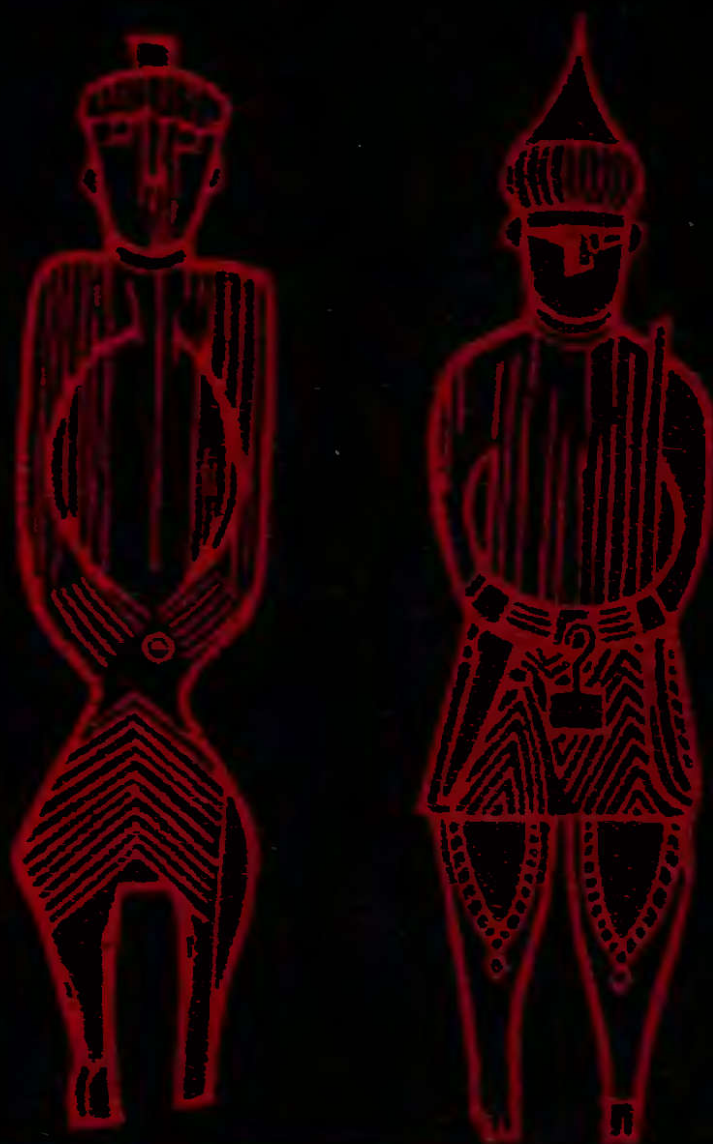


Карл Йеттмар



РЕЛИГИИ ГИНДУКУША



Карл Йеттмар



РЕЛИГИИ ГИНДУКУША

Перевод с немецкого



*Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1986*

ББК 86.3
И30

DIE RELIGIONEN DES HINDUKUSCH

von

Karl Jettmar

mit Beiträgen von Schuyler Jones und Max Klimburg

(Die Religionen der Menschheit. Herausgegeben von

Christel Matthias Schröder. Bd. 4, 1)

Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz, 1975

Перевод *К. Д. Цивиной*

Ответственный редактор *А. Л. Грюнберг*

И 0400000000-142 14-86
013(02)-86

ББК 86.3

© Verlag W. Kohlhammer GmbH, 1975.

© Перевод на русский язык с изменениями
и сокращениями, сделанными автором:
Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1986.

ОТ РЕДАКТОРА

В этой книге речь идет о религиях народностей Гиндукуша, точнее говоря, той обширной области, где близко подходят друг к другу горные хребты Гиндукуша и Каракорума, а с севера к ним примыкает Памир. Высочайшие снежные вершины, дикие, замкнутые ущелья, труднопроходимые тропы, перевалы, достигающие высоты 5 тыс. м, через которые можно пройти лишь три-четыре месяца в году, — так выглядит большая часть этого района на стыках границ Афганистана, Пакистана и Индии.

На протяжении тысячелетий в соседних областях возникали, развивались и угасали многочисленные цивилизации, сменяли друг друга языки и культуры. По долинам больших рек, там, где легче было пройти, через Гиндукуш и Каракорум двигались кочевники, торговцы, солдаты, миссионеры: здесь проходили важнейшие пути, связывавшие Ближний Восток и Иран с Китаем, Среднюю Азию с Индией. Но в боковых ущельях, отгороженных теснинами от магистральных дорог, продолжали жить своей особой жизнью мелкие этнические группы, говорившие на разных языках и находившиеся на разных уровнях общественного и культурного развития.

Удивительная этническая и языковая пестрота сопровождалась здесь большим разнообразием религиозных верований. Еще в конце XIX в. полностью языческой была западная часть этого региона — Кафиристан, ныне провинция Нуристан на территории Афганистана. И сегодня еще своеобразные языческие культы продолжают существовать в долинах трех притоков р. Читрал в Северо-Западной пограничной провинции Пакистана, а пережитки древних религий сохраняются у всех народностей Восточного Гиндукуша.

До последнего времени об этих религиях нам было известно очень мало. Европейские путешественники, да и жители соседних мусульманских областей редко посещали эти долины и имели о них лишь самое поверхностное, а зачастую и превратное представление. Пожалуй, только во второй половине XX в. началось более или менее углубленное исследование религий Восточного Гиндукуша, причем ведущую роль в нем сыграла группа западно-германских ученых, а также ученые из Дании. В последние годы эти исследования возглавил автор настоящей книги — профессор Гейдельбергского университета Карл Йеттмар. Он выступил в качестве организатора и участника ряда комплексных экспедиций в верховья Инда; эти экспедиции увенчались

открытием ошеломляюще большого количества ценнейших археологических памятников, в ходе их был собран большой материал и по религиям Гиндукуша.

Еще до этого, в 50-е годы, значительную работу в Нуристане провел западногерманский лингвист, ныне профессор университета в Майнце Георг Буддрусс, которому удалось сделать уникальные записи мифологических и фольклорных текстов в долине Прасун, наиболее замкнутом и труднодоступном районе Нуристана, который до самой исламизации был его религиозным центром.

В результате работы этих ученых и их коллег, среди которых надо упомянуть прежде всего сотрудников проф. Йеттмара Петера Сноя и Ирмтрауд Мюллер-Штельрехт, а также исследователей из других стран (Леннарта Эдельберга, Скайлера Джонса, Макса Климбурга), накоплено много сведений по религиям Восточного Гиндукуша. Однако эти сведения опубликованы не полностью, причем по большей части в изданиях, малодоступных даже специалистам.

Именно это обстоятельство побудило К. Йеттмара собрать в рамках одной книги все, что стало известно о религиях Гиндукуша к концу 70-х годов нашего века. Им использованы как опубликованные материалы, так и рукописи и полевые записи исследователей. И хотя многое ученым так и не удалось зафиксировать и теперь уже нет надежды на то, что новые экспедиции смогут восполнить эти лакуны — во всех областях региона происходят бурные процессы модернизации, особенно ускорившиеся после строительства Каракорумского шоссе, — тем не менее и наличный материал весьма обширен и может дать немало для историков культуры и этнографов.

В настоящее издание с согласия автора внесены лишь весьма незначительные сокращения. Некоторые разделы переработаны К. Йеттмаром специально для русского издания. Возможно, что не все обобщающие концепции автора встретят единодушную поддержку специалистов, однако и в этом случае ценность приводимого фактического материала не может быть подвергнута сомнению.

Ленинград, 1 апреля 1985 г.

А. Л. Грюнберг

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Для русского издания мне пришлось полностью переделать одну из глав данной книги, чтобы не сообщать читателю устаревших сведений. В этой главе речь идет о значении для истории дардских народностей и истории их религий открытий, сделанных в Гиндукуше и Каракоруме начиная с 1979 г., т. е. спустя несколько лет после выхода книги на немецком языке. Это — многочисленные наскальные надписи в долине Инда, которых сейчас нам известно уже около тысячи. Они нередко сделаны письмом кхароштхи, брахми и протошарада, язык их в большинстве случаев (но не всегда) — буддийский «гибридный» санскрит. Наряду с этим мы находим бактрийскую и согдийскую письменность, последнюю в необыкновенно большом количестве (около 400 надписей различного времени). Многократно встречаются китайские иероглифы, а в 1982 г. были обнаружены имена, написанные еврейским квадратным письмом. Таков характер лишь некоторых из обнаруженных до сих пор эпиграфических памятников. Сюрпризов можно ожидать и в будущем.

Кроме надписей в этих же районах имеется почти 10 тыс. наскальных изображений. Некоторые из них, бесспорно, много старше, чем надписи, большинство относится к тому же времени, а многие сделаны позже. Иначе говоря, это значит, что за короткое время количество источников по истории региона резко увеличилось и отныне существует необходимая база для изучения истории центральноазиатских высокогорных областей.

Сбор материалов ведется пакистанско-западногерманской экспедицией. Руководство поручено мне совместно с археологом и знатоком эпиграфики, проф. А. Дани. Комиссия Гейдельбергской Академии наук сотрудничает с Департаментом археологии и музейного дела в Исламабаде. Мы, однако, понимаем, что в обработке найденных материалов должны принять участие специалисты в области разных наук и из многих стран.

Решающим фактом, показавшим мне необходимость систематических поисков таких памятников в верховьях р. Инд (как уже сказано, в 1979 г. эти поиски увенчались успехом), было

наскальное изображение близ вновь проложенной дороги по долине Инда, к западу от впадения р. Тор; в 1973 г. я из машины увидел здесь наскальные изображения. Мы остановились. На одном из них было похожее на кошку животное, причем изображение отличалось всеми особенностями искусства ранних кочевников азиатских степей. С тех пор здесь выявился новый район распространения «звериного стиля», значительно расширивший наши представления об области его бытования.

Разумеется, я смог правильно оценить значение такого малопонятного рисунка лишь потому, что к этому времени уже в течение двух с половиной лет интересовался работами советских археологов. В статьях и в своей переведенной на многие языки книге я, приняв на себя роль референта, критически оценивающего материал и нередко предлагающего для него свою интерпретацию, старался познакомить с их открытиями и исследованиями коллег, работающих за пределами ареала распространения русского языка. Я продолжал также дело моего венского учителя Франца Ханчара, посвятившего всю свою жизнь изучению доистории. Я всецело сосредоточился на евразийских кочевниках, в том числе и на вопросе о том, какие стили предшествовали у них «звериному». Очевидно, в Средней и Центральной Азии еще до появления тех воинственных всадников, которых мы опрометчиво называли «ранними кочевниками», существовали интегрированные системы торговли. Земледельцы и скотоводы должны были перемещаться на значительные расстояния, иначе не могли бы возникнуть те большие ареалы, искусство в которых явно родственно друг другу.

Без знакомства с работами советских ученых был бы невозможен и другой мой труд, интерпретирующий наиболее ранние группы наскальных изображений. Я следил за усилиями советских коллег, старавшихся разгадать захватывающую, но загадочную символику окуневской культуры. Именно поэтому я сразу же насторожился, увидев в скалах напротив Чиласа похожее на маску условное изображение человеческого лица. Казалось, что оно взято из репертуара человеческих изображений окуневской культуры. Между тем я нашел на Инде и ряд других характерных мотивов этих изображений, однако они всегда по-своему видоизменены и не являются прямым заимствованием из какой-либо южносибирской культуры.

Свой труд по истории религии, переводом которого является настоящая книга, автор также не смог бы выполнить без предшествующего интенсивного изучения методов работы советских исследователей и полученных ими результатов. Этот труд, таким образом, является результатом научных контактов.

Когда я в 1936 г. в Вене приступил к изучению этнографии, я попал в струю «культурно-исторической» научной школы, пользовавшейся тогда международным признанием. Впрочем,

при этом я сразу же освободился от связанных с этой школой мировоззренческих оков, которые просто игнорировали или категорически отвергали как мои учителя Роберт фон Гейне-Гельдерн и Роберт Блейхштейнер, так и мои друзья Карл Антон Повотны и Вальтер Гиршберг. Если избавиться от свойственной этой школе смеси эволюционизма (скорее простодушного) и социологии, то сохраняется требование оставаться историком также и за пределами одной только сферы высокоразвитых культур.

Это означает отказ не только от универсальных объяснительных моделей (из которых самые новые не всегда лучшие), а скорее от их сектантского, нередко варварского применения. У этнографа нет «объекта изучения»; перед ним партнер, личность которого раскрывается лишь в том случае, если исследователь не только является свидетелем настоящего, но и может принять во внимание то, что было в прошлом.

Такой многосторонний подход требует владения всеми доступными источниками, археологией доисторического периода, лингвистикой, антропологией, анализом письменных документов, т. е. историей в собственном смысле слова. В большинстве случаев этнография обладает преимущественным правом ставить вопрос, но у нее редко есть возможность ответить на него самостоятельно. Нужно самому владеть многими науками. Такая работа — долгий и мучительный процесс.

Я не смог бы последовательно пользоваться этим методом работы, если бы не находил ему подтверждения в замыслах и в достижениях советских ученых. Они придерживаются такого же широкого подхода и так же стремятся пробудить в людях интерес к своей истории. Сходство поставленных задач — результат длительного, никогда не прекращавшегося культурного обмена между Центральной и Восточной Европой. Еще в XVIII в. немецкие историки принимали участие в сибирских экспедициях Российской Академии наук. Все то, что было заложено тогда и позже, в XIX в., теперь пополняется новыми открытиями.

В настоящей книге я рассматриваю явления культуры того ареала, в котором не имели возможности работать советские ученые, хотя у них рано возник интерес к нему. (Это ясно уже из того, что такие значительные труды, как книги Бидделфа и Робертсона, очень давно были переведены на русский язык.) Исследования в этой области местных ученых еще только начинаются, поэтому у меня в течение короткого промежутка времени были почти «советские» по своему размаху возможности работы. Может быть, поэтому мне удалось восполнить некоторые пробелы в наших знаниях. А так как я воспользовался материалом по истории религии для того, чтобы наметить более широкий историко-культурный фон, я надеюсь, что моя работа

сможет оказать помощь и при решении соответствующих проблем в советской науке.

