан Н. А. Кисляковым. Семья и брак у таджиков, стр. 104—106.

[40] Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 109.

[41] М. С. Андреев. Вахиё.

[42] Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 116.

[43] Там же, стр. 119.

[44] Н. А. Кисляков считает, что этот обычай не имел повсеместного распространения у горных таджиков (Семья и брак у таджиков, стр. 118).

[45] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 161.

Рождение и воспитание ребенка

[1] А. А. Гребенкин. Заметки о Когистане. В кн.: «Мат-лы для статистики Туркестанского края», 1873, т. 2, стр. 71—83; А. А. Семенов. Отношение к детям у горных таджиков. Этнограф обозрение, т. 42, № 3, 1899, стр. 99—107; Его же. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903; А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). М., 1908, стр. 94—96; Arved Schultz. Die Pamirtadschik. Giessen, 1914, p. 75; И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги. Сб.: В. В. Бартольду. Ташкент, 1927, стр. 361—373; О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков (Обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана). Иран, т. 3, 1929, стр. 107—154; А. Л. Троицкая. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана. СЭ, 1935, № 6, стр. 109—135; М. С. Андреев. Вахиё. ТВ, 1899, № 93; М. С. Андреев и А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. Сб. МАЭ, 9, вып. 1, 1911, стр. 11, 12; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, Сталинабад, 1953 (Тр. АН Тадж. ССР, т. 7), стр. 46—95.

[2] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 167—192; Н. Худояр-хан. Некоторые обычаи и суеверия у сартов, связанные с рождением ребенка. Этнограф. обозрение, 1909, № 1, стр. 35—39, А. Л. Троицкая. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда. Сб. В. В. Бартольду. Ташкент, 1927, стр. 349—360; Р. С. Гершенович. О бытовой гигиене узбекского грудного ребенка. Тр. Среднеазиатского гос. ун-та, серия XII. Этнография, вып. 1, Ташкент, 1928, стр. 3—19; С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ре-

бенка (из обычаев и обрядов тяньшанских киргизов), Сб. МАЭ, т. 12, М.—Л., 1949, стр. 79—138; Т. С. Лозовская. Мать и дитя у среднеазиатских евреев г. Самарканда. «Советская Азия», 1930, № 3—4, стр. 197—212; № 5—6, стр. 245—260; З. Л. Амитин-Шапиро. Верования и обряды у среднеазиатских евреев, связанные с материнством и ранним детством. СЭ, 1933, № 3—4.

[3] А. А. Семенов. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза, стр. 82; О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 108; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 48.

[4] Относительно *воҳима* см. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 46, 47; ср. также О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 114 и др.

[5] О простуде газак см. О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 109—112.

[6] О прилипании плода в утробе матери у таджиков Шахристана, Самарканда и Памира см. И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги, стр. 336; О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 112, 113; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 47. Об этом понятии у среднеазиатских евреев см. З. Л. Амитин-Шапиро. Верования и обряды у среднеазиатских евреев..., стр. 139.

[7] И наоборот, если хотели повредить женщине (например ее сопернице) и сделать ее бесплодной, то тоже обращались к мулле за наговором, хотя составление таких вредящих наговоров муллами считалось предосудительным (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 47, 48 текст и прим.).

[8] И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги, стр. 366; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 47—49.

[9] Об оформлении каратегинских мазаров см. А. К. Писарчик. Гл. «Жилище» в кн.: Таджики Каратегина и Дарваза, вып. 2, Душанбе, 1970, стр. 113.

[10] У среднеазиатских евреев бесплодные женщины для лечения применяли анис —*бодиён* (Fructus Foeniculi), имбирный корень—*зардчуба* (Rhizoma curcumo), тмин—*зира* (Semananisum). См. З. Л. Амитин-Шапиро. Верования и обряды у среднеазиатских евреев..., стр. 139.

[11] Ср. О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 112.

[12] О делении пищи на «горячую» и «холодную» см. Н. Н. Ершов. Гл. «Пища» в кн.: Таджики Каратегина и Дарваза, вып. 2, Душанбе, 1970, стр. 252.

[13] Ср. О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 110.

[14] Описание аналогичных приемов см. О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 112—114; И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги, стр. 336; З. Л. Амитин-Шапиро. Верования и обряды у среднеазиатских евреев..., стр. 139; В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. стр. 168.

[15] Таджики Каратегина и Дарваза не любят голубые глаза, считают, что они некрасивы.

[16] О суевериях относительно вреда, который может причинить покойник беременной и новорожденному, см. ниже.

[17] *Зуҳро* — блистательная. Это эпитет дочери Мухаммеда Фатимы, воспринимающийся позднее, как имя самостоятельной святой.

[18] Ср. О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 122, 123.

[19] См. М .С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 79—82.

[20] Сведения об этом демоне-божестве и ареалах верования в него см. М. С. Андреев. Краткие сведения о верованиях в божество-демона Ал-Албасты в Средней Азии. В кн.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 78—82.

[21] Подробно об алмасти см. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 78—82.

[22] По поверьям, ночью человека всюду окружают аджина, так что во время ходьбы одним взмахом руки можно задеть многих из них (поэтому ребенка с детства приучали воздерживаться от резких движений). Защитниками человека являются ангелы, которые постоянно находятся по бокам, сзади и спереди человека.

[23] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 82.

[24] Об их употреблении сказано выше.

[25] В Дарвазе нам говорили, что если женщина во время чтения молитвы не знает, в какой стороне *қибла*, то она должна мужа считать киблой и читать молитву в его сторону.

У киргизов Акмолинского района, когда женщина сильно мучается и не может быстро разродиться, смывают грязь с ворота рубахи мужа, и эту воду дают ей выпить (ср. С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка, стр. 100).

[26] Подобное представление существовало и у киргизов (С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка, стр. 96).

[27] В толковом словаре «Гиёс-ул-Лугот» на слово «кабак» дано следующее объяснение: «Тюрки тыкву называют «кабак» и в древние времена, повесив тыкву на

длинную палку, целились в нее. Сейчас вместо тыквы целятся в медный таз (*ташт*)». (Каган, 1889—1890, стр. 579).

[28] Обычай стрелять при рождении сына существовал также у таджиков долины Хуф, в Ороншоре, иногда и в Шугнане (см. И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги, стр. 364; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 52).

[29] О различных блюдах см. Н. Н. Ершов. Глава «Пища». В кн.: «Таджики Каратегина и Дарваза», вып. 2, Душанбе, 1970.

[30] См. Н. Х. Нурджанов. Развлечения и народный театр таджиков Каратегина и Дарваза. В кн.: «Искусство таджикского народа», вып. 3, Душанбе, 1965, стр. 144 и сл.

[31] И до революции детям давали имена Озод или Озода (в смысле чистый/ая, аккуратный/ая), но очень редко.

[32] До революции также давали имя Джанги или Джанджоли, но это нередко было связано с семейными ссорами.

[33] За последние годы появились специальные работы, посвященные таджикским и вообще восточным именам. См., например, А. Гафуров. Рассказы об именах. Душанбе, 1968; его же. Лев и кипарис. М., 1971 (Прим. ред. А. К. Писарчик).

[34] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 87.

[35] Имя Камол дается также и в его книжном значении — совершеннолетний, совершенный (по знаниям, качествам).

[36] Ср. О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 141.

[37] Ср. О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 141.

[38] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 64—67, где дано подробное описание колыбели.

[39] Сообщение Давлатмо Негматовой, 59 лет, к. Пуни-Шор.

[40] В этом обычае отражается представление о роли хлеба как охранителя от злых духов.

[41] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 71, 72.

[42] Нурбиби Мухаммадиурова, 84 лет.

[43] О саване см. ниже, главу «Смерть. Похороны».

[44] Во многих кишлаках Муминабадского и Ховалингского районов (Кулябская группа районов) водой, оставшейся в котле от обмывания покойника, поили ребенка.

[45] Рекомендовалось класть на могилу человека, погибшего за веру, *шахид*.

[46] *Чиллахона* — это, собственно, небольшое помещение в укромном месте, своего рода келья, где уединялись для религиозных размышлений, по обету и т. п., чаще всего на срок в сорок дней, откуда и самое название.

[47] О подобных обрядах см. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 57, 58. Обряды, связанные с ухом, существовали и у ряда других народов, например, у осетин до XVIII—XIX вв. (См. Н. Ф. Такоева. Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX в. «Советская этнография», 1957, № 1, стр. 147).

[48] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 56, 57; А. К. Писарчик. Кулябская этнографическая экспедиция 1948 г. Изв. ТФАН СССР, № 15, Сталинабад, 1949, стр. 93, 94.

[49] О ней см. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 79.

[50] Там же, стр. 56; А. К. Писарчик. Кулябская этнографическая экспедиция 1948 г., стр. 94.

[51] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 58 (примечание А. К. Писарчик).

[52] Возех. Ақоид-ун-нисо. Рукопись № 3759-IV, фонд рукописей Института востоковедения АН УзССР, стр. 133а. Цит. по работе Т. Негматзода «Возех и его творчество», рукопись диссерт., стр. 145, 146.

[53] Возможно этот рисунок — стилизованный див.

[54] Обряд разбивания кувшина с целью передачи ему всех несчастий и бедствий человека сохранился в обряде, связанном с «последней средой» — *чоршанбеи охирон* мусульманского лунного месяца сафар (См. М. Р. Рахимов. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза до революции, стр. 76).

[55] В к. Яхак нам говорили, что в 1953 г. во время исполнения одного из таких обрядов мимо прошла коза, принадлежавшая некоему Аслану, она и заболела болезнью, которой болел ребенок.

[56] В горных местностях ягненка, родившегося в день праздника Курбан, растили до следующего такого же праздника, затем приносили в жертву; его называли *барраи қурбонӣ* (жертвенный ягненок).

[57] Ср. с аналогичными мерами у кулябских таджиков (А. К. Писарчик, Кулябская этнографическая экспедиция 1948 г., стр. 95).

[58] Во время наговора о ниспослании зла — *дуои бад кардан* женщины хрустят пальцами, а иногда локтями или кулаками ударяют об землю.

[59] С. Улуг-заде в своей книге «Утро нашей жизни» (М., 1955, стр. 21 и сл.) подробно останавливается на этом обряде. Он пишет, что у него самого на макушке была оставлена косичка.

[60] Ср. С. П. Русяйкина. Народная одежда таджиков Гармской области. Среднеазиатский этнографический сб., 2. М., 1959, стр. 168.

[61] Запись Ю. И. Богорад. О роли уха и различных связанных с ним представлениях и магических обрядах см. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 56, 57.

[62] И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги, стр. 371.

[63] Среднеазиатские евреи, особенно религиозные люди и люди высшего сословия, волосы своего «любимого» — *азиз* ребенка состригали в возрасте 13 лет и, взвесив их с помощью золота, расходовали последнее на богоугодные нужды (См. З. Л. Амитин-Шапиро. Верования и обряды среднеазиатских евреев, стр. 169).

[64] И. И. Зарубин отмечает, что остриженные волосы в Шугнане бережно собирают, заворачивают в тряпочку и привязывают к веткам какого-нибудь фруктового дерева, обычно вишневого, чтобы ребенок подобно этому дереву приносил всем пользу (Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги, стр. 372). В Самарканде остриженные волосы ребенка собирали и закапывали под ивой, чтобы ребенок рос, как ива, и жил долго (О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков, стр. 154).

В Матче из впервые остриженных волос ребенка делали амулеты и пришивали к плечику его халата. Иногда состригали одну из косичек и посвящали ее мазару (А. Л. Троицкая. Рождение и первые годы жизни ребенка..., стр. 132).

[65] У шугнанских таджиков, напротив, в этом случае еду, называемую *боч*, готовили из размельченных и очищенных от шелухи пшеничных зерен. Бодж ребенку также не давали, но, в отличие от самсоликского обычая, прежде чем взрослые приступали к еде, ему мазали ею зубы и десны. Это должно было свидетельствовать о том, что ребенок уже достоин пищи взрослых (И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги, стр. 371).

[66] *Пена* — деревянная лукошкообразная посуда различной величины для сыпучих тел; большая пена вмещала от 100 до 200 кг.

[67] У таджиков Бухары при прорезании зубов у ребенка выполняли обряд *каллашиканон* (разбивание головы скота), чтобы боль, которую испытывает ребенок, перешла на голову барана. Покупали голову барана, и две женщины раскалывали ее пополам над головой ребенка, повторяя слова *осон-осон* (легко-легко). После этого варили из головы суп и приглашали соседей (А. Л. Троицкая. Рождение и первые годы жизни ребенка..., стр. 131, примечание 2).

[68] По сведениям А. Л. Троицкой, в Фальгаре, когда у ребенка первый раз выпадал зуб, этот зуб бросали на крышу дома или мечети и говорили: *Акка, акка дандонама бар, дандони биринчӣ биёр* (сорока, сорока унеси мой зуб, принеси мне бронзовый зуб). Выпавший зуб бросают также в мышиную норку и говорят: *Мушак, мушак, дандон те, хирмани гул майдон те* (мышка, мышка, дай мне зуб, дай мне гумно, полное цветов). Или же закапывают под стену мазара и говорят: *Ин дандуна гир, йел дандуни наяз те, йел дандуни оханин те* (этот зуб возьми, дай хороший зуб, дай железный зуб) (А. Л. Троицкая. Рождение и первые годы жизни ребенка..., стр. 131, 132).

[69] Близкий по смыслу обряд отмечен у среднеазиатских евреев. Если ребенок долго не ходит, считают, что это влияние мертвеца (особенно если мать носила его в дом покойника в период *чилла*). Для того чтобы ребенок начал ходить, его клали на то место, где сдохла собака (З. Л. Амитин-Шапиро. Верования и обряды у среднеазиатских евреев, стр. 165).

[70] А. Л. Троицкая отмечает, что таджички Бухары кормят грудью девочку до двух с половиной лет, а мальчика—до двух лет; это делают якобы потому, что девочка получает меньше наследства, чем мальчик, поэтому стараются как бы в компенсацию девочку дольше кормить грудью (Рождение и первые годы жизни ребенка..., стр. 130, примечание 2).

[71] С. Айни. Дохунда. М., 1956, стр. 65, 66.

[72] *Рузтуй* и *шабтуй* устраивались и во время свадьбы.

[73] Об этой игре в Припамирье см. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 118

[74] См. Н. Нурджанов. Таджикский народный театр. М., 1956, стр. 51, 55.

[75] Чамбуль — сказочный город в народной поэме «Гургули».

[76] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 92. Автор отмечает, что в Хуфе при обрезании около ребенка остаются только самые близкие родственники.

[77] Желток жарят в масле до обугливания, затем его удаляют, а оставшееся масло называют яичным маслом.

[78] М. С. Андреев отмечает, что в Хуфе мастеру давали всю одежду ребенка, кусок мыла для мытья рук, бритву и некоторое количество пшеницы (Таджики до-

лины Хуф, вып. 1, стр. 32). У таджиков Каратегина и Дарваза не было в обычае *отдавать одежду ребенка мастеру.*

[79] В верховьях Пянджа в таких случаях считали, что ангелы произвели обрезание ребенка после его рождения (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1 стр. 93).

Игры

[1] Н. С. Лыкошин. Полжизни в Туркестане. Пгр., 1917, стр. 359—361; Е. М. Пещерева. Гончарное производство у горных таджиков. Изв. Среднеазиатского географического общества, т. XIX, Ташкент, 1929, стр 33; E. Schuyler. *Turkistan, notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja*, I. London, 1876; A. V. Le Coq. Volkskundliches aus Ost-Turkistan. Berlin, 1916; две последние работы цитируем по труду Е. М. Пещеревой «Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков» (см. ниже). Некоторые тексты песенок и считалок, связанных с теми или иными играми, можно встретить в публикациях фольклорных материалов. См. например: А. З. Розенфельд. Намунаҳои фольклори Дарвоз. Сталинабад, 1955, стр. 129—131.

[2] М. С. Андреев. *Вещие сны, несколько примет и детская игра* «Сорока-ворона» среди некоторых народов, главным образом Средней Азии. Изв. Главного среднеазиатского музея, вып. 2. Ташкент, 1923, стр. 28—34; его же. Таджики долины Хуф, вып. 1, Сталинабад, 1953, стр. 96—119.

[3] Е. М. Пещерева. Некоторые игры среди оседлого населения Туркестана. Бюллетень Среднеазиатского государственного университета. Ташкент, 1925, вып. 7, стр. 81—97; ее же. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков (по материалам 1924—1935 гг.). *Сб. Музея антропологии и этнографии*, XVII. М.—Л., 1957, стр. 22—94.

[4] *Теша*—род топора с узким лезвием, насаживаемым поперек топорища.

[5] Е. М. Пещерева. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков, стр. 28.

[6] Там же, стр. 49 и сл.

[7] О них см. Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма..., стр. 115. и сл.

[8] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 100.

[9] Записана в Тавильдаре (бассейн р. Хингоу).

[10] Об этом обычае см. М. Р. Рахимов. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза до революции. Изв. Отд. обществ. наук АН Таджикской ССР, 1956, № 10—11, стр. 76, 77.

[11] Аналогичная игра бытует среди припамирских таджиков долины Хуф (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 102).

[12] Записана в к. Навди, Гармского района.

[13] Записана в к. Дехан-Мир, Гармского района.

[14] Ср. Е. М. Пещерева. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков, стр. 73, где описана аналогичная игра в Ягнобе.

[15] Как и в некоторых других описываемых ниже играх, здесь связь первой части игры с продолжением ее утрачена, но описанные действия, возможно сохранившиеся с глубокой древности, по традиции всегда выполняются.

[16] *В этом термине интересна вторая часть «кут», обозначающая* собаку. Ср. шуги.-руш. *куд* (В. С. Соколова. Рушанские и хуфские тексты и словарь. М.—Л., 1959, стр. 199).

[17] Записана в к. Каланак, Гармского района. *Происхождение такого названия* игры неизвестно.

[18] Записана в к. Куглик, Таджикабадского района.

[19] Записана в к. Дехан-Мир, Гармского района: варианты текста в скобках—в к. Куглик.

[20] *Принг* от слова *пригас* — звукоподражание, выражающее быстрый взлет птицы и т. п. Записана в к. Нушор.

[21] Слово *почча* означает маленькое углубление на земле, где ставится один конец палочки, употребляемой при игре в *чиликдангал* — чиж, которую, к сожалению, нам не пришлось записать. В данном случае это слово выражает «скрытое место».

[22] Эта игра описана и Е. М. Пещеревой. См. Некоторые игры среди оседлого населения Туркестана, стр. 84.

[23] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 104, 105.

[24] Игра записана в Гармском и Таджикабадском районах. *Значение слова момаланг* не выяснено.

[25] Игра записана в к. Навди, Гармского района.

[26] Аналогичная игра существует у узбеков. См. А. К. Боровков. Игры уз-

бекских детей. Сб. Научного кружка при восточном факультете Среднеаз. гос. ун-та, вып. 1, Ташкент, 1928, стр. 40.

[27] *Дахани амак* — дугообразная подставка под блюдо, как бы напоминающая большой открытый рот и в шутку называемая «рот дяди».

[28] Записана в к. Чормагзак (Каратегин) и в к. Егид (Дарваз).

[29] Этимология слова *урма* неясна.

[30] Записана в к. Чормагзак, Комсомолабадского района.

[31] Записана в к. Егид.

[32] Игра записана в Калан-Хумбском районе.

[33] Записана в к. Навди.

[34] Записана в к. Чормагзак, Комсомолабадского района.

[35] Записана в к. Каланак, Гармского района.

[36] Аналогичная игра под названием «Ахталакуч» записана нами в Кулябской области (к. Ел, Даштиджумского района и к. Сафедов, Шуроабадского района). Эта игра у узбеков и уйгуров известна под названием «Ок терак, кук терак» (белый тополь, зеленый тополь). См. В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 183.

[37] *Куш* — помещение для гостей (?).

[38] Записано в Калан-Хумбском районе.

[39] Об аналогичных играх в Ягнобе см. Е. М. Пещерева. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков, стр. 61 и 67.

[40] Ср. Е. М. Пещерева. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков, стр. 66, 67, 82.

[41] Записана в к. Навди (Каратегин) и в Тавильдаре (бассейн р. Хингоу).

[42] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 107, 108; А. К. Боровков. Игры узбекских детей, стр. 40.

[43] Записана в к. Навди.

[44] Аналогичная игра есть и в Матче, где она называется *мургарракяк*. (Е. М. Пещерева. Некоторые игры среди оседлого населения Туркестана, стр. 84).

[45] Записана в к. Егид.

[46] Записана в к. Чормагзак, Комсомолабадского района.

[47] *Кибла*—сторона, в которую обращаются мусульмане во время молитвы.

[48] Игра *Мулло харгурез* записана нами в кишлаке Лангар, Муминабадского района (Куляб) под названием *Бобо, харыт мурд* — «Дедушка, твой осел сдох».

[49] Записана в к. Чормагзак, Комсомолабадского района.

[50] Текст варианта этой игры, называемого «Зандолупазак», см. А. З. Розенфельд. Говоры Каратегина. Иранские языки, II. М.—Л., 1950, стр. 164.

[51] *Амирй* — название одного из сортов дынь.

[52] Записана в к. Егид (Дарваз).

[53] В скобках приводится вариант, записанный в к. Нульванд (Дарваз).

[54] В Ягнобе существовал другой вариант игры под названием *тути кал*. Е. М. Пещерева. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков, стр. 62, 63.

[55] Аналогичная игра записана Е. М. Пещеревой. Некоторые игры среди оседлого населения Туркестана, стр. 82.

[56] Смысловое значение неясно.

[57] Е. М. Пещерева. Некоторые игры среди оседлого населения Туркестана.

[58] Записана в к. Егид (Дарваз).

[59] Записана в к. Навди, Гармского района.

[60] *Ман*—единица измерения веса сыпучих тел и площади земли.

[61] В данном случае, очевидно, подразумевается название одного из сортов дыни, арбуза или винограда.

[62] *Чир* — название птицы, похожей на горлинку, отсюда *чирым* — «мой чир». Записана в к. Яхак, Комсомолабадского района.

[63] *Кашк* — обрядовое кушанье, род каши. Игра записана в кишлаках Халкарф и Каланак, Гармского района.

[64] Записана в к. Каланак, Гармского района.

[65] Записана в Таджикабадском районе.

[66] Этимология этого слова неясна.

Смерть. Похороны

[1] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 231—235; Н. С. Лыкошин. «Хороший тон» на Востоке. Гл. V. Приличия, соблюдаемые при посещении больных, а также когда посещают семьи, где кто-нибудь умер. Пг., 1915, стр. 97—111.

[2] См. соответствующие разделы в книгах: А. А. Семенов. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903, стр. 95, 96; O. Olufsen. Through the unknown Pamirs. The Second Danish Pamir Expedition. Vakhan and Garan. London, 1904, p. 147 и сл.; М. С. Андреев. Ваханё. ТВ, 1889,

№ 93; М. С. Андреев и А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. Сб. МАЭ, IX, СПб., 1911, стр. 17—19 и некоторые другие.

[3] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана. Долина Панджшир. Ташкент, 1927, стр. 52—55; его же. К характеристике древних таджикских семейных отношений. Изв. ТФАН СССР, № 15, Сталинабад, 1949; его же. Таджики долины Хуф, вып. 1, Сталинабад, 1953, главы IX—XI, стр. 185—211; М. Рахимов. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у кулябских таджиков (в дальнейшем: Обычаи и обряды...), Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 3, 1953; Н. Н. Ершов, Н. А. Кисляков, Е. М. Пещерева, С. П. Русяйкина. Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. М.—Л., 1954, стр. 190—193 (В дальнейшем: Культура и быт таджикского колхозного крестьянства...).

[4] А. М. Балаубаева-Голяховская. Погребальные обряды у казахов Акмолинской губернии. Сб. Научн. кружка при восточном факультете Среднеазиатского гос. ун-та. Ташкент, 1928, стр. 17—30 (В дальнейшем: Погребальные обряды у казахов...).

[5] Х. Еберге нов. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков (на материале погребальной обрядности). Автореф. канд. дис. М., 1963. (В дальнейшем: К вопросу об изживании религиозных представлений...).

[6] Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969 (В дальнейшем: Реликты домусульманских верований...).

[7] Н. А. Кисляков. Язгулемцы (Этнографический очерк). Изв. Всесоюз. геогр. об-ва, т. 80, вып. 1, 1948, стр. 370; Л. Ф. Монгарова. Материалы по этнографии язгулемцев. Среднеазиатский этнографический сб., II, М., 1950, стр. 82; М. Р. Рахимов. Предварительный отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1952 г. Докл. АН Тадж. ССР, № 9, 1953, стр. 71, 72; М. Рахимов. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза до революции.. Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 80, 81; М. Рахимов. Пережитки древних верований в современном быту таджиков. В кн.: Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии (29 октября—4 ноября 1956 г.). М.—Л., 1959, стр. 118, 119; Н. Нурджанов. Отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г. Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10-11, 1956.

[8] Н. Маъсумй. Фольклори тоҷик. Курси конспективи барои ғойбхонҳои Институти педагоги. Қисми I. Сталинобод, 1952, сах. 46—50; Р. Амонов. Фольклори сокинони саргаҳи Зарафшон. Сталинобод, 1960, сах. 150—152; Р. Кодиров. Фольклори маросимии тореволюционии тоҷикони водии Қашқадарьё. Душанбе, 1963 (В дальнейшем: Фольклори маросимии... Қашқадарьё).

[9] Такое же представление существует и во многих других местах. Всюду бытует бранное пожелание: *«Маргат расад»*, *«Аҷалат биёяд»*—«Умри». О надоедливом досаждающем человеке, ребенке, животном в Самарканде говорят: *«Аҷалаш қава гирифтаей»* — *«Он как в агонии»* (*сообщ. О. М. Муродова*).

[10] Об обычае очищать кожу лица от волосков см. З. А. Широкова. Гл. «Одежда». В кн.: «Таджики Каратегина и Дарваза», вып. 2, стр. 188. У шугнанцев (Л. Б. Бахтоваршоева), так же, как и у среднеазиатских евреев, девушка, выходящая замуж, в день свадьбы должна очистить лицо от волос. В Шугнане, если замужняя женщина не сделала такого очищения лица хотя бы раз в жизни, это считается грехом, и по такой женщине якобы не полагается читать джанозу (*ҷаноза раво нест*). Девушке, наоборот, такое очищение лица произвдить не полагается, и если она его сделает, то это считается доказательством ее легкомыслия.

[11] В Самарканде (О. М. Муродов) перед приходом профессиональных обмывальщиков родные предварительно сами обмывают умершего и удаляют волосы. Такое предварительное очищение тела умершего близкими называется *оби маҳрам* и считается очень богоугодным. Не принято там только после смерти подстригать человеку усы и бороду. Считается, что неподрезанные усы и борода будут «смачивать саван» (*кафан таркунак меистад*), т. е. уменьшать жар и страдание от мучений при допросе умершего ангелами-опрашивателями.

[12] Ср. Н. С. Лыкошин. «Хороший тон» на Востоке, стр. 102.

[13] Это выражение употребляется иногда и как бы в виде клятвенного обещания: «Если я не сделаю того-то, рука моя будет торчать из могилы». В к. Кулбан-Поён (Самарканд) говорят даже: *Мана даҳ дастам аз гур берун мемонад* — десять моих рук будет торчать из могилы (О. М. Муродов).

[14] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 185, 186; М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 110.

[15] Запись М. А. Хамидженовой в Каратегине. О специальном обычае у кулябских таджиков торжественного «прощения махра» женщиной вскоре после свадьбы см. Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. М.—Л., 1959, стр. 155.

[16] Сура 36 Корана. Очень популярна, играет роль отходной и панихидной. См. Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1963, стр. 348—352 и 548—585.

[17] В Файзабаде (к. Кафдон, сообщ. Ш. Каландаровой) эта формула заканчивается не по-арабски, а по-таджикски: — *Худо яку яг дона* — «Бог един».

[18] Ср. с возгласом жнецов — «*Е, Аллоҳ*», заканчивающих жатву поля, «душа» которого якобы выходит с последним сжинаемым колосом (М. Р. Рахимов. Гл. Сельское хозяйство. В кн.: «Таджики Каратегина и Дарваза», вып. 1. Душанбе, 1966, стр. 130).

[19] Вместе с тем существует поговорка: «Когда капают ватой воду, сомнительно, пройдет ли она через твое горло» — *Ба пахта об чаконанд, ба ҳалқат меравад ё не, ки онро дар гумон бинӣ*. Эта поговорка употребляется и в переносном смысле, когда хотят подчеркнуть сомнительность результатов того или иного дела (Запись М. Рахимова).

У афганских таджиков три капли воды, даваемые умирающему, называются *тушаи охират* — «путевой запас в вечность» (М. С. Андреев. По этнологии Афганистана. Долина Панджшир. Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г. Ташкент, 1927, стр. 52).

[20] Ср. с обычаем при сговоре малолетних в Ягнобе надрывать сложенные вместе точи одежды сговариваемых, отчего и сам обряд такого сговора называется *доманчок* (Запись Е. М. Пещеревой. В кн. Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. М.—Л., 1959, стр. 76).

[21] В Файзабаде (к. Кафдон, сообщ. Н. Бабаевой) считалось, что очень тяжело умирают мастерицы-швеи — *чевар*, шьющие одежду на заказ, так как они могли присвоить куски материи заказчиков.

[22] Такое же представление имеется и у шугнанцев (Л. Бахтоваршоева)— *Замӯна нӯд* — природа плачет — говорят они. Но во время похорон (как и во время свадьбы) должна быть ясная погода. У среднеазиатских евреев, по-видимому, наоборот, плохо, если в день смерти человека идет дождь, так как у них существует бранное пожелание: «Пусть в день твоей смерти идет дождь» (*Ба рӯзи мурдагет борон борад*). (А. С. Давыдов).

[23] См., например, у узбеков Ташкента (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I, стр 206—207, прим. 1) и Хорезма (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 108).

[24] По сообщению искусствоведа М. Рузиева, в Канибадаме крупные бабочки, летящие вечером на свет (по-видимому, совки), считаются духами умерших—*арвоҳ*, и их запрещается убивать, так же, как и маленьких разноцветных мотыльков, летающих днем. О живучести и конкретности этих представлений можно судить по следующему случаю. Когда после смерти отца одного мальчика, его товарищ хотел убить летающего в помещении мотылька, мальчик воскликнул: «Не убивай моего отца!». Считаются в Канибадаме воплощением духа *руҳ, арвоҳ* и большие зеленые мухи, называемые *пашаи кавут*. В Самарканде (О. Муродов) считают, что красивые бабочки — это духи умерших девочек и девушек, а зеленые или черные крупные мухи — духи родителей, сородичей — *арвоҳ*.

[25] Ср. М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 111.

[26] Под Самаркандом в к. Кулбан-Поён из комнаты, где находится умирающий, выносят все лишнее, особенно посуду и продукты, и ставят у изголовья чашку с водой. Считают, что душа, выйдя из тела в виде темного дымка кровавого оттенка (*як даста дуди сиёҳи хунолуд*), мечется по комнате, ища куда бы деться, и, бросившись в чашку с водой, исчезает. Воду из чашки выплескивают на присутствующих, «чтобы они не боялись», или выливают где-нибудь в стороне (О. Муродов).

[27] Ср. с аналогичными представлениями о зооморфном образе души у хорезмских узбеков (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 114). М. Рузиев (Канибадам) слышал от своих родителей рассказы о старых представлениях, будто бы душа человека после смерти может воплотиться в птице, драконе (*аждаҳор*) или змее. Последнее представление настолько сильно, что запрет убивать змей, находящихся в доме или неподалеку от него на кладбище или мазаре, распространяется не только на ужей и безобидных змей, но и на ядовитых.

Очень ясное представление о воплощении духов предков в змеях имеется у бухарских эронн. Они разделяют всех змей на вредящих, темных, пестрых, называемых *мори афъӣ*, и безвредных, светлых, называемых *мори арвоҳ*, которые считаются воплощением духов умерших. Если в доме появляется такая змея, то говорят, что это дух умершего соскучился (*арвоҳ ёд кардааст*) и пришел. Считают, что появление такой змеи увеличивает благодать в доме (*мори арвоҳ баракати хоная зиёд мекунад*) (сообщ. А. Мардоновой). А. С. Давыдов слышал, что бухарские таджики для светлых змей ставят в посуде молоко и муку, а Н. Н. Ершов — что в случае их появления устраивают прочтение всего Корана — *хатми қуръон* и возжигают курение— *бӯй*. То и другое считается жертвой, служащей пищей духов *арвоҳ*.

О почитании безвредных светлых змей как проявлении культа предков см. М. А. Хамиджанова. Некоторые представления таджиков, связанные со змеей. В кн.: «Памяти М. С. Андреева». Сталинабад, 1960, там же см. и библиографию; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований, стр. 114.

О представлениях относительно превращения умершего в змею у других народов мира (Африка, Мадагаскар) см. J. Frazer. The Golden Bough, vol. IV, London, 1928, p. 84.

[28] Не с этим ли связан выявленный Сановбар Каримовой в Ура-Тюбе обычай класть на место, где лежал умерший, яблоко?

[29] Ср. с аналогичными представлениями у припамирцев (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 307).

[30] То же под Самаркандом (к. Кулбан-Поён. О. Муродов). Кроме того, там для ускорения агонии — *чонбозй* переламывают у изголовья умирающего веретено для прялки — *дуг* (сообщ. М. Хамиджановой). Возможно, здесь отражалась магическая символика — слово *шикаст* (буквально поломка), как упоминалось, в Дарвазе обозначает смерть. С другой стороны, по предположению Б. А. Литвинского, высказанному мне лично, здесь возможна связь с индо-европейским божеством, прядущим нить судьбы: переламывается веретено.

[31] По записи М. Рахимова, в к. Яхак его информаторы слышали об этом от одной женщины-карлучки.

[32] Ср. А. К. Писарчик. Гл. «Жилище». В кн.: «Таджики Каратегина и Дарваза», вып. 2, стр. 20 и 277.

[33] В к. Кулбан-Поён подвязывать подбородок умершему не должны его ближайшие родственники и родственницы (О. Муродов).

[34] Ср. с представлением кулябских таджиков о том, что, если у покойника остаются открытыми глаза, то это значит, что после него будут новые покойники и что он ждет прощения от кого-либо из своих близких (М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 111). В Файзабаде (к. Кафдон, сообщ. Н. Бабаевой) считается, что глаза умершего остаются открытыми, если он не дождался перед смертью кого-нибудь из очень желанных для себя людей.

[35] В Сурхандарьинской области (к. Хуфар. И. Хидоятов) считается, что это необходимо делать для того, чтобы ноги покойника не зашли одна на другую, так как скрещенные ноги покойника могут вызвать новую смерть в семье. В случае нескольких новых смертей одна за другой подозреваемому «виновнику», открыв могилу, забивают между ног толстый кол. В противоположность этому в археологических захоронениях, относящихся к первым векам н. э., покойника хоронили со скрещенными и связанными ногами, чтобы предотвратить возможные вредные действия его по отношению к живым (Б. А. Литвинский. Погребальный обряд древних ферганцев в свете этнографии. Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, № 3 (53). Душанбе, 1968, стр. 50; он же. Курганы и курумы Западной Ферганы. М., 1972, стр. 104 и сл.).

[36] В южных районах Горного Таджикистана (Файзабад) также в старину считалось предосудительным, если у умершей женщины ладони оказывались окрашенными хной, по ней даже не следовало читать джанозу; но если бывали окрашены усмой брови, это, наоборот, считалось богоугодным — *савоб* (З. А. Широкова. Обрядовая одежда горных таджиков. В печати).

[37] У ургутских таджиков (запись М. Хамиджановой) считается, что нераспрямленный покойник тянет за собой других. В качестве примера ей привели случай, когда одну согнувшуюся от старости старушку обмывальщицы никак не смогли распрямить. Они сказали, что это не к добру — *бехосият* и что эта старуха *сархўр* — губительница людей. В это поверили, когда через две недели после ее смерти *погибли от пожара сразу семь человек из ее семьи.*

[38] См. М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 128.

[39] В Гарме, когда женщина ходила с расплетенными волосами, например, перед мытьем головы, это считалось предосудительным и ей говорили: «Что ты по покойнику что ли расплела косы?» (М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 112). М. С. Андреев пишет, что женщины в Южном Таджикистане носят волосы распущенными, незаплетенными в знак траура (К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 4, примеч.). В Самарканде расплетают концы кос, а молодые при прическе из многих косичек — несколько из них (сообщ. О. А. Сухаревой).

[40] Ср. с обычаем в Язгулеме разрывать на себе спереди платье женщиной, приступающей к совершению обрядового танца и оплакивания (Н. А. Кисляков. Язгулемцы. Этнографический очерк. Изв. ВГО, т. 80, вып. 1, 1948, стр. 370).

[41] Так же бурно и в сходных формах проявляется горе по умершему близкому человеку и у оседлых узбеков, не только сразу после смерти, но и во время траурных радений—*садир*, а также у казахов (См. Народы Средней Азии и Казахстана,

т. 1, М.—Л., 1962, стр. 330; А. М. Балаубаева-Голяховская. Погребальные обряды у казахов.., стр. 19).

Обычай разрывания на себе одежды и обрезания волос в случае смерти близких людей бытует и у припамирских исмаилитов, в частности, у шугнанцев (Л. Бахтоваршоева). В долине р. Гунт лет 30 назад после смерти молодого мужчины его родственницы обрезали себе волосы: жена у самого основания кос, а другие — половину кос. Этот обычай нашел отражение и в бранном пожелании смерти: *Ту нан тути ғунч х·ичух·т суд*—«Чтобы твоей матери пришлось обрезать по тебе волосы».

В Файзабаде в к. Кафдон по умершим волосы только распускают, но не обрезают. В быту же, если бы женщина обрезала волосы, она считалась бы разведенной со своим мужем — *никохбурида* (сообщ. Ш. Каландаровой).

[42] Об обычае принесения волос в жертву умершим у разных народов см. J. Frazer. The Golden Bough, vol. I, London, 1922, p. 31.

[43] Описанные традиционные формы бурного проявления горя по умершему были характерны для погребальной обрядности зеравшанского Согда VII—VIII вв. (См. Живопись древнего Пянджикента. М., 1954, табл. XIX и XX; А. М. Беленицкий. Вопросы идеологии и культов Согда, там же, стр. 33, 34, 76 и сл.), но осуждались уже в зороастрийской погребальной обрядности (Б. Я. Ставиский. К вопросу об идеологии домусульманского Согда. Погребальный обряд и представления о загробной жизни. Сообщ. Респ. краев. музея Тадж. ССР, вып. 1. Археология. Сталинабад, 1952, стр. 53).

Борьба ортодоксального ислама с такими формами проявлений горя имеет большую давность. А. Мец говорит о неоднократно повторяемых в IX—X вв. запретах таких «стойко сохраняющихся», «чуждых исламу» обычаев, как оплакивание умерших с разрыванием на себе одежды, остриганием волос, вымазыванием сажей лица и т. п. (Мусульманский ренессанс. М., 1966, стр. 308, 309).

О вымазывании сажей лица в знак траура говорится часто в народных таджикских сказках.

В Припамирье такие бурные формы проявления горя по умершему также бытуют среди народа, но это тоже осуждается представителями исмаилитского духовенства, ишанами. Там, как и у всех мусульман, считается, что очень сильное оплакивание умершего может повредить ему, так как из слез оплакивающих образуется пруд (хавз), который умерший не может перейти (сообщ. Л. Бахтоваршоевой). Эта мотивировка запрета оплакивания является очень древним пережитком и совпадает с таковой же в зороастрийских текстах, где говорится, что не следует в случае смерти человека «совершать оплакивание, потому что каждая слеза, которая вытекает из глаз, становится каплей той реки [которая находится] перед Кинвадским мостом, и душа мертвого человека остановится затем на этом месте, для нее трудно здесь перебраться и она не способна пройти по Кинвадскому мосту» (Б. Я. Ставиский. К вопросу об идеологии домусульманского Согда, стр. 53).

Приведенные выше воззрения припамирцев отражаются и в толковании ими снов. Нередко человек видит во сне умершего близкого родственника, который говорит, что мучается от слез живых и просит перестать плакать по нему.

Сохранение описанных бурных форм проявления горя по умершему, несмотря на многовековую борьбу с ними сначала зороастризма, а затем ислама, свидетельствует об устойчивости древних традиций и о трудности их изживания. Это обстоятельство необходимо учитывать работникам культуры, борющимися с вредными пережитками прошлого в современном быту народов Средней Азии, в частности Таджикистана.

[44] По сообщению О. А. Сухаревой, в к. Шахристан неподалеку от Ура-Тюбе громко — *овоз бароварда* причитают только по взрослым умершим; громкие причитания по младенцам там осуждаются.

[45] Этот обычай, насколько мне известно, впервые отмечен в Фергане супругами Наливкиными. Они пишут, что сопровождающие носилки с покойным «только мужчины, имеют в правой руке посох и синий платок. По дороге на кладбище оплакивание совершается сравнительно редко, только в случаях смерти богатых мужчин, обычно же похоронная процессия двигается в молчании». (В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, стр. 233, 234).

В Самарканде (О. Муродов), наоборот, считается, что громкие причитания—*овоз баровардан* мужчин по близкому умершему или умершей в течение трех дней после похорон должны быть слышны во всех кварталах селения. Если причитают недостаточно громко, односельчане осуждают за это родственников покойного, считая, что они не оказали ему должного почета. Однако мужу по жене, как и жене по мужу, очень громко причитать считается неприличным. В похоронной процессии все самые близкие родственники-мужчины, иногда до 8—10 человек, идут громко плача, опираясь на посохи, вырезанные из свежих ветвей ивы. Однако на террито-

рию кладбища в Самарканде входить с посохами не полагается, их бросают перед тем как войти на него. В к. Чорку в верховьях р. Исфарасай (мои наблюдения 1970 г.) родные также провожают умершего с посохами в руках, но посохи потом оставляют на могиле, а в к. Кумышкент, около Ланша под Самаркандом (сообщение О. А. Сухаревой), где живут узбеки-сараи, посохи после похорон втыкают в могилу.

Обычай громко оплакивать умершего родственниками-мужчинами и провожать его на кладбище с посохами в руках имеется и у жителей ряда других мест: у таджиков верховьев Кашка-Дарьи (Р. Кодиров. Фольклори маросимии... Қашқа-Дарьё, стр. 91), у ягнобцев и таджиков Матчи (М. С. Андреев. Материалы по этнографии Ягноба. Душанбе, 1970, стр. 130 и 141), у таджиков долины Варзоба (к. Такоб, сообщ. Хусноро Мирзоевой), Каратага (сообщ. А. С. Давыдова). У сурхандарьинских таджиков с посохами идут до кладбища и женщины (к. Хуфар. И. Хидоятов): М. С. Андреев отмечает, что в Матче, опираясь на посох, оплакивают умерших близких и женщины (Материалы по этнографии Ягноба, стр. 130).

У узбеков Ташкента с посохами в руках идут на кладбище плачущие и причитающие мужчины и дети, в том числе и девочки (сообщ. этнографа М. А. Бикжановой), в узбекском селении Айкыран в Фергане девочки оплакивают умершего стоя над могилой с посохом в руках (сообщ. О. А. Сухаревой). У киргизов во время исполнения женщинами в юрте традиционных поминальных плачей над покойником близкие родственники-мужчины стоят около юрты, опершись на посохи (Народы Средней Азии и Казахстана, 2, М., 1968, стр. 278). Об оплакивании умершего мужчинами с посохами в руках в первые дни после смерти и в дни поминок у казахов пишет Мухтар Ауэзов в своем романе «Абай» (М., 1949, стр. 202 и 217).

[46] Впервые, *насколько мне известно, этот обычай упомянут супругами Наливкиными*. Они пишут, что в Фергане во время поминок на третий день «происходит еще и специальное оплакивание покойника или покойницы женщинами. Для этого надевают траурные рубахи, подпоясываются синими кушаками и берут в правую руку посох и синий платок» (В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, стр. 234).

Здесь уместно отметить особо почтительное отношение к посоху—*аса* у ряда народов Средней Азии как оседлых, так и, особенно, у бывших кочевников-животноводов. Посох считается спутником — *ҳамро* человека, охраняющим его в пути. Если посох нечаянно уронят, то тут же поднимают и, прежде чем поставить на место, прикасаются к нему почтительно обеими руками и проводят потом ими по лицу, как это делается при прикосновении к святыне. У узбеков-локайцев бытовала клятва посохом. Клянущийся трижды перепрыгивал через положенный на землю посох и говорил: «Пусть высохну я, как этот посох (если говорю неправду)». Подробнее об этом отношении локайцев к посоху см. Б. Х. Кармышева. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Сталинабад, 1954, стр. 114.

[47] В Самарканде вокруг обряженного молодого покойника, умершего летом, в жаркое время, втыкают ветки базилика — *райҳон*, которые обмывальщики потом закладывают в саван (О. Муродов).

[48] Ср. М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 6.

В к. Кулбан-Поён под Самаркандом вдова средних лет, от 30 до 50, оплакивает в причитаниях свой дом: «Хонумонам», молодая—мужа: «Тӯра, тӯрачонам»—господин, хозяин; женщинам же старше 50 лет причитать громко по мужу здесь (как и в к. Хуфар. И. Хидоятов) считается зазорным — *айб*, хотя по умершему сыну или дочери и т. п. это обычно (О. Муродов).

[49] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 190, 193 и сл.

[50] Лучшими плакальщицами в Дарвазе к западу от Қалан-Хумба считались женщины из кишлаков Пуни-Шор, Сангевни-Духун и Нульванд.

[51] Впервые об оплакивании умершего, сопровождавшемся «приплясыванием», у оседлого населения Ферганской долины сообщают супруги Наливкины (В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 234), а позднее Н. Лыкошкин («Хороший тон» на Востоке, стр. 107, 108).

Об оплакивании умерших с танцами типа радений — *садиру самаҳ* в к. Кулбан-Поён в день смерти — дома и во время всех поминок, за исключением годовых—на кладбище, сообщил нам О. Муродов. Бытуют они и у кашкадарьинских таджиков (Р. Кодиров. Фольклори маросимии... Қашқа-Дарьё, сах. 84), причем здесь в них принимают участие и мужчины, а также в южной части Хорезмского оазиса (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 155). О похоронных танцах в Ура-Тюбе, ссылаясь на сообщение Р. Амонова, говорит М. Рахимов, отмечающий одновременно отсутствие их в Кулябе и в бассейне р. Хингоу (Обычаи и обряды..., стр. 114).

В Бухаре у таджиков и среднеазиатских евреев танцы с бубном устраиваются вокруг похоронных носилок с телом умершей девушки или юноши, не доживших до

своего свадебного пира (Я. И. Калонтаров. Среднеазиатские евреи. В кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана», т. 2. М.—Л., 1963, стр 627), а у арабов во время оплакивания и траурного радения, по-видимому, по молодым умершим, били в бубен, вымазанный сажей (О. А. Сухарева. Бухара, XIX и начало XX в. М., 1966, стр. 151).

У припамирцев обычай обрядового похоронного танца впервые описан в 1893 г. Ванновским (Извлечения из отчета генерального штаба капитана Ванновского о рекогносцировке в Рушане и Дарвазе. 1893 г. Сб. геогр., топогр. и статист. мат-лов по Азии. СПб., вып. 56, 1894, стр. 90), а более подробно в советское время у язгулемцев Н. А. Кисляковым (Язгулемцы. Изв. Всесоюзн. геогр. об-ва, т. 80, вып. 1, 1948, стр. 370), М. С. Андреевым (К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 4 и сл.), который приводит его название *поямол*, и Л. Ф. Моногаровой (Материалы по этнографии язгулемцев, стр. 82), а у дарвазцев— Н. Нурджановым (Отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г. Изв. Отд Обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 50—52) и М. Р. Рахимовым (Некоторые результаты Гармской этнографической экспедиции 1954 г., там же, стр. 69,70).

В к. Ванкала (Шугнан. верховья р. Гунт), как и в Хороге, обрядовые похоронные танцы исполняют не так бурно, как, например, в Язгулеме. Женщина проходит только круг, делая ритмичные движения, сопровождаемые ударами в ладоши— *х-икӯфд-ед*. Такой танец называется здесь *чархд-ед* — кружение (Л. Бахтоваршоева). В Вахане, как показали наши опросы в 1964 г., похоронный танец отсутствует.

Южнее Припамирья похоронные танцы, в которых принимают участие как мужчины, так и женщины, отмечены у кафиров Дж. С. Робертсоном (Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906, стр. 180, 181. Цит. по Г. П. Снесареву. Реликты домусульманских верований..., стр. 155).

Судя по имеющимся данным, похоронный танец горных таджиков отличается от похоронного танца-радения равнинных таджиков и узбеков. Этот вопрос требует еще специального детального исследования, в том числе и хореографов.

[52] Н. Х. Нурджанов. Отчет о работе во время Гармской экспедиции 1954 г., стр. 52.

[53] О. А. Сухарева наблюдала в Самарканде оплакивание при разложенных (как на одетом человеке) частях одежды умершего, который умер и был похоронен *на курорте .Однако внутрь одежды ничего не вкладывалось, т. е. собственно куклы* не было.

Об изготовлении куклы, изображающей умершего, у киргизов см. М. С. Андреев. Поездка летом 1928 г. в Касанский район (Север Ферганы). Изв. Об-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Т. 1, Ташкент, 1928, стр. 116; С. М. Абрамзон. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов. В кн.: «Белек». С. Е. Малову. Сб. статей. Фрунзе, 1946, стр. 5—8.

[54] Этот обычай мной был выявлен впервые у таджиков Нур-Ата в 1938 г., Там вышивку, которой покрывали похоронные носилки, оставляли в течение трех ночей под открытым небом, чтобы она «увидела звезды, очистилась и не причинила бы вреда живым» — *Ситорая бинад, тоза шавад ба мо зарар накунад, гуфта*. О. А. Сухарева наблюдала его в Самарканде, где, по сообщению О. Муродова, так же поступают с полученными иртишами. У хорезмских узбеков зафиксировал этот обычай Г. П. Снесарев, который правильно видит в нем пережиток древних представлений об очищающем свойстве небесных светил (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 135).

Очевидно с этим связано и зарегистрированное мной в Душанбе среди выходцев из Файзабада опасливое отношение к оставлению на ночь под открытым небом одежды живых людей. Это считается нехорошей приметой, может вызвать скорую смерть владельца одежды (сообщ. Н. Бабаевой).

[55] Представление о том, что смерть человека, прожившего долгую жизнь, это его праздник — *туй*, в более отчетливой форме было распространено в северных районах Таджикистана — среди таджиков Ура-Тюбе (сообщ. А. Мухтарова), Костакоза (Культура и быт таджикского колхозного крестьянства, стр. 192), Самарканда (сообщ. О. Муродова), верховьев Зеравшана (записи Р. Кадырова), верховьев Кашка-Дарьи (Р. Кодиров. Фольклор маросимии... Кашқа-Дарьё, с. 80), верховьев Сурхан-Дарьи (к. Хуфар, И. Хидоятов), ущелья Варзоб (к. Такоб. Хусноро Мирзоева), а также среди каракалпаков (Х. Есбергенов. К вопросу об изживании религиозных представлений, стр. 11). Оно находит отражение и в том, что на похоронах в некоторых местах на равнинах близкие умершему люди, в частности женщины, надевают не траурную, а нарядную одежду (См. О. А. Сухарева. Некоторые результаты изучения истории одежды народов Ср. Азии. Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1970 г. М., 1971, стр. 82—87). Однако такой обычай бытует не везде. В Ура-Тюбе (А Мухтаров) сразу после смерти близкого человека женщины надевают одежду неяркой расцветки. Если такой не оказывалось,

то до изготовления специальной траурной одежды (голубого или синего цвета) брали ее у кого-нибудь взаймы.

Об обычае осыпать носилки с умершим монетами на равнинах как у таджиков, так и у хорезмских узбеков и карлуков см. Е. М. Пещерева. Глава «Домашняя и семейная жизнь». В кн.: «Культура и быт таджикского колхозного крестьянства...», стр. 191—192; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 126; К. Шаниязов. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964, стр. 14.

В Файзабаде (к. Кафдон, сообщ. Н. Бабаевой) считалось, что похоронный обряд, поминальная трапеза в день похорон — это последний туй человека.

[56] В к. Чормагзи-Якка, Яванского района говорят, что живые младенцы для родителей — радость земной жизни, а умершие — помощники судного дня — *дастгири охират* (сообщ. М. А. Хамиджановой). В к. Такоб, в долине Варзоба, прямо говорят, что смерть младенцев, считающихся безгрешными, особенно девочек, это «хорошо» — *мурдани кудаки бегуноҳ нагз* (сообщ. Хусноро Мирзоевой). В Ура-Тюбе (А. М. Мухтаров) считается, что каждый умерший младенец закрывает перед своими родителями одни ворота ада—*як дарвозаи дузахро мебандад*. Такое же поверье есть и в Коканде (Г. Ишанкулов), в Самарканде (О. Муродов) и пр. Так как считается, что в аду имеется 7 ворот, то смерть семи младенцев обеспечивает якобы рай даже самым грешным родителями.

[57] В к. Элок (Оби-Гарм) М. Рахимовым записано сообщение одного старика о том, что покойник ждет, чтобы его скорее отнесли в его вечный дом — *хонаи охират*, и что поэтому человека следует хоронить в любое время. Однако с наступлением темноты не хоронят и в Элоке.

Интересно сообщение Л. Бахтоваршоевой о похоронах в 1958 г. одной женщины в к. Ванкала (*Шугнан*, верховья р. Гунт). *У этой женщины взорвавшимся* примусом было очень сильно обожжено лицо. Она пролежала в больнице в Хороге 8 месяцев и после этого умерла. Когда ее привезли из Хорога в Ванкалу, было уже темно, но все же схоронили ее тут же, не откладывая, при свете фар автомашины. Старики говорили при этом, что, поскольку она так много и долго страдала, то похороны ее ночью не могут считаться грехом. Здесь отражено уже упоминавшееся представление о том, что прижизненное страдание может искупить грехи.

[58] В к. Кулбан-Поён, например (О. Муродов), совершается обряд «убаюкивания» умершего — *алла гуфтани мурда*.

[59] В Шугнане (Л. Бахтоваршоева) покойнику, оставляемому на ночь в доме, кладут на живот железо.

[60] Об аналогичных обычаях в зороастризме см. Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 131.

[61] В Шугнане (Л. Бахтоваршоева) умершего называют так же. Часто прежде, чем сказать что-либо о нем, произносят: *Ви ҷой ҷаннатанд* — «Его место в раю». О рано умершем говорят *кутоҳумр* — с короткой жизнью — и особенно стараются соблюдать запрет на упоминание его имени, считая, что это опасно для живых.

О дурном умершем человеке в Шугнане говорят: «Он был такой плохой, что *земля его не приняла*». *Собираясь сказать о нем что-либо плохое, сначала говорят:* «Пусть земля ему не передаст...». Если же на него очень обижены, то говорят: «Даже, если земля ему передаст, пусть сгорит его могила», а потом уж рассказывают о его плохих поступках.

Так же начинают говорить о недостатках умершего в к. Кафдон Файзабадского района (сообщ. Н. Бабаевой): *Замин хавар набара* — «Пусть земля не передаст покойнику»...

Здесь отражены древние представления о земле как об одухотворенной субстанции, а также страх перед покойником, хотя бы уже и давно умершим, и тем более недавним.

[62] Ср. с кулябскими таджиками (М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 116).

[63] Подробно об этом см. М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений.

[64] Как известно, институт профессиональных обмывальщиков существует с древности (см., например, А. Мец. Мусульманский ренессанс, стр. 285, который, описывая нравы арабского халифата IX—X вв., упоминает «женщин, занимающихся обмыванием покойников»). До последнего времени обмывальщики-профессионалы там, где они имелись, выделялись в особую касту, считающуюся «низшей» (см. Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 155 и сл.). Вместе с тем не только в горах, но и на равнинах в ряде мест профессиональные обмывальщики появились недавно. Например, по материалам, собранным мной в Нур-Ата в 1938—1941 гг., на памяти старшего поколения там покойников обмывали члены семьи или родственники. Только в начале XX в. профессиональные обмывальщики — *мурдашӯ* (из Бухары?) выхлопотали себе у эмира ярлык на право обмывания умерших в Нур-Ата и ревниво следили за тем, чтобы никто не обмыл дома покойника без них и тем самым не лишил бы их вознаграждения. Нам приходилось слышать рас-

сказы об их жадности, о стремлении семьи умершего сохранить от их посягательств ту или иную вещь. Такое же положение — обмывание умерших представителями своей семьи или рода существовало на памяти старшего поколения в Самарканде (сообщ. О. Муродова, к. Кулбан-Поён).

Недавнее появление обмывальщиков трупов в таких старых центрах местной земледельческой культуры, как Нур-Ата и Самарканд, а также в таких горных районах издавна населенных оседлыми земледельцами, как Припамирье, Дарваз, Каратегин, где до последнего времени не было института профессиональных обмывальщиков, противоречит заключению Г. П. Снесарева, что «профессиональные обмывальщики существуют у тех групп населения, этногенез которых более или менее явно восходит к древнейшему оседлому населению оазисов». (Реликты домусульманских верований..., стр. 156) и «наличие или отсутствие профессиональных обмывальщиков зависит от этнической принадлежности населения» (там же, стр. 136). Вопрос этот сложен, и для его окончательного решения потребуется большое количество наблюдений, сопровождаемых в каждом случае исследованием генезиса населения, среди которого зафиксировано наличие или отсутствие института профессиональных обмывальщиков трупов.

[65] Представление об обязательности для каждого мужчины и женщины обмыть за свою жизнь определенное число умерших распространено у таджиков всюду, где нет профессиональных обмывальщиков. Местами (Фархор, Куляб. КПИ. Давлятова Бибинисо) считают, что тот, кто не выполнит этого,—язычник и не войдет в царствие небесное (*кофир мешудаст, руи бихиштро намедидаст*).

[66] Отношение к обмыванию большего числа покойников, чем положено, в различных районах разное. В некоторых кишлаках Муминабада и Шуроабада (Куляб) это считается богоугодным, уменьшающим грехи того, кто обмывает. Однако в большинстве мест в южных районах это, как и в Сангворе, порицается, и в некоторых кишлаках Дашти-Джума (КПИ. Гадонева Райхонпари) даже считают, что человек, обмывший умерших больше, чем полагается, заболевает или становится *парывара* — одержимым духами, пари.

[67] В Кулябе считают, что если по незнанию женщина вымоет на этом месте голову, то у нее будет болеть голова.

[68] По имеющимся у нас данным, на территории кишлаков Кулябской группы, в низкой части пола — *пога*, где находится сток для воды, обычно умерших не обмывают, мотивируя тем, что над этим стоком совершают ритуальное омовение—*таҳорат* перед молитвой. Однако единичные записи об обмывании покойников над стоком—ташноу имеются (к. Загара, Ховалинг. КПИ. Амиров Надир) или об этом сохранились воспоминания, относящиеся к дореволюционному периоду (к. Казок, Шуроабад. КПИ. Кобулов Джумахон и один из кишлаков Дашти-Джума. КПИ. Афгонов Гадо).

[69] У таджиков Сариасийского района (к. Хуфар) при этом согревание воды носит символический характер. Нужно только разжечь под котлом с водой яркий огонь из соломы или сухих трав (И. Хидоятов). Ср. с Хорезмом: «При процедуре обмывания утилитарное значение ее отступает на задний план. Это ритуальное действие носит скорее символический характер» (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 139).

[70] В Ура-Тюбе одежду умершего отдают профессиональным обмывальщикам — *мурдашӯ* в день обмывания (А. М. Мухтаров). Об обычае раздачи части имущества умершего у хорезмских узбеков см. Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований... стр. 136. В Самарканде (О. А. Сухарева) считается, что обмывальщики получают одежду умершего не в собственность, а на временное хранение — *амонат* и в день воскресения — *қиёмат* вернут ее умершему, который переходит в рай по мосту Сират совершенно голым.

[71] Истолкование обычая оставлять в доме «благодать руки» умершего как имеющего целью воспрепятствовать уходу вместе с умершим главой дома и духа дома—*фарн* см. у Б. А. Литвинского. Кангюйско-сарматский фарн, стр. 105, 106.

[72] М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 115—116. На севере республики—Ура-Тюбе (А. Мухтаров) и в Сариасийском районе УзССР (И. Хидоятов) этот обычай, по-видимому, отсутствует.

В к. Новачон (Куляб, Дашти-Джум) в руку человека, умершего после тяжелой мучительной болезни, кладут кусочек закваски для теста, камень или еще какую-нибудь, принадлежавшую ему (ей) вещь, например бусину или серьгу (*ҳалқа*)—«для облегчения трудностей» (*мушкилаш осон шавад*). Потом дочь или сын берет эту вещь и сохраняет на память (сообщ. Саидовой Оламби. КПИ).

[73] См. Народы Средней Азии и Казахстана, т. 1 и 2; Г. П. Снесарев обращает внимание на сохранение в этом явно мусульманизированном обряде архаических представлений, «родственных представлениям о переносе зла, болезни на животных», которые... «перекликаются с пресловутым обрядом «козла отпущения» у древних евреев». (Реликты домусульманских верований..., стр. 127, 128). Интересны данные, сообщаемые Х. Есбергеновым. «Обряд фидии у каракалпаков, как и у других народов Средней Азии, — пишет он, — считается мусульманским, однако в Коране ничего не говорится о фидии. Даже сама по себе идея выкупа грехов противоречит

ортодоксальному исламу с его учением о загробном воздаянии. Интересно, что каракалпакские муллы говорили автору об этом обряде «Фидия—обман шариата». (Х. Есбергенов. К вопросу об изживании религиозных представлений..., стр. 13).

[74] Сообщение И. Мухиддинова.

[75] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 196, прим. 3.

[76] См. М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 117, 118. В Колхозчийе (бассейн верховьев Зеравшана), где живут таджики—выходцы из Магиана и представители различных узбекских групп, если человек рос сиротой, то при совершении давра годы сиротского детства и юности ему прибавляли к числу безгрешно прожитых (М. Хамиджанова и А. Давыдов).

[77] См. شرايط الامان литография. Казань, 1903, стр. 11. На эту литографию любезно обратил мое внимание Г. И. Ишанкулов.

[78] Как записано в 1972 г. А. М. Мухтаровым со слов Рашида Шашиева из язгулемского кишлака Андарбаг, если семья умершего не имела денег на оплату имама, совершавшего обряд давра, то вместо карбоса, алачи или чего-нибудь еще ему давали во временное пользование, на 2—3 года, какое-нибудь плодовое дерево.

[79] Ср. Б. А. Калоев. Обряд посвящения коня у осетин. Тр. VII Международного конгресса антропологич. и этнографич. наук, т. 8. М., 1970, стр. 33 и сл.: Б. А. Литвинский. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972, раздел «Захоронение коня и некоторые вопросы древних религиозных представлений», стр. 142 и сл.

[80] Ср. с народными верованиями эллинов, у которых видеть коня во сне—к смерти (Б. А. Литвинский. Древние кочевники «Крыши мира», стр. 143, где приведена и библиография о наличии этих представлений у разных народов).