Культуры иранских горных народностей сходны с культурами дардов, однако и различия между ними значительны. Так же обстоит дело и с шаманизмом. Его сибирский вариант легче понять в сравнении с поведением и социальным фоном дардского дайяла. Расширив таким образом горизонт, я могу тем самым хотя бы отчасти отблагодарить тех, кто стимулировал мою работу.

Говоря о том, что дала мне встреча с советской наукой, я не могу умолчать и о том, что значат для меня ученые этой страны. Это большая удача — встретить людей, которые страстно увлечены своим делом и потому серьезно относятся к работе других ученых. В нынешней регламентированной жизни наука — это путь в бескрайние дали, она поощряет и вознаграждает талант, она создает ту основу, на которой возникают сердечность и личная симпатия между людьми. Не могу перечислить здесь всех, кого знаю и ценю, и потому скажу лишь: я уверен, что осуществление перевода этой книги и выход ее в свет стали возможны только благодаря усилиям проф. А. Л. Грюнберга и его любви к науке.

Я искренне благодарю переводчицу этой книги К. Д. Цивину за проделанную ею большую и сложную работу.

Карл Йеттмар

ПРЕДИСЛОВИЕ К НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ

В серии «Религии человечества» с самого начала был предусмотрен том, посвященный религиям Тибета и Монголии. Древние системы верований восточноиранских народов Центральной Азии были включены в описание религий Ирана.

Тем самым запланированный одновременно том «Религии Центральной Азии» должен был стать как бы вместилищем того круга вопросов, который находится между двумя этими крупными комплексами. В него должны были войти религии тюркских народностей и верования сохранившихся до наших дней иранских народностей Средней Азии. При такой схеме представлялось целесообразным включить сюда же и религиозные верования горных народностей Гиндукуша, которые до того были не описаны, а лишь едва упомянуты в трех томах, посвященных Индии.

Такое расположение материала о самобытных традициях народов Гиндукуша соответствовало бы, пожалуй, численности его населения, но не отвечало бы тому интересу, который вызывает эта тема в современной науке. Как я еще покажу дальше, нет ни одной территории, заселенной индоевропейскими народами, где и по сей день сохранилось бы такое множество почти неизвестных феноменов. Совсем недавно там были обнаружены «новые» языки. Уже одно это характеризует существующее положение.

Я столкнулся с этим, как только начал писать свою работу, первоначально задуманную как краткий обзор. Я все время оказывался перед необходимостью излагать материалы, причем нередко на основе неопубликованных полевых записей. Во многих местах это был не обзор уже известных данных, а первые попытки выйти за пределы простого описания. Такой базы, которая была создана за полтора столетия интенсивных исследований в основных областях индологии и иранистики, здесь не существовало. Только лингвистика, возглавляемая Г. Моргенштерне, создала достаточно солидную базу. Таким образом, в моем описании возникло в конце концов несоответствие другим работам, равновесие было явно нарушено. Выявилось, что рели-

гия Гиндукуша — это тема, внутреннюю структуру которой игнорировать нельзя. •

Я благодарен издательству за то, что оно выделило эту тему в отдельную книгу. Настоящая книга является первой частью тома о религиях Центральной Азии и выходит под собственным названием, а все другие работы — И. Иохансена о тюркских народах, О. А. Сухаревой о равнинных таджиках и Б. А. Литвинского о памирцах — составят вторую часть тома, причем предполагается, что туда же войдет и описание местных религий Кавказа. Это позволило мне отказаться от раздела, посвященного тем иранским народностям Гиндукуша, которые живут севернее главного хребта и в некоторых местах продвинулись через перевалы на юг. Эти иранцы, особенно в Бадахшане и в Вахане, обнаруживают так много общего с памирскими таджиками (объем материала о которых несравненно больше), что в большинстве случаев пришлось бы лишь повторять сказанное Литвинским¹.

Как уже говорилось, настоящая книга в значительной мере основана на полевых материалах, часть которых еще не нашла отражения в опубликованных работах. Поэтому я обязан многим коллегам в значительно большей мере, чем это обычно бывает при научных исследованиях.

Тем, что я вообще стал заниматься этим ареалом и почти сразу получил возможность участвовать в полевой работе, я обязан проф., д-ру Адольфу Фридриху, занимавшему кафедру этнографии в Майнце. Принимая участие в возглавляемой им экспедиции, я узнал все черты характера д-ра Фридриха, делавшие его одним из наиболее интересных немецких этнографов того поколения, которое начало свою научную деятельность после второй мировой войны. Своеобразие и преданность работе сочетались в нем с редкой способностью оказывать бескорыстную помощь. Смерть Фридриха, последовавшая еще до окончания его первой экспедиции, помешала продолжению полевой научной деятельности на Гиндукуше. Его дневники, в которые он заносил также и материалы, полученные его коллегами, были использованы за время, прошедшее с его смерти, во многих работах, прежде всего в диссертациях. Я в большом количестве включил их в эту книгу. Тем не менее было бы очень важно осуществить издание его записей, в котором нашло бы отражение и его собственное толкование этих материалов.

В ходе следующей экспедиции (1959 г.) я получил возможность работать в тесном сотрудничестве с австрийским коллегой проф. Конрадом Вихе, заведовавшим кафедрой географии в Майнце и преждевременно скончавшимся в 1969 г. Дискуссии с

¹ Одно существенное расхождение, а именно превращение Насир-и Хосрова в культурного героя (в Бадахшане), стало мне известно лишь благодаря устному сообщению П. Сноя.

ним оказали влияние, хотя и косвенное, на мое понимание значения географических условий для исторического развития.

Я должен поблагодарить здесь моих пакистанских друзей, которые либо оказывали мне поддержку во время полевых работ, либо сотрудничали со мной. В первую очередь это мой переподчик, сопровождавший меня в нескольких экспедициях, Рахбар Хассан, родом из Хунзы, в настоящее время заместитель начальника полиции в Гилгите, а также юрист Гулям Наби, который, будучи одним из немногих студентов из Балтистана, посещал вместе со мной селения брокпа на своей родине и которого я потом встретил уже в долине Астор в должности главы местной администрации. Раздел о Читрале не мог бы быть написан без опубликованных за эти годы материалов бывшего главы администрации Дроша Шахзада Хуссам-уль-Мулька и без большого количества его устных сообщений. Более того, мне посчастливилось встретить в его лице человека, в котором сочетаются все лучшие качества ныне утратившего власть высшего сословия Читрала. Это позволяет понять, какими высокими достоинствами наряду с постоянной готовностью к сражению и с воинственным духом обладали Тимуриды, потомком которых он является. Ум и жизненный опыт, отличавшие когда-то царедворцев Читрала, в огромной степени присущи Ваширу Али Шаху, который сегодня оказывает неоценимые услуги Пакистану. Он помогал мне так же, как и многим ученым до меня; он внес свой вклад уже в исследования Г. Моргенштерне.

В моей работе в Гилгитском агентстве меня энергично поддерживал Исмаил Хан, который в 1955 г. являлся помощником политического агента в только что оказавшихся под управлением государственной администрации долинах Тангир и Дарел; до того эти долины были свободными племенными территориями. В 1973 г. Исмаил Хан занял пост высшего правительственного чиновника агентства Диамар с резиденцией в Чиласе. У него я снова встретился с Абдуль Хамид Хаваром, который давно использует свое положение полицейского офицера для сбора материала по истории своей родины.

Контакт с иностранными учеными, которые также ведут полевые работы на Гиндукуше, возник сравнительно поздно, однако был очень важен для сопоставления и уточнения полученных данных. Гиндукушская культурная конференция 1970 г., организованная датскими коллегами Сигером, Фердинандом и Эдельбергом под председательством Георга Моргенштерне, оказалась превосходным местом для обмена мнениями. Я благодарен всем ее участникам за проявленную ими инициативу. Из ученых англоязычных стран я особенно обязан проф. Дюпре, Скайлеру Джонсу и Ричарду Ф. Стренду за их многочисленные указания и советы. Джонс предоставил в мое распоряжение свою работу, построенную на еще не опубликованном полевом

материале, и тем самым дал возможность заполнить пробел в моем изложении. Другой раздел этой книги написал д-р Макс Климбург, являющийся в настоящее время главой находящегося в Кибуле филиала Института Южной Азии Гейдельбергского университета. Наряду с разработкой своей основной научной темы — изучением искусства резьбы по дереву в Кафиристане — он собрал богатый материал по религиозному прошлому Кафиристана, особенно Южного.

В 1958 г. случаю было угодно, чтобы я встретился в Свате с проф. Джузеппе Туччи. Его методы анализа полученного им материала во многих отношениях определили направление моей работы. Однако первым, кто указал мне на значение, которое может иметь исследование Гиндукуша для истории культуры Тибета, был проф. Гельмут Гофманн. Каждая встреча с ним становилась для меня новым стимулом в работе.

Ценные сведения получил я также от моего гейдельбергского коллеги Германна Бергера. Он позволил мне познакомиться с рассказами о шаманах, собранными им в области бытования языка бурушаски. Д-р Мюллер-Штельрехт, обрабатывающая научное наследие крупного английского ученого Лоримера, открыла мне доступ к материалам, которыми сама она еще не занималась. Ее диссертация заставила меня задуматься над множеством вопросов.

Для оценки ранних периодов большое значение имели беседы с д-ром Джорджо Стакулем, руководителем раскопок в Свате, и советским ученым, проф. Б. А. Литвинским.

Экспедицию 1958 г. организовало и финансировало австрийское Гималайское общество; целью ее было восхождение на Харамош. Руководил ею Генрих Ройс, впоследствии пострадавший от несчастного случая на Даулагери. Действовать самостоятельно и продолжать свою работу я смог благодаря поддержке Американского философского общества.

Однако в первую очередь следует сказать о содействии, которое оказало мне Немецкое общество поощрения научных исследований в моих четырех экспедициях (1955/56, 1964, 1971 и 1973 гг.). Оно также дало возможность осуществить перевод «Истории Читрала», а также других текстов фольклорного характера.

На каждом этапе моей работы мне оказывали поддержку индолог д-р Георг Буддрусс, профессор университета в Майнце, и этнограф Петер Сной, в настоящее время сотрудник Института Южной Азии Гейдельбергского университета. Они были моими товарищами еще во время экспедиции 1955/56 г., руководимой А. Фридрихом. У меня всегда была возможность обсудить с ними свои выводы. Сной с величайшей готовностью предоставил в мое распоряжение множество своих еще не изданных рукописей. Буддрусс в письмах сообщал мне неопубли-

копанный материал. Оба они взяли на себя труд прочесть настоящую книгу в рукописи, и я смог воспользоваться их указаниями и поправками. Без их помощи мне не удалось бы решить целый ряд проблем, в том числе и вопрос, как быть с материалом, зафиксированным в самых разнообразных системах транскрипции.

Гейдельберг, зима 1974/75 г.

К. Йеттмар

ВВЕДЕНИЕ

В 1880 г. вышла в свет книга «Племена Гиндукуша», написанная Джоном Бидделфом, который в то время — с 1877 по 1891 г. — был первым политическим агентом Британской империи в Гилгите, только что завоеванном центре Дардистана. В своем труде Бидделф описывает группы населения, живущие в замкнутых горных ущельях к югу от главных хребтов Гиндукуша и Каракорума и к востоку от перевала Анджуман, но западнее Тибетского плато. Он уже выделил те характерные общие признаки, которые позволяют рассматривать всю эту территорию как единый культурный ареал. Следуя книге Бидделфа, я намеренно сохранил для этого культурного ареала название «Гиндукуш», хотя в настоящее время приняты более дифференцированные наименования¹.

Приводя здесь отрывок из книги Бидделфа — блестящее описание природы страны и ее влияния на культуру, я хочу подчеркнуть, что следую научной традиции, основанной этим талантливым представителем английского военного сословия. Правда, следует оговорить, что в наши дни это описание, в той его части, которая относится к путям сообщения, соответствует положению, существующему лишь в некоторых районах рассматриваемого региона.

«Пожалуй, ни в одном уголке мира не найти на столь ограниченном пространстве такого множества высоких гор. Этот огромный горный массив прорезан многочисленными глубокими долинами. В результате какого-то удивительного геологического процесса устья долин, как правило, уже их верхних отрезков. В других частях Гималаев я этого не видел. Нередко встречаются долины от 10 до 30 миль длиной, в которых может найти себе пропитание население числом от 500 до 5000 душ, но устье которых настолько узко, что трудно отыскать хотя бы тропинку вдоль бурного ручья, мчащего свои воды между нависшими скалами. Кроме того, передвижение по стране затрудняют ог-

¹ Северо-Западные горы относят к Каракоруму, а Нанга Парбат считается западным отрогом Гималаев, к которым причисляют также горы, протянувшиеся до изгиба Инда.

ромные водопады, низвергающиеся в летние месяцы с многочисленных обширных ледников и снежных полей.

Таким образом, сама природа обеспечивает независимость местных жителей, а порой и изолирует их друг от друга; и они объединяются в разобщенные между собой группы, которые из поколения в поколение живут в пределах одной и той же территории, ведут неизменный образ жизни и соблюдают одни и те же обычаи, как это делали их предки на протяжении столетий. Их не коснулись перемены, преобразившие все вокруг; даже войны, которые они вели между собой, почти ничего не изменили. Есть долины, куда лишь на два месяца в году можно отогнать скот (и так же мал срок, в течение которого его можно пригнать оттуда) и где узкие и опасные тропы исчезают под постоянными обвалами, при которых огромные массы камня под действием мороза, снега и солнца низвергаются с отесанных гор.

Дороги — лишь самые примитивные. В этих тяжелых условиях люди стали бесстрашными скалолазами. Они с легкостью пробираются по местам настолько опасным, что даже опытные альпинисты не сразу решились бы здесь пройти.

Кое-где противоположные берега рек соединены висячими мостами, сплетенными из березовых ветвей, — переправа, сложная даже при наличии самых крепких нервов»².

Вполне понятно, что и недоступность страны служит объяснением того, почему европейцы так поздно получили представление об особенностях этого края и о его жителях.

После выхода в свет в 1815 г. основополагающего труда Элфинстона³ европейцам постепенно стало ясно, что в горах к северу от района Джелалабада расположена страна, которую не смог покорить ислам. Отныне эта страна «неверных», т. е. «кафиров» (отсюда и название страны «Кафиристан»), стала вызывать величайший интерес во всем ученом мире. То, что становилось известно о господствующей там религии, напоминало не только индуизм и зороастризм, но и древнегреческое язычество, так что такие компетентные судьи, как Бернс⁴, сочли необходимым выступить против приведенных уже Абуль-Фазлом, историкографом Акбара, слухов, будто бы эти кафиры — потомки греческих и македонских солдат Александра Великого.

В последующие десятилетия выяснилось, что господство ислама было весьма эфемерным также и в некоторых горных долинах, примыкавших к Кафиристану на востоке. Кроме того, наблюдались и другие совпадения в культуре, так что, напри-

² Biddulph, 1880, с. 1 и сл.

³ Elphinstone, 1815. II, Appendix C. Дальше цитируется по просмотренному изданию 1839 г. Оно было перензано издательством Oxford University Press в 1972 г.

⁴ Burnes, 1833.

мер, Раверти⁵ в 1859 предложил считать «Великим Кафиристаном» всю территорию между 34° и 37° северной широты и между 69°30' и 74°30' восточной долготы, т. е. наряду с собственно Кафиристаном — Читрал, Панджкору, Гилгит, Сват, Бунер, Баджаур, Кунар и Лагман.

Это чрезмерное расширение границ ареала не получило всеобщего признания. В ареал оказались включены территории, давно уже населенные фанатичными мусульманами, в частности пуштунами. Население, которое издавна обитало в долинах, примыкавших к Кафиристану с востока, стали все чаще называть «дардами». Этот термин ввел в обиход находившийся на английской службе венгр Лейтнер из ученого пиетета к древнеиндийским и греко-римским источникам (в том числе Плинию и Страбону); он также ввел в употребление название «Дардистан» — «страна дардов»⁶. К дардам сперва относили и народ, говорящий на совершенно особом языке — бурушаски⁷, который по сей день не находит себе места в существующей классификации языков.

Между тем оба названия, «дарды» и «кафиры», вошли с небольшими отклонениями в современную языковедческую терминологию. В настоящее время дардскими языками называют северо-западную архаичную группу индоарийской языковой общности. Кафирские языки — это очень рано отделившаяся (от индийской ветви?) и поэтому по многим признакам стоящая между индийскими и иранскими особая группа более крупной (т. е. индоиранской) общности языков⁸.

«Кафиристан» как географическое название был впоследствии заменен наименованием «Нуристан», т. е. «страна света». Это отвечало воле афганского властителя, который в 1895/96 г., предприняв смелый зимний поход, завоевал эту страну и насильственно обратил ее в ислам⁹. Благодаря этому принудительному обращению в новую веру «кафиры» превратились в «нуристани» и даже в «джадидов», т. е. «рекрутов ислама»¹⁰. Лишь кафирам Читрала, число которых в тот период возросло за счет многочисленных беженцев, удалось на какое-то время избежать исламизации.

⁵ Raverty, 1859, с. 320; Scarcia, 1965, с. CIX.

⁶ См., например: Leitner, 1876. Во всяком случае, термин «дарду», очевидно, употреблялся еще в XIX в. в Кашмире для обозначения жителей горных районов на северо-западе. См. также: Biddulph, 1880, с. 157, и Drew, 1875, с. 393—461.

⁷ К истории изучения языка бурушаски из последних работ см.: Климов—Эдельман, 1970, с. 15—17.

⁸ Morgenstierne, 1926, с. 50—69; 1974, с. 1—6; Buddruss, 1960a, с. 200. Эдельман, 1965, полностью признает особое место кафирских языков, что, однако, не находит отчетливого выражения в употребляемой ею терминологии.

⁹ Об этом из последних работ см.: Ромодин, 1971.

¹⁰ Jones, 1969, с. 4.

К кафирским языкам мы относим языки кати, прасун, вайгали и ашкун¹¹. Вопрос о том, является ли пятым, сильно модифицированным кафирским языком дамели, не решен¹².

К западной ветви дардских языков принадлежат прежде всего языки области, примыкающей с юга к Кафиристану, т. е. разделившийся на многие далекие друг от друга диалекты пашани и затем так называемая кунарская языковая группа, т. е. шумашти, нингалами-грангали¹³ и далее вверх по долине, по обоим берегам р. Кунар — гавар-бати¹⁴. В Читрале из мелких реликтовых языков наряду с уже упоминавшимся дамели бытуют близкий к шина язык пхалура (к которому весьма близок язык долины Сау в восточном Афганистане) и калаша; господствующим языком Читрала является кховар — также дардский язык. Широко распространен и поэтому имеет много диалектов «крупный» восточный дардский язык шина. На нем говорят в долине р. Гилгит, в долинах большинства ее притоков и во многих долинах притоков среднего течения Инда¹⁵. Вкрапления языка шина имеются также на границе Кашмира, в области распространения тибетского языка, в Балтистане и даже в Ладаке. К югу от Гилгита — Каракорума бытуют языки башкарик-гаври, торвали и языки Кохистана, важнейшим из которых является, вероятно, майян. Далее, в эту центральную группу включаются недавно обнаруженные Буддруссом вотапури (в районе Кунара) и обособленно существующий среди пуштунов, ныне вымирающий тирахи¹⁶. Раньше к дардской группе относили также кашмири, однако в связи с тем, что бассейн Кашмира разделил судьбу политических центров этого субконтинента, кашмири претерпел сильные изменения. О том, что когда-то дардские языки были распространены значительно шире, свидетельствует небольшой языковой островок (упоминав-

¹¹ Morgenstierne, 1932, с. 59—61.

¹² Из последних работ — Morgenstierne, 1974, с. 6. Правда, осенью 1973 г. в долине Дамел я услышал категорическое утверждение, что значительная часть местного населения ведет свое начало от пришельцев из Камдеша, Мандагала и долины Баграм. Это говорит скорее об относительно недавнем восприятии пласта заимствованных слов.

В работе Стренда (Strand, 1973), имеющей большое значение еще и потому, что она исправляет ошибки двух претендующих на самый современный характер статей — Voegelin and Voegelin, 1956, и Kachru, 1969, указывается вместо этого на то, что пятым кафирским языком можно считать трегами. Однако для точного установления его принадлежности имеющегося лингвистического материала недостаточно (как отчетливо показано в работе: Fussman, 1972, II, с. 11—33).

¹³ Согласно Эдельман, нингалами в настоящее время находится в стадии исчезновения. Грангали имеет другой вариант названия: глангали.

¹⁴ Об этом см.: Morgenstierne, 1941, 1950, 1965.

¹⁵ Bailey, 1924. Общие сведения в работах: Morgenstierne, 1932, и Эдельман, 1965.

¹⁶ Strand, 1973, с. 302.

шийся выше тирахи) в районе, населенном пуштунами, к югу от Джелалабада. Сокращение распространения этой языковой группы на протяжении последних столетий несомненно. Оно происходит под натиском внесенного на эту территорию мощной волной иммиграции восточноиранского языка пашто на всей территории от Лагмана до границ Кашмира.

В Северо-Западном Читрале и на территории так называемого Гилгитского агентства носители иранских языков перешагнули главные горные хребты Гиндукуша и Каракорума, которые обычно представляли собой языковой барьер. Кроме того, верхние районы многих долин стали заселяться гуджурами, говорящими на новоиндийском языке, близком панджаби.

С другой стороны, должно быть, именно шина в какой-то более ранний период был распространен шире. Вероятно, это был язык царства Дарада, упомянутого в хрониках Кашмира. Возможно, во второй половине I тысячелетия н. э. оно завоевало долину Гилгита и либо ассимилировало носителей уже упоминавшегося языка бурушаски, либо вытеснило их в долины Хунзы и Ясина. Они и там оказались под властью дардских династий, что повело к вторжению в долину Хунзы групп бродячих музыкантов, сохранивших свой собственный язык — думак ¹⁷.

С точки зрения хозяйства и материальной культуры (включая то, что советские ученые именуют «быт», т. е. образ жизни) кафиры и дардские народы (за исключением Кашмира) образуют единый культурный ареал. Не следует возлагать ответственность за это всецело на окружающую среду: несмотря на схожесть жизненного пространства, культура горных таджиков, живущих к северу от главного хребта, имеет существенные отличия (например, у них совершенно иной принцип разделения труда между мужчинами и женщинами ¹⁸).

Могут возникнуть сомнения в том, насколько целесообразно создавать более дробную этнографическую классификацию, строго придерживаясь языкового признака. Не правильнее ли рассматривать все народы, не обращенные вплоть до XIX в. в ислам, как единое целое, не затрагивая их языковой принадлежности? Только в языческой стране было возможно существование некоторых общественных институтов, имевших сильнейшее экономическое влияние, как, например, праздники заслуг. Этот религиозный Кафиристан в то время включал в себя также некоторые части территории пашаи и живущих в Читрале калашей. Одни лишь они по сей день обращены не целиком, и потому их не только в Пакистане охотно называют «кафиры»

¹⁷ Я обязан Г. Буддруссу указанием на то, что думак (Dumakī) — язык, типичный для равнин Индии, однако его словарь содержит многочисленные заимствования из языка шина. Ср.: Fussman, 1972, II, с. 31.

¹⁸ Snou, 1965, с. 101; Staley, 1969.

или «калашкафиры», что дает повод для крупных недоразумений¹⁹.

Из настоящей работы, однако, явствует, что «языческая» культура калашей обладает многими особенностями, резко отличающимися ее от культуры кафиров, обращенных за это время в ислам. С другой стороны, бросаются в глаза совпадения с остальными дардскими народами, особенно с относительно хорошо изученными носителями языка шина.

Таким образом, никакого единого в религиозном плане массива, который включал бы кого-либо помимо носителей кафирских языков, не существовало. Как название для группировки более широкого охвата этот термин не годится. Пожалуй, такое расширенное употребление было бы возможно скорее на юге, но о нем мы слишком мало знаем. Возможно, и доисламская религия племен пашаи обладала своими специфически дардскими особенностями. Так или иначе, пока желательно придерживаться языковой классификации.

По-иному обстоит дело на востоке, в Гилгитском агентстве. Там пока что невозможно провести четкую границу между религиозным наследием бурушаскязычного населения и религией его соседей, говорящих на языке шина. Понятно, почему Лейтнер относил эти районы к Дардистану и Лоример также, описывая демонологию Гилгита, не проводил между ними резкого различия²⁰. Тем более примечательно наличие двух совершенно различных систем религиозной терминологии.

В то время как Кафиристан (отныне это название употребляется нами в более узком значении) представляет собой систему единиц, по политической организации мало отличающихся друг от друга, о Дардистане это сказать нельзя.

В Читрале и долине Гилгит издавна существовал монархический строй, так же как и в долине среднего Свата, которую до вторжения пуштунов населяли дарды. Вероятно, центр того дардского государства, которое из Гураиса вмешивалось в судьбы Кашмира, находился в Чиласе или в долине Дарел²¹.

Напротив, на нижнем Кунаре и на Инде, вплоть до того места, откуда он течет уже по равнине, можно наблюдать появление независимых «республик», подобных Кафиристану²². Пользуясь соответствующей терминологией, можно сказать, что это были «акефальные» общественные единицы²³.

¹⁹ Выражение «кафиры-калаша» употребляет, например, Сигер (Siiger, 1956 и 1963).

²⁰ Ср. Lorimer, 1929.

²¹ Ср. Chakravarti, 1953—54, с. 230; Stein, 1928, I, с. 20. Однако центр тяжести мог находиться и южнее — в нынешнем округе Хазара.

Стейли (Staley, 1969) считает, что только ислам привел к исчезновению монархий. Древние источники, как, например, сообщения китайского путешественника Хуэй Чао, опровергают это. Ср.: Fuchs, 1939.

Barth, 1956, с. 80. Ср. также: Barth, 1959.

Политическое деление в значительной мере объясняется условиями сообщения. Уже в долины Кунар и Гилгит проникновение иноземцев было затруднено, в «Ягестан» же — почти невозможно²⁴. Этот край не без оснований считается самым недоступным уголком земли²⁵. Недоступность региона являлась решающим моментом и в проникновении чуждых великих религий — буддизма, индуизма и, наконец, ислама; именно она определяла темп и направление их натиска. Можно считать, что, как правило, эти религии проникали раньше в расположенные непосредственно перед главным хребтом, более широкие северные долины, в которых уже возникли государства с централизованной властью. От Кашмира катилась волна миссионеров-шиитов, из Бадахшана продвигались эмиссары исмаилизма. Поразительно, что именно они временами действовали под защитой чужеземных завоевателей²⁶. По сей день население Северного Читрала и западной части долины Гилгит принадлежит к этой секте. Не так давно в исмаилизм была обращена Хунза.

Напротив, в Нагире, княжестве, расположенном на другом берегу, сохранился шиизм. В последние десятилетия позиции шиизма укрепились как в самом Гилгите, так и в районах, прилегающих к нему с востока. «Республики», расположенные в долинах южных предгорий, оставались языческими значительно дольше. Они были обращены лишь благодаря религиозному рвению фанатиков-пуштунов, нашедших прочную миссионерскую базу в захваченном юсуфзаями Свате²⁷. Одновременно с исламом суннитского толка пуштуны пропагандировали уравнительную социально-экономическую систему — круговой передел земли, носящий название «веш»²⁸.

Когда Гилгит в середине XIX в. был завоеван сикхами и позднее попал в руки последовательных индуистов Догра — властителей Джамму и Кашмира²⁹, там, как это ни удивительно, началась вторичная волна исламизации. Практика ислама, до тех пор в высшей степени вялая и отличавшаяся терпимостью, была модернизирована и стала более целенаправленной, что повело к исчезновению многих древних обычаев³⁰. Это было делом рук мусульманских правительственных чиновников, которых Кашмир из предосторожности направлял в непокорную область, сумевшую на восемь лет (1852—1860) еще раз обрести свободу. Прямое подчинение английским властям райо-

²⁴ Jettmar, 1961a. «Ягестан» значит «страна свободных».

²⁵ Biddulph, 1880, с. 1.

²⁶ Hashmatullah, 1939, с. 765—778.

²⁷ Biddulph, 1880, с. 118—123; Drew, 1875, с. 429 и сл.

²⁸ Jettmar, 1960a, с. 134.

²⁹ Вполне приемлемое описание истории завоевания и миссионерской деятельности содержится прежде всего в книге: Hashmatullah Khan, 1939 (на языке урду). Ср. также: Leitner, 1894, с. 69—74.