[81] Термины *исқот* и *хайрот* имеют широкое значение. Ими означаются кусочки материи, обычно называемые *иртш, ӣиртиш,* раздаваемые участвовавшим в чтении джанозы, а также имущество, которое фигурировало как выкуп грехов покойника при совершении обряда давра. Вместе с тем эти термины употребляются и для обозначения поминок в целом. Об этом свидетельствуют такие бранные выражения, как *хайротата хурам* — поел бы я твое поминальное угощение (вариант: *ин гов дар исқотат равад* — пусть этот вол будет отдан в качестве выкупа твоих грехов [при совершении обряда давра]) и т. п.

[82] В Бухаре и Самарканде — тоже на кладбище (сообщ. О. А. Сухаревой).

[83] У туркмен иртиш раздается всем присутствующим на похоронах, даже иноверцам. В 1949 г. иртиш в виде тряпочки, завязанной узлом, с деньгами внутри, получил в районе Каахка (Намазга-Тепе) археолог Б. А. Литвинский.

[84] В Бальджуане в случае, если женщина развелась с первым мужем и умерла, будучи замужем за вторым, справить ей саван обязан был не второй, а первый ее муж (Абдувохид Кодиров. КПИ).

[85] По шариату не полагается делать саван из цветной материи.

[86] Ср. М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 118. Делалось это так: на земле раскладывали *оби ках* или люцерну, клали на нее поперек тело умершего и загибали с боков стебли наверх, закрывая ими тело, а потом завязывали.

[87] Сообщение старика Кишвара Хайдарова из к. Чильдара, записанное Р. Л. Неменовой в 1955 г.

[88] Так же и у припамирских женщин (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 188).

В Шугнане (Л. Бахтоваршоева) при шитье савана стараются рассчитать длину нитки очень точно, чтобы не оставалось излишка, что якобы опасно для живых.

[89] Сафлор— Carthamus tinctorius L. В. И. Масальский. Туркестанский край. СПб., 1913, стр. 451.

[90] По сообщению научной сотрудницы Института языка и литературы АН Таджикской ССР Сангинбахт Мирзоуддиновой, уроженки долины Хуф (Ручан, ГБАО), в Хуфе, если женщина умерла с надетыми украшениями, то их не снимали и захоранивали вместе с ней. Только кольцо при этом надевали на третий палец, на котором обычно носить его не полагалось (на равнинах на третьем пальце носили кольцо только женщины профессиональные обмывальщицы).

[91] Ср. с древним обычаем помещать в рот умершего гемму, какую-либо драгоценность, монету в археологических захоронениях См., например, Б. А. Литвинский. Курганы и курумы Западной Ферганы (Раскопки. Погребальный обряд в свете этнографии). М., 1972, стр. 113, 115.

[92] В Душанбе, по наблюдениям М. Р. Рахимова, при этом три раза плещут водой через плечо.

В Бухаре (сообщ. этнографа А. Мардоновой) все участвовавшие в похоронах или посетившие дом умершего не заходят сразу в свой дом, а некоторое время ходят по улицам—опять-таки для того, чтобы «тяжесть» покойника не занести домой (*вазнинаш мурда ба хона на дарояд*). Придя домой, как и всюду, сначала совершают омовение и только потом входят в дом.

[93] Обычай повязывания куском ткани столба айвана в доме умершего зафиксирован также в ряде кишлаков Кулябской группы (сообщ. студентов. КПИ).

[94] В отличие от этого на равнинах, например в Бухаре, считалось, что тело умершего вне города нельзя вносить в город, так как это может вызвать смертность людей. По рассказам бухарских мастеров усто Ибрагима Хофизова и усто Ширина Муродова, после смерти эмира Музаффар-хана, умершего в 1885 г. в загородном *дворце Ширбудук, его приближенные* с целью скрыть его смерть до *прибытия в* Бухару претендента на престол Абдулахад-хана во избежание могущей возникнуть борьбы между претендентами перевезли труп в сидячем положении в фаэтоне из Ширбудуна в Бухару в арк под видом живого. Возникшая вскоре после этого в городе эпидемия была истолкована населением как результат нарушения запрета ввоза умершего в город.

В Хиве, по сообщению докт. ист. наук Я. Г. Гулямова, после смерти хана Мухаммадамина, который умер в 1855 г. вне города, труп его был привезен в город, но из осторожности не через городские ворота, а через специально сделанный в городской стене пролом. Это якобы должно было обмануть, сбить со следа злых духов.

[95] Ср. с аналогичными представлениями в Припамирье (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 74—76, 188, 206), в Кулябе (М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 115 и сл.), в Хорезме (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 127).

[96] См. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 175; М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 116, 117; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 125.

Ср. с суевериями, связанными с каумом дегдони, в долине Оби-Ниоу (Дашти-Джум); представители его якобы способны были наслать на человека внезапную тяжелую болезнь, излечить которую могли только сами наславшие ее (А. К. Писарчик и Б. Х. Кармышева. Опыт сплошного этнографического обследования Кулябской области. Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, 3, Сталинабад, 1953, стр. 89).

[97] См. Таджики Каратегина и Дарваза, вып. 1, стр. 127. Представление о связи покойника с дождем имеется у ряда народов мира (См. J. Frazer. The Golden Bough, vol. I, London, 1922, p. 284).

[98] См. М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 124. В некоторых других местах аналогичные рассказы связывались с виновниками нарушения эндогамных запретов на заключение браков только между представителями ходжей — потомков первых четырех халифов (подробнее о замкнутости этой группы см. О. А. Сухарева. Бухара XIX — начала XX в. М., 1966, стр. 184). В Ходженте, например, ходили слухи, будто некоего простолюдина, женившегося на дочери представителя группы ходжей, после смерти не принимала земля. Его якобы трижды погребали — и трижды земля выбрасывала его наверх. Только после того, как покойника разрезали на куски и прокляли, могила якобы приняла труп (Х. Г. Ишанкулов. Брак и свадьба у населения Ходжента в новое время. Душанбе, 1972, стр. 30).

[99] В Дарвазе и Каратегине не выявлено название похоронных носилок термином *асп чубин* — деревянный конь — образ, обычный в фольклоре таджиков северных районов, например в долине Кашка-Дарьи (Р. Кодиров. Фольклори мароснини тореволюционни тоцикони водии Кашкадарьё. Душанбе, 1963, сах. 89), в Самарканде (О. Муродов) и в литературе. Таким же термином, но узбекским — *аташ ат* называют похоронные носилки каракалпаки (Х. Есбергенов. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков (на материале погребальной обрядности). Автореф. канд. дисс. М., 1963, стр. 9, 14). Истолкование этого названия как пережитка существовавшего у предков каракалпаков обычая погребения с конем (мнение Т. А. Жданко) и как следов древнего представления о *передвижении души покойника в загробный мир на коне* см. Б. А. Литвинский. Курганы и курумы Западной Ферганы. М., 1972, стр. 81.

[100] В Бальджуане (Куляб) при изготовлении таких носилок не применяются совсем гвозди, а перекладины привязываются к жердям белыми тряпками.

[101] Среди таджиков Сарнасийского района УзССР (к. Хуфар. И. Хидоятов), где носилки приносят с кладбища и хранят при большой мечети — *мачити идгах*, считается, что обычай разбирать носилки и для следующего покойника сооружать новые бытует у узбеков: *Ваиронкунии тобут—кори узбеко.*

[102] Обычай выносить покойника из дома ногами вперед отмечен в Горном Таджикистане только М. С. Андреевым у ягнобцев (М. С. Андреев. Материалы по этнографии Ягноба, стр. 137).

Этнограф А. Мардонова, посетившая в 1967 г. Пянджский район (долина Вахша), записала там со слов таджика Шаропова, переселившегося туда из долины Варзоба, что если дверь дома обращена на запад, то покойника выносят из дома вперед головой, если же в другую сторону, то ногами.

[103] Этот обычай отражен в бытующей на равнинах бранной поговорке-пожелании смерти: *«Ба сар равй»* — «Уйти тебе головой вперед» (сообщ. А. Давыдова). У казахов и у хорезмских узбеков покойника выносят вперед ногами (А. М. Бала убаева-Голяховская. Погребальные обряды у казахов Акмолинской губ., стр. 26; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 116). По личному сообщению этнографа Джамалии Кармышевой (Институт истории, археологии и этнографии им. Чокана Валиханова АН КазССР), ногами вперед выносят покойника только в северных районах Казахстана; там даже есть поговорка: «На свет приходят головой вперед, а уходят вперед ногами», в южных же районах, как и у таджиков и соседних узбеков, — выносят головой вперед, что, по предположению Дж. Кармышевой, может быть объяснено влиянием живущих по соседству узбеков, которые выносят покойников вперед головой.

[104] Страх перед умершим занимал настолько важное место в представлениях древнего человека, что некоторые исследователи склонны считать его одной из основных причин возникновения религии. Многочисленные пережитки его сохранились в обрядности и быту всех народов мира, в том числе, как видно из настоящего изложения, и у таджиков.

[105] Отмечено в Ура-Тюбе (А. Мухтаров), Самарканде (О. Муродов), Каратаге (Н. Н. Ершов), Кулябе (студенты КПИ), а также у хорезмских узбеков (І. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 116).

[106] В к. Шон-Мири (сельсовет Дахана, Кулябской группы), где этот обычай также бытует (КПИ. Суфиев Нурулло), его объясняют как «поклон умершего земле» — *Мурда хокро сачда кунад.* Некоторую аналогию этому можно видеть в грузинском обычае трижды поворачивать на месте по кругу носилки с покойником: при выносе из дома, при выносе из селения и на кладбище. Это объясняется грузинами как прощание с домом, прощание с селением и прощание со всем миром (сообщ. этнографа И. Мухиддинова, наблюдавшего похороны в Боржоми).

[107] М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 120.

[108] А. З. Розенфельд. «Говраи ноз» — древний погребальный обряд на Вандже (Таджикская ССР) и траурные рубои. В кн.: «Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор». Л., 1974, стр. 251 и сл.

[109] Такой же обычай существовал во многих местах (Нур-Ата, Самарканд и др.).

[110] Например, в Шугнане (Л. Бахтоваршоева) и в Коканде (Г. И. Ишанкулов).

[111] У среднеазиатских евреев (Я. И. Калонтаров, А. С. Давыдов) в случае смерти старого уважаемого человека за право нести носилки с его телом на определенном отрезке пути к кладбищу вносится даже плата в кассу общины.

[112] Такой же обычай имеется и у азербайджанцев (сообщ. научного сотрудника Бакинского музея Гасана Гулиева. Запись 1968 г.).

[113] Так делают, по имеющимся у нас данным, в тех местах, где имеются профессиональные обмывальщики трупов: в Коканде (Г. И. Ишанкулов), Канка-Дарье (Р. Кадыров), в Самарканде (О. Муродов), в Ленинабаде (Н. Турсунов).

[114] Сообщение М. Рахимова и Н. Н. Ершова по Каратегину, И. Мухиддинова по Дарвазу и Л. Бахтоваршоевой по Припамирью.

[115] В Кулябе (Московский район, возможно, переселенцы из Дашти-Джума) также считалось, что, услышав этот призыв людей на джанозу по нем, покойник, до этого еще воспринимавший окружающее, сразу умирает и больше уже ничего не слышит (Набиев Муродали, КПИ).

[116] Ср. Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 139.

[117] По материалам М. С. Андреева, в Хуфе и Рушане джаноза прочитывается на кладбище (Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 191), у шугнанцев же в Хороге, как и у горных таджиков, — не на кладбище, а около дома или где-нибудь по дороге на кладбище (сообщение этнографа Л. Бахтоваршоевой), так же как это делается, по нашим наблюдениям, и в Вахане. По сообщению О. А. Сухаревой, на кладбище читают джанозу и в сел. Айкыран в Ферганской долине.

[118] Т. Хьюдж (T. Hughe. A Dictionary of Islam. London, 1895, p. 45) объясняет это тем, что кладбище — это место слишком осквернённое (polluted), чтобы там можно было совершать молитву. У хорезмских узбеков также отмечено представление о том, что кладбище — осквернённое, нечистое место (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 155).

В Душанбе в настоящее время на окраине кладбища Шах-Мансур сооружен навес и джаназу прочитывают там (сообщ. этнографа М. Р. Рахимова).

[119] По сообщению И. Хидоятова, в к. Хуфар Сариасийского района УзССР джаноза по женщине состоит не из 4, а только из 3 ракъатов.

[120] Так как по шаризту при чтении Корана всякий плач должен быть прекращен, то у казахов иногда мулла для успокоения плачущих и причитающих родственников умершего принимается читать какую-нибудь суру Корана (А. М. Балаубаева-Голяховская. Погребальные обряды у казахов Акмолинской области,

стр. 19). *В Ура-Тюбе прекращают плач и причитания и во время обмывания покойника* (А. Мухтаров).

[121] Ср. с понятием *хок* как «усадьба», «владение», т. е. дом со всеми относящимися к нему земельными угодьями. Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма..., стр. 107. См. также М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 123.

[122] О кладбищах в пределах домовладений в Бухаре см. О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства. Ташкент, 1958, стр. 42—44.

[123] В отличие от приведенного выше мусульманского представления о кладбище как о месте нечистом, в ряде мест Средней Азии (Бухара, Самарканд, Сообщ. М. Хамиджановой) кладбище считается местом, свободным от нечистой силы, которая якобы не имела туда доступа.

По личному сообщению покойного М. С. Андреева, считалось, что провести ночь на кладбище более безопасно, чем в мечети; на кладбище духи умерших—*арвох* будут охранять спящего как гостя, в мечети же ночью якобы собираются всякие другие духи — *ачина, пари, момо,* могущие повредить человеку. Так же опасно считалось ночевать на большой дороге в степи: там проходящие по дороге духи могли повредить спящему путнику. Поэтому, решив заночевать в пути, следовало отъехать в сторону от дороги.

Вместе с тем в некоторых местах, например, в том же Самарканде (О. Муродов), существует представление о том, что кладбище—это место пребывания албасти (демона, вредящего роженицам).

[124] Мне известен случай передачи личного приусадебного участка под кладбище в 1966 г. в к. Чорку, Исфаринского района.

[125] Подробнее о каунах и об отношении к представителям различных их линий см. Таджики Каратегина и Дарваза, вып. I, стр. 66, 67. В 1939 г. в к. Нур-Ата (Самаркандской обл.) нам рассказали о следующем случае, происшедшем там незадолго до революции. На местном кладбище, строго поделенном на родовые участки — *гўрхона,* случилось, что покойника похоронили на чужом участке. Хозяева откопали его и выбросили из могилы, говоря: «У нас никто не умер, а чужих покойников нам не надо». Очевидно, умерший относился к более «низкому» каму.

[126] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма..., стр. 27; М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 12; М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 123.

[127] *Подробно об этом см.* М. С. Андреев. К характеристике..., где описываются выработавшиеся столетиями формы переноски тела и временного захоронения, а также применение при переноске на дальние расстояния, особенно в жаркое время года, бальзамирования трупа (стр. 13, 14); М. Р. Рахимов. Обычаи и обряды, стр. 123.

[128] Это представление настолько отчетливо сохранялось в среде горцев, что когда не так давно в связи с какой-то постройкой в Душанбе пришлось выкопать труп одной известной женщины для перенесения его в другое место и оказалось, что тело хорошо сохранилось, то общее мнение было таково, что умершая в первые годы текущего столетия была похоронена не окончательно, а только временно, т. е. тело было дано земле на сохранение — *амонат.* Именно по этой причине оно якобы и сохранилось в течение столь длительного времени нетленным (сообщ. Н. Бабаевой).

[129] В Шугнане (Л. Бахтоваршоева) этого представления нет. Умерших в Душанбе, например, стараются перевезти на родину, хотя это значительно удаляет тело на восток. Возможно, здесь сказывается то обстоятельство, что для исмаилитов *кибла* —место пребывания их духовного руководителя Агахана — находится не в западном, а в южном направлении.

Вообще же строго стараются выполнить пожелание, выраженное человеком при жизни, относительно места его захоронения. В настоящее время переноска тела практикуется даже чаще, чем раньше, в связи с улучшением транспорта. При этом не останавливаются перед трудностями, сопряженными с переноской в зимнее время при снегопаде, с расходами по перевозке на самолете и т. п.

[130] В ряде мест бассейна верховьев Зеравшана (Пенджикент, кишлаки Фатмев, Газа и некоторые другие) этнографом А. С. Давыдовым зарегистрированы специальные участки, выделенные для захоронения младенцев, умерших до года. По наблюдениям О. А. Сухаревой, в окрестностях Самарканда и Шахристана младенцев также часто хоронят не на общем кладбище, а ближе к селению, так как считается, что труп младенца не оскверняет места, где он похоронен.

В к. Пои-Мазор (бассейн р. Фан-Дарьи, притока Зеравшана, сообщение Мирзонаима Турсунова) существует обычай хоронить младенцев, умерших до года и считающихся совершенно безгрешными, не на кладбище, а относить их к местной святыне—мазару Мавлоно Фахриддина. Там в небольшом помещении у мазара находится большой деревянный ящик с землей, называемый *турбат* (арабск. земля, прах, склеп). В него кладут завернутых в саван маленьких покойников и слегка прикрывают их землей. По-видимому, в этих фактах имеется отголосок очень древней традиции

«обособленного положения детских могил, сочетающегося с многократным характером захоронения в них», выявленный А. М. Мандельштамом для Южного Таджикистана конца II—начала I тысячелетия до н. э. (Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане. МИА, № 145, Л., 1968, стр. 121).

[131] Ср. с обычаем закапывать послед ребенка в земляном полу дома у кулябских таджиков (А. К. Писарчик. Кулябская этнографическая экспедиция 1948 г. Изв. ТФАН СССР, № 15. История и этнография. Сталинабад, 1949, стр. 94).

Археолог Б. А. Литвинский сопоставляет широко бытующий в Средней Азии обычай закапывать в доме или в непосредственной близости к нему послед родившегося ребенка с распространенными в поселениях аннаукского типа детскими захоронениями в помещениях (Б. А. Литвинский. О древности одного среднеазиатского обычая. КСИЭ, XXX, М.—Л., 1958 стр. 31—33).

[132] В некоторых местах на равнинах существует представление о том, что не следует могилу как-нибудь оформлять и что вообще богоугодно, чтобы могила становилась незаметной, терялась, сравнивалась с землей. При этом приводят поговорку: *Одам аз хок шудаст, хокба меравад* — Человек создан из праха и в прах уйдет. Считается желательным, чтобы на могиле росла трава, на нее падала дождевая вода. Каждая травинка, растущая на могиле, якобы молит бога о том, чтобы умерший попал в рай. Однако специальное высаживание деревьев на могилах на кладбище, в Душанбе, например, духовенством не одобряется, так же как и огораживание могил решетками (сообщ. Ахмаджана Хамиджанова, урож. г. Самарканда). Ср. с аналогичными представлениями у туркмен (С. П. Поляков. Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века. М., 1973, стр. 22). Если же на могиле само выростало дерево, то считалось, что это «хорошо», что такое дерево грешно портить, рубить, даже если оно засохло. По народным представлениям, это дерево является как бы воплощением души умершего (*М. Рузиев, Қанибадам*).

[133] По сообщениям студентов КПИ (1968 г.) и аспирантки Института истории АН Таджикской ССР Н. Бабаевой (1974 г.), он бытует в некоторых кишлаках Кулябской области. На равнинах эта форма могилы описана супругами Наливкиными (В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, стр. 234) и С. П. Поляковым у туркмен Ахальского оазиса (С. П. Поляков. Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века. М., 1973, стр. 22, 23 и табл. III, фиг. 18 на стр. 154).

[134] На равнинах ее называют так же — *лаҳд* и еще *гўри дарун*—внутренняя могила, *хонаи гўр*—могильный дом; в к. Такоб в басс. р. Варзоб (сообщ. Р. Л. Неменовой). — *хонаи қиёмат* — дом судного дня.

[135] Такой же высокой и из тех же соображений делается могильная камера такого варианта у карлуков (К. Шаниязов. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964, стр. 15).

Не отсюда ли ведет свое происхождение представление русских жителей Средней Азии, не знакомых близко с местным бытом, о том, что мусульмане хоронят своих покойников в сидячем положении? В детстве я слышала такие рассказы в Коканде (Ферганская долина).

[136] По сообщению учителя Саъдуллоева Нусрата (1930 г. р.), уроженца к. Ромит (запись О. Муродова), там также бытуют могилы двух видов: 1) *шомӣ*, двухкамерная, с могильной камерой катакомбного типа, отверстие которой закладывается большими кусками сухой глины — қурм (из *қурум*), сырцовыми кирпичами или кусками дерна—*чим*, и 2) *қабри расмӣ*, или *қабри оддӣ* в виде прямоугольной ямы; так же в могилах *шомӣ* хоронят старших и более почитаемых людей, а в *расмӣ*—молодых людей и детей.

По сообщению встреченного мной в Душанбе старика из к. Кафдон, Файзабадского района и учащегося из Душанбе А. Каландарова, принимавшего участие в похоронах своей бабушки в 1974 г. в Файзабаде, там впускная камера — *долон* роется прямоугольной формы, длиной около 1 м 60 см, с проходом — *дари шомӣ*, ведущим в погребальную камеру катакомбного типа, расположенным в западной стене долона с небольшим отступом от угла. Глубина долона около 2 м, т. е. гораздо глубже, чем в описанной для к. Джавони по материалам М. Р. Рахимова могиле шоми. Пол погребальной камеры, как обычно находится на 40 см (2 ваджаба) ниже пола долона.

Я сочла необходимым привести здесь весь имеющийся материал по формам *могилы в Каратегине и Дарвазе, так как в процессе сбора материала выявляется* все большее количество вариантов основных форм и особенно вариантов их деталей. В будущем, при картографировании этого материала для историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана будет ценна каждая запись о форме могилы, привязанная к определенному географическому пункту.

[137] Ср. М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 120.

[138] Сходная могила с погребальной щелью в дне ямы бытует как одна из форм могилы у туркмен-текинцев Ахальского оазиса (С. П. Поляков. Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века, стр. 23 и табл. III, фиг. 19 на стр. 154), но в деталях она имеет значительные отличия от нижнекаратегинской могилы *чарма*.

[138] Ср. с аналогичными по устройству могилами в Припамирье — долине Хуф, Язгулеме (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, Сталинабад, 1953, стр. 189—190, 200). Об археологических параллелях такому устройству могил см., например, А. В. Гудкова. Ток-Кала. Ташкент, 1964, стр. 143, где таким образом облицованы сырцовым кирпичом стенки могильной щели, перекрываемой также большими кирпичами; Б. А. Литвинский. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972, стр. 134, 135.

[140] Возможно, с этим связан обряд, о котором сообщил мне в 1964 г. в припамирском кишлаке Лянгар (Вахан) Капрал Алоирхонов. Женщина, у которой умирали дети, отрезала мочку своего уха и захоронила ее. Очевидно, это должно было убедить вредящих ей духов, что она умерла и похоронена, что следующих детей рожает уже другая женщина, а не она. Ср. с отрезанием мужчинами мочек своих ушей в знак горя на пенджикентских росписях в сцене оплакивания (А. М. Беленицкий. Вопросы идеологии и культов Согда (По материалам пянджикентских храмов). В кн.: Живопись древнего Пянджикента. М., 1954, стр. 81 и табл. XIX, XX, XXII).

[141] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 260. Широко среди таджиков бытует поговорка *«Гӯр кушод, кафан кушод»* — «Могила (пусть будет) просторной, саван — широким». Особенно старательно исполняется это пожелание при похоронах почитаемых лиц пожилого возраста. В к. Хуфар, например (сообщ. И. Хидоятова), для одного такого умершего могильная камера была сделана настолько широкой, что в ней можно было бы поместить четырех умерших.

Здесь, очевидно, проявляется широко распространенный у многих народов древний обычай заботиться об удобном устройстве покойника в могиле. В этом аспекте интересен приведенный Б. А. Литвинским один из ведических гимнов, который «адресуется к земле, призывая упокоить погребенного так, как мать укутывает сына в свои одежды...; из другого места явствует, что когда могильная камера заполняется землей, это следовало сделать так, чтобы погребенный «не почувствовал» тяжести этого покрытия» (Б. А. Литвинский. Археологические открытия в Таджикистане и некоторые проблемы древней истории Средней Азии. ВДИ, 1967, № 4, стр. 124).

[142] См. В. А. Гордлевский. Избр. соч., т. 1, М., 1960, стр. 198, прим. 8. На территории Таджикистана — в Канибадаме (сообщ. М. Рузиева) даже в совсем низких намогильных сооружениях из кирпича в торцовых стенах кладутся наклонно два соединенных вершинами (в виде карточного домика) кирпича, и хотя отверстия под ними нет, они называются *дарича* — дверца или *дарвоза* — ворота. На мазарах (например, в к. Чорку) таким образом перекрывались небольшие ниши, в которых ставились зажженные лучинки (наши наблюдения 1970 г.).

[143] На равнинах в некоторых районах наземные могилы-склепы для коллективных захоронений также в обычае. Так, в Ленинабаде на кладбище у каждой семьи имеется три могилы — для мужчин, для женщин и для детей (сообщ. Г. И. Ишанкулова и Х. Акрамовой). По данным Е. М. Пещеревой, в Костакозе в одну могилу хоронят последовательно несколько человек, независимо от пола покойника (Культура и быт таджикского колхозного крестьянства, стр. 192).

Коллективные могилы для представителей одного каума, с наземными намогильными сооружениями, часто двойными — для мужчин и для женщин, описаны для Хорезма Г. П. Снесаревым, который генетически связывает их с домусульманским мазденстским ритуалом древних хорезмийцев (Большие семейные захоронения у *оседлого населения левобережного Хорезма*, КСИЭ, АН СССР, XXXIII, М., 1960, стр. 60 и сл.).

Об археологических и этнографических многократных захоронениях, см. Б. А. Литвинский. Курганы и курумы Западной Ферганы. М., 1972, стр. 82 и сл.

[144] См. М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 121.

[145] В Кулябе родителей умершего не пускали на кладбище, так как считалось, что из уважения к ним, особенно к матери, умерший будет стараться встать перед ними (М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 122).

[146] Среди припамирских исмаилитов в Вахане я наблюдала в 1964 г. похороны с участием женщин. Они шли впереди процессии с громкими причитаниями. Поднявшись на склон, где было кладбище, они миновали приготовленную могилу и сели в круг неподалеку от нее. Мужчины, несущие тело, шли поодаль. Они остановились на каком-то зеленом участке под горой, прочитали джанозу, затем тоже поднялись на склон, неся тело, опустили его в могилу и, прочитав полагающиеся молитвы, спустились в селение. Через некоторое время сошли вниз и женщины. При этом спустившиеся вниз участники похорон умывались в протекавшем на дороге ручье.

В Шугнане и Хуфе женщины сейчас не присутствуют на похоронах, но в Рушане, по материалам М. С. Андреева (К характеристике..., стр. 6 текст и прим. 2), подтвержденным сообщением М. Файзова, это было в обычае.

[147] См. М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 12; М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 112.

[148] В к. Новачон (Куляб, Дашти-Джум) перед тем, как опустить умершего в могилу, ему трижды открывают лицо, чтобы его коснулся ветер светлого мира—*боди дуньёи равшан занад гуфта* (сообщ. Оламби Саидалиевой. КПИ).

[149] В Ягнобе на ней написан символ веры (М. С. Андреев. Материалы по этнографии Ягноба, стр. 141).

[150] Ср. с укладыванием в детские могилы игрушек, а в могилы музыкантов их инструментов в Хуфе (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 192). См. выше о захоронении с девушками их украшений.

[151] О нареченных родственниках см. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 56, 173, 180 и сл.

[152] Х. Акрамова *слышала в Ленинабаде рассказ о том, что один человек, очень* любивший свою жену, хотел сам положить ее тело в могилу. Старики не разрешили ему этого, сказав что если он так сделает, то тотчас и сам умрет. Когда через два дня после похорон жены умерла мать этого человека, то в народе связывали эту смерть с попыткой мужа самому уложить тело жены в могилу.

[153] Сообщение Зогака Халикова, жителя к. Пильдон, записанное в 1961 г. в Душанбе А. К. Писарчик.

[154] Аналогичный обычай имеется и в к. Барушон (Рушон, ГБАО, КПИ. Муродмамадова Гулдаста). В Бальджуане в могилу умершего ребенка спускается «чтобы охладить свое сердце» отец ребенка (КПИ. А. Кодиров).

[155] В Файзабаде (к. Кафдон) для этого берется первая лопата земли, вынутая при выкапывании прохода из ямы *долон* в камеру *лахад*, которая сразу откладывается отдельно. После прочтения над ней молитвы она высыпается под голову покойника, образуя небольшое возвышение, называемое *таксари*—подушка (сообщ. Ш. Каландаровой).

[156] Ср. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 191, текст и прим. В к. Хуфар, Сариасийского района (И. Хидоятов) считали, что эту землю необходимо посыпать в могиле вокруг тела покойника для того, чтобы к нему не могла подползти змея *курайш*, которая якобы стремится съесть язык умершего и таким образом лишить его возможности отвечать на вопросы ангелов-опрашизателей.

[157] Ср. М. Рахимов. Обычаи и обряды.., стр. 122.

[158] Возможно, с этим последним действием по захоронению покойника связана поговорка, произносимая иногда женщинами при окончании какого-нибудь большого дела, например, изготовления вышивки: «Переломите палку» — «*Чӯба шиканетон*». (Самарканд. М. Хамиджанова). Ср. с описанным выше обычаем самаркандцев переламывать веретено прялки для ускорения агонии (см. сноску[30]).

[159] В даштиджумском кишлаке Кунгара (Куляб. обл.) на могиле юноши или девушки вешали вышитый поясной или головной платок (сообщ. Наима Набиева).

[160] Так же оставляют на могиле колыбель с положенными на нее вещами младенцев узбеки-катаганы, живущие в Пянджском районе (колхоз «Первое мая», запись этнографа А. Мардоновой в 1967 г.). У таджиков Сариасийского района (к. Хуфар. И. Хидоятов) колыбель на могиле оставляют только в случае, если в семье умерло подряд трое-четверо детей. Это считается мерой против дальнейшей детской смертности. Обычай оставлять колыбель на могиле есть и у каракалпаков (см. Народы Средней Азии и Казахстана, т. 2, стр. 500).

[161] В Припамирье (Шугнан, Вахан. Л. Бахтоваршоева) при похоронах несут на кладбище пиалу с водой. Когда могильный холмик готов, воду выливают на него, а пиалу с силой опрокидывают на положенный на могиле камень, отчего она разбивается, и осколки остаются на могиле. В связи с этим не полагается в быту, выпив чай, переворачивать пиалу или чашку вверх дном. Стоящая кверху отверстием чашка символизирует якобы «открытый» хлеб насущный—*ризқ*, а оставление ее перевернутой вверх дном ведет к тому, что он будет «закопан в землю». Поэтому перевернувшему так чашку говорят: «Ты что, отказываешься от своего хлеба насущного?».

[162] Возможно, что в старину и здесь, как в Припамирье, имелось в виду не только охранить могилу от диких животных, но и преградить доступ в нее ангелам-опрашивателям, а в доисламское время—и всяким демонам (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 202—203; Е. А. Мончадская. Глиняный налеп с пенджикентского оссуария. Сб. «Памяти Михаила Степановича Андреева». Тр. АН Тадж. ССР, т. СХХ, Сталинабад, 1960, стр. 131, 132). Можно видеть также в этом обряде и в ряде других, связанных с зажиганием светильников по покойнику, остатки представлений о необходимости согревать покойника и освещать ему путь на том свете, распространенных в древности у многих народов (Б. А. Литвинский Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972, стр. 139—140). Такое представление, возможно, отражено в ягнобском обычае класть на могилу три белых камня, называемых *чахмоқӣ — кремневые, и нарубленный кустарник, по современному объ*яснению, для того, чтобы не допускать волков и собак до разрывания могилы (М. С. Андреев. Материалы по этнографии Ягноба, стр. 141).

[163] Ср. А. А. Семенов. *Этнографические очерки Зарафшанских гор*, Каратегина и Дарваза, стр. 95—96. В к. Самсолик, по записям М. Р. Рахимова, так оформлено большинство могил на кладбищах.