³⁰ Drew, 1875, с. 429; Biddulph, 1880, с. 103 и сл.

ном к западу от Инда, таких, как, например, район Пахт, также почти не затормозило этот процесс.

Мы уже упоминали, что древнюю языческую религию сохранила лишь одна небольшая народность Читрала — калашы. Правда, этот анклав теперь постепенно разрушается в результате объединенного воздействия чужеземной администрации (Читрал превратился из княжества в дистрикт), улучшившихся условий сообщения и — *last but not least* — возрастающих контактов с иноземцами. С другой стороны, стало очевидно, что как в Нуристане, так и в Дардистане, вопреки всем успехам мусульманского миссионерства, сохранилось гораздо больше элементов старой веры, чем на это осмеливались рассчитывать этнографы, напуганные завоеванием Кафиристана³¹. В Нуристане даже существовала тайная туземная оппозиция, которая, однако, прекратила свое существование.

Это положение позволило этнографам и языковедам не довольствоваться лишь тем, что сумели зафиксировать некоторые европейские путешественники и первые представители администрации областей, находившихся под английским владычеством. Дополнительно был собран материал не только такими лингвистами, как Моргенштерне и Лоример, но также — после второй мировой войны — этнографами, которых особенно интересовали доисламские верования и традиционные религиозные институты. Однако самой важной и наиболее надежной информацией мы обязаны все-таки языковедам, как, например, Г. Буддруссу. Полевые работы велись главным образом в Кафиристане, в области расселения калашей и в Гилгитском агентстве. Были собраны также важные материалы по Центральному и Южному Нуристану. По-прежнему слабо изучены малые народности на южной границе Дардистана, где суннитское засилье оставляет мало надежды на получение новых сведений.

Значительная часть материалов, собранных за последние десятилетия, еще не опубликована. Есть рукописи, доступные лишь участникам таких же экспедиций или узкому кругу знакомых. На международном симпозиуме, Гиндукушской культурной конференции 1970 г., впервые была сделана попытка вовлечь в общий разговор всех тех, кто располагает этими разрозненными материалами, однако значительная часть докладов была опубликована лишь в 1974 г.³²

Может возникнуть сомнение в том, следует ли вообще на этой стадии исследования пытаться делать какие-либо обобщения. Однако, напротив, такой опыт может побудить и других ученых обнародовать свои материалы и, уточнив проблематику, представить их изложить свою концепцию.

³¹ Jellinar, 1959, с. 85.

³² В сборнике «Cultures of the Hindukush», 1974.

В надежде на это я и приступил к работе. Разумеется, я был вынужден считаться с тем, что и вне зависимости от уже упомянутой сложности установления контактов между учеными, занимающимися этой проблемой, равномерная разработка ее невозможна. Градации здесь следующие.

Сравнительно хорошо известны доисламские религии Северного и Центрального Кафиристана, т. е. районов расселения кати и прасунцев. Здесь можно было бы попытаться нарисовать законченную картину. Основой для этой работы может стать превосходная монография Сноя³³. Возражения могут возникнуть лишь в тех случаях, когда слишком сильно сказываются традиции направления, к которому в то время принадлежал Сной (речь идет о его диссертации), или когда появляются новые серьезные исследования в этой области.

Создать такую работу о Северном Кафиристане, т. е. области расселения ашкун и вайгали, невозможно. О нем, как уже упоминалось в предисловии, имеются всего два исследования, которые дают лишь самое общее представление о различиях, существующих между религиозными системами Южного и Северного Кафиристана.

Далее следует довольно подробное описание неисламских народных верований шинаязычного населения. Многие содержащиеся в этом разделе материалы взяты из полевых записей автора; как обычно, некоторые из них не опубликованы. Материалы, собранные Лоримером, в первую очередь те, которые относятся к буришкам районов Хунзы, Нагира и Ясина, были доступны автору в основном в фотокопиях, сделанных госпожой Мюллер-Штельрехт для своей диссертации с научного наследия Лоримера, хранящегося в Лондоне. Однако для обобщения потребуются еще многолетние исследования, которые можно будет закончить лишь после того, как филологи Буддрусс и Бергер опубликуют собранные ими тексты³⁴. Поэтому тем особенностям, которые можно выявить уже теперь, посвящена лишь одна короткая глава.

Таким образом, сопоставляются в первую очередь оба крупных комплекса, различия между которыми нельзя объяснить воздействием ислама. Лишь затем следует описание религии дардов-калашей, сделанное на основе того, что можно извлечь из опубликованных работ и из многочисленных записей Адольфа Фридриха³⁵. Таким расположением материала мы стремимся достичь наглядности: читатель может сам убедиться, что ка-

³³ Sney, 1962.

³⁴ Ср.: Berger, 1960. Кроме того, проф. Бергер предоставил в мое распоряжение рукопись «Тексты бурушаски из Хунзы и Нагера».

³⁵ Адольф Фридрих возглавлял в 1955—1956 гг. западногерманскую Гиндукушскую экспедицию, в которой участвовали Г. Буддрусс, П. Сной и автор этой книги. Фридрих умер 25 апреля 1956 г. в Равалпинди.

линии занимают промежуточное положение не только географически, но и в культурном отношении; их дардская религия была в ее существенных моментах «кафиризирована». Это означает, однако, что нельзя надеяться найти у дардов-калашей, пока еще язычников, древнейшую форму тех элементов, которые выявляются у дардов-мусульман Гилгита.

Нам кажется, что только после этого целесообразно описать то немногое, что можно извлечь из записок местного автора Хуссам-уль-Мулька о разных верованиях кховароязычных дардов Читрала. Я использую также материалы, собранные мною самим, и утверждаю, что здесь перед нами система, на которую оказали влияние калашаи и кафиры и которая, будучи в своей основе дардской, испытала, однако, сильнейшее воздействие таджикского севера и северо-востока.

Многих малых народностей на юге Дардистана — народностей, языки которых мы перечислили вначале, в этом изложении мы коснемся лишь вкратце. Они описаны все вместе, в одной главе, без каких-либо притязаний на исчерпывающую полноту. Всякая попытка нарисовать здесь цельную картину была безнадежна, для этого мы слишком мало знаем. Вероятно, там было очень сильно влияние ислама. Тем не менее в дальнейшем возможны всякие неожиданности.

Нет такого исторического труда, в котором были бы с достаточной полнотой охвачены все районы расселения дардов³⁶. Лурел Стейн³⁷ не нашел здесь столь же одаренного, как он, продолжателя. Сперва я хотел предпослать каждому разделу исторический очерк, однако ограничился тем, что поместил в заключительных главах отдельных частей описание важных исторических событий, существенных для понимания материала.

Я всегда считал, что перед исторической этнографией Азии, населенной высококультурными народами с уходящими далеко в глубь веков историческими традициями, должна быть прежде всего поставлена задача истолковать и восполнить этнографическую картину с помощью достоверных материалов, относящихся к более далеким временам. Как правило, это будут письменные источники или археологические памятники (в самом широком смысле). Если при этом выявятся традиции, проходящие через разные временные слои, то их взаимосвязь, их глубокое значение нередко могут открыться лишь заинтересованному наблюдателю, изучившему хотя бы одно из поздних воплощений этих традиций.

Следует, кстати, подчеркнуть, что описанные в этом труде религиозные системы сами относятся к различным временным

³⁶ Palwal (I, 1968, с. 48—58) попытался создать сводный труд о кафирах.

³⁷ Stein, 1890; 1907; 1921; 1922; 1928.

уровням³⁸ и что они обладали и еще теперь обладают разной силой и значимостью.

Еще восемьдесят лет тому назад истинность «языческих» религий Кафиристана едва ли подвергалась малейшему сомнению в сознании всех, их исповедовавших. Позднее их начали придерживаться лишь отдельные группы или даже лица. Прежние божества стали повсеместно отождествлять с почитаемыми мусульманскими святыми.

У дардов, говорящих на шина, язычество почти повсеместно (с исключениями мы познакомимся дальше) сохранялось лишь как субстрат, как народные верования, достаточно авторитетные, например, для того, чтобы определить ход большинства праздничных церемоний. Сегодня оно опустилось до уровня суеверных представлений и примет, связанных с той или иной деятельностью (например, с охотой).

Религия калашей влачит сегодня довольно грустное существование, причем лишь у части и без того не слишком многочисленной народности. Совершенно очевидны и представляют большой интерес процессы уподобления исламу, а также возникновения новых явлений. Содержащийся здесь материал относится к зиме 1955/56 г. и потому также является уже «историческим».

У кховароязычного населения мы также имеем дело с субрелигией, которую в значительной мере определяет страх. Именно самая мрачная часть этого «суеверия» имеет шансы сохраниться.

Итак, задача нашей книги — последовательно и в соответствии с требованиями современной науки рассмотреть один аспект всей историко-культурной картины, которую так рано смелыми мазками создал Бидделф, и в области истории религии приблизиться тем самым к тому уровню, которого уже давно достигли лингвисты благодаря основополагающим трудам Моргенштерне.

³⁸ Здесь возникает одно смущающее обстоятельство: даже в пределах одной и той же системы имеются факты, относящиеся к разным временным слоям и тем самым к разным фазам развития. Например, обзор религий кафиров, хотя и крайне фрагментарный, мы даем, суммируя данные примерно за 160 лет.

РЕЛИГИИ КАФИРИСТАНА

А. ПРОБЛЕМЫ И СТЕПЕНЬ ИЗУЧЕННОСТИ

Как мы уже видели, в научном словоупотреблении термин «кафиры» включал носителей четырех языков — кати, ашкун, вайгали и прасун, поскольку эти четыре народности, объединившись в военный блок, оказывали сопротивление мусульманским миссионерам и сохраняли свою языческую религию.

Я указывал, что, с моей точки зрения, эти языческие верования были совершенно отличны от язычества дардских народов, восточных соседей кафиров, например от калашей, которые остаются язычниками по сей день. При этом оказывается нерешенным вопрос о том, можно ли распространить наименование «кафиры» на живущие у южной границы собственно Кафиристана дардские племена пашаи, которые на протяжении веков также были втянуты в борьбу против наступления ислама, что привело их к тесному сотрудничеству с их северными соседями — кафирами ашкун и вайгали¹. Имела ли все-таки религиозная структура пашаи какие-то отличительные особенности, несмотря на некоторые общекафирские черты, которые отчетливо выступают в источниках?² Или же существовал постепенный переход между разными кафирскими религиозными системами и даже культовый союз различных этнических единиц?³

Сейчас эта проблема не имеет для нас значения, потому что, как уже говорилось, мы не предполагаем давать здесь исчерпывающее описание религии пашаи⁴.

¹ Войны конца XVI в., упомянутые в изданной Скарция (Scarcia, 1965) хронике, частично велись далеко за пределами нынешнего кафирского ареала.

² Leitz, 1937b, с. 301—306.

³ Morgenstierne, 1944, с. VII и сл. Во всяком случае, сохранившиеся отрывки поэмы пашаи позволяют сделать вывод о весьма отличном от других образе мыслей.

⁴ О результатах путешествия Сноя в районы, населенные пашаи, пока нет никаких публикаций.

На перечисленных выше четырех языках говорят в следующих районах Кафиристана⁵:

1. Кати делится на восточный кати, на котором говорят по р. Башгал, по ее притокам и в нескольких соседних анклавах, и западный кати, распространенный в долине Кантиво и в близлежащих долинах, а также к западу от них, в районе Рамгал-Куляма, т. е. по истокам Алингара.

2. На вайгали говорят в долине Вайгал и в нескольких прилегающих к ней высокогорных долинах. Один анклав находится значительно дальше на юг.

3. Ашкун распространен в районе Восточного Алингара, а также на одном участке долины Печ.

4. На языке прасун говорят на восточном истоке Печа (или Паруна) в замкнутом районе, расположенном в центральной части ареала. Язык прасун сильно отличается от трех вышеназванных.

Делалось много попыток представить эту мозаику графически. Лингвистическую карту данного ареала составил недавно Грюнберг⁶, использовавший и материалы своих экспедиций. На карту, приложенную к указателю Эдельберга⁷ к книге Робертсона, были с помощью Моргенштерне нанесены границы распространения языков; эта карта с некоторыми исправлениями включена в настоящее издание.

Речь идет здесь не о диалектах, а о языках, т. е. о тех случаях, когда возможность понять друг друга предполагает приобретение дополнительных знаний. (Примечательно при этом, что носители языка прасун легко овладевают языком кати, но не наоборот.) Уже поэтому будет правильно положить языковую классификацию в основу этнографической. Кафирам никогда не было присуще чрезмерное этническое самосознание, поэтому нам и приходится употреблять иностранные названия — «кафиры» или «нуристанцы»⁸. Конечно, вполне возможно, что такое национальное самосознание находится в стадии становления, например, у нынешних студентов Кабульского университета, приехавших из этой части страны. При этом, вероятно, немалую роль сыграла книга Робертсона.

В прошлом существовало лишь множество так или иначе объединявшихся групп селений, расположенных в тех или иных

⁵ Об этом см. работы Грюнберга (1971a и 1971b).

⁶ Грюнберг, 1971a.

⁷ Edelberg—Gramstrup, 1971.

⁸ О численности нуристанцев имеются лишь приблизительные данные. Геррлих (Herrlich, 1937a, с. 175) считает, что общая численность нуристанцев перед началом второй мировой войны составляла 34 тыс. (10 тыс. восточных кати, 10 тыс. западных кати, 2 тыс. парун, 6 тыс. ашкун, 1 тыс. вамаи, говорящих на языке ашкун, и 5 тыс. носителей языка вайгали). В последнее время, как утверждает Дюпре (Dupree, 1971), насчитывается примерно 60 тыс. нуристанцев.

участках долины. Единственной из этих групп, которая совпадает с компактной областью распространения языка, являются прасунцы.

Группы селений назывались «племенами». Сной проделал кропотливую работу и дал обзор объединений такого рода, упомянутых в литературе⁹. При этом он натолкнулся на многочисленные противоречия, которые нельзя объяснить только условиями сбора материала; они, несомненно, определяются и неустойчивостью этих группировок.

Встает вопрос, в какой мере можно надеяться на существование однородной или хотя бы не слишком резко дифференцированной религии даже в пределах ареала распространения этих четырех языков. Робертсон¹⁰ хорошо изучил только катирайона Башгал и установил, что у них считается религиозным центром долина Прасун, в которой он побывал во время своей недолгой поездки. Джонс пишет, что вайгальцы также считают прасунцев знатоками религии¹¹. Можно было бы предположить далее, что и ашкун считают себя членами этого объединения, тем более что уже Элфинстон говорил о всеобщем почитании всеми кафирами одного верховного божества.

Правда, у Элфинстона¹² имеется также указание на то, что, несмотря на наличие главного божества, между Северным и Южным Кафиристаном существуют все же значительные расхождения. В этой связи важно, что Сной вслед за Шайбе¹³, который указывает на различия между двумя типами хозяйства в Кафиристане, говорит о двух культурах в этой области, каждая из которых соответствует определенным природным условиям.

Однако, поскольку на основании имевшихся тогда материалов было невозможно дать полное описание условий, существовавших в Южном Кафиристане, Сной все же рассматривал религию кафиров как единое целое, в котором хотя и присутствуют различные пласты, но для настоящего анализа которого требуется систематическое сравнительное изучение. Гипотеза о существовании духовного единства позволяет оперировать материалами из разных областей. Можно попытаться нарисовать общую картину кафирского язычества — как того требовало научное направление, именовавшее себя культурно-морфологическим.

Между тем то, что стало известно о Южном Кафиристане, делает подобную попытку едва ли заслуживающей доверия. С другой стороны, ученые, исследовавшие этот регион, обнару-

⁹ Sney, 1962, с. 23—32.

¹⁰ Robertson, 1896, с. 79.

¹¹ См. работу Джонса в настоящем издании.

¹² Elphinstone, 1839, II, с. 377.

¹³ Scheibe, 1937b, с. 127.

довали еще так мало из собранного ими, что ждать обобщений от тех, кто сам там не был, невозможно. Поэтому я просил двух ученых, работающих в области изучения Южного Кафиристана и активно занимающихся сбором полевого материала, описать все, что они наблюдают сегодня, и дать эти работы в качестве разделов настоящей книги. Скайлер Джонс взял на себя описание района Вайгал, Макс Климбург — области Ашкун. Я же ограничусь тем, что свяжу эти разделы с остальными и укажу на те вопросы, которые еще не нашли решения. Лишь для Северного Кафиристана, который явно образовал своего рода религиозную «федерацию», я дам полное и законченное описание.

Что касается состояния изученности всего региона в целом, то Джонс в комментированной библиографии дал обзор всей литературы о Кафиристане, вышедшей до середины 60-х годов¹⁴. Дополнительный том содержит подборку секретных материалов из английских архивов; эти сообщения относятся в основном к периоду завоевания и в настоящее время хранятся в библиотеке India Office¹⁵. Если попытаться классифицировать эти материалы, то оказывается, что самые ранние из них (и незначительная часть поздних) обязаны своим возникновением придворной историографии тех властителей, которые владели бассейном р. Кабул или проходили его во время военных походов. Однако, согласно Пальвалю, уже в истории Газневидов кафиры названы опасными и коварными соседями лагманцев (жителей района Лагман)¹⁶. Известны упоминания о них в автобиографиях Тимура и Бабура¹⁷. Далее, примечательная хроника мусульманского военного похода против кафиров в 1582 г.¹⁸. В конце перечня этих описаний Кафиристана его противниками стоит автобиография Абдур Рахмана¹⁹ и официальная история Афганистана, написанная по приказу эмира Хабибуллы²⁰.

Наряду с этим существует, однако, удивительно рано возникшая традиция доброжелательной заинтересованности, полная надежды найти в кафирах культурных и даже кровных родственников. Благодаря этой традиции была получена большая часть важной историко-религиозной информации. Уже к началу XVII в. Бенедикт фон Гоес встретил «эремита», который рассказал ему о городе «Каферстам»; в этот город не было до-

¹⁴ Jones, 1966. См. также: Fazy, 1953. Почти исчерпывающая библиография имеется у Сноя (Snoy, 1962).

¹⁵ Jones, 1969.

¹⁶ Palwal, I, 1968, с. 50.

¹⁷ Jones, 1966, с. 35, 18 и сл.

¹⁸ Scarcia, 1965.

¹⁹ Jones, 1966, с. 12.

²⁰ Она была использована в одной советской работе (Ромодин, 1971, с. 249—263).

ступя ни одному мусульманину, однако другие чужестранцы (очевидно, имелись в виду индусы) могли в него приезжать, им лишь запрещалось посещать храм²¹. Это сообщение, а также распространенные у армян сказания послужили толчком для Грегорио Ройза, попытавшегося впервые поехать туда в качестве миссионера. Вероятно, он действительно побывал в Кафиристане. Правда, вернулся он разочарованным, с впечатлением, что для Евангелия здесь нет почвы²².

В XIX в. эту традицию продолжили англичане. Кроме того, они издавна находились под воздействием распространенного на северо-западе Индийского субконтинента представления о том, что где-то должны еще существовать потомки греческих и македонских солдат Александра Великого. Брались на заметку любые сведения, даже полученные из вторых рук. Более того, посылались шпионы с заданием выяснить, можно ли рассчитывать на кафиров как на потенциальных союзников, а также изучать своеобразие их культуры. Тем не менее лингвистическое изучение Кафиристана начал немец Трумп (Trumpp)²³.

Для конца этого романтического периода снова характерны «набеги» на Кафиристан, предпринимаемые отдельными европейцами, из которых, однако, лишь двое смогли проникнуть глубже пограничных районов. Правда, Локкарт сумел собрать мало материалов, но фотографии, сделанные его экспедицией, имеют огромную ценность²⁴. Однако результаты работы Робертсона затмили все, сделанное до него. Он проник в Кафиристан из Читрала (октябрь 1889 г., сентябрь 1890 — октябрь 1891 г.) и остановился сначала в Башгале. Его необыкновенно яркая и образная книга по сей день остается образцом для всего кафироведения. Лишь в последние годы начали высказываться сомнения по поводу некоторых его положений²⁵. Последовавшее за этим в 1895—1896 гг.²⁶ завоевание Кафиристана — неминуемое следствие того, что англичане, проводя линию Дюранда (1893 г.), оставили эту область, — положило конец не только существованию независимой языческой религии, но и возможности зафиксировать какие-то еще сохранившиеся ее остатки. Администрация Кабула считала очень важным не допускать возникновения волнений среди «рекрутов ислама». Кроме того,

²¹ Jones, 1966, с. 79.

²² Там же, с. 68. Впрочем, симпатии, основанные на антиислализме, питали и кафирам не только христиане. Великий английский путешественник, еврей по происхождению, Иосиф Вольф сообщает, что бухарские евреи считали кафиров родственным им племенем. См. там же, с. 101.

²³ Там же, с. 97. См. также: Schimmel, 1965, с. 72 и 207.

²⁴ Ср.: Jones, 1967, с. 14.

²⁵ Robertson, 1896 (новое издание: Грац, 1971); Strand, 1974с.

²⁶ Лучшим из существующих мне представляется описание, данное Ромодиным (1971).

ей вовсе не хотелось, чтобы стали известны методы обращения в ислам.

Запрет на въезд был введен поздно. Еще Фойгт хвалился, что он без всякого разрешения проехал по Кафиристану в качестве сопровождающего лесничего Сейдака²⁷. Более поздние экспедиции также были разрешены лишь потому, что они были объявлены естественнонаучными (как кратковременное путешествие Вавилова и германская Гиндукушская экспедиция 1935 г.). Крупнейший лингвист Моргенштерне вынужден был пользоваться услугами кафирских информантов, которых он встретил в Кабуле в доме их достигшего генеральского звания соотечественника Абдуль Вакиля²⁸. Затем ему повезло при посещении Читрала. Здесь он работал с кати — переселенцами и беглецами, которые спасались в областях, находившихся под управлением англичан, от насильственного обращения в ислам. Правда, в 1929 г. лишь около 20 человек еще признали себя язычниками²⁹, и среди них, к счастью, обладающий большими познаниями жрец-медиум. Постепенно бо́льшая часть записей Моргенштерне была опубликована, важнейшие из них — лишь после второй мировой войны³⁰. Уже упоминавшаяся германская Гиндукушская экспедиция столкнулась с той же группой, но уже в стадии религиозной ассимиляции³¹. В эти же годы читральский принц Хуссам-уль-Мульк отыскал в долине Уртсун последних язычников, с которыми также работал Моргенштерне, и зафиксировал некоторые полученные от них сведения³².

Примечательно, что кафиры, покинувшие свою культурную среду и втянутые в сферу ислама, сами оставили ценные документы. Тут следует назвать автобиографию одного кати из влиятельной семьи, по имени Азар (ошибочно Араз), или Мухаммад Абдулла, или Шейх Абдулла Хан³³. Она была приобретена Моргенштерне, который опубликовал фрагменты из нее. Ее полное издание в настоящее время подготавливает Кнут Кристиансен. Другой документ такого рода принадлежит перу генерала С. В. Гарзай³⁴. Его нынешними последователями стали студенты — выходцы из Нуристана, посвятившие себя изучению этнографии³⁵.

²⁷ Voigt, 1933, с. 13.

²⁸ Morgenstierne, 1932, с. 39.

²⁹ Там же, с. 39 и сл.

³⁰ Morgenstierne, 1950—53.

³¹ Herrlich, 1938, с. 164—168.

³² Его материалы опубликованы вместе с трудами Конференции по культуре Гиндукуша (Hussam-ul-Mulk, 1974a).

³³ Morgenstierne, 1933. Кристиансен уже выяснил различные недоразумения. Биография была написана не в 1898 г., а десятью годами позже (Kristiansen, 1974).

³⁴ Gharzai, 1960.

³⁵ М. Алам Нуристани и Юсуф Нуристани.

Только после второй мировой войны был снят запрет на въезд в Кафиристан, и это вызвало волну европейских и американских экспедиций. Датчане первые сумели использовать открывшиеся возможности. Они обнаружили, что Нуристан, вопреки пессимистическим сообщениям германской Гиндукушской экспедиции 1935 г. все еще является «этнографическим Эльдорадо»³⁶. Так как первоначальный смелый план их экспедиции (три отряда, встречающиеся в уединенных горах Алишанга) оказался неосуществимым, а руководитель экспедиции Хеннинг Хислунд-Кристенсен умер в 1948 г. в Кабуле, они интенсивнее, чем было намечено, занялись теми вопросами, которые выявились уже на месте. Насколько можно судить по опубликованным работам, самыми существенными для изучения Нуристана являются труды Эдельберга, участвовавшего в 1948 г. в экспедиции в качестве ботаника³⁷. Индолог Буддрусс провел зиму 1955/56 г. в Прасуне как участник второй, западногерманской Гиндукушской экспедиции и сумел записать там поразительно много мифов³⁸ — неожиданное доказательство того, что религиозная атмосфера этой долины, расположенной в сердце Кафиристана, не совсем исчезла. Некоторые старики еще питают надежду на возврат старых времен и богов. Сам Буддрусс опубликовал лишь минимальную часть собранного материала, а все оставшееся отдал своему товарищу по экспедиции Сноу для его диссертации³⁹. Во время последующих поездок⁴⁰ он смог устранить те неясности, которые встречались в этих сложных текстах. Оказалось, однако, что область Прасун уже готова к тому же религиозным пылом обратиться в новую веру. Последние записи Буддрусса, так же как и его исследования, произошедшие во время поездки с Питером Сноем в область Вайгал, ждут еще опубликования.

Не опубликованы, хотя и доступны в рукописи, материалы Адольфа Фридриха, руководителя западногерманской Гиндукушской экспедиции 1955/56 гг. к кафирам Читрала, полностью за это время обращенным в ислам. Возможно, что неизвестные еще записи Сноя дополняют эти материалы.

В 1962—1963 гг. в Мунджанской долине, связанной с Нуристаном крупными перевалами, работала штуттгартская Бадахшанская экспедиция. Здесь Сной занимался прежде всего проблемой торговых связей⁴¹. Материал, существенный для истории

Edelberg—Ferdinand, 1958, с. 276.

Edelberg, 1965; 1968; 1972; Motamedi—Edelberg, 1968.

Budruss, 1960a.

Snow, 1962.

Во время одной из поездок Буддрусса сопровождал М. Алам Нуристан, который за это время выступил со своими собственными работами; одна из них, оставшаяся мне недоступной, посвящена фольклору области Вайгал. Snow, 1965.

религии, обрабатывал студент-пуштун Абдуль Разик Пальваль, сопровождавший группу в качестве лингвиста и переводчика. Он же работал с информантами из Вамы.

В 1964 г. Пальваль сопровождал Моргенстьерне в долину Башгал⁴², где они встретили одного старика, получившего в группе беженцев в Читрал религиозное воспитание полностью в духе старой религии. Материалы этой поездки вошли в сделанное Пальвалем описание кафирской религии, о котором мы еще будем говорить⁴³.

Наконец, австриец Макс Климбург посетил Нуристан с целью зафиксировать памятники искусства кафиров. Его предварительные сообщения свидетельствуют, что он сумел записать тексты мифов, которые до сих пор были неизвестны.

Кампания по изучению кафиров была так популярна, что в нее оказались втянуты и те ученые, которые использовали методы социальной антропологии. Скайлер Джонс наряду с уже упомянутой, чрезвычайно ценной библиографией дал описание политической системы камских кафиров, причем использовал собственные наблюдения⁴⁴. Позднее он занялся изучением кафиров Вайгала⁴⁵. Сводка его исследований содержится в написанном им разделе настоящей книги.

Необыкновенно интенсивные и длительные полевые исследования провел американец Р. Ф. Стренд⁴⁶. Он прожил в Камдеше с июня 1967 по май 1969 г. Его описание политической системы доисламского времени сильно отличается от описания, сделанного Робертсоном и вслед за ним Джонсом. Как мы знаем, еще Лейтнер упрекал Робертсона, говоря, что не приходится ожидать надежной информации при недостаточном знании языка и в напряженной политической обстановке.

В этой же связи следует сказать и о Дюпре⁴⁷. Он сообщает, что провел шесть экспедиций в Нуристан или в сопредельные с ним районы, к которым он причисляет также Вахан. Сделанное им недавно сообщение позволяет судить о результатах его работы.

В это же время в исследование Кафиристана включились также и советские ученые. Сначала появилась весьма неудачная компиляция⁴⁸. Однако начиная с 1963 г. лингвист

⁴² Morgenstierne, 1968.