[164] По наблюдениям искусствоведа М. Рузиева, намогильные жерди с изображениями вырезанных из дерева птиц имеются и на кладбищах кишлаков в окрестностях к. Ворух, в верховьях р. Исфары, где, как и во многих других местах, среди таджиков голубя почитают называют *азиз* — любимый, благородный и не убивают их.

В к. Ёгид информаторы М. Р. Рахимова, отрицая существование у них обычая прикреплять к намогильным шестам изображения воробьев и голубей, характеризовали это как «шиитский обычай».

В Каратегине и Дарвазе не выявлен чрезвычайно интересный обычай, впервые отмеченный А. Л. Троицкий для верховьев Зеравшана. «В Мадрушкате, — пишет она, — существовал обычай помещать на могиле на длинном шесте куклу в виде мужчины или женщины. Такие куклы ставили матери или сестры на могилы детей, юношей, девушек и нерожавших женщин. Часто куклу сажали на деревянную лошадь, в руке у такой куклы была нагайка, лицо ее было обращено на дорогу... (А. Л. Троицкая. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков Верхнего Зеравшана В кн.: Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971, стр. 241, текст и прим. 38 и 39).

[165] Изображение ладони — эмблемы шиизма широко распространено в наскальных рисунках припамирских народностей. (А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 113). Изредка они встречаются оттиснутыми на еще сырой штукатурке у входа в шугнанское жилище (Л. Бахтоваршоева) и на стенах помещений в Каратегине (наблюдения Н. Х. Нурджанова).

[166] В верховьях Кафирнигана (с/с Чуянгарон, Орджоникидзеабадского района, КПИ. Гуломов Карим) часто мать высевает на могиле своего ребенка кориандр—*гашнич*, а в Каратегине (Н. Н. Ершов) на могилах высевают еще и базилик—*райҳон*.

[167] В Ура-Тюбе (А. Мухтаров) поминальная еда, даваемая в день похорон, называется *оши кавар*.

[168] Ср. с аналогичным представлением у припамирцев. (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 196), а также в примыкающем к Нижнему Каратегину Файзабаде.

[169] *Обязательное устройство всюду этих поминок на третий день, а также* совершение в течение первых трех дней после смерти некоторых других обрядов (держание зажженного светильника и днем и ночью в доме, разведение огня на могиле), возможно, является откликом изложенного в пехлевийских книгах учения о том, что «после смерти человека душа его три ночи держится возле его изголовья» и в эти дни «его ближние совершают обряды и произносят молитвы, которые должны укрепить душу покойника и помочь ей выдержать предстоящие испытания» (Р. Н. Фрай. Зороастрийские представления о бессмертии души. Народы Азии и Африки. 1967, 3, стр. 134. На эту статью любезно обратил мое внимание Б. А. Литвинский).

[170] Ср. с такими же представлениями у кулябских таджиков и у припамирцев (М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 124; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 196). В к. Хуфар (И. Хидоятов), Ура-Тюбе (А. Мухтаров) и Самарканде (О. Муродов) представления о заполнении помещения кровью умершего нет. Но и здесь считается, что необходимо вынести все продукты и пр. из помещения до смерти человека, так как в противном случае они считаются осквернеными. Аналогичные представления отмечены и у хорезмских узбеков (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований. ., стр. 137).

[171] Считается, что от горя болит, «горит» печень человека; это нашло отражение и в языке: *чигарсухта, чигарпора*—опечаленный, страдающий.

[172] Как и у всех таджиков, в Каратегине и Дарвазе считается, что сутки начинаются с вечера после появления первой звезды; поэтому и пятница наступает в четверг вечером, когда и справляются пятничные поминки.

[173] О некоторых, связанных с этим характерных представлениях у припамирцев см. М. С. Андреев, Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 207.

[174] См. Г. П. Снесарева. Реликты домусульманских верований..., стр. 117 и сл. В Коканде (сообщ. Г. И. Ишанкулова) справляют поминки и на двадцатый, и на сороковой день. В Каратегине поминки собственно двадцатого дня не отмечены.

[175] Ср. М. Рахимов. Обычаи и обряды..., стр. 125.

[176] Объясняя это обстоятельство, Хусноро Мирзоева из к. Такоб в ущелье р. Варзоб, где этот обычай тоже существует, сказала: «Ведь человек уже считается как бы умершим, как же он может есть поминальную пищу?» В Такобе человек, сам справивший себе при жизни поминки, не должен есть поминальной пищи и на поминках по другим умершим, хотя присутствовать *на них* он может.

[177] Б. А. Литвинский полагает, что это обстоятельство разъясняет смысл опи-

сываемого обычая, который, как он считает, восходит ко времени, когда начал исчезать более древний обычай «кормления умершего», которому клали пищу в могилу. В связи с тем, что класть пищу в могилу уже не разрешалось, кормление старика—будущего покойника приобретало символическое значение, заменяя реальное помещение пищи в могилу (Б. А. Литвинский. Курганы и курумы Западной Ферганы, стр. 113).

В Припамирье (Шугнан. Л. Бахтоваршоева) тоже иногда справляют по себе поминки при жизни. Однако некоторые считают, что это не к добру (*бадхосият*), так как вместо этого человека может умереть другой.

[178] В Ура-Тюбе (А. Мухтаров), где, по-видимому, обычая справлять поминки при жизни человека нет (как нет его и у эрони в Бухаре. А. Мардонова), иногда вместо этого люди устраивают при жизни прочтение по себе всего Корана—*хатми қуръон*. И здесь также, если женщина просит своего сына или близкого родственника справить для нее при жизни *хатм*, тот старается уклониться, оттянуть, опасаясь, как и в случае устройства поминок родителям при их жизни, общественного осуждения.

[179] Интересные данные по этому вопросу записаны О. Муродовым в к. Кулбан-Поён под Самаркандом. Там годовые поминки рассматриваются как праздник, пиршество умершего (*тўи мурда будаст*) и по ряду черт—способу встречи приходящих гостей, составу угощения — ближе к свадебной, чем к поминальной обрядности, хотя во время них поминают умершего и плачут по нем.

[180] В к. Кулбан-Поён (О. Муродов) эти поминки являются общественными. Заготовив поминальную пищу — блины—*чалпак*, толокно—*талқон*, плов, разные хлебные лепешки — *кулча*, *нон*, люди выходят на кладбище, где в эти дни бывает много поминающих своих умерших. После оплакивания совершается обрядовое поминальное радение — *садиру самах* (см. выше), после которого садятся и едят принесенную пищу, посыпая немного ее на могилу, а потом стряхивая на нее и крошки. Здесь ясно виден смысл обряда, как совместной с покойным трапезы.

[181] В других местах (Шугнан. Л. Бахтоваршоева; Коканд. Г. Ишанкулов), в чьем бы доме ни умерла женщина и откуда бы ни выносили ее хоронить, все поминки должна справить сторона мужа.

[182] В селении Нур-Ата (Самаркандской области), например, мы наблюдали в 1938 г. в один из годовых мусульманских праздников массовый выход жителей на большое местное кладбище, расположенное неподалеку от селения на равнине. На обычно пустынном кладбище с утра пестрели группы людей. Каждая семейно-родовая группа—*туб* имеет здесь свой участок—*гирхона* где хоронят только покойников этой группы. Представители каждой группы собрались на своем участке кладбища, образуя два круга—мужской и женский. В каждом из них сидящие съедали совместно принесенную поминальную пищу и прочитывали молитву. Выход на кладбище в годовые мусульманские праздники (Рамазан и Курбан) называется в Нур-Ата *сари хок*. Такой обычай есть и в Самарканде, где при этом совершаются коллективные танцы-радения—*садиру самах*.

[183] Записан этот обычай А. М. Мухтаровым в августе 1965 г. в Каратегине со слов уроженца к. Хант, 75 лет, Акои Махмада.

[184] Запись Кабудова Шодибека. КПИ (Джиргаталь) и сообщ Сохиба Назарова (к. Джафр).

[185] Обычай открывания могилы, чтобы увидеть покойника, удалось выявить дополнительным сбором материала в ряде районов. Н. Н. Ершов зафиксировал его в Каратаге; М. А. Хамиджанова — в колхозничёнской группе кишлаков неподалеку от Пенджикента, где одна средних лет женщина несколько раз ходила на могилу своей матери, чтобы, открыв могилу, посмотреть на мать и облегчить свою тоску. Мирзоним Турсунов из к. Пои-Мазор в верховьях Зеравшана сообщил, что и там ходят на кладбище и вскрывают могилу умершего, чтобы посмотреть на него и облегчить свое сердце, убедиться в его смерти. Но там это делают только мужчины, не бывшие во время похорон на месте. Женщинам там на кладбище ходить вообще не полагается. Они могут ходить только к мазару посмотреть на своих умерших младенцев, похороненных у мазара в специальном ящике с землей (см. выше). В кишлаках Кулябской группы обычай вскрывания могилы зафиксирован студентами КПИ во многих кишлаках и в самом Кулябе. Чаще всего это делалось, если на похороны не успевал попасть кто-либо из близких родственников. Иногда в таком случае (сообщ. Саидова Раджаба из Муминабада) во время похорон, опуская тело в могилу, говорили: «О, земля, мы этого умершего кладем в тебя временно» (*ба ту насия мегузорем*). А после того, как запоздавший родственник вскрыл могилу и посмотрел на умершего, он обращался к земле со словами: «Теперь я этого своего умершего тебе вручил» (*супурдам*). Старики считали, что временно захороненного покойника земля сохраняет нетленным. В Муминабаде описанное вскрытие могилы умершего, тело которого было вручено земле на временное хранение, даже не считалось нарушением шариата. Однако в подавляющем большинстве мест люди знали,

что это противоречит шариату, поэтому совершали обычно обряд вскрывания могилы тайно—*пинҳонӣ*, но никто не считал себя в праве препятствовать в этом отцу или матери, желавшим таким традиционным образом «остудить» свое сердце, облегчить боль от утраты.

[185] В Хидае (стр. 399) говорится: «Траур обязателен при смерти мужа..., потому что *пророк сказал: «Для женщины, которая верит в бога и в будущую жизнь*, незаконно соблюдать хидад долее, чем в течение трех дней по смерти кого-либо, кроме ее мужа; по нем она должна соблюдать хидад в продолжение 4 месяцев и 10 дней».

[187] О синем цвете, как о цвете траура в IX—X вв. в арабском халифате см. А д а м М е ц. Мусульманский ренессанс. М., 1966, стр. 233.

[188] В к. Кулбаи-Поён (О. Муродов) траур у женщин, помимо ношения темной одежды, проявляется и в запрете до истечения года участвовать в свадебных и других пиршествах, а также петь, танцевать, громко смеяться, слушать радио. Женщины, соблюдающие траур, не должны были выходить весной на коллективный сбор трав, участвовать в приготовлении из весенних трав и тыквы пирожков; не следовало им также готовить пельмени и род колбасы—*ҳасиб*, так как это сопровождалось громким частым стуком ножа при рубке мяса. Если она не могла преодолеть желания поесть такое блюдо, а приготовить его было некому, то рубила мясо накрывшись толстым одеялом, чтобы соседям не было слышно. Мужчины в трауре не ходили в чайхану.

[189] В Бухаре полагалось одаривать близких умершего одеждой и обувью. О. А. Сухаревой рассказывали, что женщины поручали квартальному аксакалу закупить ичиги и кауши целыми мешками (*халта-халта*) для всех родственников, которые должны были носить траур.

[190] Хидая, стр. 393.

[191] Ср. с бытовавшим в старину в Язгулеме обычаем выдавать замуж молодую, способную к деторождению женщину через три дня после смерти ее мужа, чтобы обеспечить непрекращающееся рождение детей (М. С. А н д р е е в. К характеристике древних таджикских семейных отношений..., стр. 9).

[192] См. Н. А. К и с л я к о в. Этнографическое изучение Каратегина и Дарваза. В кн.: «Таджики Каратегина и Дарваза», вып. 1. Душанбе, 1966, стр. 9.

БИБЛИОГРАФИЯ

А. С. Поездка в Горную Бухару.—ТВ, 105, 112, 123, 128, 134

Различные путевые заметки. Среди других материалов: о каратегинском беке Мир Муроде (№ 112), описание кургана каратегинского бека (№ 123), сведения из истории Дарваза, переселения (№ 128).

Абрамзон С. М. К вопросу об изучении населения Таджикской ССР. — Проблемы Таджикистана. Тр. Первой Конференции по изучению производительных сил Таджикской ССР, т. 2, Л., 1934, стр. 169—176.

Некоторые результаты работы отряда Таджикской комплексной экспедиции по изучению населения в 1932 г. Изменения в быту и экономике после революции, в частности, в К. и Д.

Абрамзон С. Работы по фольклору в Таджикской экспедиции.—СЭ, 1934, № 1—2, стр. 222, 223.

Краткий отчет о собирании музыкального фольклора в 1932 г. отрядом по изучению населения, работавшим в составе Таджикско-Памирской комплексной экспедиции АН СССР в южных и восточных районах Таджикистана. Записи песен и мелодий производились при помощи фонографа.

Песни восточных районов характеризуются как типично феодальные, что объясняется отсталостью этих районов.

Абрамов К. А. Записка о каратегинском владении, составленная по расспросам. — Изв. РГО, т. 6, отд. 2, 1870, стр. 106—110.

Первые сведения о К. Краткие географические и исторические сведения, список групп кишлаков, обычаи, занятия. Упоминание о правителе Музаффарша и о его войске.

Ali Xus. Sestipalof. Hikoja. Stalinobod—Samarqand, 1934, 20 сах.

Политическая обстановка, выступление Усмана, ход восстания, его неудачи и гибель его вождей.

Ali Xus. Surisi Usmon. Stalinobod—Samarqand, 1934, 27 стр.

Рассказ содержит фактический материал из истории борьбы с басмачеством в К. в 1931 г.—осада Джиргаталя и геройская смерть Шестопалова.

Аманов Р. Братская помощь Красной Армии таджикскому народу в борьбе за разгром басмачества. — Уч. зап. ТГУ, т. V. Тр. научной конференции, посвященной 25-летию Таджикской ССР, вып 2, 1955, стр. 17—25.

Среди других материалы о разгроме банды Фузайла Максума под Гармом (стр. 23, 24).

Аманов Р. Конец авантюры Фузайл-Максума и Аъзама. [Душанбе], 1960. 50 стр.

Подробное изложение событий, связанных с борьбой против банды Фузайла Максума в 1929 г. и банды Азама в 1931 г. по воспоминаниям самого автора и других участников борьбы с басмачеством.

Аминов П. А. Военно-топографический очерк горной страны верховьев р. Зеравшана. — Мат-лы для статистики Туркест. края, вып. 3, СПб., 1874, стр. 1—105.

Общий очерк. Имеются некоторые сведения по истории верховьев Зеравшана. На стр. 10 о приглашении в Матчу сына каратегинского правителя Рахим-хана Пучук.

Андреев Г. В Каратегине. Мирахуры. — ТВ, 1915, № 279.
Эксплуатация хаитскими мирохурами своих наукаров, описание конюшен каратегинского бека.

Андреев Г. В Каратегине.—ТВ, 1916, № 21, 30, 37.
Описание Гарма, приема у бека, прием у амлокдора в Ноудонаке, поездка бекского курьера в Бухару, встреча каратегинцами ишана.

Андреев М. С. Вахиё. — ТВ, 1899, 93.
Этнографический очерк. Разделение Вахие на две части с различными наречиями. Занятия жителей, обряды при рождении, обрезании, свадьбе (Записи со слов отходников в Ташкенте).

Андреев М. С. Вещие сны, несколько примет и детская игра «Сорока-Ворона» среди некоторых народов, главным образом Средней Азии. Изв. Глав. средаз. музея, вып. 2. Ташкент, 1923. Отд. оттиск, 34 стр.
Приводится соответствующий материал по К.

Андреев М. С. Дарвазская сказка. — Живая старина, 1912, вып. 2—4, стр. 485—488.
Сказка о сироте, женившемся на царской дочери.

Андреев М. С. Из материалов по мифологии таджиков. — В кн.: Андреев М. С. По Таджикистану. Краткий отчет о работах этнографич. экспедиции в Таджикистане в 1925 г., вып. 1, Ташкент, 1927, стр. 77—83.
Некоторые древнейшие представления у горных таджиков. Персонификация неба, земли, весны, лета, представление об облаке-корове, божестве-громе, молнии, дожде и радуге. Образ старухи Оджуз, олицетворяющей зиму или холод. Представление о млечном пути у локайцев. Материал относится к горному Таджикистану. Упоминания представления о Камбаре — божестве грома в К. (стр. 79, примечание).

Андреев М. С. К характеристике древних таджикских семейных отношений. — Изв. ТФАН СССР, № 15, 1949, стр. 3—19.
На стр. 16 (примеч.) об обычае в Оби-Гарме, заключающемся в том, что ткань на саван умершей жены должен давать обязательно муж.

Андреев М. С. Краткие сведения об этнографической экспедиции, предпринятой летом 1924 г. к горным таджикам Матчи, Каратегина, Гиссарского края и Ягноба. — Изв. ТОРГО, т. 17, Ташкент, 1924, стр. 217, 218.
Маршрут и краткая характеристика материалов, собранных экспедицией, Маршрут через средний и нижний К., сбор коллекций Е. М. Пещеревой, запись образцов речи в К.

Андреев М. Краткий обзор некоторых особенностей таджикских говоров (материалы). [Душанбе]—Ташкент, 1930, 63 стр. на стеклографе.
Результаты обследования ряда особенностей таджикских говоров в 20 пунктах Таджикистана и Узбекистана со схематическими картами распространения отдельных особенностей. В числе этих пунктов один взят в Д. (к. Зев), а другой в К. (к. Калан-Лаби-Об).

[Андреев М. С.]. О значении слова «лянгарь» (لنگر) ТВ, 1889, № 78 (без подписи).

Андреев М. С. О таджикском языке настоящего времени. — В кн.: Материалы по истории таджиков и Таджикистана, Сб. 1-й. [Душанбе], 1945, стр. 56—70.
О древних говорах К. и Д. (стр. 59), о правителях Д. (стр. 65).

Андреев М. Орнамент горных таджиков и киргизов Памира, Ташкент, 1928, 41 стр., 3 табл. (Об-во для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами).
Общая характеристика, способы выполнения, объекты, на которые наносится орнамент, категории орнаментов, описание образцов чулочного орнамента, приведенные в таблицах. Глава I посвящена таджикскому орнаменту, глава II—киргизскому. Среди других материалов: рисунки на стене дома в Арзынге в Вахии-Боло и его описание (стр. 9, 10), способ украшения сосудов в Д. и фото (стр. 11, 12), фото покрывала невесты из К. Арганкон в Вахио (стр. 16), вышивки и чулки в Вахио и Д. (стр. 17), названия и описания орнамента, встречающегося также и в К. и Д. (стр. 22—25).

Андреев М. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисала). — «Этнография», 1927, № 2, стр. 323—326.

Среди других материалов упоминание о Деде-земледельце в К. (стр. 324).

Андреев М. С. По этнографии таджиков. Некоторые сведения. — В кн.: Таджикистан. Ташкент, 1925, стр. 151—177, 1 л. карт.

Сведения о расселении таджиков прежде и в настоящее время. Вопрос о применения терминов «таджик», «сарт», «гальча». Подразделение таджиков на равнинных и горных, язык, диалекты, говоры, культура, национальный характер, общественная жизнь, положение женщины. Религиозная принадлежность, верования, некоторые древние представления и поверия космогонического характера, представление о диве. Материал относится во всем таджикам. Упоминания о говорах К. (стр. 160—161), алоу-хона в Д. и К. (стр. 164), представление о божестве-громе в К. (стр. 172).

Андреев М. С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район (Север Ферганы).— Изв. Об-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, т. 1, 1928, стр. 109—128.

Об алоу-хона — «домах огня» у горных таджиков К. и Д., как о пережитках древних «домов мужчин» (стр. 118, 119).

Андреев М. С. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны). Св. Параскева Пятница. Дивн Сафид. — В кн.: М. С. Андреев. По Таджикистану. Кратк. отчет о работах этнографич. экспедиц. в Таджикистане в 1925 г., вып. 1, Ташкент, 1927, стр. 60—76.

Широкое распространение в Средней Азии почитания феи Золушки — Биби-Се-Шамбе, являющейся покровительницей прях. Чествование Биби-Се-Шамбе, недопущение на это чествование мужчин. Содержание сказания о Золушке в Средней Азии. Близость образа среднеазиатской Биби-Се-Шамбе к аналогичному образу у других народов. Другие названия этого персонажа в Средней Азии.

Материал относится к различным местам Средней Азии. Упоминается К. и Д. в связи с прядением и мифической покровительницей прях (стр. 75, 76).

Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи), вып. 2. Подготовлен к печати и снабжен примечаниями и дополнениями А. К. Писарчик. 1958. 526 стр. с илл. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 61).

Среди других материалов встречаются отрывочные сведения по К. и Д.: о хуторском типе хозяйств в Вахио (стр. 31, 32); о кушаньях из первого зерна в К. (стр. 83); доставка охотничьих собак из Д. (стр. 148); счет времени по частям человеческого тела в Д. (стр. 167, 168), народный календарь в К. (стр. 171), получение хлопка из Д., тканье в Д. (стр. 200), заимствование деревянных калош из Д. (стр. 248, 259).

Андреев М. С. Экспедиция в Ягноб в 1927 г. под руководством М. С. Андреева.—Бюлл. САГУ, вып. 17, 1928, стр. 162—171.

Фольклор, лингвистические и этнографические материалы по ягнобцам. Привлечен и сравнительный материал. На стр. 167 о ритуальных криках и песнях жнецов, заканчивающих жатву в Вахио.

Антоненко Б. А. Октябрьская революция и борьба за разрешение аграрного вопроса в Таджикистане в 1917—1929 гг., — В сб. статей, посвященных 40-летию Великого Октября. [Душанбе], 1957, стр. 75—107 (Тр. АН Тадж. ССР, т. 80).

Среди других материалов: «о полуголодной норме» земельных наделов в Д. (стр. 100); о переселениях из Гарма (стр. 100, 101), о выявлении байских земель в Гармском вилайете и передаче их трудящимся (стр. 103).

Антоненко Б. Подготовка массовой коллективизации в Таджикистане в 1928—1929 гг. В кн.: Очерки по истории Таджикистана, т. 1. [Душанбе], 1957, стр. 99—121.

Проведение в 1928 г. в Гармском вилайете двухмесячника по разбору земельно-водных споров (стр. 109); возвращение из Курган-Тюбе гармских переселенцев в 1928—1929 г. вследствие извращения политики партии в переселенческом деле местными деятелями (стр. 109, 110); жалобы бедноты по земельным вопросам и требование съезда Советов Гармского вилайета проведения земельно-водной реформы в 1928 г. (стр. 117).

Арандаренко Г. А. В горах Дарваза—Каратегина. Восточн. обозр. 1883, № 28—29 (также см. в кн.: Арандаренко Г. А. Досуги в Туркестане. СПб., 1889, стр. 427—436).

Беглая характеристика природы и быта населения во время поездки автора в 1882 г.

Арандаренко Г. А. Дарваз и Каратегин (Этнографический очерк).—Военн. сб., 1883, № 11, стр. 140—159; № 12, стр. 303—319 (также см. в кн.: Арандаренко Г. А. Досуги в Туркестане. СПб., 1889, стр. 437—479).

Естественно-географическое описание, история, управление, подати, земледелие, скотоводство, охота, торговля; селение, внутреннее убранство дома, бытовые условия, одежда, утварь, времяпрепровождение, рождение, свадьба, похороны, обрезание, значение мечетей, мировоззрение. Список населенных пунктов с указанием числа домов.

А[ранда]р[енк]о Г. Зимняя экспедиция г-м Абрамова в верховья Зеравшана. — ТВ, 1876, № 15.

Поддержка каратегинским правителем Рахимша восстания в верховьях Зеравшана.

Ар[андарен]ко Г. Из Пенджикента.—ТВ, 1876. № 42.

Замена в К. Рахим-хана Сеид-ханом, неурожай хлебов и эпидемия брюшного тифа.

А[ранда]ренко Г. Из Самарканда.—ТВ, 1875, 35, 39.

Активизация каратегинского правителя Рахимша в связи с волнениями в Кокандском ханстве и его попытки выступить против русских «войной за веру».

Арандаренко Г. А. Каратегин (по расспросным сведениям).—Военн. сб., 1878, № 5, стр. 116—136.

Пути сообщения, географические сведения, тип построек; обычаи при женитьбе, обрезании, похоронах; земледелие, землевладение, скотоводство, садоводство, охота, домашние промыслы; история, управление, административное устройство, налоги и дань эмиру; торговля, цены; перечень населенных пунктов с указанием числа домов. Статья написана в 1877 г.

А[ранда]ренко Г. Халифа Хасан. Биографич. очерк.—ТВ, 1877, № 10.

Биография Халифы Хасана, выходца из К., похороненного в Пенджикенте. Халифа Хасан занимался в Пенджикенте ирригационной деятельностью и переселял на вновь освоенные земли каратегинцев и выходцев из других мест.

Аристов Н. А. Этнические отношения на Памире и в прилегающих странах по древнейшим историческим известиям. — Русск. антропологич. журнал, 1900, № 3, стр. 1—74; № 4, стр. 1—20; 1901, № 2, стр. 33—61; № 3—4, стр. 108—164; 1902, № 1, стр. 30—48; № 2, стр. 68—81; № 3, стр. 62—84; 1903, № 1, стр. 70—97; 1904, № 1—2, стр. 1—65; № 3—4, стр. 116—197.

Среди других материалов имеются следующие: саки в К., пути в древности через К. (1900, № 3, стр. 64); отождествление К. с юечжийским Хюми, пути через К. (1900, № 4, стр. 11, 14); отождествление Гуй-ми с К. и Д. (1902, № 3, стр. 74), отождествление Рашта арабских географов с Гармом и другими пунктами, отождествление различных пунктов в К., Д. и Вахио с древними названиями, в частности, с Кумедом, этническая принадлежность кумиджиев (1902, № 3, стр. 79—84); о «Пути Птоломея» через К. и Д. (1903, № 1, стр. 70—98).

Баранов П. и Райкова И. Дарваз и его культурная растительность.—Изв. Об-ва для изуч. Таджикистана и иранских народн. за его пределами, т. 1, 1928, стр. 111, 13 табл. и фотографий и 1 схема.

Общий очерк природы Д., условия для развития культурной жизни в Д. (роль конусов выноса и речных наносов, летовки, богарные посевы, пути сообщения, импорт, торговля), техника земледелия, культуры Д. и их использование, зоны культурной растительности в Д. Везде даны латинские и таджикские названия растений. Описана обработка собранных растений и их хозяйственное использование.

Бардиер В. М. Таджикистан. [Душанбе] — Л., 1939, 100 стр.

Экономико-географический очерк Таджикистана. На стр. 91 даны сведения о Гармской области — территория, население, направление хозяйства, полезные ископаемые, промысловые предприятия, пути сообщения.

Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927, 254 стр. (Комиссия по изучению естественных производительных сил АН СССР).

Очерк культурной жизни Туркестана с древнейших времен до Октябрьской революции. Среди прочего материала: К.—древний Кумед (стр. 14), отношения К. и Д. с Кокандом и горцы К. в войсках Алим-хана (стр. 115), занятие К. Бухарой и другие события 70-х годов (стр. 229—331, 338), управление Д. и К. до 1920 г. (стр. 251).

Barthold W. Karategin (статья в «Encyclopedie de L'Islam).—Leyde—Paris, 1925, p. 805—807.

Исторические известия о К. Сведения о К. по материалам путешественников конца XIX и начала XX вв. Библиография.

Бартольд В. В. Киргизы (исторический очерк). Изд. 2-е, Фрунзе, 1943, 80 стр. Изд. 1-е, 1927.

Перекочевка 12 000 семейств киргизов через К. в Гиссар, а затем в Балх в 1635—1636 гг. Поселение киргизов в К., предания о принадлежности К. в прошлом киргизам (стр. 56, 57).

Бартольд В. В. Таджики. Исторический очерк. — В кн.: Таджикистан. Ташкент, 1925, стр. 93—111.

История таджиков со времен согдийцев и хорезмийцев. Применение термина «гальча» к таджикам Д. и К. в XVIII в. (стр. 106). Сведения по истории Д. и К. в XVII—XIX вв. (стр. 107—109).

Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, т. 2. СПб., 1900, 573 стр.

Среди другого материала: арабские географы о К. и Д. (стр. 66—72), особая династия в К.—Раште (стр. 243, 260).

Бездека И. И. Месторождения полезных ископаемых Таджикской республики. — В кн.: Таджикистан. Ташкент, 1925, стр. 245—266.

Характеристика месторождений и их распространение. Добыча населением асбеста для фитилей под Лоджирком (стр. 251). Примитивная промывка золота в Д. (стр. 252, 253).

Беленицкий А. М. Хуттальская лошадь в легенде и историческом преданий.— СЭ, 1948, № 4, стр. 162—167.

Легенда о водяном коне, записанная в к. Самсолик А. З. Розенфельд (стр. 164, примеч.).

Бернштам А. Н. Из итогов археологических работ на Тянь-Шане и Памиро-Алае. — КСИИМК, т. 28, 1949, стр. 54—66.

Среди других материалов указывается, что культура усуней заходила на запад до Гарма (стр. 57); о сокращении пути через К. в тюркский период (стр. 66).

Бернштам А. Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая, М.—Л., 1952, 386 стр. +8 вкл. (Мат-лы и исслед. по археол. СССР, № 26).

Археологические исследования в К., взаимоотношения кочевников и оседлого населения (см. указатель «Каратегин»).

Бернштам А. Н. Очерк истории гуннов. Л., 1951, 256 стр.

Упоминание о скрещении гуннов с кумедами в К. и сложении тюрок-кумиджиев (стр. 197).

Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы).— Очерки быта по путевым заметкам. М., 1908, 150 стр.

Материалы по этнографии ваханцев и ишкашимцев. Среди других материалов: предположение о происхождении слова Вахан от слова Вахио, что м. б. связано с переселениями из Д. (стр. 15, 18, 19), особое уважение к Д., особенно к Вахио, у припамирских таджиков (стр. 46).

Бобринской А. А. Орнамент горных таджиков Дарваза (Нагорная Бухара). М., 1900, 18 стр., + 20 табл.

Описание Д. — природа, пути сообщения, тип селений, занятия, промыслы, натуральный характер хозяйства, переселения, заселение Д., физический тип, религия. Краткая характеристика альбома — вышивки (главн. образом лицевые занавески), вязаные чулки.

Богомолова К. А. Следы древнего культа воды у таджиков. — Изв. отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, 1952, вып. 2, стр. 109—120.

На стр. 118 упоминается об обычае вызывания дождя в различных районах Гармской области.

Богоявленский Н. В. В верховьях реки Аму-Дарьи, долины р. Хингоу и Ванджа. — Землеведение, 1901, т. 8, вып. 1—2, стр. 1—26.

Описание экспедиции 1898 г. Среди других материалов указание на воспоминание жителей Д. о переселении их предков из долины р. Яхсу (стр. 22).

Болдырев А. Н. К фольклору Таджикистана. 1. (Предварительные данные об эпической традиции у таджиков).—Тр. Таджикистанской базы АН СССР, т. 3, 1936, стр. 59—73.

О распространении эпоса «Гургули» в К., Вахио, Д. и в других местах, характеристика эпоса; отношение к «Гургули». Характер его исполнения, задачи исследования эпоса. Отрывок из записи «Гургули», исполненного в кишлаке Люхч Сагырдаштского сельсовета Гавильдаринского района с переводом. Примечания к тексту и переводу.

Болдырев А. Н. Образцы дореволюционной лирики. — «Коммунист Таджикистана», 1936, № 123.