⁴³ Рукопись 1968 г. Статьи в журнале «Афганистан», 1968—1971. Я смог также ознакомиться с его диссертацией на степень магистра искусств (университет штата Луизиана) под названием «Богиня-мать в Кафиристане» от декабря 1972 г.

⁴⁴ Jones, 1967.

⁴⁵ Jones, 1970.

⁴⁶ Strand, 1974a; 1974b; 1974c. Неопубликованные рукописи Стренда смог использовать Кайзер (Kaiser, 1971).

⁴⁷ Dupree, 1971.

⁴⁸ Поляк, 1959.

А. Л. Грюнберг, сопровождавший геологическую партию, стал собирать языковой и наряду с ним этнографический материал. Правда, из того, что он пока опубликовал, для изучения истории религии существенна лишь небольшая часть⁴⁹.

Если проследить традиции изучения религий Кафиристана, то оказывается, что, не считая одной работы Хакина⁵⁰, первую серьезную попытку дать общую картину этих верований предпринял после Робертсона Сной. Значение его работы нельзя переоценить. Она выполнена очень тщательно, охватывает обширный материал, и в ней впервые сделана попытка выделить отдельные напластования. Сной разрабатывает систему (теперь мы сказали бы, рабочую систему), в которую он выстраивает кафирские божества. Правда, при этом возникает странная aberrация, потому что основные представления, на которых Сной строит свою систему, он получил не среди самих кафи-ров, а у калашей.

Работа Пальваля, теперь значительно расширенная, является серией статей и может рассматриваться как ряд ценных дополнений именно к работе Сноя. Пальваль видит мир божеств таким же, как и Сной. Оба они полагают, что постигли ту иерархическую градацию между профанами и святыми, о которой упоминал уже Сигер (причем Сной разъяснил также и сакральное значение хтонического начала). Трудно сказать, можно ли подняться на более высокий уровень, чем уже достигнутый Сноем. Во всяком случае, мы попытаемся это сделать.

Б. РЕЛИГИЯ СЕВЕРНОГО КАФИРИСТАНА

1. Окружающая среда, хозяйство и социальная организация

а) Кати

В первую очередь благодаря наблюдениям, которые тщательно собрал Шайбе⁵¹, стало очевидно, что на севере Нуристана непосредственно перед главной цепью гор расположены относительно широкие и плоские котловины. Большая часть этого пространства заселена носителями одного языка — кати. Однако они не образуют замкнутой зоны; между западной и восточной группами кати вклинился район расселения прасунцев.

Население долин Рамгал и Кулум, относящееся к западным

⁴⁹ Грюнберг, 1971а.

⁵⁰ Hockin, 1932.

⁵¹ Scheibe, 1937а, с. 39. См. также: Robertson, 1869, с. 64, и Snoy, 1962, с. 21, со ссылками на Вавилова—Букинича (1959, с. 133 и сл.).

кати, было по приказу Абдур Рахмана выслано в долину Логар. Лишь через 25 лет они получили разрешение вернутся⁵². Поэтому здесь трудно было ждать новых находок. Уже по внешним признакам можно было заметить, насколько сильна здесь исламизация. Однако и долина Кантиво, затронутая исламом отнюдь не в той же мере, оказалась в этом отношении сравнительно бесплодной⁵³. Возможно, в этом наряду с замкнутостью повинно также и то обстоятельство, что здесь сохранил свою несокрушимость старый дух кати. Таким образом, основную информацию придется, вероятно, и в дальнейшем получать от восточных кати. Они были объектом изучения для Робертсона. Сегодня их легко встретить на дорогах страны.

Различные сказания кати о их происхождении едины в том, что все они говорят о быстрой экспансии за счет других⁵⁴. Кати либо называют себя, без всяких уточнений, пришельцами с юга, либо говорят о миграции, которая вела прежде всего в районы Рамгал и Кантиво. В пользу того, что западные и восточные кати составляют единое целое, говорят лингвистические и, согласно устному сообщению В. Бернгарда⁵⁵, антропологические данные.

По сравнению с другими районами Афганистана Нуристан расположен в необыкновенно благоприятном месте. Грозовые дожди сокращают здесь период летней засухи, роковой для центрального нагорья. Говорили, что эта область, еще испытывая воздействие муссонов, получает значительное количество осадков, равное тому, которым вынужден довольствоваться весь остальной Афганистан. Температура воздуха зимой здесь, вероятно, выше, чем в других районах⁵⁶. Поэтому в некоторых местах (например, в превосходно расположенном Башгале, где также большие площади заняты полями) возможно виноградарство, причем на относительно высоких участках. Основной полевой культурой вплоть до XX в. были различные сорта проса. Здесь есть чрезвычайно древние и сильно отличающиеся друг от друга разновидности пшеницы и ячменя; на это обратил внимание уже Вавилов, и это было основным направлением ра-

⁵² Ромодин, 1971, с. 262, и другие работы. См. особенно: Herrlich, 1937, с. 84 и сл.

⁵³ По-видимому, часть материала в работах Грюнберга (1971a и 1971b) была собрана здесь. Буддруссу и Бернгарду я обязан информацией о том, что кантиво очень страдают от обычаев кровной мести. Сборщики налогов афганского правительства старались проявлять там образцовую выдержку, конечно учитывая и то обстоятельство, что семья генерала Вакила, происходящая из Кантиво, пользовалась в Кабуле значительным влиянием.

⁵⁴ Robertson, 1896, с. 158; Snou, 1962, с. 39.

⁵⁵ Проф., д-р В. Бернгард (Майницкий университет) провел две экспедиции по изучению Нуристана.

⁵⁶ Rathjens, 1972, с. 62. О виноградарстве см. карту в книге: Edelberg, 1965, рис. 25.

бот германской Гиндукушской экспедиции 1935 г.⁵⁷. Посевы производятся на поднимающихся террасами полях с искусственным орошением; эти поля часто малы и неправильной формы. Обрабатывать их можно лишь легким плугом или мотыгой. Удобрений мало, так что приходится оставлять поля под паром⁵⁸.

В прошедшие языческие времена все работы, связанные с земледелием, выполняли женщины. На прекрасный пол была возложена и переноска грузов — наряду с обычной домашней работой⁵⁹. Чисто хозяйственные обязанности мужчин состояли в уходе за скотом; пастухами нередко назначали молодых парней. Охота была раньше не только любимым спортом, но, несомненно, и важным источником пропитания.

По данным Робертсона, в Северном Кафиристане большое значение имело разведение крупного рогатого скота. Здесь этому не препятствовало (как у многих дардских народов) представление, будто этот полезный домашний скот ритуально нечист. Большую роль играли в хозяйстве также козы, но овец держали очень немного. Хлевы, которые ставились отдельно от жилых домов, одновременно служили жильем пастухам. Необходимым условием скотоводства являлось интенсивное использование высокогорных лугов. Различаются весенние и летние пастбища. Только на зиму стада оставались непосредственно около деревни⁶⁰. Зимние корма имелись лишь в небольших количествах, в основном для крупного рогатого скота; в качестве зимних кормов использовали стебли кукурузы.

Лошадей не держали, хотя в качестве надгробных памятников, как мы еще увидим, часто ставили статуи всадников. Пчеловодство, а также приготовление вина было делом мужчин. Виноград давили ногами⁶¹.

У кати существовало сословие ремесленников, группировавшихся по профессиям⁶²; Робертсон оставил много сведений об этих группах. Он говорит о рабах; и действительно, имеются некоторые признаки такого положения. С другой стороны, совершенно очевидно, что в сражениях между селениями ремесленники выступали на стороне своих господ и что они также принимали участие в самоуправлении селений. Как мы еще увидим, они могли достичь более высоких рангов⁶³. Робертсон обратил внимание на совпадение между социальной системой

⁵⁷ Vogel, 1933, с. 85, и Römer—Rosenstiel, 1937, с. 73—86.

⁵⁸ Об этом см.: Edelberg, 1968.

⁵⁹ Robertson, 1896, с. 554, указывает, что молотья оставалась за мужчинами.

⁶⁰ Jones, 1967, с. 20, со ссылкой на Motamidi, 1956. См. также: Robertson, 1896, с. 555.

⁶¹ Там же, 1896, с. 556 и сл. См. также: Neubauer, 1952.

⁶² Пальваль (Palwal, рукопись, 1968, с. 16—18) приводит названия пятнадцати ремесел.

⁶³ Jones, 1967, с. 40—44.

кафиров и существующей на Индийском субконтиненте кастовой системой.

Во всяком случае, не вызывает сомнений, что Кафиристан⁶⁴, чья экономика не исчерпала все свои возможности, был в состоянии производить избыточный продукт, которого хватало на содержание особой прослойки ремесленников. Это дало Нуристану значительную экономическую независимость от ввоза товаров, экспортируемых базарами городских центров. Насколько производительны были эти районы, по крайней мере некоторые из них, можно судить по тому, что Сной нашел в Мунджане в употреблении у всего населения множество товаров, импортированных из Нуристана: изделия из дерева и камня, металлические товары и ткани. Они составили около 15% собранной Сноем коллекции⁶⁵. Кстати, следует заметить, что децентрализованное закрепление ремесленников в социальном объединении отдельных селений Кафиристана способствовало появлению политически самостоятельных общественных единиц.

Высококвалифицированная ремесленная мастерская, находящаяся в непосредственной близости, означает для землевладельцев освобождение от многих необходимых дел и сокращение объема того, что приходится изготавливать в самом доме. Если еще иметь в виду, что всеми сельскохозяйственными работами занимаются женщины, а уход за скотом — дело молодых парней, то становится понятно, что жители Нуристана располагали почти таким же количеством времени для политики и празднеств, каким располагали некогда носители аттической демократии.

Что же происходило с этим свободным резервом рабочей силы и интеллекта? Если заняться выяснением этого вопроса, то возникнет поразительная картина, рисующая те основания, на которых покоилась богатая политическая и духовная жизнь Кафиристана.

Значительная часть свободного времени и энергии вкладывалась в военные походы и набеги, каждый из которых мог возникнуть почти случайно и по самому ничтожному поводу⁶⁶. Очень многие из этих конфликтов носили чисто внутренний характер, разыгрывались между «кафирами», но все вместе они вызывали состояние постоянной боевой готовности. На границах Кафиристана страх, который вызывали эти действия, был настолько велик, что можно говорить о чрезвычайно эффективной, активной обороне, в большинстве случаев на территории

⁶⁴ К сожалению, нет сравнительных данных об объеме работы, необходимой для того, чтобы обеспечить прожиточный минимум в разных горных районах Центральной Азии. Вероятно, в Нуристане это было сравнительно легко.

⁶⁵ Snou, 1965, с. 124.

⁶⁶ Robertson, 1896, с. 300, 335, 418, 561 и 564—566. Мы узнаем, что в одном случае война возникла из-за замечания какого-то шамана.

противника и за его счет. Постоянные внутренние и внешние войны на протяжении столетий обеспечивали Кафиристану свободу и преграждали путь иммиграции⁶⁷. Конечно, этому способствовало и то, что горы являлись надежной защитой от ответных акций регулярных войск. В зимние месяцы перевалы закрываются, а это грозило гибелью каждой неосмотрительно вторгшейся в страну армии. Одновременно, однако, были очень велики потери и в собственных рядах (естественно, за счет как раз людей самого активного возраста), предотвращавшие избыточный прирост населения и поддерживавшие экологическое равновесие.

Можно было бы возразить на это, что правителям Читрала удавалось, по крайней мере временами, устанавливать свою власть в отдельных районах Нуристана⁶⁸ (причем они использовали внутренние распри) и что пуштуны в течение всего XIX в. вели наступление на страну. При этом, однако, не следует забывать, что правители Читрала были необыкновенно искусными дипломатами и имели тренированную для высокогорных условий армию; пуштуны же принадлежали к народам, для которых война — само собой разумеющийся необходимый элемент их жизни.

Большое значение имело то, что на севере Кафиристан граничил с областью расселения исмаилитов, которых их соседи сунниты ненавидели еще сильнее, чем кафиров. Угроза с этой стороны возникла лишь после того, как в состав Афганского государства был включен Бадахшан и тем самым была достигнута политическая и военная изоляция Кафиристана (кроме открытого фланга в Читрале). Поэтому на севере кафиры могли позволить себе дальние мародерские походы⁶⁹, их линия обороны проходила на юге. Мы еще увидим, что материалы из районов Ашкун и Вайгал отличаются особенно высоким стилем при описании сражений и трофеев. Вероятно, эта тенденция еще усилилась с исламизацией районов расселения пашаи.

Давно уже стало понятно значение войн для свободы Кафиристана и сохранения его экономического и социального строя. Робертсон, Сной, а за ним Джонс и Пальваль — все они писали об этом⁷⁰.

Из подробных, хотя и не слишком ясных сообщений Пальваля можно понять, что при крупных столкновениях кафиры создавали боевые отряды, насчитывавшие до 50 воинов. Мобили-

⁶⁷ Свободу пуштунов также обеспечивала такая агрессивность.

⁶⁸ Об этом см.: Wazir Ali Shah, 1974a.

⁶⁹ Возможно, дело доходило даже до установления власти кафиров над некоторыми районами. См.: Olufsen, 1904, с. 173—192. См. также: Snou, 1965, с. 101—113. В Муиджане есть кафирское селение Нао.

⁷⁰ Robertson, 1896, с. 410 и сл.; Snou, 1962, с. 171—177; Jones, 1967, с. 44—52; Palwal, 1968, с. 47—50 (Ms.); III, 1969, с. 8—14.

зация охватывала всех способных носить оружие мужчин отдельных родственных групп, однако бой вела лишь часть из них; остальные отряды удерживали стратегически важные пункты или составляли резерв. Вероятно, именно организованные таким образом отряды и производили те опустошения и массовые убийства в Бадахшане, о которых пишет Вуд⁷¹.

Гораздо чаще действовали мелкие банды, которые возникали на основе полной добровольности. Часть из них проникала глубоко в тыл врага и нападала на дома или отдельных путников, обычно пуская в дело кинжал, потому что требовалось принести одежду противника и даже кровавые трофеи — отрубленные кисти рук или уши — в доказательство того, что человек действительно был убит⁷². Мы вправе полагать, что именно этот способ ведения войны был наиболее существенным для жителей долины Башгал. Он позволял «обойти» непосредственных соседей, мусульман-читральцев, и вместо столкновения с ними вступить в сражение с пуштунами-сафи в долине нижнего Кунара⁷³.