Фольклорные материалы, записанные в Д., К. и Гиссаре.

Болдырев А. Н. Чужбинная песнь. — Тр. Таджикистанской базы АН СССР, т. 9, 1938, стр. 118—127.

Чужбинная песнь, как следствие отходничества бедноты из горных районов Таджикистана. Сравнение с чужбинными песнями в фольклоре Ирана. Тексты двух песен из Горона на Западном Памире и из района Варзоба (близ Душанбе). На стр. 119 приведены два четверостишия чужбинной песни из Д.

Борис А. Путешествие в Бухару, т. 3. М., 1849, 628 стр.

Путешествие англичанина Александра Борнса в 30-х годах XIX в. Среди других материалов: упоминание о независимом таджикском правителе Д. и о промывке в Д. золотоносного песка (стр. 295, 296), легенда о происхождении правителя Д. от Александра Македонского (стр. 307).

Бронников Н. Через Алай и Каратегин. — «Окраина», 1898, № 50, 51, 56.

Описание кишлаков, занятия населения.

Бурхан-уд-Дин-Хани Кушкеки. Каттаган и Бадахшан. Перевод с перс. под ред. с предисл. и примеч. А. А. Семенова. Ташкент, 1926, 248 стр.

Описание провинций Северного Афганистана — Каттагана и Бадахшана. Среди других материалов — о судьбе последних независимых правителей Д., живших и умерших в Афганистане (стр. 191, 192).

В те далекие годы (воспоминания участников гражданской войны в Таджикистане). — «Гулистон», 1959, № 4, стр. 15—21.

Среди других воспоминание Челеспы Хакимовой — председателя Хаитского сельсовета, во время налета на Хант в 1929 г. банды Фузайла Максума случайно спасшейся от расправы (стр. 20, 21).

Варыгин М. А. Опыт описания Кулябского бекства. — Изв. РГО, 1916, т. 52, вып. 10, стр. 737—803.

Разностороннее описание Кулябского бекства. В исторических известиях сведения о правителе Д. в 50-х годах XIX в. (стр. 740), занятии бухарцами К. и Д. и уводе в плен правителя Д. (стр. 741).

Васильев. Краткое статистическое описание Каратегина. — Сб. географ., топографич. и статистич. мат-лов по Азии, 1888, т. 33, стр. 8—53, с картой (см. ту же работу под названием «Статистический очерк Каратегина», Воен. сб. 1888, № 10, стр. 422—436).

Положение и границы, реки, горы, численность, плотность населения, язык, климат, почва, земледелие и скотоводство, торговля, отхожие промыслы, административное устройство, подати, история, таблицы статистических сведений и маршруты.

Васильев Н. А. Таджикистан. Экономико-географическое описание. [Душанбе], 1947, 185 стр. + 1 карта.

Общие сведения, природа, население, география производства, транспорт, культура, описание областей. Гармская область (стр. 164—168). Среди других материалов отдельные сведения по Гармской области: киргизы в Джиргатальском районе (стр. 65), кустарные промыслы в К. (стр. 73), **пастбища в К. и Д.** (стр. 98), дарвазская овца (стр. 101), животноводческий совхоз в Гармской области (стр. 102), виноград в Гармской области (стр. 107) и некоторые другие.

Введенский П. П. Районирование ТАССР.—В кн.: Народное хозяйство Таджикистана. Ташкент, 1926, стр. 215—225.

Среди других материалов сведения о Гармском вилайете.

Введенский П. П. Территория и население ТАССР — В кн.: Народное хозяйство Таджикистана. Ташкент, 1926, стр. 34—47.

Среди других материалов сведения о Гармском вилайете.

Венюков М. Исследования англичан в бассейне Аму-Дарьи.—ТВ, 1875, № 51.

Посещение разведчиком Хавильдаром в 1874—1975 гг. Д., в частности, Калаи-Хумба.

Венюков М. Мелкие государства в верховьях Окса.—ТВ, 1876, № 22.

Упоминание о Д. и Калаи-Хумбе, посещенном до этого только Хавильдаром. Сообщается о том, что когда дарвазский ша отправляется в Бухару, высылается партия рабочих расчистить дорогу.

Воронина В. Л. Жилище Ванча и Язгулема. — В кн.: Архитектура республик Средней Азии. Сб. статей. М., 1951, стр. 251—281.

В сравнительном порядке даются некоторые сведения по жилищу Д. и Вахио.

Воронина В. Л. Заметки по народному зодчеству таджиков бассейна Зеравшана.—СЭ, 1953, № 3, стр. 176—188.

В классификации горного жилища упоминаются типы жилищ К., Д. и бассейна Хингоу (стр. 184).

Гафуров Б. Г. История таджикского народа в кратком изложении, т. 1. Изд. 3-е, исправл. и дополн. М., 1955, 544 стр. + 6 л. карт. (Ин-т истории АН Тадж. ССР).

Упоминание о древних владениях на территории К. и Д. (стр. 119, 146), горная промышленность в Д. (стр. 186), присоединение К. и Д. к Бухаре (стр. 431).

Гейер И. Путеводитель по Туркестану. Ташкент, 1901, 255 стр.

Описание Русского Туркестана и Бухары. Сведения о Д. (стр. 105—108): количество населения, селения, земледелие, общественные тутовые рощи, положение женщины, характер и развлечения, суд и штрафы, сборы и налоги.

Географические и статистические сведения о Задарьинском крае. —Изв. РГО, 1869, т. V, стр. 314—316.

Среди других упоминание о К., вновь подчинившемся кокандскому хану, изгнавшему из К. правителя Куляба (стр. 316).

Гинзбург В. В. Горные таджики. — Материалы по антропологии таджиков Каратегина и Дарваза. М.—Л., 1937, 475 стр. (Тр. Ин-та антропологии, этнографии и археологии АН СССР совместно с Таджикистанской базой АН СССР, т. 16, антропологическая сер. 2).

Антропологическое исследование. Во введении (стр. 7—16) и в главе «Социально-гигиенические материалы» (стр. 17—55) дается ряд сведений о природе, истории, кишлаке и жилище, демографические материалы, сведения о женщине и браке, данные о заболеваемости населения. 48 фотографий ландшафтов, кишлаков, зданий и типов населения.

Гинзбург В. В. Кишлаки восточных районов Таджикской ССР и жилища горных таджиков. — СЭ, 1936, № 3, стр. 59—77.

Материал относится непосредственно к Гармской области (К., Вахио. Д.). Размеры кишлаков, их тип и расположение, водоснабжение, растительность, *типы жилищ, отопление, хозяйственные постройки, летние помещения*, различия жилищ в социальном разрезе, дворы. Здания общественного пользования, мечети, алоу-хона, школы, больницы, амбулатории, магазины, склады. Са-

нитарное состояние кишлаков. Социально-экономические изменения в облике кишлака. В статье помещено 11 фотографий и таблица со схематическими планами жилищ.

Гинзбург В. В. Этногенез таджиков в свете данных антропологии. Тезисы доклада.—СЭ, Сб. статей, вып. 6—7, 1947, стр. 319—324.

Среди других и материалы по таджикам К. и Д.

Гребенкин А. Заметки о Когистане.—В кн.: Мат-лы для статистики Туркест. края, 1873, т. II, стр. 71—83 (см. также ТВ, 1871, № 22; 1872, № 21—25, 30—32).

Большой разносторонний очерк верховьев Зеравшана. В исторических сведениях о зависимости Матчи и других беков от К. и о приглашении в качестве правителя Матчи родственника каратегинского ша (стр. 71—72, 78—79).

Громбчевский Б. Л. Доклад о путешествии в 1889—1890 гг.—Изв. РГО, т. 27, вып. 2, 1891, стр. 97—118.

Отчет о путешествии на Памир, в Восточный Туркестан и в Тибет. Среди других материалов: упоминание о таджикском и киргизском населении К. (стр. 98, 99), таджики Вахио, их занятия (стр. 99), этимология термина «Дарваз» и связанные с ним легенды, краткие сведения о населении, занятиях, селениях и жилище, переправа на турсуках (стр. 100, 101).

Грум-Гржимайло Г. Е. Очерки припамирских стран. — Изв. РГО, т. 22, вып. 2, 1886, стр. 81—109.

Общий очерк горного Таджикистана. Сведения о природе, заметки о населении. На стр. 83 (примечание) о походе бухарцев для завоевания Д. Беглые замечания о таджиках К., Вахио и Д. (на стр. 102—104).

Даникер О. Л. Народная песня таджиков Дарваза (по материалам Гармской этнографической экспедиции 1954 г.).—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 137—151.

Методика работы по сбору песен, жанровая классификация их, исполнители и импровизаторы, тексты песен, мелодии, ритмы, исполнение, архаические песни.

Даникер О. Л. Народный певец Шариф Джураев. — В кн.: Искусство таджикского народа. Сб. статей, вып. 2. [Душанбе], 1960, стр. 35—60 (Тр. Ин-та истории АН Тадж. ССР, т. 29).

Биография известного таджикского певца Шарифа Джураева, уроженца Калан-Хумба. Характеристика его творчества.

Даникер О. Л. Собирание и изучение таджикской национальной песни.— В кн.: Сб. статей, посвященных искусству таджикского народа. [Душанбе], 1956, стр. 87—105, (Тр. АН Тадж. ССР, т. 42).

Среди других материалов также о сборе сведений и изучении песни в К., Д. и Вахио.

Ди-Мур. Гражданская война в Таджикистане. — В кн.: «Таджикистан», Ташкент, 1925, стр. 283—290.

Общий ход событий борьбы с басмачеством. Очищение К. и Д. от басмачей (стр. 289).

Дмитровского подполковника рапорт. Географические и статистические сведения о Задарьинском крае. — Изв. РГО, стр. 314—317, т. 5, отд. 2, 1869.

Среди других упоминание о событиях в К. в 1869 г. (стр. 316).

Дьяконов М. М. Перспективы археологического изучения Таджикистана.— Тр. ТФАН СССР, т. 29. [Душанбе], 1951, стр. 19—35.

История археологических исследований в Таджикистане и перспективы дальнейших работ. Упоминание о хантском кладе (стр. 28). Археологические разведки в Гармской области (стр. 29, 30).

Ершов Н. Н. Ремесла таджиков Дарваза (По материалам Гармской этнографической экспедиции 1954 г.).—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 3—11, с илл.

Широкое распространение ремесел в Д. в прошлом. Ткачество, виды ткацких изделий, прялка, станок для очистки хлопка, ткацкий станок; натуральная плата за труд; кузнечное ремесло; гончарство, техника производства, сбыт

изделий: деревообделочный промысел, техника, сбыт; следы цехового устройства, мифические патроны ремесел, мастера и ученики. Ремесла Д. в настоящее время.

Забирзода Мирзобарат. Солшумории халқӣ, «Шарқи сурх», 1957, № 12, сах. 118—125.

На материалах Д. и припамирских районов автор приводит сведения о народном календаре, в том числе и счет времени по частям человеческого тела.

За власть Советов в Таджикистане (Воспоминания участников революции и борьбы с басмачеством). [Душанбе], 1958. 328 стр. (Ин-т истории партии при ЦК КП Таджикистана).

Воспоминание Д. Г. Шегера о ликвидации басмаческих шаек в К. и Д. в 1923—1925 гг. (стр. 159—168); воспоминания З. Бабиева о борьбе с басмачами Фузайла Максума в районе Оби-Гарма в 1923 г. (стр. 169—172); воспоминание Ф. Г. Евграшкина о борьбе с бандой Фузайла Максума в 1929 г. (стр. 293—299); воспоминания М. А. Мехти о борьбе с бандой Фузайла Максума в 1929 г. (стр. 300—306); воспоминания Т. Шапкина об отражении нападения Фузайла Максума на Гарм (стр. 307, 308).

Иванов Д. Л. Путешествие на Памир. — Изв. РГО, т. 20, вып. 3, 1884, стр. 209—252.

В основном описание припамирских стран и Памира. На стр. 241, 242 о налогах и барщине в Д.

Известия и заметки.—ТВ, 1879. № 24.

Заметка о путешествии в Д. Германа и Смирнова.

Известия и заметки. — ТВ, 1881, № 3.

Пребывание в К. в 1875 г. бывшего бадахшанского правителя Джегандарша и явка его к Кауфману.

Известия и заметки. — ТВ, 1881, № 46.

Сообщение о поездке в Д. и Вахио ботаника Н. С. Смирнова, первого исследователя, посетившего эти места.

Известия и заметки. — ТВ, 1884, № 1.

Заметка о путешествии Регеля по Д. и Шугнану.

Из Ферганской области. — ТВ, 1876, № 14.

Мероприятия по определению границ Ферганской области, Кашгара и К.

Иофа Л. Е. Экономико-географическая характеристика верхней части бассейна р. Сурхоб. — Уч. зап. МГУ, вып. 21, 1938, стр. 268—278.

Общие данные о населении Верхнего К. Плотность населения, аграрная перенаселенность. Характеристика занятий, пути сообщения.

Иркаев М. Борьба трудящихся Таджикистана за разгром басмачества.—Мат-лы к истории таджикского народа в советский период. [Душанбе], 1954, стр. 115—186.

Басмаческие шайки в Гармском вилаете в 1922 годах (стр. 118, 134); ликвидация басмачей в 1923 г. (стр. 134—135); потери, понесенные населением от басмачества в К. и Д. (стр. 144—145); авантюра Фузайла Максума в 1929 г. (стр. 168—171).

Иркаев М. И. Разгром последней басмаческой авантюры в Таджикистане в 1931 году.—Уч. зап. ТГУ, Сер. гуманит. наук, т. 2, 1954, стр. 45—72.

Среди других материалы об авантюре Фузайла Максума в К. и Д. в 1929 г. (стр. 49—53).

Иркаев М., Николаев Ю. В боях за Советский Таджикистан. [Душанбе], 1957, 136 стр.

Среди других материалов: восстание Усмана в К. в 1920 г. (стр. 15); борьба с басмачами в К. и Д. в 1923 г. (стр. 52, 53); авантюра Фузайла Максума в 1929 г. (стр. 94—98); борьба с бандой Азама в 1931 г. и гибель Шестопалова (стр. 128).

Иркаев М., Николаев Ю., Шарапов Я. Очерки истории Советского Таджикистана (1917—1957 гг.). [Душанбе], 1957, 504 стр.

Среди других материалов: восстание Усмана в К. в 1920 г. (стр. 54); ликвидация басмаческих шаек в К. и Д. в 1923 г. (стр. 88, 89); выделение семенной ссуды в 1924 г. Гармскому вилайету, количество кустарных предприятий в этом вилайете (стр. 98), укрепление советских органов в вилайете (стр. 113); о налете банды Фузайла Максума в 1929 г. (стр. 175, 176); работы по землеустройству в Гармском округе (стр. 191), гибель Шестопалова в Джиргатале (стр. 208); строительство дороги на Гарм в 1932 г. (стр. 220); о коллективизации в К. и Д., в 1933—1934 гг. (стр. 239); дорожное строительство и развитие авиатранспорта (стр. 268); строительство Памирского тракта в 1940 г. (стр. 302).

Искандаров Б. И. Восстание крестьянских масс Таджикистана (Восточная Бухара) под руководством Восе.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 4. 1953, стр. 83—95.

Среди других материалов некоторые упоминания о политической обстановке и событиях, связанных с восстанием Восе, в К. и Д.

Искандаров Б. И. Восточная Бухара и Памир в период присоединения Средней Азии к России. [Душанбе], 1960, 214 стр.

Границы и население края. Краткая новейшая история Восточной Бухары и Памира. Экономическое и политическое состояние Восточной Бухары и Памира до присоединения к эмирату. Присоединение к Бухарскому эмирату и последствия этого. Среди другого материала также сведения по К. и Д.

Искандаров Б. И. Из истории борьбы за установление Советской власти в Таджикистане.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 4, 1953, стр. 11—40.

На стр. 14—28 излагается наряду с другими материалами и история гражданской войны на территории Гармской области.

Искандаров Б. И. Из истории Бухарского эмирата (Восточная Бухара и Западный Памир в конце XIX века). М., 1958, 131 стр.

Политико-административное устройство Восточной Бухары после присоединения ее к эмирату. Налоговая система. Положение трудящихся. Восстание Восе (стр. 7—85). Среди другого материала также сведения по К. и Д.

Искандаров Б. И. О некоторых изменениях в экономике Восточной Бухары на рубеже XIX—XX вв. [Душанбе], 1958, 141 стр. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 83).

Экономическое положение Восточной Бухары к концу XIX—началу XX вв. Возникновение золотопромышленности в Восточной Бухаре (предприятие Журавко-Покорского). Развитие товарно-денежных отношений. Нарастание революционных предпосылок. Среди другого материала также сведения о К. и Д.

Искандаров Б. И. Социально-экономический и политический строй Восточной Бухары и Памира накануне присоединения Средней Азии к России. — «История СССР», 1959, № 4, стр. 126—137.

Рассматриваются некоторые вопросы, трактующиеся в других работах автора: аграрные отношения и феодальная собственность на землю, налоговая система, занятия населения, пережитки патриархально-феодальных отношений (приложены фотокопии трех документов). Среди другого материала также сведения по К. и Д.

Исследование Гиссара-Каратегина. — ТВ, 1907, № 61.

История Узбекской ССР, т. 1, кн. первая и вторая. Ташкент, 1955—1956, 542+495 стр. с цветными вклейками.

Кн. первая. Упоминания о древнем пути через К. (стр. 78 и 97).

Кн. вторая. Попытки подчинения К. и Д. кокандцами (стр. 10, 51); положение крестьян в К. (стр. 18); о добыче золота в К. (стр. 22); отходничество из К. в Фергану (стр 31); подчинение К. и Д. бухарскому эмиру и образование бекств (стр. 134); национальный состав и занятия населения К. и Д. (стр. 135); введение постов пограничной стражи в Д. с 1895 г. (стр. 143); месторождение золота в Д. (стр. 310); цены на ситец в Д. и К. (стр. 317).

Казанский. Вблизи Памиров.—ТВ, 1892, № 39.

Встреча губернатора Вревского с каратегинским беком в Дараут-Кургане, проведение дороги по Сурхобу, легенда о каратегинском правителе Музаффарша.

Кармышева Б. Х. Жилище узбеков племени карлук южных районов Таджикистана и Узбекистана.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 13—24, 5 иллюстраций.

Среди других материалов упоминание о «кана» в К., сооружаемых на току для укрытия жатвы и обмолота хлеба (стр. 22).

Кармышева Б. Х. К вопросу о происхождении локайцев.—СЭ, 1952, № 4, стр. 11—29, 2 вкл. таблицы.

На стр. 29 материал о киргизах в К.

Кармышева Б. Х. Поездка к киргизам Джиргаталя в 1954 г.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 25—32, 1 рис.

Расселение киргизов в К. и в частности в Джиргатальском районе, киргизские роды и их генеалогия, хозяйственная деятельность киргизов; двуязычие, смешанные браки киргизов и таджиков, взаимовлияние культур, жилище и селение, убранство, пища, одежда, музыка.

Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана, 1954, стр. 167 (Тр. АН Тадж. ССР, т. 28).

Появление киргизов в К. (стр. 31, 32); сравнение формы «танхо» в К. с таковой в других бекствах (стр. 34, примечание).

Кисляков Н. А. Бурх—горный козел (Древний культ в Таджикистане).—СЭ, 1934, № 1—2, стр. 181—189.

Описание мазара Хазрати-Бурха в верховьях Хингоу, связанные с ним легенды. Культ Бурха—культ горного козла.

Кисляков Н. А. Древние формы скотоводства и молочного хозяйства у горных таджиков бассейна р. Хингоу.—Изв. ТФАН СССР, № 15, 1949, стр. 37—46.

Общие сведения о скотоводстве, летние пастбища, приготовление молочных продуктов, пейвоз.

Кисляков Н. А. Жилище горных таджиков бассейна реки Хингоу.—СЭ, сб. статей, вып. 2, 1939, стр. 149—170.

Обзор литературы по вопросу, типы поселений, устройство дома, внутренняя планировка. Обстановка, отопление, освещение. Пристройки, хозяйственные *постройки. Различия жилищ в социальном разрезе. Мехмонхона и алоухона.* Две разновидности жилища — «каратегинская» и «арзынгская». Сходство «арзынгской» разновидности жилища с жилищем Ванджа и Припамирья. Общий тип горного жилища, свойственный областям, известным в древности под именем Тохаристана. Помещено 8 рисунков и планов.

Кисляков Н. А. Из истории горного Таджикистана (материалы к характеристике феодальных отношений в долине реки Хингоу в конце XIX—начале XX в.). —Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 4, 1953, стр. 107—128.

Характеристика социально-экономических отношений в бассейне Хингоу до революции: административное устройство, формы эксплуатации, система «танхо», крупные феодалы, землепользование и землевладение.

Кисляков Н. А. История Каратегина, Дарваза и Бадахшана. В кн.: Материалы по истории таджиков и Таджикистана. Сб. 1-й. [Душанбе], 1945, стр. 71—113.

Краткая история К. Д. и Бадахшана с древнейших времен до конца XIX в.

Кисляков Н. А. Ишан — феодал Восточной Бухары. — Тр. Таджикистанской базы АН СССР, т. 9, 1940, стр. 3—27.

Политическая история Д. второй половины XIX—начала XX в., история рода Ишана Султана, быт, экономика семьи Ишана Султана, его религиозный авторитет и влияние на мюридов, Ишан Султан в качестве организатора басмачества.

Кисляков Н. А. К вопросу об этногенезе таджиков. Тезисы доклада.—СЭ, сб. статей, вып. 6—7, 1947, стр. 314—319.

Сходство культуры таджиков Южного Таджикистана (К., Вахио, Д.) с культурой припамирских таджиков, сходство топонимики и ряда бытовых терминов.

Кисляков Н. А. К истории Каратегина (предварительный отчет о поездке в Каратегин).—Тр. Таджикистанской базы АН СССР, т. 9, 1940 стр. 135, 136.

Краткий перечень собранных в 1936 г. материалов — политическая история, система и формы эксплуатации, категории земель, экономика края в прошлом, исторические памятники.

Кисляков Н. А. Калым и приданое у таджиков. Родовое общество.—Этнографич. мат-лы и исследов., 1951, стр. 180—223 (Тр. Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. 14).

Размеры и состав калыма в горном Таджикистане (в частности в К., Д., Вахио). Отмирание калыма на равнине и роль приданого. Анализ институтов калыма и приданого и их генезис. Связь калыма с бытованием большой патриархальной семьи.

Кисляков Н. А. Некоторые материалы к вопросу об этногенезе таджиков.—КСИЭ, вып. 30, 1958, стр. 130—134.

Приводятся различия в брачных обрядах Северного и Южного Таджикистана. Сообщается об историко-культурной общности К. и Д. с другими районами Южного Таджикистана (стр. 130); обычай «изгнания коклюша» в Д. (стр. 132); о совершении брачного обряда в К. и Д. днем (стр. 132, 133).

Кисляков Н. А. Некоторые материалы по этнографии исфаринских таджиков.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 5, 1954, стр. 43—56.

В статье имеются краткие упоминания о переселениях из К. и о культурном влиянии каратегинцев (стр. 45, 48).

Кисляков Н. А. О некоторых древних поверьях таджиков долины реки Хингоу.—КСИИМК, вып. 80, 1960, стр. 114—117.

Приводятся легенды, связанные с мазарами в долине р. Хингоу.

Кисляков Н. А. Описание говора таджиков Вахио-Боло. Тр. Таджикистанской базы АН СССР, т. 3, 1936, стр. 29—57, 1 л. карт.

Краткая характеристика района и его населения, грамматический очерк, наличие 5 племенных групп в долине р. Хингоу, говорящих на разных—дарвазских и каратегинских говорах, характерные признаки дарвазских говоров. Приведено 198 фраз, рассказов и детская скороговорка, словарь.

Кисляков Н. А. Охота таджиков долины р. Хингоу в быту и в фольклоре.—СЭ, 1937, № 4, стр. 104—119.

Природные условия, объекты охоты, костюм и снаряжение охотника, индивидуальная и коллективная охота, пиры — покровители охоты, охотники-профессионалы, посвящения учеников. Суеверия, связанные с охотой, сверхестественные персонажи, легенда о золотом кишлаке. Магические представления, связанные с козлом и с охотой вообще. Приложено два кратких рассказа с переводом, 5 фотографий и 2 рисунка.

Кисляков Н. А. Очерки по истории Каратегина. — К истории Таджикистана. Изд. 2-е, исправл. и дополн. [Душанбе], 1954, 223 стр., 1 л. карт. Изд. 1-е, 1941.

Природные условия и население К. Сведения и предания об его отдаленном прошлом. К. под властью последних независимых владетелей. Каратегинское бекство. Социальный строй К. во второй половине XIX и начале XX в.

Кисляков Н. А. Патриархально-феодальные отношения в Бухарском ханстве.—В кн.: Мат-лы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии (29 октября—4 ноября 1956 г. [Душанбе]), М.—Л., 1959, стр. 90—98.

Среди других материалов имеются сведения о социальных отношениях в Восточной Бухаре (упоминается о количестве хозяйства, бывших в танхо, в долине р. Хингоу).

Кисляков Н. А. Поездка в горный Таджикистан в 1935—1936 гг.—СЭ, 1937, № 1, стр. 161—163.

Отчет о работе в Вахио и в К. Собирался материал по пережиткам первобытно-общинных отношений, о феодальных порядках до революции, верованиям; в К. собирался материал по истории края.

Кисляков Н. А. Свадебные лицевые занавески горных таджичек.—Сб. МАЭ АН СССР, вып. 15, 1953, стр. 291—316, 1 л. табл.

Районы бытования занавесок, описание занавесок их назначение.

Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков (по материалам конца XIX — начала XX века). М.—Л., 1959, 269 стр. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. 44).

Краткая характеристика Восточной Бухары и Русского Туркестана. Семья и семейные обряды. Формы заключения брака, свадьба и свадебные обряды. Калым и приданое. Анализ свадебных обрядов. Краткая характеристика новой семьи. Значительная часть работы построена на материалах К. и Д.

Кисляков Н. А. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахш-Боло. М.—Л., 1936, 160 стр. (Тр. Ин-та антропологии, этнографии и археологии, т. 10, этнограф. сер., № 2).

Введение. Следы родового быта. Патриархальная семейная община. Сельская община. Семья. Приложена таблица наименований родства.

Кисляков Н. А. Сочинение Абубекра Мухаммеда Наршахи «История Бухары» как этнографический источник.—В кн.: Сб. статей, посвященных истории и культуре периода формирования таджикского народа и его государственности (IX—X вв. н. э.). [Душанбе], 1954, стр. 57—67. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 27).

Отходничество из К. (стр. 59); обычай прыгать через огонь в К. (стр. 60); праздник Хут в долине Хингоу (стр. 64).

Кисляков Н. А. Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием, у таджиков бассейна реки Хингоу.—СЭ, 1947, № 1, стр. 108—125.

Физико-географический очерк района, сельскохозяйственные культуры, сельскохозяйственный календарь, пахота и посев, жатва, перевозка урожая и молотьба, обычай «барфи». В тексте карта, 3 рисунка и 3 фото

Кисляков Н. А Таджики долины Соха.—Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии, посвященный 80-летию со дня рождения А. А. Семенова, 1953, стр. 111—119. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 17).

Среди другого материала связь сохских киргизов с К. и переселение каратегинцев в Ферганскую долину (стр. 113); взаимоотношения сохских киргизов с населением К. (стр. 114); влияние на материальную культуру, терминологию, говор сохцев (стр. 114—118).

Кисляков Н. А Этнографическое изучение Таджикистана.—Тр. ТФАН СССР, т. 29, 1951, стр. 53—66.

История этнографического изучения Таджикистана и его перспективы. Среди других материалов исследования в Гармской области.

Климчицкий С. И. Дарвазский фахлавийот.—Тр. Таджикистанской базы АН СССР, т. 9, 1940, стр. 65—93.

Публикация произведений дарвазских поэтов, написанных на местном диалекте. Причины написания произведений на местном диалекте и их общая характеристика, фонетические особенности, метрика. Классификация дарвазских говоров. Перечень поэтов Д. Характеристика наиболее выдающегося из них—Мулло-йор-йори. Приводится 15 стихотворений различных дарвазских поэтов: для каждого из них дается текст арабским алфавитом, латинизированная транскрипция, русский перевод, варианты и примечания.

Козачковский В. А. Подготовка и проведение выборов в Верховный Совет Союза ССР первого созыва в Таджикистане.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 13, 1957, стр. 3—19.

Среди других материалов даются также некоторые сведения о подготовке к выборам в Джиргатальском и Ханском районах (стр. 9, 12) и о создании Гармского избирательного округа (стр. 13).

Корреспонденция из Ферганской области.—ТВ, 1876, № 13.

Письмо Рахим-хана каратегинского генералу Колпаковскому по поводу действий мятежного Пулад-хана и ответ Колпаковского правителю К.

Костенко Л. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб., 1871, XIII + 358 стр.

На стр. 17 упоминание о К., его местоположении и отсутствии о нем сведений.

Костенко Л. Туркестанский край. Опыт военностатистического обозрения Туркестанского военного округа. СПб., 1880, I, 452 стр.; II, 260 стр.; III, 302 стр.

Всестороннее описание. Дорога из Коканда в К., отходничество каратегинцев в Коканд и Ташкент (I, стр. 113). Зависимость Алая от Ферганы и от К., стремление кокандского правительства удержать К. под своим владением (I, стр. 120). Упоминание об укреплении Иштиун в Вахш (стр. 208).

Косяков П. Е. Путевые заметки по Каратегину и Дарвазу в 1882 г.—Изв. РГО, т. 20, вып. 6, 1884, стр. 589—613.

Путевые заметки и маршруты на Калаи-Хумб, Вахиои-Боло, Ванджа. Несколько общих сведений о Вахиои-Боло—климат, природа, занятия населения.

Кошелева А. И., Васильев П. А. Административно-территориальное деление Таджикистана (исторический очерк). [Душанбе], 1948, 48 стр.

Административно-территориальное деление Таджикистана в историческом разрезе. Среди других Каратегинское и Дарвазское бекства, Гармский вилайет, Гармская область.

Кузнецов. Дарвоз. Новый Маргелан, 1893, 175 стр.

Краткий исторический очерк, физико-географический обзор, сведения о населении, административное устройство (перечень амлякдарств по статистическим данным), маршруты.

Кузнецов П. Е. О таджиках Наманганского уезда.—Изв. ТОРГО, т. 11, вып. 2, ч. 1, 1915, стр. 1—25.

Общие сведения, занятия и быт. О переселенцах из К. в кишлаках Куюк-Мазор, Дува и Сарымсактепа (стр. 11, 15, 16).

Лапин Б. и Хацревин З. Сталинабадский архив. М., 1932, 147 стр.

Лапин Б. и Хацревин З. Стихи на индийской границе (из устной поэзии Таджикской ССР). М., 1932, 37 стр. (Б-ка «Огонек», № 658).

Опубликованы переводы 16 таджикских песен, среди них и песни К. и Д.

Латынов Н. К вопросу о социальных отношениях в Дарвазском бекстве накануне установления Советской власти.—Уч. зап. Кулябского гос. пед. ин-та, вып. 3, 1957, стр. 87—130.

Географическая справка. Политическая история края. Административное устройство. Классы и категории крестьянства. Налоги, повинности и положение трудящихся.

Латынов Н. Экономическое состояние Дарвазского бекства и основные занятия его населения.—Уч. зап. Кулябского гос. пед. ин-та, вып. 4, 1958, стр. 47—84.

Общая характеристика земледелия. Орудия земледельческого труда и способы обработки земли. Горные богатства и их использование. Кустарные промыслы и ремесла. Меновая торговля. Отходничество.

Липский В. И. Горная Бухара. Результаты трехлетних путешествий в Среднюю Азию в 1896, 1897 и 1899 гг. СПб., т. I—II, 1902; т. III, 1905, 735 стр.

Работа посвящена описанию высокогорных зон и ледников. Много прекрасных фотографий. Встречаются отрывочные сведения о населении К. и Д. Прием у гармского бека. Описание Гарма, дома бека (I, стр. 233—236), устройство дороги по Сурхобу Алмаз-беком (I, стр. 237), Хаит и резиденция амлокдора (I, стр. 240), резиденция амлокдора в Шингличе (I, стр. 257), народное волнение в Горифе (I, стр. 264—265), тип селения в Д. (III, стр. 595, 600—601), тутовые насаждения, пища населения (III, стр. 595), состояние дорог и овринги в Д. (III, стр. 598), дарвазский бек (III, стр. 603), мазар Бурха (III, стр. 619), арзынгский ишан (III, стр. 639).

Литвинов Б. Н. Через Бухару на Памиры. — Исторический вестник, т. 98, 1904, X, стр. 297—331; XI, стр. 698—729; XII, стр. 1045—1087.

Военная экспедиция в Запянджский Д. в 1894 г. Общие сведения о дарвазском бекстве, условность границы по Пянджу, политическая обстановка в Д., некоторые общие сведения о населении (стр. 708—715), исторические сведения о Д., главным образом по Арандаренко (стр. 716—718), пребывание в Калаи-Хумбе и описание его (стр. 718—722).

Литвинский Б. А. Археологическое изучение Таджикистана советской наукой (краткий очерк). [Душанбе], 1954, 83 стр. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 26).

Посещение экспедицией М. С. Андреева К. в 1924 г. (стр. 7); осмотр архитектурных памятников в К. Н. А. Кисляковым (стр. 20); сводка письменных сведений о К. (стр. 26), упоминание о послевоенных археологических работах в К. (стр. 30); рекогносцировочные обследования памятников К. (стр. 40); фиксация археологических памятников К. лингвистами (стр. 40); работа отряда А. М. Мандельштама в К. (стр. 41); изучение топонимики К. (стр. 73, примечание).

Логофет Д. Н. Бухарское ханство под русским протекторатом. М., 1911, т. I, 340 стр.; т. 2, 357 стр.

История, границы, территория, природа, население, административное устройство и армия, промышленность и торговля, суд, просвещение и религия, налоги, занятия населения, заболевания, сношения Бухары с Россией, народные движения, реформы. Среди других материалов: общие сведения о населении К. и Д. (1, стр. 157—158), «гальча» в К. и Д. (1, стр. 176—177) о выборных правителях—ша в К. и Д. (1, стр. 241), перечень амлокдоретв К. и Д. (1, стр. 248), добыча золота в Д. (1, стр. 266), величина сборов налогов в Каратегинском и Дарвазском бекствах (2, стр. 65).

Логофет Д. В долинах рек Хингоу и Арзынга. Путевые очерки по Восточной Бухаре.—Военный сборник, 1913, № 2, стр. 189—204; № 3, стр. 171—186; № 4, стр. 169—184.

Путевые очерки и впечатления. Описание свадьбы у таджиков верховий р. Хингоу (№ 3, стр. 199—204; № 4, стр. 171—174), различные легенды.

Логофет Д. Н. Страна бесправия. Бухарское ханство и его современное состояние. СПб., 1909, 239 стр.

Разностороннее описание Бухарского ханства. Среди другого материала: гяготение Д. и К. к шахрисябско-гиссарским бекам в прошлом (стр. 14), замена правителей К. и Д. бухарскими беками (стр. 17), размеры подати с К. и Д. (стр. 53), Гарм—один из главных пунктов хлебной торговли (стр. 86).

Лукницкий П. Таджикистан. М., 1951, 368 стр., много илл. (Географическая научно-художественная серия «Наша родина»).

Специальный раздел «Дарваз и Каратегин» (стр. 291—318) посвящен описанию бывших Кулябской и Гармской областей. Среди другого материала здесь отдельные замечания по истории, этнографии, хозяйству, социалистическому строительству.

Маев Н. Очерки Гиссарского края. — В кн.: Мат-лы для статистики Туркест. края, V, 1879, стр. 130—255.

Путевые очерки, географический очерк края. Среди других материалов: отождествление Раста и Кумеда арабских географов с К. (стр. 207, 208), признание Каратегином и Дарвазом власти эмира и приезд их правителей на поклон к эмиру (стр. 219).

Маджлисов А. Борьба за установление Советской власти в Таджикистане.— Уч. зап. [Душанбинского] гос. пед. ин-та. Серия обществ. наук, т. 1, 1954, стр. 63—78.

Изложение событий, связанных с установлением Советской власти и борьбой с басмачеством в 1917—1924 гг. Восстание Усмана в К., борьба с басмачеством в К. и Д. (стр. 68—76).

Маджлисов А. *Каратегин накануне установления Советской власти.* [Душанбе], 1959, 131 стр.

Географический обзор Каратегинского бекства и население. Образование бекства и его административное устройство. Земельные отношения. Формы эксплуатации крестьян. Ремесло, торговля и расслоение крестьян. Революционное движение в России и его влияние на трудящихся К. Крестьянские восстания под предводительством Каландаршо и Усмана.

Макашов А. Утверждение Советской власти в Центральном и Южном Таджикистане. [Душанбе], 1957, 147 стр.

Среди других материалов: о восстании Усмана в К. в 1920 г. (стр. 79), басмачество в К. и Д. в 1921 г. (стр. 83—84); ликвидация басмачества в К. и Д. в 1923 г. (стр. 108—110); басмачество в Гармском вилояте в 1925 г. (стр. 128).

Макшеев А. И. Географические, этнографические и статистические материалы о Туркестанском крае.—Записки РГО по отделению статистики, т. II, 1871, стр. 1—60.

Границы, пространство, географические и статистические данные, о занятии края русскими, население, климат. Сведения относятся к 1867 г. На стр. 37 упоминание о посещении базаров Задарьинского края каратегинцами.

Маллицкий Н. Г. Учебное пособие по географии Таджикистана. Ташкент—Самарканд, 1929, 184 стр.

Введение, сравнительная география, физическая география, этнография, ландшафтная география. Народное хозяйство Таджикистана (Д. И. Русинова). В этнографическом очерке много материала, относящегося к горному Таджи-

кистану, упоминание о существовании различных сект в селениях К. (стр. 59), упоминание об обитании в К. в древности тюрок (стр. 65). Раздел «Кухистан» в главе, посвященной ландшафтной географии, содержит много этнографических подробностей, касающихся населения К. и Д. (стр. 90—115).

Мандельштам А. М. К археологии Каратегина.—КСИИМК, вып. 80, 1960, стр. 76—79.

Раскопка могильников в Верхнем К., имеющих форму ящиков из каменных плит. В одном из них обнаружен железный нож. По мнению автора, могильники принадлежат комедам.

Мандельштам А. М. Материалы к историко-географическому обзору Памира и припамирских областей (с древнейших времен до X в. н. э.). [Душанбе], 1957, 181 стр. (Тр. АН Тадж. ССР, Ин-т истории, археологии и этнографии, т. 53).

История изучения Памира и припамирских областей, данные античных, китайских и арабских источников, очерк истории Памира и припамирских областей в древности и в раннем средневековье. Среди других областей приводятся сведения по К. и Д.

Мандельштам А. М. Наскальные изображения «Текке-таш» в Каратегине. —Изв. Отд. общ. наук. АН Тадж. ССР, вып. 1 (24), 1961, стр. 85—87.

Описание наскальных изображений в долине верхнего течения р. Сурхоб между кишлаками Шильбили и Оксой с публикацией самих изображений.

Мандельштам А. М. О работах Каратегинского отряда в 1955 г.—В кн.: Археологические работы в Таджикистане в 1955 году. [Душанбе], 1958, стр. 87—92. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 63).

Перечисляются археологические памятники, обнаруженные во время рекогносцировочных работ, и дается их краткая характеристика, сообщается о раскопках трех могильников в верхней части р. Сурхоб и находке железного ножа.

Мандельштам А. Н. Предварительный отчет о работах Каратегинского отряда в 1954 г. [Душанбе], 1956, стр. 69—75 (Тр. АН Тадж. ССР, т. 37).

Перечень и краткая характеристика археологических памятников К., зарегистрированных отрядом.

Мандельштам А. М. и Розенфельд А. З. Калаи-имлок и Калаи-джамхур в Каратегине и связанные с ними легенды.—В кн.: Памяти Михаила Степановича Андреева. Сб. статей по истории и археологии народов Средней Азии. [Душанбе], 1960, стр. 97—105—(Тр. АН Тадж. ССР, т. 120).

Описание развалин двух древних крепостей, расположенных при слиянии рек Сурхоба и Хингоу; предания, связанные с этими объектами и собранные среди местных жителей.

Масальский В. И. Туркестанский край. Россия. — Полное географическое описание нашего отечества, т. 19, СПб., 1913, 861 стр.

Всестороннее описание Туркестана. Среди других материалов сведения о К. и Д.: отряд Александра Македонского в Д. (стр. 276); власть Мадалихана Кокандского над К. и Д. (300); принадлежность части дарвазцев к исмаилизму (357); киргизы в К. (367); о таджикском населении К. и Д. (405); брачные и другие обычаи в К. и Д. (408—409); культура шелковицы в Д. (476); узоры из стилизованных птиц в Д. (527); вязка чулок в Д. (530); овчины в Д. (568); маршруты по К. и Д. (стр. 724—726, 733, 735—737, 740—742).

Масловский С. Гальча (Первобытное население Туркестана).—Русский антропологический журнал, 1901, № 2, стр 17—32.

О терминах «гальча» и «таджик» и их истолковании. Деление таджиков на ряд антропологических типов. Ряд мест статьи посвящен К., Д. и Вахио. Распространение «еврейского типа» в К. (стр. 21), «славянского типа» — в К., Д. и Вахион-Боло (стр. 24), «армянского типа» в К. (стр. 24), о заселении северных ущелий К. населением, сходным по типу с ягнобцами (стр. 27), краткая характеристика Д. и Калаи-Хумба — исторические предания, легенды, тип населения (стр. 28, 29).

Материалы Всесоюзной переписи населения 1926 г. в Узбекской ССР. Вып. II. Поселенные итоги Таджикской АССР. Самарканд, 1927, XXXVII + 169 стр.

Краткий исторический очерк Таджикистана, территория и административное деление ТАССР, населенные пункты и население ТАССР (населенные пунк-

ты, численность, плотность, городское и сельское, кочевое и оседлое население, национальный состав и родной язык, половой состав, людской состав хозяйства, грамотность, возраст, численность населения ТАССР по вилайетам (таблица), список городских поселений, список туманов и областей, поселенные итоги (с указанием числа хозяйств — таджикских, узбекских и прочих и количества мужчин и женщин), таблицы национального и возрастного состава населения. В исторической справке выделены сведения по истории К. и Д., в таблицах дан Гармский вилайет, в списках поселенных итогов даны также и списки селений Гармского вилайета по туманам (Гарм, Джиргаталь, Калаи-Хумб, Оби-Гарм, Тавильдара и Хаит).

Материалы к вопросу о земельных отношениях в Таджикистане. Под ред. Б. Б. Карпа. Ташкент—Душанбе, 1930, 247 стр. (Среднеазиатская государственная плановая комиссия).

Краткий очерк производственных отношений в сельском хозяйстве Таджикистана, характеристика земельных отношений по вилайетам Тадж. ССР, справочный статистический материал. Дана подробная характеристика феодальных отношений и мероприятий Советской власти в области земельных отношений в первые годы после революции. Земельные отношения в Гармском вилайете (стр. 172—195), отдельные примеры по Гармскому вилайету встречаются в общем очерке производственных отношений (стр. 13, 17, 18, 20, 23, 25, 31, 33, 35, 40).

Материалы по районированию Средней Азии. Кн. 1. Территория и население Бухары и Хорезма, ч. 1. Бухара. Ташкент, 1926, 289 стр. +2 л. карт.

Введение, орография, гидрография и ирригация, административное деление населения. Упоминание о Каратегинском и Дарвазском бекствах (стр. 65), туманы Гармского вилайета и их характеристика (стр. 128—131), характеристика кентов Гармского вилайета с указанием количества хозяйств, душ, площади и плотности населения (стр. 138—141), численность населения Гармского вилайета (стр. 145), плотность (стр. 157), национальный состав (стр. 165, 166), население (стр. 167); таблицы: численность и плотность по Гармскому вилайету (стр. 274), плотность и концентрация населения (стр. 275), национальный состав (стр 277, 278).

Маъсуми Н. Фольклори точик.—Курси конспективй барои гоибхонхои Институти педагогй. К. I, Сталинобод, 1952, 114 сах.

Среди других материалов упоминаются и материалы по К. и Д. (стр. 20, 49, 80—82).

Мелкие известия и заметки. — ТВ, 1870, № 2.

Сообщение о пленении бухарцами кокандского наместника в К. Шир-Али-бия и о возвращении последнего в Коканд по просьбе Кауфмана.

Мелькумов Я. А. Туркестанцы.—Военные мемуары, М., 1960, 270 стр.

Воспоминания командира кавалерийской бригады Якова Аркадьевича Мелькумова о борьбе с басмачеством в 1920—1932 гг. в Средней Азии. Среди другого материала в книге подробно описана борьба с басмачеством в К. и Д. в 1921—1923 гг.; упомянуто также об авантюре Фузайла Максума в 1929 г.

Meyendorff G. Voyage d'Orenburg à Boukhara, fait en 1820. Paris, 1826, XII + 508 p.

Путешествие в Бухару. Упоминание о постоянной вражде обигармского правителя с Гиссаром (стр. 131). Отрывочные, полуфантастические сведения о К. и Д. — языческое население, о добыче золота в р. Дарваз (!?), (стр. 132—134).

Минаев И. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи (по 1878 год). СПб., 1879, 270 стр.

Географические сведения, обозрение путешествий, этнографические и лингвистические заметки, приложения и дополнения. Среди других материалов сведения о К. по Абрамову (стр. 52, 53, 196—198), Вуду (121), Хавильдару (146), Арандаренко (233—236, 240, 241), о Д. по Тротеру (стр. 52), Вуду (121), Хавильдару (146), Гордону (156), а также другие беглые упоминания.

Мирзоев А. Ҷамъбаст ва вазифахои навбатии мо дар соҳаи таъриҳ, археология, этнография, забон, луғатсозй ва адабиёт. Тр. ТФАН СССР, т. 27, 1951, стр. 201—226

Среди других материалов упоминается об этнографических исследованиях в К., Д. и Вахио (стр. 209—212).

Мирзоев М. Из истории массовой коллективизации в 1930—1932 гг.—В кн.: Очерки по истории Таджикистана, т. 1. [Душанбе], 1957, стр. 125—148.

Работа бригады по проведению двухмесячника организационно-хозяйственного укрепления колхозов в 1931 г. в Гармском округе (стр. 137).

Моногарова Л. Ф. Язгулемцы Западного Памира. — СЭ, 1949, № 3, стр. 89—108.

О присоединении Д. к Бухаре в 1877 г. (стр. 102), о выходцах на Язгулеме из К. (стр. 103).

Мухаммед Юсуф Мунши. Муким-ханская история. Перев. с тадж., предисл., примеч. и указатели проф. А. А. Семенова. Ташкент, 1956, 303 стр. (Ин-т востоковедения АН Узб. ССР).

На стр. 9 указывается, что Д. и припамирские области, по-видимому, не принадлежали Аштарханидам.

Мушкетов И. В. Туркестан, 1. СПб., 1886; изд. 2-е, 1915.

Геологическое и орографическое описание Туркестана. На стр. 51, 52 о древнем пути через К. Особая глава посвящена истории исследования Туркестана, в ней указаны и первые экспедиции в К. и Д.

М—ъ Н. Корреспонденция из С.-Петербурга.—ТВ, 1872, № 4.

Сообщается о посещении А. П. Федченко в Фергане б. каратегинского правителя Музаффар-ша, бежавшего в Коканд при наступлении Сары-хана и замене его Рахим-ша.

Наливкин В. П. Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886, 215 стр.

Среди других материалов сведения о каратегинцах-отходниках (стр. 22), бегство кокандских царевичей в К. в 1816 г. (стр. 103), бегство брата эмира Насруллы через К. в Коканд в 1826 г. (стр. 130), захват К. кокандцами в 1834 г. (стр. 134—135), поход в К. Канаат-ша в конце 50-х годов XIX в. (стр. 190).

Namunaji folklori tocik. Tartibdihanda A. N. Boldirev, dar zeri tahriri Je. E. Berteis. [Душанбе]—Л.,1938, 282 стр.

Образцы различных жанров фольклора. В первой части образцы сгруппированы по тематике — чужбинная песнь, принудительный брак, любовь бедняка и др. с подразделением по районам; вторая часть представляет образцы, сгруппированные по районам. В обоих частях выделяется К. и Д.

Намунахои фольклори Дарвоз. Тартиб диханда А. З. Розенфельд. [Душанбе], 1955, 168 сах.

Сказки, анекдоты, пословицы и поговорки, четверостишия, песни, детский фольклор, местные поэты, советский фольклор. Сведения об информаторах и месте записи. Словарь терминов. Каждому жанру фольклора предпослано небольшое предисловие с характеристикой жанра и обстановки, в которой он исполняется.

Нарзикулов И. К. Краткие сведения о дореволюционной кустарной промышленности Таджикистана. [Душанбе], 1957, 69 стр. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 81).

Среди других материалов: перечисление видов кустарного производства (стр. 8, 9); тканье шерстяных материй и изготовление чулок в К. и Д. (стр. 15); характеристика некоторых ремесел и промыслов (стр. 36, 37); переплетение домашней промышленности с ремеслом в К. и Д. (стр. 48); характеристика занятий жителей к. Сари-Шухон по Н. М. Пещеревой и ремесленная форма кустарного производства в Д. (стр. 50, 51).

Неменова Р. Л. О селениях Дарваза. — Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 33—44, 1 карта-вклейка.

Краткие общие сведения о Д., границы Д., дореволюционное административное деление; подразделение кишлаков и населения Д. на три группы, типы селений, происхождение населения Д., деление селений на части-кварталы, специализация кварталов, родственные группы— каун и их характеристика, деление селений на теневую и солнечную стороны. Преобразование селений Д.

Неменова Р. Л. Предварительный отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции.—Докл. АН Тадж. ССР, № 9, 1953, стр. 59—64.

Предварительная характеристика собранных в 1952 г. материалов по расселению населения, этническому составу, истории селений и топонимике.

Николаев Ю. К истории хозяйственного развития Таджикской Автономной Советской Социалистической Республики (октябрь 1924—октябрь 1929 г.). — Уч.-зап. [Душанбинского] Пед. ин-та. Сер. обществ. наук, т. 1, 1954, стр. 117—138.

Положение и развитие сельского хозяйства, промышленности, товарооборота, транспорта и связи в Таджикской АССР. Уничтожение населения и разорение хозяйства басмачами в К. и Д. (стр. 118), крупные землевладельцы и безземельные в К. и Д. (стр. 120), уход на заработки из Гармского вилайета (стр. 121), неурожай в Дарвазе в 1925 г. (стр. 122).

Николаев Ю. А. Укрепление органов государственной власти Таджикской АССР (октябрь 1924 г.—октябрь 1929 г.).—В кн.: Мат-лы к истории таджикского народа в советский период. [Душанбе], 1954, стр. 187—237.

Выборы в Советы в Гармском вилайете в 1925 г. (стр. 196, 197); укрепление советского аппарата в Гармском вилайете (стр. 198); выборы в советы в Гармском вилайете в 1926 г. (стр. 203—205); проведение собраний бедноты в Гармском вилайете (стр. 216); ошибки в выборах 1928 г. в Табильдаринском тюмене (стр. 219); срыв избирательных собраний в отдельных тюменях Гармского вилайета (стр. 231); работа Гармского съезда Советов (стр. 231).

Новицкий В. Ф Поездка в хребет Петра Великого летом 1903 года.—Изв. РГО, т. 11, вып. 1—2, 1904, стр. 1—30.

Отчет о поездке. Беглая характеристика таджиков К., чистота типа, мечети и алоу-хона, почитание огня, занятия (стр. 9—10), Гарм, дома бека (стр. 16—17), жители Вахио—выходцы из Вахана, их бедность (стр. 19), упоминание о добыче золота в верховьях Хингоу (стр. 25).

Нурджанов Н. Некоторые архаические черты в танцах и пантомимах горных таджиков. — Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 179—190, с илл.

Танцы и пантомимы, изображающие демонические существа, а также представляющие животных и птиц, как наиболее древние. Описание некоторых соответствующих танцев и пантомим. Магическая и тотемистическая основа этих танцев и пантомим, связь их с древней охотой.

Нурджанов Н. Отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г. — Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 45—59, 8 илл.

Народный театр и народные развлечения в Д., танцы, обрядовый танец вокруг покойника, некоторые детские игры; охота на птиц, горных козлов в Д., наскальные изображения в К. в верховьях Сурхоба; старые свадебные обычаи и обряды в Д., современные браки, характеристика семьи в Д.

Нурджанов Н. Х. Предварительный отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1952 г. Докл. АН Тадж. ССР, № 9, 1953, стр. 49—57.

Состав экспедиции, маршруты, задачи экспедиции, предварительная характеристика собранных материалов—семья и брак, народное искусство, художественная самодеятельность, жилище, школа, культурно-просветительная работа, здравоохранение.

Нурджанов Н. Таджикский народный театр (по материалам Кулябской области). М., 1956, 339 стр., 25 фото в тексте. (Ин-т истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР).

В описании народных развлечений, танцев и театрализованных представлений встречаются и материалы из К. и Д.

Нурджанов Н. Х. Танцы таджиков Кулябской области.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 3, 1953, стр. 131—155.

На стр. 132, 140, 142, 151 упоминаются материалы, относящиеся к Гармской области.

Обозрение Кокандского ханства в нынешнем его состоянии.—Зап. РГО, т. 3, 1849, стр. 167—216.

Среди других известий: покорение К. и Д. кокандцами в 1830 г. (стр. 177), гибель от холеры кокандского гарнизона в К. и уход кокандского правителя с

остатками войска обратно в Коканд в 1840 г., зависимость от Коканда Дарваза и Вахио, принадлежность жителей Вахио к шинизму (стр. 196), торговля с К., селения в К., транспорт (стр. 212).

Olufsen O. The Emir of Bokhara and his Country. Journeys and studies in Bokhara. Copenhagen—London, 1911, 599 p.

Путешествие Датской Памирской экспедиции в 1896—1897 и в 1898—1899 гг. Описание путешествия по отдельным частям Бухарского ханства (главы I—II), природа, население, жилище, транспорт и связь, религия, развлечения, медицина, одежда, сельское хозяйство, города, эмир (глава III—XVII). Множество фотографий. Среди других материалов — путешествие по Д. и К. (стр. 92—140).

Ошанин В. Ф. Каратегин и Дарваз.—Изв. РГО, т. 17, вып. 1, 1881, стр. 21—58.

В 1878 г. Ошанин первый из русских исследователей посетил К. Географическое описание, сведения о занятиях населения, торговле. Сведения о Д. даны по расспросным материалам—исторические заметки, описание дорог, маршрутов, населенных пунктов.

Ошанин В. Ф. Письма.—ТВ, 1878, № 36, 38, 39, 41.

Четыре письма В. Ф. Ошанина из первой экспедиции в К. Путевые заметки, описание маршрута, сведения о занятиях, торговле, упоминания о походе Худой Назара Аталыка в Д.

Ошанин В. Ф. Поездка А. Э Регеля в Дарваз.—ТВ, 1882, № 5.

Маршрут А. Э Регеля, одного из первых русских ученых, посетившего Д. в 1881 г. Упоминается о поездке в Д. Смирнова в том же 1881 г., маршрут которого неизвестен.

Ошанин Л. В. Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов в свете данных антропологии.—В кн.: Вопросы этногенеза народов Средней Азии в свете данных антропологии. Ташкент, 1953, стр. 9—56.

На стр. 38—41 дано определение антропологического типа таджиков К. и Д.

Ошанин Л. В. Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов, ч. 3. Ереван, 1959, 196 стр.

Глава IV посвящена этногенезу горных таджиков К. и Д. по данным сравнительной антропологии. Естественные пути, по которым могло идти расселение согдийского-бактрийского элемента в К. и Д. Таджики К. и Д. как прямое продолжение согдийско-бактрийского пласта населения. Вопрос о примесях к таджикам К. и Д. иных этнических элементов.

Ошанин Л. В. Этногенез народов Средней Азии в свете данных антропологии. Тезисы доклада.—СЭ, сб. статей, вып. 6—7, 1947, стр. 305—307.

Среди других и материалы по таджикам К. и Д.

Памяти первых революционеров Каратегина.—«Коммунист Таджикистана», 1931, № 34.

Восстание Усмана в К.

Панков А. Население Таджикистана (демографический очерк). — В кн.: Таджикистан. Ташкент, 1925, стр. 81—92.

Источники, распределение населения по вилайетам, плотность, городское и сельское население, половой и возрастной состав, распределение населения на кочевое и оседлое, этнический состав населения. Среди других имеются данные и по Гармскому вилайету.

Панков А. В. Положение, границы, состав и административное деление Таджикистана. — В кн.: Таджикистан. Ташкент, 1925, стр. 1—8.

Среди других указаны состав и площадь Гармского вилайета.

П—в. Н. Весы и меры в Средней Азии. — ТВ, 1874, № 33.

Среди других материалов указаны и единицы измерения в К.

Пещерева Е. М. Гончарное производство Средней Азии. М.—Л., 1959, 395 стр. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. 42).

В первой части работы, посвященной женскому гончарству, наряду с другими использованы материалы, собранные в К. и Д. (к. Сари-Шухон в К.,

к. Сафедорон в Д.); упоминания о К. и Д. имеются также во введении (стр. 5, 6, 9, 10, 13, 14) и в заключении (стр. 386—391).

Пещерева Е. М. Гончарное производство у горных таджиков — Изв. Средаз. географ. об-ва, т. 19, 1929, стр. 25—37 + 3 л. табл.

Районы производства, материал, инструменты, техника производства, обжиг, продажа и обмен посуды, типы сосудов, глиняные игрушки, мастерицы, обрядовая сторона. В статье приводятся материалы также по К., Д. и Вахио (стр. 25, 26, 29—34, 36).

Пещерева Е. М. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков (по материалам 1924—1935 гг.).— Сб. МАЭ, 17. М.—Л., 1957, стр. 22—94.

Обстоятельное описание игрушек и игр горных таджиков, в том числе и таджиков К., Вахио, и Д., а также таджиков и узбеков равнины.

Игрушки детей раннего возраста и более старших, отражение в игрушке основных занятий взрослого населения — земледелия и скотоводства. Деревянные и глиняные игрушки. Игрушки — оружие и музыкальные инструменты. Игрушки девочек, отражающие хозяйственную деятельность, куклы, игры, связанные с куклами. Различные игры, игры в помещении и на воздухе, игры с камешками, бабками; игры, связанные с праздниками, с различными обрядами и поверьями, со свадебной обрядностью. Игры — подражание хозяйственной деятельности взрослых.

Широко привлечены коллекции МАЭ АН СССР.

Пещерева Е. М. Молочное хозяйство горных таджиков и некоторые связанные с ним обычаи. — В кн.: Андреев М. С. По Таджикистану. Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 г., вып. 1. Ташкент, 1927, стр. 42—59.

Молочное хозяйство — отрасль женского труда. Типы жилищ на летовках, способы приготовления молочных продуктов, выход на летовку и сопровождающие его обряды. Организация молочных артелей, обряды, связанные с этой организацией; обряды при перетапливании масла. Материал относится к горному Таджикистану; среди прочих мест упоминаются К., долина р. Хингоу (Вахио), Д.

Пещерева Е. М. Некоторые игры среди оседлого населения Туркестана.— Бюлл. САГУ, 1925, № 11, стр. 81—98.

Описание детских и обрядовых игр. Игровые песни, присказки в подлиннике и в переводе. Связь игр с различными обрядами, главным образом, с весенними и новогодними. Материал относится к Ташкенту, сел. Брич-мулла, верховьям Зеравшана и другим преимущественно горным районам Таджикистана. Игры у таджиков К. упоминаются на стр. 82, 83, 85, 90, 91, 96.

Пещерева Е. М. Поездка к горным таджикам.—КСИЭ АН СССР, т. 3, 1947, стр. 42—48.

Отчет о работе осенью 1945 г. в с. Сари-Шухон Гармского района. Предания о переселениях из Вахио в К., сведения о других переселениях. Женское гончарное производство в селении: сбыт продукции, техника производства, обжиг, ассортимент, орнаментировка, роспись. Организация ремесла, мифическая покровительница ремесла и ее культ. Воспоминания о материнском роде и счете родства по матери, роль дяди со стороны матери. Роль женских родственников в свадебном обряде, следы матрилокальности брака. Перечень некоторых свадебных обрядов. Упоминание о костюме и пище населения. Приводятся рисунки 12 сосудов.

Писарчик А. К. Гармская этнографическая экспедиция 1954 г.—СЭ, 1955, № 4, стр. 134—141, 7 илл.

Краткая характеристика собранного экспедицией материала.

Писарчик А. К. Михаил Степанович Андреев.—В кн.: Памяти Михаила Степановича Андреева. Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии. [Душанбе], 1960, стр. 3—29. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 120).

Среди другого материала упоминается о поездках М. С. Андреева в К. и Д. и о его публикациях и архивных материалах, касающихся К. и Д.

Писарчик А. К. О народном прикладном искусстве Таджикистана.—В кн.: Искусство таджикского народа. Сб. статей, вып. 2. [Душанбе], 1960, стр. 61—91. (Тр. Ин-та истории АН Тадж. ССР, т. 29).

Среди других материалов: воспроизведение двух рубандов из коллекции Музея археологии и этнографии (стр. 66, 67); упоминание о вязаных изделиях (чулках) (стр. 81); о типах тюбетеек в Д. (стр. 81), платья с орнаментированным передом в К. и Д. (стр. 81, рис. 16 и 17); тканая тесьма (стр. 81, рис. 18); орнаментированные колыбели из к. Навди в К. (стр. 86, рис. 21).

Писарчик А. К. О некоторых терминах родства таджиков.—В кн.: Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии, посвященный 80-летию со дня рождения А. А. Семенова. [Душанбе], 1953, стр. 177—185. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 17).

Приводятся среди других и термины из К., Д. и Вахио.

Писарчик А. К. Примечания и дополнения к монографии М. С. Андреева «Таджики долины Хуф», вып. 2, Сталинабад, 1958, стр. 277—486.

Среди других материалов встречаются отдельные сведения по К. и Д.: счет времени по частям тела человека в Д. (стр. 317, 326, 328, 329), в бассейне р. Хингоу и в К. (стр. 329); о терминах «петоб» и «нъшра» в топонимике К. и Д. (стр. 281, 282); о севообороте и отсутствии зимних посевов в К. и Д. (стр. 287, 288); бытование топора-тесла в К. и Д. (стр. 288); применение чапара в Д. (стр. 298); празднование Навруза в Д. (стр. 330); приобретение одеял из Д. (стр. 419); термины «давр» и «каргаспуш» для свода в крыше в Д. (стр. 436); дома с тремя столбами в Д. (стр. 468); о типах домов в Д. и К. (стр. 470, 471).

Писарчик А. К. Строительные материалы и конструктивные приемы народных мастеров Ферганской долины в XIX начале XX в.—В кн.: Среднеазиатский этнографический сборник I. М., 1954, стр. 216—298. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. 21).

Упоминание о терминах, употребляемых при возведении стен в Тавильдаринском районе (стр. 255, примечание); о каратегинцах — мастерах по возведению глинобитных стен в Фергане и Ташкенте (стр. 256).

Писарчик А. К. Термины обращения «ло» и «ро» в шугнано-рушанской группе языков в верховьях Пянджа (Амударьи). — Изв ТФАН СССР, № 15, 1949, стр. 59—67.