В автобиографии одного кати из долины Башгал, отрывки из которой опубликовал Моргенштерне⁷⁴, рассказывается, что некоторые мужчины давали обет в течение года совершить такого рода героические поступки (фактически — нападение из-за угла, в том числе на безоружных женщин и детей) и предъявить доказательства. Если итог был неутешителен, срок мог быть продлен на три года. Если же несчастный и на этот раз не добивался успеха, он вместе с семьей превращался в отверженного и оставался объектом общего презрения до конца своих дней. Сной⁷⁵ приводит целый список санкций против таких неудачников. Ясно, однако, что гораздо чаще либо возвращались с победой, либо вовсе не возвращались. Героя-победителя постепенно возводили в различные ранги, и он вместе с членами своей семьи мог в зависимости от числа совершенных им убийств получить право носить определенные знаки отличия или пользоваться известными привилегиями (например, особое участие в трапезах, право выступить первым в танцах, знак на доме, установка собственного памятника)⁷⁶.

В той части автобиографии Азара, которую опубликовал Моргенштерне, перечислены ранги, которых можно было при

⁷¹ Wood, 1841, с. 266.

⁷² Если это было почему-либо невозможно, война подвергали опасной ордалии. Ср.: Edelberg, 1972, с. 36.

⁷³ Robertson, 1896, с. 140—144.

⁷⁴ Morgenstierne, 1933, с. 202 и сл.

⁷⁵ Snouy, 1962, с. 175. Ср.: Elphinstone, 1839, II, с. 386; Raverty, 1896, с. 97.

⁷⁶ Согласно Strand, 1974с, с. 58, воин, убивший врага, получал право установить памятник — столб, количество зарубок на котором соответствовало числу жертв.

этом постепенно достичь⁷⁷. Пальваль утверждает, что здесь приводятся только названия наиболее важных рангов⁷⁸.

Сразу же по возвращении из успешного похода воина, убившего врага, ему полагалось устроить торжественный прием, причем на первый план выступали преисполненные гордости женщины из той же родственной группы. Затем требовалось в течение двух лет закреплять свою репутацию убийцы, приглашая в гости все селение. Лишь это давало окончательное признание⁷⁹.

Такие же праздники⁸⁰ были связаны с возведением убийцы врага в различные ранги. По мере повышения в ранге эти празднества становились все пышнее и дороже, так же как символы этих рангов — все помпезнее. Они описаны под названием «праздники заслуг» — «feasts of merit». Самое подробное описание такого празднества дал Пальваль для восточных кати⁸¹. Эти праздники имели также и сильную религиозную окраску. Они воспринимались как праздники в честь бога войны, и поэтому их описание будет приведено в другой связи.

Хотя такая «военная карьера» и была описана Азаром, однако истолковали ее сравнительно поздно, и притом как явление однозначное. Вероятно, это произошло потому, что Робертсон описал другой тип повышения в ранге, при котором решающим моментом было не убийство, а лишь устройство дорогостоящих пиршеств. Различие между ними провел Пальваль⁸². Исследования Стренда⁸³ подтвердили это, в то время как Джонс⁸⁴ лишь повторил и прокомментировал материалы Робертсона.

Разумеется, следует различать процедуру достижения военных и гражданских почестей, причем на первый взгляд гражданская карьера требовала лишь более значительных приношений, своего рода пожертвований общине. При ближайшем рассмотрении выявляется еще один аспект: от претендентов на военные ранги (Робертсон называет этих людей «канеаш»⁸⁵) требовались также определенные действия, в результате которых человек обретал ритуальную чистоту, необходимую для

⁷⁷ Morgenstierne, 1933. Ср. также: Kristiansen, 1974.

⁷⁸ Palwal, III, 1969, с. 18 и сл.

⁷⁹ Morgenstierne, 1933, с. 202.

⁸⁰ Можно предполагать, что именно этим способом оплачивалась каждая привилегия. Robertson, 1896, с. 505, упоминает праздник, который был устроен с целью получить право носить красные штаны. Такая практика не чужда и нашей культуре.

⁸¹ Palwal, III, 1969, с. 17—27.

⁸² Там же, 1969, с. 17—27.

⁸³ Strand, 1974a.

⁸⁴ Jones, 1967, с. 29—36.

⁸⁵ Согласно Стренду, это ошибка: канеаш назывался не претендент, а тот праздник, который он устраивал.

жреца⁸⁶. От этих канеашей ожидали глубоко символических жреческих действий (о которых мы еще будем говорить), напоминающих устройство «садов Адониса»⁸⁷. Робертсон считает, что это реликты древних традиций, теперь уже не вполне объяснимых. Мне представляется не совсем правильной точка зрения Сноя, который рассматривает связанные с этим празднества как обряды жизненного цикла (*rites de passage*) в самом широком значении этого слова и видит в них демонстрацию благополучного существования⁸⁸. Следует помнить о том, что, согласно Робертсону, такой путь могли проходить и мальчики. Правда, они при этом не достигали какого-либо особого положения, но, очевидно, получали право ассистировать жрецу при жертвоприношениях.

Итак, мы можем считать установленным, что наряду с военной карьерой существовала и религиозная, которую также требовалось узаконить с помощью дорогостоящих праздников. Согласно Стренду, для достижения одного из таких рангов требовалось 400 коз и 60 коров⁸⁹. Конечно, для посторонних и даже для членов того же клана такое гостеприимство и завоеванный с его помощью престиж могли затмить религиозную мотивацию происходящего.

Интересно было бы знать, объединялись ли оба эти типа в одну систему. Можно было бы предположить, что восхождение по религиозной иерархической лестнице могло начинаться тогда, когда была завершена карьера убийцы врага. Однако то обстоятельство, что устраивать праздники с целью получения религиозного ранга могли и дети, исключает всякую возможность такого толкования. С другой стороны, не следует полностью исключать предположение, что существовали возрастные классы и что ритуалы, связанные с переходом из одного такого класса в другой, превращались в праздники заслуг. Мы знаем о существовании группы потенциальных воинов⁹⁰, т. е. всех жителей селения мужского пола, в возрасте свыше 12 лет.

Положение усложняется тем, что в устройстве пиров могли принимать участие и женщины и при этом они получали известные привилегии, частью в пределах женской общины, частью же включаясь в ту деятельность и предъявляя притязания на те символы, которые обычно предоставлялись только мужчинам. Вероятно, это также можно рассматривать как достиже-

⁸⁶ От Palwal, III, 1969, с. 21, мы узнаем о периоде пребывания в течение одного месяца в полном уединении в горах; бороду такой кандидат должен был сбрить.

⁸⁷ Robertson, 1896, с. 466—472.

⁸⁸ Snoy, 1962, с. 117 и 183.

⁸⁹ Strand, 1974, с. 58.

⁹⁰ Palwal, III, 1969, с. 6—8.

ние своего рода жреческого ранга⁹¹. Из этого видно, что женщины отнюдь не были лишь безгласным рабочим скотом, как их изображали в полном соответствии с данными, полученными от своих информантов, первые европейские путешественники. Вероятно, дамам скорее удалось бы проникнуть в духовный мир кафирских женщин, но они-то и не принимали участия в изучении Кафиристана.

Робертсон считал праздники заслуг одним из путей к политической власти. Стренд не согласен с этим и утверждает, что, для того чтобы оказать влияние на решение общины, надо было сперва проделать сложную церемонию, бросив на чашу весов свои почетные звания⁹².

Первичной ячейкой экономической системы является семейная группа, дом, которым правит патриарх. При наличии материального достатка нередкой была и полигиния (многоженство). В языческие времена существовало домашнее рабство.

Кафиры делились на патрилинейные группы, называвшие себя по общему мужскому предку. Джонс⁹³, так же как и Робертсон, называет эти подразделения кланами. Стренд⁹⁴ предпочитает говорить о линиджах. Он различает максимальные и минимальные линиджи. Минимальные линиджи возникают или при разделении, и тогда они получают название по имени наиболее авторитетного потомка патриарха, или же в процессе отделения, сохраняя при этом название и традиции основной группы. Они сохраняют также сознание своей общности, и это проявляется во взаимной поддержке и помощи в случае возникновения каких-либо распрей⁹⁵.

Относительно порядка вступления в брак в источниках наблюдаются расхождения. Робертсон пишет коротко и ясно: «Мужчина не может взять жену из своего клана»⁹⁶. С другой стороны, Фридрих⁹⁷ слышал о регламентации, которая не связана с такими ограничениями, но предписывает лишь дистанцию по меньшей мере в четыре или в семь поколений от общего предка. Принимается во внимание также происхождение по материнской линии: следует избегать женщин из подразделения матери или бабушки с материнской стороны⁹⁸. Эта матри-

⁹¹ Robertson, 1896, с. 207, 434, 472 и сл., 622. Примечательно, что богиня Дияни (воплощение женственности) носила также имя Утай, т. е. жрица: Morgenstierne, 1950—53, с. 164.

⁹² Strand, 1974, с. 59; Palwal, III, 1969, с. 24.

⁹³ Jones, 1967, с. 37; Robertson, 1896, с. 535.

⁹⁴ Strand, 1974b, с. 52.

⁹⁵ Так как мне кажется, что дискуссия еще не закончена, я буду пользоваться в дальнейшем простым и, что весьма удобно, многозначным термином «клан».

⁹⁶ Robertson, 1896, с. 353.

⁹⁷ Snoy, 1962, с. 22.

⁹⁸ Jones, 1967, с. 53.

линейная связь также обязывает к взаимной помощи. Особенно тесной была, как обычно, связь с братом матери. Юноша получал от него не только моральную, но и экономическую поддержку, и прежде всего часть средств, необходимых ему для уплаты калыма при первой женитьбе⁹⁹. Это значит, что *de facto* собственность передавалась и по материнской линии, хотя сами женщины не имели права наследовать землю. Они всегда оставались членами своей агнатной группы, отданные замуж как бы взаймы. Родство считалось по поколениям с постепенно уменьшающимися взаимными обязательствами. Границы родства были очень широкими, так как родословные прослеживались до самого отдаленного прошлого. Моргенштерне¹⁰⁰ опубликовал перечень, включающий 54 поколения, и таким образом оказалось, что население всего этого отрезка долины едино по происхождению.

Следует заметить, что у некоторых дардских групп процессы отделения были связаны с гораздо более сильной формализацией, чем в других группах, и возникало требование создания собственной святыни. (Как мы увидим, это же было, очевидно, свойственно и прасунцам.) Отсутствие такого организационного оформления у кати означает усиление сельской общины.

Конечно, выражение «община» применительно к этим скоплениям селений почти городских размеров, примером которых является Камдеш, следует употреблять с осторожностью¹⁰¹. Устроить угощение для такого общества было бы слишком дорого. Самоуправление потребовало бы дополнительной иерархизации. Поэтому, согласно Стренду¹⁰², наряду с ними существуют общественные единицы, которые необходимо учитывать. Аборигены называют их *grom*. Стренд переводит это как «первичные селения». Он сообщает далее, что эти объединения делились по территориальному принципу на более мелкие единицы, *gug*, которые Робертсон не обнаружил. По-видимому, их объем примерно равнялся объему сменивших их единиц времен ислама, *sazi*, в каждую из которых входило 50 мужчин вместе с их родственниками. Эти мужчины направляли по одному представителю в орган исполнительной власти, в совет — *иге* (у Робертсона — «уир»).

Можно себе поэтому представить, что вследствие скопления близких родственников в пределах одной группы селений гуры имели ядро, состоящее из одного или двух линиджей, и что

⁹⁹ Strand, 1974b.

¹⁰⁰ Morgenstierne, 1950b. Ср. также: Jones, 1967, с. 54, и приложенную к книге схему, по которой все свободные камские кафиры возводятся к человеку, пришедшему из Аравии 40 поколений тому назад.

¹⁰¹ Jones, 1967, с. 13. Правда, цифры, приведенные Джонсом, преувеличенны. Ср.: Strand, 1974b, с. 51.

¹⁰² Strand, 1974c, с. 59—62.

путем присоединения членов более слабых линиджей достигалась одинаковая численность мужчин ¹⁰³.

Урэ должны были следить за соблюдением обычного права ¹⁰⁴. Вопрос о том, как проявлялась воля территориальной общины при решении проблем внутренней и внешней политики и пределами, ограниченными положениями этого права, остается спорным. Робертсон ¹⁰⁵ полагал, что у них существовала своего рода двухпалатная система с советом по внешним и советом по внутренним делам. Человека, устраивавшего праздник ислуг, допускали сперва в совет по внешним делам в качестве «джаста», а затем в качестве «мира» — в совет по делам внутренним, в котором, разумеется, имелось также должностное лицо, являвшееся жрецом селения. Напротив, Стренд ¹⁰⁶ полагает, что джасты (по мнению Пальваля, это слово имеет только одно значение — «старейшина») составляли круг тех политически активных лиц, которым благодаря их заслугам в качестве убийц врагов и устроителей праздников, в первую же очередь благодаря красноречию и дипломатическим способностям, удалось стать теми, кто формирует общественное мнение. «Мир» (букв. «царь»), согласно Стренду, также было лишь титулом, который присваивали себе люди наиболее могущественные. Однако при изменчивости всей этой системы характерно, что в отдельных случаях положение мира также можно было приобрести с помощью дорогостоящих пиров ¹⁰⁷. Можно предполагать, это этот титул — военный, так как во время военных пир, с помощью которых женщины оказывали мысленно поддержку своим сражающимся мужьям, они могли избирать мир-женщину ¹⁰⁸.

По-видимому, формального руководства не было и в более высоких общественных единицах, которые состояли из первичных линиджей. Область расселения восточных кати совершенно отчетливо делилась на четыре сегмента, которые охватывали район Башгала, включая крупные долины Нечингал и Питигул и частью долину Дунгал. Два сегмента, Катир и Кам, были крупными и имели большое значение, а два, Каштан и Мандагал, — сравнительно скромными. Именно отсутствие определен-

Видимо, Стренд не заметил, что это могло означать в историко-культурном плане: у многих этнических групп на западе Индийского субконтинента наряду с членением на агнатные группы обнаруживается и механическое деление на группы с одинаковым количеством людей или домов, возникающее путем пополнения агнатных соединений за счет членов более слабых групп. На таком порядке основана система веш (передела земель), у пуштунов. См.: Рейснер, 1954.