Об употреблении терминов «ро», «ло» и «ало» в фольклоре К. и Д. (стр. 66).

Писарчик А. К. Этнографическая работа в Таджикистане.—Изв. отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 6, 1954, стр. 63—71.

Обзор этнографических работ, выполненных таджикистанскими учреждениями. Среди других отмечены и работы, проводившиеся на территории Гармской области, в частности и работы по сплошному этнографическому обследованию области.

Писарчик А. К. и Кармышева Б. Х. Опыт сплошного этнографического обследования Кулябской области.—Изв. отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 3, 1953, стр. 73—97.

О таджиках-чагатай в Д. и в бассейне Хингоу (стр. 81, примеч.); о выходцах из Д. (стр. 86); о сходстве кулябского жилища с гармским (стр. 93).

Писарчик А. К. и Кармышева Б. Х. Этнографическая работа в Таджикистане в 1952—1953 гг.—СЭ, 1954, № 3, стр. 115—119.

Среди других материалов сообщения о работе по сплошному этнографическому обследованию Гармской области.

Писарчик А. К. и Широкова З. А. Музей археологии и этнографии им. М. С. Андреева. — Изв. отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 2, 1952, стр. 121—133.

На стр. 128—129 упоминание о рубанде из Гармской области и его фотография.

Покотило Н. Н. Путешествие в Центральную и Восточную Бухару в 1886 году.—Изв. РГО, т. 25, вып. 6, 1889, стр. 480—502.

Отчет о путешествии. На стр. 495—502 очерк Д. — территория и количество населения, естественно-географические условия, тип населения, жилище, занятия, пища, одежда, сведения о былой независимости Д. Занятие его бухарцами.

Покровский Г. В. и Стогов Н. И. Алайские аульные общества Маргеланского уезда в 1909 году. Ташкент, 1913. Прилож. к статистич. обзору Ферганской области за 1911 г. Скобелев, 1914, 162 стр.

Статистико-экономическое обследование. Среди исторических заметок нападение калмыков на К. в XVII в., приход из К. в Алайскую долину киргизов в начале XVIII в. (стр. 79—81).

Послwoвский Ю. И. Экономический очерк Таджикистана.—В кн.: Таджикистан. Ташкент, 1925, стр. 179—243.

Источники и материалы, основные типы расселения в связи с направлением хозяйственной деятельности, особенности сельского хозяйства Таджикистана, междухозяйственный оборот. Среди других имеются данные о численности населения, посевных площадей, скота и другие материалы по Гармскому округу. Тип поселения в Д. и К. (стр. 192, 193, 198). Сельское хозяйство в Гармской области (стр. 204, 205, 213—215). Сведения об изменении численности населения Гармской области (стр. 218, 219). Кустарные промыслы в Д. и К. (стр. 220, 221). Передвижение различных групп населения в Гармском вилайете (стр. 223, 2240). Характер земель в К. и Д. (стр. 230). Натуральный обмен в К. (стр. 232). Торговое развитие Гарма и Калаи-Хумба (стр. 233).

Расторгуева В. С. Очерки по таджикской диалектологии, вып. 1. Варзобский говор таджикского языка. М., 1952, 206 стр.

О выселенцах из К. (стр. 21—23).

Рахимов М. Дар бораи мафҳуми калиман «дохунда», «Шарқи сурх», 1957, № 12, сах. 113—117.

На материалах К., Д. и Куляба автор доказывает происхождение слова «дохунда» от термина «додархонда»—названный брат.

Рахимов М. Р. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период. Автореф. канд. дисс. — КСИЭ АН СССР, вып. 24, 1955, стр. 75—85.

Рахимов М. Р. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (историко-этнографический очерк). [Душанбе], 1957, 221 стр. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 43).

Физико-географический и хозяйственный очерк бассейна р. Хингоу. Техника земледелия, применявшаяся до революции. Социально-экономические отношения в дореволюционный период. Земледельческий народный календарь и система мер. Земледельческие обычаи и обряды.

Рахимов М. Р. Исчисление времени у таджиков бассейна р. Хингоу в XIX—начале XX вв. (В связи с народным земледельческим календарем).—СЭ, 1957, № 2, стр. 73—87.

Степень изученности народного календаря горных таджиков, счет времени по частям человеческого тела, остатки счета времени по месяцам на основании фенологических признаков, народные представления об определении начала весны и других сезонов по движению солнца, фенологические наблюдения. Мусульманские лунные и солнечные календари и тюрко-монгольское летосчисление.

Рахимов М. Р. Меры длины и поверхности у таджиков бассейна р. Хингоу в XIX — начале XX вв. (К истории народной метрологии таджиков). — Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 8, 1956, стр. 111—117.

Перечисляются меры длины и поверхности, указывается их происхождение, приводятся аналогии с мерами других мест.

Рахимов М. Р. Меры сыпучих тел у таджиков бассейна р. Хингоу. — Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии, посвященный 80-летию со дня рождения А. А. Семенова. [Душанбе], 1953, стр. 197—203. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 17).

Перечень и характеристика мер сыпучих тел, сравнение их с таковыми в других местах.

Рахимов М. Р. Некоторые обычаи и обряды, связанные со скотоводством, у таджиков Каратегина и Дарваза.—В кн.: Памяти Михаила Степановича Андреева. Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии. [Душанбе], 1960, стр. 181—187. (Тр. АН Тадж. ССР, т 120).

Магические приемы, практикующиеся при отеле или окоте скота, при предохранении его от «дурного глаза», от волков; магические действия, якобы способствующие обилию скота. Некоторые поверья, связанные со скотом.

Рахимов М. Р. Некоторые результаты работы во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 61—72.

Земледелие в Д., слабая степень механизации, орудия сельского хозяйства, культуры, агротехника, обычаи и обряды, связанные с земледелием; животноводство, рост поголовья скота, содержание и выпас скота, обряды, выход на летние пастбища; садоводство и шелководство; сельскохозяйственный календарь и праздники; обычаи, связанные с рождением и первыми днями жизни ребенка; обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами. Современный быт и культура колхозников.

Рахимов М. Об институте «ханхо» в Дарвазе (в долине р. Хингов).—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 4, 1953, стр. 129—137.

Характеристика «ханхо», приводятся два рукописных документа, касающиеся «ханхо».

Рахимов М. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 3, 1953, стр. 107—130.

В статье приводятся также соответствующие обряды и обычаи таджиков Гармской области.

Рахимов М. Пережитки древних верований в современном быту таджиков Каратегина и Дарваза.—В кн.:— Мат-лы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии (29 октября—4 ноября 1956 г. [Душанбе]). М.—Л., 1959, стр. 115—119.

Рассмотрены старые обычаи и поверья, связанные с рождением ребенка и первыми годами его жизни, смертью человека и похоронами, культом мазаров.

Рахимов М. Р. Предварительный отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1952 г.—Докл. АН Тадж. ССР, № 9, 1953, стр. 65—72.

Предварительная характеристика собранных материалов по земледелию, животноводству и связанным с ними обычаями, промыслами и ремеслами, пище, обычаям и обрядам, связанным с рождением и смертью, а также материалов по новому быту и культуре колхозников.

Рахимов М. Р. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза до революции.—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 73—83.

Праздник месяца хут и праздник Нового года, празднование последней среды месяца сафар; «дед земледелец» и его функции, поверья, связанные с ним, обряды вызывания дождя; представление о душе поля, о демонических существах, присутствующих на току.

Рахимов М. Р. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарвааз в XIX—начале XX вв.—КСИЭ АН СССР, вып. 29, 1958, стр. 76—83.

Празднование Навруза (нового года), обычаи, связанные с последней средой месяца сафар; обряды, связанные с представлением о патроне земледелия; обряды, имеющие целью вызвать дождь или прекратить его; обряды и запреты, относящиеся к жатве и уборке урожая.

Регель А. Э. Поездка в Каратегин и Дарваз. — Изв. РГО, т. 18, вып. 2, 1882, стр. 137—141.

Сообщение о поездке, состоявшейся летом 1881 г. Общий географический очерк и некоторые сведения по истории Д., а также легенды; описание жилища.

Регель А. Путешествие в Шугнан. — ТВ, 1884, № 17.

Маршрут поездки через Вахио и Д. в 1882 г.

Rickmer Rickmers W. The Duab of Turkestan. A physiographic sketch and account of some travels. Cambridge, 1913, p. 564

Описание путешествия по Туркестану. Множество великолепных снимков. Путешествие по К. и Д. (стр. 325—436), различные путевые заметки.

Роз А. Золотой кишлак.—«Коммунист Таджикистана», 1937, № 259 (2350).

Легенда о золотом кишлаке, записанная в Вахио.

Розенфельд А. З. Ванчские говоры.—Докл. АН Тадж. ССР, вып. 5, 1952, стр. 49—53.

О распространении ряда признаков, характерных для памирских языков в Д. (стр. 51); о переселениях из Вахио-Боло на Ванч и проникновении элементов говора Вахио-Боло (стр. 52)

Розенфельд А. З. Говоры Каратегина.—В кн.: Иранские языки, вып. 2. М.—Л., 1950, стр. 145—168.

Два основных говора К., краткие сведения об отсталости в прошлом, занятиях населения, киргизском населении. Грамматический очерк, локализация левобережного и правобережного говоров, главные классификационные признаки обоих говоров. Тексты левобережного говора из Яхакпаста, Калан-Лаби-Оба, Хаита и Язганда (Нижнее Вахио). Тексты правобережного говора из Навдинского, Шингличского и Пингонского сельсоветов. В текстах даны отдельные фразы и связанные рассказы.

Розенфельд А. З. Говоры Каратегина. [Душанбе], 1960, 107 стр. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 93).

Грамматический очерк, тексты, словарь и указатель к словарю. Две основные группы говоров — правобережные и левобережные, с указанием сельсоветов и кишлаков, в которых распространен каждый говор (стр. 23, 24). Во введении (стр. 3—5) говорится об отходничестве, переселениях в прошлом, о росте культуры в советское время.

Розенфельд А. З. Дарвазские говоры таджикского языка.—Тр. Ин-та языкознания АН СССР, т. 6, 1956, стр. 196—277, 4 л. карты-схемы.

История изучения дарвазских говоров, территория распространения, занятия населения, история Д., характеристика собранных материалов. Грамматический очерк. Характерные признаки дарвазских говоров. Разделение на шесть говоров и их основные признаки. Тексты. Словарь. Карты-схемы распространения говоров и наиболее характерных признаков.

Розенфельд А. З. Из области таджикско-персидских фольклорных связей (свадебная кумулятивная сказка).—СЭ, 1948, № 1, стр. 205, 206.

Приводится текст таджикской сказки, записанной в Яхакпасте (К.). Сказка имеет ритуальное значение и рассказывается во время обряда дастбеша, когда новобрачная знакомится с хозяйством и замешивает тесто. Ее содержание совпадает с такой же персидской сказкой, напечатанной в одном из тегеранских журналов.

Розенфельд А. З. К вопросу о памиро-таджикских языковых отношениях на материалах ванджских говоров.—Тр. Ин-та языкознания АН СССР, т. 6, 1956, стр. 173—280.

Среди другого материала даны некоторые примеры проникновения памирских языков, их элементов в дарвазские и каратегинские говоры.

Розенфельд А. З. Материалы по этнографии и топонимике Ванча.—Изв. ВГО, т. 85, вып. 4, 1953, стр. 393—404.

Торговля-обмен с Д. и Вахио (стр. 396); о переселенцах из Вахио (стр. 400); о делении дарвазских кишлаков на три части (стр. 401); названия кварталов Калан-Хумба (стр. 402); о топониме «харв» в Д. и К. (стр. 402); этимология названий кишлаков Д., К. и Вахио—Мадынгат, Ушхарвак, Муджихарв, Сабзихарв, Люлихарви (стр. 403, 404).

Розенфельд А. З. Название «Лянгар» в топонимике Таджикистана.—Изв. ВГО, т. 72, вып. 6, 1940, стр. 861—864.

Этимология слова «лянгар» раскрывает его значение (при первоначальном значении «якорь»), как «остановка», «стоянка». Топонимика Таджикистана показывает, что термин «лянгар» применяется к тем местам, где находятся мазары—почитаемые места или могилы мусульманских святых. Среди многих названий приводятся и материалы по топонимике К., Вахио и Д.

Розенфельд А. З. Некоторые вопросы таджикской диалектологии.—Вестн. ЛГУ, 1951, № 7, стр. 32—40.

Среди других материалов сведения о каратегинских и дарвазских говорах. Условия бытования, краткая характеристика, сведения о переселениях каратегинцев, влияние древнего субстрата на дарвазские говоры.

Розенфельд А. З. О некоторых пережитках древних верований у припамирских народов (В связи с легендой о «снежном человеке»).—СЭ, 1959, № 4, стр. 55—66.

Среди других материалов: переселение киргизов Джиргаталя на Памир (стр. 56); распространение представления о сверхъестественном существе гульбиябан в Вахио и К. и гуль—в Вахио (стр. 58, 59); распространение наскальных изображечий (стр. 61); представление о гуле и «ночном кошмаре» в Вахио и Д. (стр. 63); представление об аджина в Вахио и хайте в Д. (стр. 65).

Розенфельд А. З. Топонимика Нижнего Каратегина в связи с некоторыми вопросами его истории (Оби-Гармский и Комсомолабадский районы б. Гармской области).—Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 85—93.

Переселения в Нижний К., следы пребывания киргизов в Нижнем К., таджикские и тюркские топонимы, различные группы топонимов и их анализ: топонимы, связанные с ландшафтом, с растительностью, с животным миром, с именами людей, с различными местными событиями. Сравнение топонимов Нижнего К. с топонимами Д., которые лишь в редком случае осмысляются на базе современного таджикского языка.

Rocca Fèlix de. De l'Alai à l'Amou-Daria. Paris, 1896, 446 p.

Путевые заметки и описания. Глава X посвящена К. (стр. 196—222), главы XI и XII—Д. (стр. 223—270). Географические сведения о крае, общая характеристика населения, занятия, прием в Гарме, отходничество из К., налоги, краткие сведения о потере К. своей независимости; прием в Калаи-Хумбе, войско, присоединение Д. к Бухаре, краткие сведения о населении Д.—одежда, пища, занятия, жилище, дороги, овринги, переправы, количество населения и кишлаков, краткие исторические сведения, административное устройство и управление.

Русяйкина С. П. Музейные этнографические фонды, как источник для составления историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана.—СЭ, 1956, № 4, стр. 153—158.

Среди других материалов и упоминание коллекций, собранных в районах б. Гармской области.

Русяйкина С. П. Народная одежда таджиков Гармской области Таджикской ССР. Автореф канд. дисс.—КСИЭ АН СССР, вып. 20, 1954, стр. 86—98.

Русяйкина С. П. Народная одежда таджиков Гармской области Таджикской ССР.—В кн.: Среднеазиатский этнографический сборник, вып. 2. М., 1959, стр. 132—214, 32 л. илл., из них 7 цветных вклеек (Тр. Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер., т. 47).

Краткая историческая и экономико-географическая характеристика Гармской области. Материалы для одежды и способы ее изготовления. Мужской костюм. Женский костюм и украшения. Орнамент на одежде.

Русяйкина С. П. Национальная одежда и орнамент таджиков Гармской области. — КСИЭ АН СССР, вып. 6, 1949, стр. 28—33.

Сбор материала по одежде в К. и Д., изменения в культуре и экономике населения, отразившиеся и на одежде. Краткая характеристика принадлежностей современной одежды (с 5 рисунками).

Русяйкина С. П. Поездка в Таджикскую ССР.—КСИЭ АН СССР, вып. 4, 1948, стр. 81—86.

Командировка в 1946 г. в Гармскую область. Описание женского и мужского костюма, головных уборов и обуви, а также прически у таджиков К. и Вахио. Описывается старый костюм, бытующий последние 100 лет, а также указываются те изменения в костюме, которые произошли за последние годы. Приведено 6 фотоснимков.

Сапрыкин Н. Г. Возникновение и укрепление профсоюзов в Таджикистане (1925—1928 гг.).—В кн.: Очерки по истории Таджикистана, т. 1. [Душанбе], 1957, стр. 87—98.

Число промысловых заведений в Гармском вилайете в 1924 г. (стр. 90), образование профбюро в Гармском вилайете в 1926 г. (стр. 91); организация батрачкома в Гарме, К. и Д.—главные источники пополнения рядов батрачества в Таджикистане (стр. 94), обследование условий труда батраков Гармского вилайета в 1927 г.; случай избиения представителя батрачкома (стр. 95); организация в Гарме в 1927 г. клуба (стр. 97).

Семенов А. А. Два слова о ковке среднеазиатского оружия.—Живая старина, 1909, вып. 2—3, стр. 153—155.

Среди других материалов упоминается производство сабель и ножей в кишлаке Бодравак (стр. 154).

Семенов А. Из области религиозных верований горных таджиков.—Этнографич. обозр., т. 43, № 4, 1899, стр. 81—88.

Перечень и характеристика различных персонажей сверхъестественного мира, поверья, связанные с ними, амулеты (часть позднее напечатанной работы «Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза»).

Семенов А. Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии, часть I (Грамматический очерк и памятники народного творчества). М., 1900, 56 стр. + 9 фототипий; часть II (Памятники народного творчества и словарь). М., 1901, 74 стр. + 4 фототипии.

В грамматическом очерке указаны некоторые специфические особенности говоров К. и Д. В первой части 5 сказок из К. и 8 сказок из Вахио; во второй части 6 сказок из Ванджа, 8 сказок из Д. и 4 сказки из долины Яксу.

Семенов А. А. Материальные памятники арийской культуры.—В кн.: Таджикистан. Ташкент, 1925, стр. 113—150.

Обзор различных памятников материальной культуры на территории Средней Азии. Упоминание о курганах в К. и Д. (стр. 116, 142). О распространении буддизма в К. и Д. (стр. 116).

Семенов А. Отношение к детям у горных таджиков.—Этнографич. обозр., т. 42, № 3, 1899, стр. 99—107.

Отношение к детям, воспитание и уход за детьми, обряды и поверия (часть позднее напечатанной работы «Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза»).

Семенов А. А. Первые шейбаниды и борьба за Мавераннахр.—Тр. АН Тадж. ССР, т. 12, 1954, стр. 109—150.

Среди других материалов упоминается К. в связи с походами султана Бабура (стр. 118, 119; 139, 140).

Семенов А. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903, 112 стр. и 10 л. илл.

Жилище, быт и занятия населения, промыслы, верования, семейные нравы и обычаи, фольклор, одежда.

Schuyler E. Turkistan, notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja, London. 1876, V. I, XII + 411 p.; V. II, VIII + 463 p.

Среди другого материала: каратегинцы на базаре в Ургуте (I, стр. 271), посылка племянника каратегинского ша в Матчу (I, стр. 280), активизация правителя К. в 1875 г. в связи с беспорядками в Кокандском ханстве (I, стр. 283), продажа на базаре в Ура-Тюбе каратегинцами деревянных галош (I, стр. 311), упоминание о завоевании Мадали-ханом К. и Д. (I, стр. 343), проживание сыновей Алим-хана кокандского в К. (I, стр. 348, примечание), стремление автора попасть в К. и описание выходцев из К. (II, стр. 45, 46), о политических событиях, связанных с К. в 1869—1870 гг. (II, стр. 276, 277).

Сечкина Л. П. Промышленность и сельское хозяйство Таджикской ССР в годы Великой Отечественной войны (1941—1945 гг.).—В кн.: Мат-лы к истории таджикского народа в советский период. [Душанбе], 1954, стр. 348—380.

Успехи трудящихся Гармской области в шелководстве (стр. 364, 368, 369), в животноводстве (стр. 372).

Снесарев А. Е. Восточная Бухара. СПб., 1906, 148 стр.

Всестороннее описание Восточной Бухары. Физико-географический очерк, переправы, мосты, перевалы (стр. 1—38), характеристика населения (стр. 38—45), занятия (стр. 46—61). Приложение: наименование кишлаков с указанием количества дворов, подати и налоги в Восточной Бухаре. Составной частью работы является описание также К. и Д.

Советский Таджикистан (очерки по экономической географии). [Душанбе], 1950, 173 стр. (Таджикский филиал Академии наук СССР).

Всесторонний экономико-географический очерк. Краткая экономическая характеристика Гармской области (стр. 154—158).

Список населенных пунктов Тадж. ССР.]Душанбе[, 1932, 136 стр.

Приведены списки районов, городов и поселений городского типа, насе-

ленных пунктов полосы отчуждения железной дороги и населенных пунктов сельских местностей. В последних указано число хозяйств, количество населения и преобладающая народность. Среди других районов районы Оби-Гарм (стр. 48), Гарм (стр. 105), Ханг (стр. 113), Джиргаталь (стр. 116), Тавильдара (стр. 117), Калан-Хумб (стр. 122).

Таджики Каратегина и Дарваза, вып. 1. Под редакцией Н. А. Кисляков и А. К. Писарчик. Душанбе, 1966, стр. 378 с илл.

Изложение результатов сплошного этнографического обследования К. и Д. Гармской этнографической экспедицией Ин-та истории АН Тадж. ССР в 1952—1957 гг. Вып. 1 состоит из глав: Этнографическое изучение К. и Д., Географический очерк, Исторический очерк (автор Н. А. Кисляков), Население (Р. Л. Неменова), Сельскохозяйственные занятия населения (М. Р. Рахимов), Домашние промыслы и ремесла (Н. Н. Ершов), Охота (Н. Х. Нурджанов).

Таджики Каратегина и Дарваза, вып. 2. Под редакцией Н. А. Кислякова и А. К. Писарчик. Душанбе, 1970, стр. 312 с илл.

Изложение результатов сплошного этнографического обследования К. и Д. Гармской этнографической экспедицией Ин-та истории АН Тадж. ССР в 1952—1957 гг. Вып. 2 состоит из глав: Селение (авторы Р. Л. Неменова и А. К. Писарчик), Жилище (А. К. Писарчик), Пища (Н. Н. Ершов), Одежда (З. А. Широкова), Узорные изделия из кусочков материи—карама или курок (А. К. Писарчик и М. А. Хамиджанова), Народная медицина (Н. Н. Ершов).

Терентьев М. А. История завоевания Средней Азии, т. I—III. СПб., 1906, 510+547+526 стр.

Среди других материалов встречаются упоминания о К. Изгнание из К. Шир-Али-бия бухарцами и посредничество Кауфмана (I, стр. 482), прибытие к ген. Абрамову на Зеравшан посланца каратегинского бека с письмом (I, стр. 492), каратегинский бек в 1875 г. подстрекает горцев идти на Ура-Тюбе (II, стр. 400), намерение Скобелева в 1876 г. идти на К., внушение от Кауфмана каратегинскому беку, чтобы не давал приюта врагам русских (II, стр. 418, 419).

Терентьев М. А. Россия и Англия в Средней Азии. СПб., 1875, 361 стр.

Среди других материалов события в К. в 1869—1870 гг., спор из-за К. между Бухарой и Кокандом, занятие К. Шир-Али-бием и взятие его в плен бухарцами, вмешательство русских властей (стр. 43, 44, 71, 74).

Тревер К. В. Золотая статуэтка из селения Ханг (Таджикистан) (К вопросу о Кушанском пантеоне), — в кн.: Культура и искусство античного мира и Востока, 1, М.—Л., 1958, стр. 130—147. (Тр. Гос. Эрмитажа, т. II).

Работа посвящена описанию и интерпретации золотой статуэтки из Ханта, найденной в 1946 г. Сопоставляя статуэтку с другими предметами кушанской эпохи, а также изображениями на монетах, автор приходит к выводу, что статуэтка-подвеска имела вотивный характер, изображает богиню Ардвахш—Ардохшо, дочь речного бога Вахша и может быть датирована первыми веками н. э.

Вместе со статуэткой были найдены еще три мелких золотых предмета: византийская индикация с портретом императора, подвесочка в виде янчка от ожерелья и оправа с ушком, а также часть китайского зеркала. Автор датирует золотую индикацию 630 г., а зеркало—концом VII—началом VIII в. Высказывается мнение, что все предметы были зарыты в землю местным правителем Налояном в 719 г. в связи с приближением арабов.

Туркестанский край в 1876 году.—ТВ, 1877, № 3.

Утверждение власти Бухарского ханства в К., смена каратегинского правителя.

Ujfalvy de Mezo-Kovesd Ch. E. Le Kohistan, Le Ferghanah et Kouldja, avec un appendice sur la Kachgarie (Expedition scientifique francaise en Russie, en Sibérie et dans le Turkestan, I), Paris, 1878, V+184 p.

Описание природы, населения, физический тип, история. Среди других материалов сведения о К. и Д. Каратегинцы, дарвазцы, шугнанцы и бадахшанцы составляют один народ (стр. 14), обычаи каратегинцев — почитание огня (стр. 14, 15), бек—правитель К., торговля К. с Гиссаром и Бухарой (стр. 15), объединение К. с Матчой в отдельные моменты их исторической жизни (стр. 28), просьба матчинцев к каратегинскому беку о присылке правителя,

Рахимиччук и его история (стр. 30), население К. и Д., выселение каратегинцев в Фергану (стр. 69, 73).

Ujfalvy de Melo-Kovesd Ch. E. Les frontieres des possessions russes en Asie Centrale.—Bulletin de la Societe de Géographie, T. 17. 6 serie, Paris, 1879.

Сообщение о путешествии. Дается описание К. по собранным сведениям: положение, границы, переправы, количество домов и населения, транспорт, вид селений. Занятия населения, язык и происхождение, подати, управление, торговля (стр. 246—250). о маршруте Бабура через К. (стр. 253).

Февралев Н. Правобережная полоса Пянджа и Аму-Дарья от Калы-Ванч до Керки.—Воен. сборник, 1895, № 9, стр. 219—228; № 10, 419—433.

Географический очерк, пути сообщения, население и средства края. Среди других материалов: бедность жителей Д., тяжелое состояние скотоводства (стр. 428, 429), упоминание о том, что жители Курган-Тюбе вносят закет беку К. (стр. 429), натуральный обмен между Бадахшаном, Ванчем, Д. и К. (стр. 431).

Федченко А. П. Путешествие в Туркестан. М., 1950, 466 стр.

Описание путешествий и исследований в 1869—1871 гг. В тексте имеются сведения о К. и Д., история политических событий в К. в конце 60-х—начале 70-х годов XIX в., о переселенцах и отходниках из К. в Кокандском ханстве (стр. 51, 138, 139, 203, 302, 304, 339, 340—345, 372, 391—394).

Фольклори точик. Тартибдихандагон М. Турсунзода ва А. Н. Болдырев. [Душанбе], 1954, 518 сах.

В первой части среди другого материала приведены образцы творчества Хикмата Ризо, уроженца к. Ёнахш Обигармского района. Во второй части стихи подразделены по жанрам, однако районы, в том числе К. и Д., специально не выделены. Среди прочих стихи, посвященные восстанию Усмана (стр. 223).

Фольклори точик. Тартибдихандагон М. Турсунзода ва А. Н. Болдырев. [Душанбе], 1957, 453 сах.

Несколько измененное и дополненное издание той же книги 1954 г.

Фучик Юлиус. О Средней Азии. Ташкент, 1960, 258 стр.

Среди других воспоминаний под заголовком «С самолетами в борьбе за Таджикистан» помещен эпизод о налете банды Фузайла Максума на Д. и К. в 1929 г. (стр. 72—75).

Хайтун Д. Е. и Шибаева Ю. А. Вклад русских ученых в изучение археологии, этнографии и истории Памира (Краткий очерк).—Уч. зап. ТГУ, т. 7, 1955, стр. 47—66. (Тр. историко-филолог. фак-та).

Среди других материалов даются сведения и об исследованиях дореволюционных и советских ученых в К. и Д.

Хайтун Д. Е. Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана.—Уч. зап. ТГУ, т. 14, 1956, стр. 89—100.

О тотемистическом культе Бурхэ в верховьях р. Хингоу, описанном Н. А. Кисляковым (стр. 99, 100).

Хамиджанова М. Некоторые представления таджиков, связанные со змеей.—В кн.: Памяти Михаила Степановича Андреева.—Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии. [Душанбе], 1960, стр. 215—223. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 120).

Среди других материалов встречаются и поверья, распространенные в К. и Д.

Хорошхин А. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876, 532 стр.

Среди других материалов упоминание о горцах из страны «Кара-тиген», об отходниках-каратегинцах, идущих на равнины в целях заработать на калым (стр. 503, 504).

Чумичев Д. А. Таджикская ССР. М., 1954, 125 стр., 1 л. карт.

Некоторые сведения по истории, хозяйству и социалистическому переустройству Гармской области (стр. 109—111).

Шарипов Я. К истории развития Бухарской Народной Республики.—В кн.: Мат-лы к истории таджикского народа в советский период. [Душанбе], 1954, стр. 43—83.

Упоминания Каратегинского и Дарвазского бекств (стр. 58); рейд Красной Армии в К. (стр. 60); организация власти в Гарме в 1920 г. (стр. 63); то же в 1922 г. (стр. 70); то же в 1923 г. (стр. 75); выборы в Гармский кентисполком в 1924 г. (стр. 77); кооперация, школы, медпомощь в 1924 г. в Гарме (стр. 79); гармская делегация на первом курултае в 1924 г. (стр. 81).

Шарипов Я. Борьба трудящихся масс Таджикистана за укрепление Советской власти в период деятельности Революционного комитета Таджикской АССР (1924—1926 гг.), 1955, 83 стр. (Тр. АН Тадж. ССР, т. 39).

Среди других материалов: борьба с басмачеством в К. и Д. (стр. 5, 9); семенная ссуда для крестьян К. и Д. (стр. 12); помощь неурожайным районам Д. в 1925 г. (стр. 27—28); имущественная дифференциация среди крестьянства, классовая борьба и укрепление советов в районах К. и Д. (стр. 49—51, 62); агрономическая помощь гармским районам (стр. 67); мероприятия по здравоохранению в гармских районах (стр. 74).

Шарипов Я. Из истории построения фундамента социализма в Таджикистане (1929—1932 гг.). [Душанбе], 1960, 164 стр. (Тр. Ин-та истории АН Тадж. ССР, т. 26).

Среди других материалов: авантюра Фузайла Максума в 1929 г. (стр. 8, 9); строительство дорог в К. и Д. в 1930—1931 гг. и в 1933 г. (стр. 35, 37); воздушное сообщение с Гармом (стр. 39); организация молочных ферм в Гарме (стр. 62); план коллективизации в Гармском округе (стр. 64, 65); борьба гармских учителей с басмачеством (стр. 130); открытие совпартшколы в Гармском районе (стр. 131).

Широкова З. А. Одежда таджиков Дарваза (По материалам Гармской этнографической экспедиции 1954 г.). — Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 111—123, 4 рис.

Женская одежда: платье, шаровары, головной платок, налобная повязка, лицевая занавеска, халат, пальто, обувь, прическа, украшения. Мужская одежда: рубаха, штаны, поясной платок, легкий халат, верхняя одежда, обувь, тюбетейка, чалма. Детский костюм: рубаха, жилетка, штаны. Постепенный процесс замены национальной одежды общераспространенной.

Широкова З. А. Этнографические коллекции Института истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР, вып. 1 (Дарвазская этнографическая коллекция сбора 1954 г.). [Душанбе], 1956, 48 стр. +25 л. илл. (Ин-т истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР).

Описание 264 предметов коллекции с указанием размеров, места приобретения и ссылкой на номера таблиц и рисунков. В коллекции представлена керамика, ремесленные инструменты из дерева, музыкальные инструменты, маслобойки, ткацкий станок, прялка, подставки для лучин, корзины, охотничьи принадлежности, женские украшения, игрушки, одежда и вышивки, тюбетейки, чулки, обувь и некоторые другие предметы.

Шишов А. Таджики. Этнографическое и антропологическое исследование. Ч. 1. Этнография. — Средняя Азия, 1910, кн. 11, 12; 1911, кн. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 11, 12, 324 стр. (отдельный оттиск).

Компилятивная работа, охватывающая историю, происхождение, занятия, материальную культуру, социальные отношения и мировоззрение таджиков. Среди других материалов также упоминание о К. и Д. Переселение жителей К. на равнину в XVIII в. (стр. 10, 76), население К., Д. и Вахио (стр. 12—14); растительность и пастбища К. и Д. (стр. 29); язык населения К. и Д. (стр. 89); тип (стр. 97); селения и жилища К. и Д. (стр. 101, 102—109); дороги в Д. (стр. 103, 104); одежда дарвазцев (стр. 114); пища (стр. 122); собственность на землю в К. и Д. (стр. 132); земледелие в К. и Д. (стр. 170, 171); домашние животные в Д. (стр. 194); охота в К. и в Вахио (стр. 197); золотодобыча в Д. и в Вахио (стр. 209—213); добыча руды и соли в Д. (стр. 213); меры и торговля в Д. (стр. 221, 222); отличие говоров К. и Д. (стр. 230); характер каратегинцев (стр. 231); исмаилиты в Д. (стр. 258); почитание мазаров в Д. (стр. 264); космогонические представления среди дарвазцев (стр. 275); отсутствие затворничества женщин в Д. (стр. 288); алоу-хона в К. и Д. (стр. 311, 312).

Шовкопляс А. Е. Коренные преобразования кишлаков Таджикистана за годы Советской власти.—Уч. зап. [Душанбинского] гос. пед. ин-та. Сер. обществ. наук, т. 1, 1954, стр. 139—152.

Среди других материалов — благоустройство Гарма и кишлаков Гармской области (стр. 143—149).

Шукуров М. Из истории борьбы за ликвидацию неграмотности в Таджикской ССР в предвоенные годы.—Уч. зап. ТГУ, т. 14, 1956, стр. 63—88.

Посылка культармейцев-комсомольцев в 1936 г. в Тавильдару и Калан-Хумб (стр. 77); перевыполнение плана по охвату населения школами ликбеза в 1936 г. в Гармском районе (стр. 81), агитация против ликбеза в Хаитском районе (стр. 83, 84), факты администрирования в отношении посещения ликбезов в Тавильдаринском районе (стр. 85).

Этнографические заметки о киргизах Памира и горцах Дарваза, Шугнана, Рошана, Каратегина и Гиссара.—ТВ, 1892, № 13, 19.

Юль Генри. Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи. Пер. с англ. О. А. Федченко с дополн. и примеч. А. П. Федченко, Н. В. Ханыкова и Г. Юля. СПб., 1873, 82 стр. (приложение к Изв. РГО, 1873, вып. 6).

Краткая история с древних времен, сведения об исследователях страны, географический очерк. Среди других материалов: постройка стен в VIII в. в горах, откуда сохранилось название Дарваза (стр. 4), о простирании владений Мурад-бека Кундузского до К. (стр. 6), упоминание Птоломеем страны Кумед, отождествляемой с Д. (стр. 7), о простирании владений могола Хумаюна до К. (стр. 27), различные сведения о К. и Д. (стр. 28, 29), о работорговле в Дарвазе (стр. 35); примечания А. П. Федченко № 54, 55, 61, 64, 66, 67, 68, 69 относятся к истории и географии К. и Д.

Юхновский Н. Несколько слов об условиях жизни в горах Дарваза и в долине р. Ванча.—ТВ, 1894, № 65.

Бедность К. и Д., привоз хлеба в Д. из Куляба, отходничество, скотоводство и охота, пути в Фергану и торговля с ней.

Юхновский Н. Тринадцатимесячное пребывание русского отряда в Каратегине. — Изборник разведчика, 1897, № 7, стр. 63—80.

С июля 1895 г. по август 1896 г. в Гарме находился отряд пограничной стражи, состоявший из 1 офицера и 34 нижних чинов. Землетрясение в Гарме 29 октября 1895 г. (стр. 68), количество дворов и населения (стр. 70), административное устройство бекства и характеристика бека Мохаммед-Мурода (стр. 71—73), отношение населения к беку (стр. 73, 74).

Примечание. Отдельные замечания и упоминания по истории Каратегина и Дарваза встречаются также в других исторических источниках (записки Сюанцзана, *сочинения арабских географов*, «История Тимура» Шарафеддина Иезди, «Бабур-наме», «Таарихи Рашиди», история Мир Абдул Карима Бухари, история Мирзо Шамси Бухари, «Таарихи Бадахшан», «Таарихи Шахрохи», Мунтахаб-ат-таарих»), в исторических работах Шавання, Эрскина, Вамбери, Грум-Гржимайло, Стейна, Вельяминова-Зернова, а также в работах Велиханова, Потанина, Корытова и Гаевского.

Библиография по этим работам имеется в книге Н. А. Кисляков а. Очерки по истории Каратегина (в подстрочных примечаниях).

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

В указателе термины даются в форме, приближенной к литературной, а в скобках дается местное произношение, если оно было зафиксировано при записи материалов. Кроме терминов, в указатель включены и названия игр, считалок, а также обрядов, нередко сложные.

Слова в указателе расположены в порядке букв таджикского алфавита: а, б, в, г, д, е, ё, ж, з, и, й, к, л, м, н, о, п, р, с, т, у, ф, х, ц, ч, ш, э, ю, я, ғ, ӣ, қ, ҳ, ҷ.

Адрас 30, 36, 46, 136
Аждахор 176
Азиз 172, 190
Азизгӣ 157
Азо 159
Азобарророн (азобарорун) 157, 159
Азон 64
Айб 179
Айвон 128, 141, 158, 179, 183
Акка-аккабозӣ 101
Алабандак 44
Албастӣ 186
Алла гуфтани мурда 181
Алмастӣ 62, 72, 170
Аловпарак 99, 115
Алоу-хона 16, 98, 156, 197, 201, 213
Алоча 28, 39, 44, 183
Амирӣ 111, 174
Амлокдор 10, 196, 208
Амонат 182, 186
Анҷирак 110
Арвоҳ 64, 119, 120, 155, 176, 186
Арзанакчӣ 68
Арус (ҳарус) 27
Арусак (ҳарусак) 45
Арусбин 28
Арусбозӣ 113, 114
Арусбёрак 114
Арусмард 41
Арш 119
Асо 122, 179
Асп 107
Аспак 94
Аспгирак 105
Аспи чубин 184
Атала, атола 51, 65
Аталаи тан чодир 51
Атола 65
Атолаи оши борик 76, 155
Атолаи ҳудон 76
Атолаи шикаст 154
Арш 119
Афтоба 135
Ахталакун 174
Ашёхон мероси 10
Аташ ат 184
Акали махр 31
Аксакол (аусакол) 28
Аҳволпурсӣ кардан 14
Ачал 117, 175
Ачина 62, 170, 186, 220
Аҷгол 12

Бадхосият 191
Баландгу 40
Баландпарак 105
Бандаи худо (хыдо) 135
Барзагови сари қалинг 30
Барраи қурбонӣ 171
Барфӣ 207
Бахпуст 41
Бачапартой 61
Бака 101
Бакабозӣ 100
Бачогарак 102
Бачошавак 101
Бенамоз 127
Беодоб 25
Бетокатӣ кардан 122
Бехосият 177
Бегараз 130
Бекасаб 32, 36, 39, 44, 46
Бехурматӣ 138
Бим 56
Бирешим 44
Бодиён 170
Боди кудакон 78, 80
Бодобод 104
Бодӣ 159
Бозии зангул 107
Бор 30, 31, 34, 134
Бордор 60
Борики асп 47
Борпуш 167
Боги-богбон 109
Боч 172
Буданапринг 101
Бузбала 16
Бузи тапагирак 105
Бузкашӣ 40, 49
Буй 176
Буна 12
Бунгчув 149
Бурсок 83
Бугул 60
Бугӣ кардан 62

Бучул 76
Бучулбози 107
Бидди 166
Бистет 42

Вазир 106
Вазиш 60
Вазиши 120, 132
Вакил 30, 45
Вачаб 133
Вора 83
Воҳима 56, 78, 80, 126, 170.

Газ 143
Газак 56
Галабози 99
Ганда касал 78
Гандумкуча 84
Гандумоб 84
Ганчур 14
Ганзаи 27, 28
Гаштиавони 28
Гарова 68
Гаровача 94, 96
Гашниҷ 190
Гаҳвора 22, 68, 136
Гаҳворабахш 25
Гаҳворан ноз 124, 137
Гириш 86
Гирья 119, 121
Говара 68, 124, 136
Говаран ноз 185
Говришқа 59
Гувара 96
Гувоҳ 45
Гудони 61
Гулак 63
Гулбаст 39
Гули садбарг 103
Гули қоқуҳ 133
Гули махсар 133
Гул чи ранг? Гулҳо ба ранг. 103
Гунаҳкор 10
Гунчишкак 151
Гур 140
Гургакбози 99
Гургбози 99
Гури дарун 187
Гури лаҳади 140, 141
Гури оддӣ 142, 143
Гури расми 142, 143
Гури ростакӣ 143
Гуристон 139
Гури тахтагӣ 142
Гури шомӣ 141, 142
Гури чокак 143
Гури чубин 143
Гури ҷарма 141, 142
Гурков 160
Гурхона 144, 186, 191
Гурхонаи ғарибон 140
Гушакчӣ 28
Гушхабарак 28

Даводавак 105
Давр 216
Даврa 126, 127, 130, 131—132, 183
Даврагар 130, 131
Далда 84

Далел 128, 155
Дами мурда 159
Дандонбаророн 84
Дандони шир 85
Дандонкафони 84
Дандонмушак 83
Дандонпази 85
Дандонрезонак 83
Дандонруёнак 84
Дандонруи 84
Дарахти дуни 119
Дарвоза 188
Дарвозабон 47, 50
Дарича 188
Дари шомӣ 187
Дар қалъа 107
Даст ба об кардан 127
Дастархон 47, 50
Дастбандак 68
Дастгири охират 181
Дастпеша 52
Дастҳалолкуни 88
Даҳани амак 103, 174
Даҳмардабози 99
Дев 72, 153
Деви чилчол 62
Деви чилчиҷиа 62
Деви якпистона 62
Деви якпистондор 62
Деви ҳафтодпистона 62
Дегдони 184
Декун 42
Див 72, 75, 76, 77, 78, 171, 197
Додари кат 114
Додари пешак 114
Додари ша 45, 46
Додари чиз 114
Додархонда 217
Долон (долуи) 128, 135, 141, 142, 187, 189
Домаҷчок 25, 176
Донан бешумор 130
Дорга 31, 32, 34, 36
Дохунда 217
Доя 62, 74, 75, 76
Доғи гам 125
Дуг 177
Дуди 57, 63, 80
Дузону 45
Дукони новачо 42
Дукони сари такья 42
Дулак 68
Думрав 29, 30
Думтов 112
Дуон бад 171
Дурра 39
Дуруштак 111
Духтарвара 39
Дучола 53

Жиғ, раҳи жиғ 109
Жугумдо 110

Забонзаи 65
Занак 97
Занғул 107
Зандолу 110
Зандолупазак 174
Зани якникоҳа 72
Зарби сахт 56
Зардпари офтоб 125

Зардоб 118
Зардолуоб 37, 65
Зардчуба 170
Зача 64
Зачабемор 64
Зиёрат 157
Зира 170
Зиркоб 65
Зогпринг 101
Зухро 170

Иддат 159
Имом 138, 183
Иртиш, йиртиш 125, 130—132, 138 145, 147, 154, 162, 183
Ислоҳ кардагй 117
Испанд 64
Искот 132, 154, 183
Ифлос 117
Иш тела 106

Кадушёба 155
Кадушурбо 155
Кайлак бастан 120
Кайликбозй 167
Каллашиканон 172
Калами шариф 131
Калом-улло 131
Калонй хона 14
Калонтари хона 9
Калтача 36
Калтуй 83
Калуш 44
Калым см. Калинг
Камзол 44
Камшири шикамкаш 60
Камч 137, 156
Кандан 143
Капалак сар 134
Карзвот 12
Карбос 15, 16, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 39, 44, 47, 131, 132, 154, 183
Каргасунй 216
Касали ганда 78
Касрат 117
Кат 114
Кафан 132
Кафтар 120
Кафтарак 151
Кафш 44
Кашк 114, 174
Кашкдозй 114
Кахакй 68, 70
Кахи обй 132
Кахоб 132
Качаласар 70
Келинхушкун 28
Кечабозй 113
Килк 73
Кобулй 44
Кола 30
Колан акиб 30
Колан кушт 30
Коса 32
Косан шарбат 47
Кофир 161
Кофтан 143
Куд 173
Кудаквайронкунй 57
Кудакпартой 62
Кудак хойдихй 61
Кузача 68, 94
Кулух 121, 135
Кулух бачокунак 107
Кулухча 147
Кулча 28, 35, 37, 51, 129, 145, 150, 156, 191
Кулчан чой 60
Кумоч 72
Курайш 189
Курособ 106
Курпача 31, 68, 167
Курта 132
Куртан чилгй 77
Куртан чиллагй 64
Куртапушй 25
Куртапушонй 29
Кут 173
Кутохумр 181
Куф кардан 119

Лаббай-лаббай 109, 111
Лаббора 143
Лаглагбози 100
Ламбарза 143
Латтабандак 59
Латта поракунон 35
Лачак 133
Лахад 128, 140, 141, 142, 187, 189
Лахадй 143
Личавакон асп 47
Локй 141
Лок поракунй 35
Лулак 63
Луфтак 94
Луфтаки бозингар 97
Луфтаки суратак 97
Лухкак, лухтак 94
Лангар 219

Мазор 81, 172, 191, 206, 208, 218, 221
Малошка 153
Ман 30, 31, 174
Манах бастан 120
Манзил 140
Мангирша 108
Манча 12
Марг 117, 175
Мардак 97
Марди сари бор 32, 33, 34, 51
Марди сари калинг 32
Марсия 124
Масхарабоз 37, 42
Мачити идгах 184
Махр 30, 46, 118, 166, 175
Махрами гур 146
Махри муаччал 166
Махри муачал 166
Махсй 44
Махтавпучак 106
Мерос, мирос, мирот 53
Мехмон 126
Мехмонхона 13
Мехмон кардани мурда 126
Мир 10, 98
Мирос, мерос 53
Миросьёрй 34
Миросй 48

Мирот 53
Миротталбй 53
Миротъёрй 54
Миротй 53
Миротчуй 53
Мирохур 196
Молбарон 33
Молдор 26
Момаланг 102, 173
Момо 62, 69, 74, 186
Мори арвох 176
Мори афъй 176
Мох 67
Мубин 119
Муборакбод 31
Муи пиёзй 82
Муйсаргирон 83
Мулкдор 26
Мулло-даврагар 131, 132
Мулло-харгурез 108, 174
Мулут 80
Мургарракак 174
Мурдачил 72, 73
Мурдашу 127, 181, 182
Мурова 39, 46
Муровак шах 41
Мурғ 100
Мурғи рух 119
Мустахик 130, 132
Мутаввалй 58, 59
Мушакгардонй 83
Муштак 68
Муштик 63
Мушу пиёкбозй 98
Мукаддас 128
Мухра 133

Навбати алов 15
Назр 81
Назри мазор 81
Найча 132
Намоз 138
Намози аср 28
Намози шом 125
Намозй 127, 132, 135
Нармй 34
Наукар 196
Нахи хона 128
Нахчирбозй 100
Нахчирй 39
Нашонаи чои 119
Накшин кардан 148
Наҳорй 155
Никох 35, 167
Никохбурида 178
Нимкоса 32.
Ниспатбозй 167
Нияти ғусл 129
Нола 121, 122
Нолакун(кын) 123, 125
Номахрам 121, 146
Нон 191
Нонбанди 36
Нони ғам 155
Нони хафтдарй 72
Норй 155
Нофкаш 60
Нофкашй 60
Ношукрй 157
Нугул 83
Нумолак (нымолак), 28, 31
Нумолаки сари хода 150
Нумолаки сарчилаб 47
Нумолаки қарама 150
Нумоли бирешим 44
Нумоли сари ша 39
Нумоли шол 44
Нумолй 28
Нышра 216

Об 57
Оби бандкушо 63
Оби дам 63
Оби ках 132, 183
Оби махрам 128, 175
Оби рехлат 119
Оби рохат 128
Оби сари мавт 119
Оби сиёх 134
Оби харакати чои 119
Оби хасрат 119
Обрез 128
Обчакорй 13
Обшин 128
Овоз баровардан 178
Оддй 142
Онла 12
Ордбезон 36
Орзук 37, 42, 50, 68, 83
Осол 29
Осоли туй 29
Осолталбй 29
Осолтуй 29
Офтов-махтов қарокуш 106
Ош 154
Оши борик 156
Оши кавар 190
Оши калон 156
Оши сари сол 157
Оши сари тахта 124, 154
Оши сари хафта 156
Оши суюк 155
Оши чил 156
Оши чодирканон 52
Оши хафт 156
Ошу об 154
Ошхур 156
Оят 153
Оқ терак, кук терак 174
Охан 9

Пайкатй 105
Паймона 68
Пайтоба 71
Пал 99
Палабарак 99
Панча 151
Панҷелак 68
Параку-парак 98
Паривара 182
Парй 62, 153, 186
Парҳезгор 146
Пастгу 40
Патики гуш 143
Пашша 119, 153

Паш(ш)ак кавут 176
Пена 85, 172
Петоб 216
Пешак 114
Пешволй 57
Пешнамоз 138
Пешнамозй 132, 138
Пиёба 155
Пиёдакашак 47
Пилкак 44
Пинҳоий 192
Пир 61, 206
Пирзача 62
Пирдук 166
Пиркут 100
Пиҳилй (пыҳилй), 63, 117
Побандак 44, 68
Пога 182
Подшоҳ 89, 106
Подшоҳбозй 89
Полезбозй 114
Порча поракунон 35
Пос 65
Потахс 29, 65
Похча 173
Почо, подшоҳ 106
Почобозй 106
Поямол 180
Пояндоз 41, 47, 50, 54, 167
Поқап 129
Принг 173
Прингас 173
Пук 107
Пули хайрот 131
Пулод 9
Пурормон (пурармун) 151
Пуру карда мондан 129
Пурҳасрат 151
Пустак 9
Пушок поракунй 35
Пушт 85
Пуштакчй 68

Равган см. руган
Раднома 146
Радй 166
Райҳон 179, 190
Рамабон (рамабун) 99
Рамазон 66
Расмй 142, 187
Рақъат 138
Раҳматй 126
Рачабй 157
Ревич 81
Ривояти ачина 62
Ривояти деву ачина 62
Ризқ 189
Ришка 132, 138
Ришчуяк 64
Рост кардан 121
Рубанд 44, 216
Рубахгурез 106
Рубинак 44, 65
Рубиник 50, 51
Рубиий 41
Рубумчо 110
Рудакашак 105
Рузтуй 89, 172
Румоли гичим 95
Руғани зағер 91
Руғани тухм 91
Рух 119, 120, 176

Сабй 133
Савзикорй 13
Савоб 63, 126, 128, 129, 133, 137, 145, 177
Садақа 119
Садақот 155
Садир 177
Садирусамаъ 161 (самаҳ) 179, 191
Саймир, сармир 98
Салла 132
Салоти чаноза 138
Санги сағоч 143
Санги уграк 75
Санги чувозак 75
Сандалй 128
Санчак 143
Сар 107
Сарбандак 133
Сарбандон 92
Сарбофон 42, 54, 168
Сари даст 85
Сари кола 32
Сари севчй 85
Сари хок 191
Саркув 41
Сармир, саймир 98
Сароча 136
Сартарошон 26, 38, 54, 83
Сарторик 61
Сартурунчон 92
Сарупо 25, 28, 36, 49, 53
Сархур 177
Саршу 155
Саршувон 168
Саршуён 154, 155
Саршуй 53
Сарчилаб 39, 49, 114
Сатрпуш 129, 133
Сатрй 69
Саъва 66
Сағона 144
Сақача 107
Сақачабозй 106
Себегаҳа, 154, 155
Севук 68
Севчук 68
Сеп-сепи чун 119
Серчик 102
Сечола 53
Сиба 68
Сиёҳчироғ, сиякчироғ 9
Сиёҳшуй 134
Симиюн 75
Синабанд 133
Синч 143
Синорхушкун 28
Сирпуш 129
Ситонй 31
Соба 68, 121
Соя кардан 62
Субҳакдавон 54, 167
Субҳакдамон 37
Сум 125
Суннатй 91
Супурдан 191

Суркунак 105
Суркуно 105
Сурма 44
Суросуркунак 105
Суфӣ 106, 146
Сукум 30, 156

Табанг 48
Табаррук 125
Табаррукӣ 130
Табақбарӣ 29
Табақгардонӣ 29
Табақи кыл 34
Табақи тан чодир 51
Табақи хабаркунонда 29
Табақи қалингдозуна 31, 54
Табиб 62
Таварча 94
Таксарӣ 96, 189
Такфин 132
Такьягир 128
Тал 99
Талгираку талгирак 99
Талкон 191
Танакор (танакорд) 63
Танҳо 205, 218
Танаксар 70
Тар 148
Таркунак 175
Тарс 56
Тарҳалво (тарҳавло) 47, 51
Тауси 132
Тахт 124, 167
Тахт задан 121, 122
Тахтаги 143
Тахтаҳакӣ 143
Тахти равон 136
Ташнов 62, 128, 182
Ташт 57, 171
Таштоб 57, 63, 80
Тағой, 46, 146
Тагоёна 34
Таҳорат 182
Теша, тешача 94, 173
Теғ 90
Тилсватгар 155
Тиловати Қуръон 155
Тобутчув 136
Той-тояк кардан 83
Тоқа 30
Тоқивор 130, 132, 147, 162
Тоқӣ бачокунак 108
Тоқӣ ойдиҳак 108
Туб 191
Тубӣ 119
Туи арусбарӣ 36
Туи бачазантиӣ 36
Туи калон 35, 36, 167
Туи келинфурори 36
Туи марди сари бор 33
Туи муборакбод 49, 50
Туи сари кола 32
Туи фотиҳа 167
Туи хурд 35, 167
Туи чукбурон 88
Туи чукбурӣ 88
Туй 125, 180
Туйбошӣ 37
Тумор 57, 63, 72, 80

Тупбозӣ 98
Тура 179
Турбат 186
Тутак куруш 80
Гути кал 111, 112, 174
Тутшист 145
Тутшуст 15, 94
Гухмбирьён 65
Тушак арус 51
Тушак дасти арус 51
Гушак охират 176
Тукуз 29, 30
Тукқуз поракунӣ 35

Убол, увол 146
Уламо 133
Умедвор 60
Уми мулло 154
Урмэ 103, 174
Усма 44
Усоб 100

Фаранчӣ 30, 44
Фарз 127
Фархак 68
Фақир, факиро 139, 140
Фидия 130, 182, 185
Фиристодани қалинг 72
Фотиҳа 35
Фотиҳанӣ 53
Фотиҳахон 155

Хаварбача 108
Хавар-хавар 108
Хадмасур 88
Хадматуй 88
Хайрот 126, 130—132, 154, 183
Хайт 220
Халита 128, 129
Халоб 70
Халта-халта 192
Хар 107
Харак чав-чав 113
Хар-хари ру 113
Хатм 155, 191
Хатмгар 155
Хатми Қуръон 155, 176, 191
Хатна 88
Хаф 9
Хирманзев 111
Хит 107
Хеда 148
Хок 139, 186
Хокдон 139
Хокохок 104
Хокӣ 159
Хола-хола 100
Хонадомод 25
Хонадомодӣ 25
Хонан гур 187
Хонан дарун 143
Хонан мурдавара 154
Хонан охират 181
Хонан ру 143
Хонан ғам 154
Хонан қиёмат 187
Хонамонда 166
Хонахалол 155
Хона халолкыну 154, 155, 158
Хосият 120, 121

Хоҳари шаҳ 39
Хоча, хуча 28, 33, 122, 184
Хочаҷахд 33
Худодод (хыдодод) 146
Худо рахматӣ 126
Худой 154, 155, 156
Хулоб 70
Хунукдард 62
Хутба 131
Хуш 53
Хушбуй 64
Хушдомансалом 53
Хушкун 28
Хушсалом 53
Хушчил 72
Хуча, хоча 28, 33
Хуҷагӣ 10, 12
Хуҷаи курук 28
Хуҷакадхудо 28
Хуҷакурук 28
Хуҷаҳиҷим 28
Хуҷаҳиҷит 28
Хѣльёв 70

Чакса 30
Чал 99, 107, 108
Чала 102
Чалпак 64, 191
Чалчога 107
Чанг 50
Чанар 216
Чаноти 37, 42, 145, 154, 156
Чармсарӣ 30
Чароги (чироги) сиёҳ 132
Чарогсузон 65
Часпидан 57
Чаҳмоки 189
Чашмбандак 106
Чашмдиёр 156
Чашмдиёрги доштан 60
Чашмравшаний 60
Чагдег 156
Чаҳлак 9
Чевар 176
Чигинача 94
Чил 156, 160
Чилбародун 156
Чилгӣ 73
Чилдухтарон 114
Чилкданган 173
Чилла 72, 73, 172
Чиллагӣ 72, 74
Чиллаҳона 74, 171
Чилли мурдазадагӣ 72
Чилчоч 69, 76, 78, 80
Чим 142, 187
Чиний 94
Чир 174
Чироги сиёҳ 9
Чирым-чирым 113
Чистун: булбулун хунаи кӣ 103
Чодар, чодир 42, 44, 128, 132, 133, 135, 136
Чодари зери му 133
Чодари калон 133
Чодари кафанӣ 132, 133
Чодир 42, 44
Чодирканон 52
Чордард 62
Чорзону 169
Чормағзбозӣ 107
Чорпай 107
Чоршанбеи охирон 171
Чорчелак 68
Чочак 83
Чочук 41, 47
Чук 107
Чукбурон 88
Чуксир 88
Чуксур 88
Чуча 66, 100
Чынгыр 152

Шаби муборак 78
Шабтуй, шавтуй 37, 89, 172
Шавкурук 106
Шавла 37
Шайтонламиш 78—80
Шамъи латтагин 38
Шариф 67
Шаш 66
Шаҡ 140
Шаҳбаробар 31, 41, 47, 167
Шахид 133, 171
Шаҳмард 39, 41, 45
Шаҳмурова 41
Шаҳсалом 50
Ша(х)тоз 40, 45, 54
Шаҳхизмат 37, 54
Шаҳҷахд 36, 41, 53
Шикамкаш 60
Шикаст 117, 177
Шикастан 117
Шикоракӣ 64
Шикорчӣ 100
Ширбат 51, 65
Ширинӣ 32, 50
Ширруган, ширравган 19, 65
Ширчилав 44
Шоган 59
Шоми 142, 143, 187
Шонш 36
Шохник 61
Шох-шохи гов 102
Шоҳ 67
Шоҳид 45
Шулха (шылха) 9
Шурбо 34, 156
Шурчик 102
Шустан 127
Шуянда 128

Ъалам 150

Элич 15
Эшон 122, 139, 140

Яклшгча 105
Якпистона 62
Яктай 44
Ялалӣ 89
Ялало 89
Янга 31, 36, 39, 41, 44, 45, 47, 48, 50—53
Янган шаҳ 39
Ярғу 112
Ясавул 37, 39
Ясавулбощӣ 37

Ғажд 63, 117
Ғариб 132
Ғармаш 87
Ғаргара 133
Ғассол 127, 160
Ғаша 132
Ғела 59
Ғидора 94
Ғирев 121
Ғир-ғири майдуи 108
Ғубор 159
Ғул 220
Ғулба 66
Ғульбиябан 220
Ғуран ҷамолак 44
Ғусл 127

Кабак 64, 170
Қабза 133, 146
Қабр 140
Қабри оддӣ 187
Қабри расмӣ 187
Қабристон 139
Қаброкан 144
Қавм см. қаум
Қави см. қаун
Қадамҷо 81
Қадҷуб 147
Қаламӣ 28, 29, 132
Қалинг 26, 29—35, 166—168, 206
Қалингтуй 35
Қалъагирак 99
Қаланда 128
Қарзи парвардигор 91
Қарзи қиёмат 68
Қатмол 35, 51
Қаум 119, 139, 140, 144, 145, 154, 160, 184
Қаун, қаум 122, 137, 139, 186, 212
Қаундор 26
Қафаси пулод 120
Қибла 140, 170, 174, 186
Қиёмат 182
Қиноғола 34
Қиноғолбозӣ 32, 34, 35, 167, 168
Қирқ 156
Қошуқбозӣ 65
Қоқу 62
Қуда 25
Қурама, қарама 150, 222
Қурбонқунӣ 81
Қурм, қурум 187
Қуроқ 222
Қурут 52
Қурутоб 29, 31, 34, 65
Қуш 174
Қушиқгир 40
Қушхона 37

Хавз 59, 178
Хавло 157
Хавотир 156
Хавф 56
Хадду хамсоя 154
Хадья 64
Хадьядиҳӣ 89
Хазрати Есин 118
Хайдарег 124
Хайдарегхон 123, 125
Хайкал 62
Халво 37, 150, 156
Халвои ба шир 65
Халвои тар 158
Халвои тутпистӣ 65
Халвопазак 64
Халол 100, 128
Халолга 105
Халқа 182
Хамел 44, 68
Хамро 179
Хамрояк 77
Хамсар 137
Хандалак 111
Харом 117, 128, 154
Хароммур 121
Харомӣ 126
Харос 56
Хасиб 192
Ха тела 105
Хафт 53, 54
Хафтачахд 52, 53
Хаштьяк 10
Хак(к)и туркан 145
Хаки шир 30
Хида 160
Хинги бадбуй 76
Хой рафтан 65
Хомиладор 60
Хофиз 42
Хупй-хупй 112
Хучра 12, 14

Чавлон-чавлон 104
Чавобнома 146, 153
Чаз 114
Чаноза 117, 127, 132, 136, 138, 139, 144, 145, 154, 175, 177, 183, 185, 188
Чанозагар 138
Чанозахон 138
Чарма 143, 187
Чарчӣ 89
Чағак 90
Чахдгар 36, 41, 47, 52, 89
Чигарпора 190
Чигарсухта 190
Чиз 114
Чизнибозӣ 114
Чин 132
Чиппу ачина 62
Чоғаандозон 167
Чои лахади мурда 128
Чои оби лахад 128
Чойнамоз 132
Чома 30
Чомаву салла 28
Чон 119, 120
Чонбозӣ 177
Чонсарак 120
Чоруби кындак 75
Чо-чо барак 102
Чуворак 114
Чумъагӣ 156, 158
Чунвар 100
Чунварбозӣ 100
Чуроб 44

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 5
Семья 9
Свадьба 26
Рождение и воспитание ребенка 58
Игры 96
Смерть. Похороны 118
Примечания 165
Библиография 195
Указатель терминов 229

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии наук Таджикской ССР

ТАДЖИКИ КАРАТЕГИНА И ДАРВАЗА

ВЫП. 3

Ответ. редакторы:
Николай Андреевич Кисляков,
Антонина Константиновна Писарчик

Редактор издательства **Е. Г. Конабенко**
Технический редактор **В. И. Лузанов**
Корректор **Л. Д. Полисская**

КЛ 06245. Сдано в набор 16 I 1975 г. Подписано к печати 4 XII 1975 г. Формат 70×108¹/₁₆. Бумага тип. № 1. Сорт 1. Физ. 15,125 л. Привед. к формату 60×90—21,1 л. Уч.-изд. 22,5 л. Тираж 1050. Заказ 50. Цена 2 руб. 25 коп., в переплете № 5 — 2 руб. 48 коп.

Издательство «Дониш», Душанбе, 29, ул. Айни, 121, корп. 2.
Типография издательства «Дониш», Душанбе, 29, ул. Айни, 121, корп. 2.

Цена 2 р. 48 коп.