¹⁰³ Morgenstierne, 1933, с. 197—200.

¹⁰⁴ Robertson, 1896, с. 434.

¹⁰⁵ Strand, 1974с, с. 59.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Robertson, 1896, с. 527 и 626.

ной формальной организации создавало возможность того, что власти Читрала постоянно вступали в переговоры с различными влиятельными людьми¹⁰⁹. Возникает при этом вопрос: каков же интегрирующий механизм, обеспечивший сплочение на более высоком, чем селения, уровне? Можно было бы предположить, что это — брачные связи и родственные отношения, образовавшие в области кати разветвленную сеть¹¹⁰, но можно подумать и о религиозных институтах (в узком значении этого слова), о которых мы пока еще не говорили. Вероятно, именно кати могли позволить себе такую аморфную организацию, потому что они являлись наиболее многочисленной группой Кафиристана и не имели противников, равных себе. Объектом традиционной деятельности властителей Читрала был более богатый товарами восток, т. е. долина Гилгит. Поэтому селения долины Башгал могли оставаться без укреплений¹¹¹.

Следует еще упомянуть, что внешнюю и торговую политику камов облегчал институт сули, т. е. братание с людьми, принадлежащими к другим этническим группам, например с пуштунами, или их усыновление. Этим способом приобретались дружественно настроенные люди, с чьей помощью можно было проехать даже через вражеские земли. Сомнительно, однако, чтобы у кафиров, постоянно находящихся в состоянии войны, мог существовать такой институт.

В начале этой главы мы задали вопрос: как использовали мужчины то весьма значительное время, которое они не должны были посвящать созданию материальных благ, и что происходило с избытками, которые в большом объеме и при малой затрате труда давало в первую очередь скотоводство? Мы уделили внимание постоянным военным походам и пирам для достижения престижа; столкнулись с политической системой, требующей огромных затрат времени на нерегламентированные дискуссии. Годовые праздники мы пока исключили, так как им должно быть предпослано описание религиозной системы. Здесь достаточно указать на то, что можно наблюдать целые периоды празднеств, в центре которых — кровавые жертвоприношения и публичные пиры.

В заключение было бы полезно еще раз вернуться к исходной точке наших наблюдений, к окружающей природе. Мощные горы, в которых лежат селения восточных кати, создают не только естественную защиту и технические проблемы — они вездесущи, вплоть до снов и фантазий. Местные жители вряд ли

¹⁰⁹ Kristiansen, 1974, с. 11.

¹¹⁰ Strand, 1974b, с. 56. Ср. также: Jones, 1967, с. 11 и 59. Он замечает, что некоторые кланы — Демидари, а также Утадарн и Галакдари — представлены практически в каждом селении.

¹¹¹ Spoy, 1962, с. 44; Robertson, 1896, с. 479 и сл. Согласно Herrlich, 1937, в 30-х годах было по 10 тыс. восточных и западных кати.

могли достичь самых высоких горных вершин. Своей неприступностью эти вершины звали к созданию мира божеств — близкого, но все же недостижимого. Едва ли там существует угроза со стороны диких зверей, однако скалы и особенно горные потоки могут мгновенно оборвать жизнь неосторожного человека. Надо также принять во внимание, что зимой селения бывают неделями отрезаны друг от друга снежными завалами и даже целые долины бывают полностью изолированы от мира. Поэтому и набеги совершались только в определенное время года. Ни физически, ни морально люди не были готовы к вторжению в их земли при таких условиях; это чрезвычайно облегчило завоевание Абдур Рахмана, захватившего их зимою врасплох.

Однако в эти периоды полной изоляции от внешнего мира у людей оказывается много времени для размышлений, бесед, праздников. Вероятно, этим же обусловлено и то отсутствие чувства меры, та склонность к широким жестам, которые сказываются уже при устройстве праздников заслуг и с которыми мы еще встретимся, рассматривая религиозные представления кафиров.

б) Прасунцы

Мы уже знаем, что зона расселения носителей языка кати, лежащая на юге вплотную к главному хребту, в одном месте разорвана долиной, в которой говорят на совершенно особом языке, сильно отличающемся от остальных кафирских языков, — прасун¹¹². Там в шести селениях, которые раньше были укрепленными, живет от 2 тыс. до 3 тыс. человек¹¹³. Очевидно, природные условия существенно не отличаются от тех, в которых живут кати. Во всяком случае, на фотографиях, опубликованных Эдельбергом¹¹⁴, мы видим широкую, отлогую долину, поля которой вспаханы легким плугом. Здесь также в настоящее время кукуруза вытесняет просо. Ее ценят за сравнительно высокие урожаи. Известно, что раньше запасов зерна до нового урожая не хватало. Когда зерно кончалось, население было вынуждено довольствоваться в основном молочными продуктами¹¹⁵. Шайбе¹¹⁶ отмечает, что в таких местностях, как Прасун, расположенных в зоне дубовых и смешанных лесов, разводили в первую очередь крупный рогатый скот. Овцеводство не играло большой роли, еще меньшее место занимало разведение коз.

¹¹² Morgenstierne, 1926, с. 46—50; Эдельман, 1965, с. 64—81.

¹¹³ Согласно Voigt, 1933, с. 81, — 2800 человек. По Грюнбергу, 1971a, с. 267, — 2000 человек.

¹¹⁴ См.: Edelberg, 1972.

¹¹⁵ Snou, 1962, с. 43.

¹¹⁶ Scheibe, 1937b, с. 126.

Относительно отгонного скотоводства мы благодаря Буддрессу (через работу Сноя)¹¹⁷, знаем, что раньше высокогорные пастбища были разделены на участки, ежегодно распределявшиеся путем жеребьевки между группами, каждая из которых состояла примерно из десяти неродственных друг другу семей. Через определенные промежутки времени молочные продукты доставляли в долину.

Создается впечатление, что в Прасуне в большей мере, чем в других областях, животноводство было сосредоточено в местах, близких к долине; это могло быть обусловлено основным свойством живущего здесь народа: они были недостаточно воинственны для того, чтобы охранять отдаленные пастбища.

Это согласуется с тем, что мужчины-прасунцы, очевидно, занимались земледелием еще до принятия ислама. Мы увидим дальше, что у них существовала «земля богов», на которую женщины не смели ступать, а следовательно, и возделывать ее должны были мужчины. Вероятно, это обстоятельство усилило предубежденное отношение к ним со стороны других племен.

Действительно, прасунские кафиры имели репутацию людей настолько слабых и трусливых, что окружающие позволяли себе вымогать у них дары и даже заставляли их регулярно платить дань¹¹⁸. Из сказанного Робертсоном можно было сделать вывод, что своим существованием прасунцы обязаны соперничеству остальных кафирских племен, которые не допускали захвата этой области ни одним из соседей. Практически все они граничили с Прасуном, и, таким образом, здесь сталкивались все разбойничьи отряды с востока и запада¹¹⁹. Основные стычки происходили на альпийских лугах, по которым тянулись тропы, ведущие в отдаленные районы военных действий. Этим объясняется то, что наследственная вражда между камскими кафирами и родственными им племенами, живущими в отдаленной долине Рамгал, могла вызывать все новые военные столкновения.

Прасунцы переносили все это терпеливо — днем осторожно и с покорностью, ночами отходя под защиту своих укрепленных селений. Лишь зимой, когда закрывались перевалы, можно было передвигаться по Прасуну без опасений. Правда, было селение Пашки (Пушкигром), которое не соответствовало этой характеристике. Его жители были опасны точно так же, как и все остальные кафиры. Между прочим, Робертсон даже в Шттиве наблюдал, как отправлялся в поход военный отряд¹²⁰.

Впрочем, само расположение долины прасунцев освобождало

¹¹⁷ Snou, 1962, с. 56.

¹¹⁸ Robertson, 1896, с. 79 и сл.

¹¹⁹ Особенно отчетливо представлено центральное положение прасунцев на лингвистической карте Грюнберга.

¹²⁰ Robertson, 1896, с. 364.

их от обязанности участвовать в оборонительных мероприятиях кафиров. Их единственные соседи — мусульмане — жили к северу от главного хребта, в Мунджане. Прасунцев связывали с ними тесные торговые отношения¹²¹. Полагаясь на миролюбие прасунцев, мунджанцы доставляли в шесть селений соль (и одежду), а оттуда этот драгоценный груз переправлялся дальше. На обратном пути они забирали ремесленные изделия кафиров. Торговля солью давно уже прекратилась, однако отношения сохраняются, что видно по бадахшанской коллекции Штуттгартского этнографического музея.

Этому положению вполне соответствует и то, что нет никаких указаний на наличие у прасунцев особых памятников войнам, убившим врагов. Геррлих поверил информанту, уверявшему его, что здесь не знают «шкалы затрат» в праздники заслуг — этого «примитивно, но удачно решенного соединения личного честолюбия с общим благом»¹²².

По сведениям, полученным Буддруссом¹²³, ранги и знаки отличия существовали везде. Пальваль¹²⁴, например, сообщает, что у кафиров-вама человек, достигавший самого высокого ранга, должен был приглашать и прасунца. Разумеется, это возможно лишь на основах взаимности.

Общераспространенное пренебрежительное отношение к прасунцам, а, возможно, также и ощущение того, что они — люди чуждые и злые, нашли выражение во всевозможных историях об их подозрительном происхождении. Так, например, рассказывают, что они — потомки семи демонов, которых пощадили те, кто по распоряжению богов истребил всю эту нечисть¹²⁵. По другому рассказу, бытующему у кафиров-кати долины Башгал, прасунцы ведут свое начало от демона¹²⁶, сотоварищ которого стал родоначальником кати-«рабов».

С другой стороны, нет никаких сомнений в том, что Прасун являлся религиозным центром Кафиристана. Дальше мы увидим, что в прасунском селении Куштеки находился центральный храм Имры, т. е. божества, которое, как показывают работы Климбурга и Джонса, почитали также в Южном Кафиристане¹²⁷. Существует ряд указаний на то, что религиозный ав-

¹²¹ Snou, 1965, с. 102 и 121—123.

¹²² Herrlich, 1937, с. 232. По его мнению, это же относится и к кафирам-ашкун.

¹²³ Snou, 1962, с. 181—185.

¹²⁴ Palwal, III, 1969, с. 15.

¹²⁵ См.: Robertson, 1896, с. 161. Ср. также: Herrlich, 1973a, с. 240. Известен такой же рассказ о калашах, причем они сами подтверждали, что ведут свой род от демонов.

¹²⁶ Morgenstierne, 1950—53, с. 179.

¹²⁷ Elphinstone, 1839, II, с. 377, указывает, что к Имре обращались с молитвами все кафиры.

торитет прасунцев был общепризнанным. Именно в долине Прасун бытует огромное количество историй о божествах.

Как объяснить этот удивительный синдром: презрение, сопровождающееся постоянными упреками в трусости, затем представление о связи с демонами и, наконец, роль религиозного центра? Совершенно необъяснима также полученная Буддруссом¹²⁸ информация, что в Прасуне при исполнении религиозных обрядов пользуются секретным «языком богов».

Можно было бы объяснить это тем, что кафиры являлись религиозной общиной, жрецами которой было племя прасунцев. Известна такая организация у иранцев (где маги считаются одним из шести «кланов» мидийцев)¹²⁹ и у индийцев (брахманы). Возможно, этим объясняется и тот факт, что Прасун не подвергался экспансии носителей языка кати.

Однако, быть может, религия прасунцев первоначально возникла в области Кати, а в Прасуне была лишь глубже воспринята и сохранилась лучше, чем у самих кати? В пользу такого предположения говорит то, что упомянутый божественный язык при ближайшем рассмотрении оказался древним и недоступным пониманию языком кати. Это подтверждается также тем, что и в наши дни прасунцы относятся к вторгающемуся к ним исламу серьезнее, чем их собратья-кафиры.

Ни в коем случае нельзя рассматривать религию прасунцев вне связи с религией их соседей кати. Мы имеем дело здесь с двумя комплексами, при изучении которых следует исходить из существования длительного симбиоза между ними. Они ближе друг к другу, чем к религиозным системам Южного Кафиристана¹³⁰.

Что касается политической организации прасунцев, то, как стало известно Сноу от Буддрусса, род Казем в Штиве считал своим прародителем бога Имру (Мару) и к этому роду принадлежали все предводители прасунцев. Они и теперь имеют право на получение дани со всех остальных селений¹³¹. Иногда мы слышим также о том, что кланы являются «почитателями» определенных божеств¹³².

Мы еще будем говорить (также на основании сообщений Буддрусса) о том, как при этом выявляется система интимных связей между кланом и божеством и каково ее воздействие на

¹²⁸ Сообщено им лично.

¹²⁹ Widengren, 1965, с. 111—114.

¹³⁰ Чтобы было ясно, к какой территории относится тот или иной факт (и чтобы при этом обратить внимание читателя на различия между кати и прасунцами), название каждого божества или демона приводится в обеих формах, т. е. каждый раз даются этнические варианты имени. Так, например, из Башгала имеются материалы об Имре, а из Прасуна — о Мару. Если факт относится к обеим областям, говорится об Имре/Мару.

¹³¹ Snou, 1962, с. 222.

¹³² Там же, с. 143. Дополнительные сведения у Edelberg, 1972, с. 92 и сл.

политико-религиозную систему. Здесь надо лишь отметить, что в некоторых отношениях Прасун был, очевидно, интегрирован в большей мере, чем другие районы Кафиристана. Возможно, что ремесленниками селения прасунцев располагали не в достаточной мере и потому не были так же автаркичны, как селения кати.

2. Устройство мира и представление о времени

Как представляли себе кафиры окружающий их мир за пределами того, что было им дано в повседневном опыте? Где их фантазия расселяла богов и демонов?

Для прасунцев можно подойти непосредственно к решению этого вопроса с помощью лингвистического анализа. Буддрусс¹³³ отмечает, что одно и то же слово их языка может обозначать как их собственную долину, так и весь земной мир. Сложная система провербов также отражает центральное положение, которое занимает в представлениях прасунцев их долина. Эти проверки указывают на направление по отношению к реке и долине. При этом страны света вообще не принимаются во внимание.

Зафиксированные высказывания самих прасунцев скудны и противоречивы. Робертсон¹³⁴ сообщает о делении вселенной на три части. Верхний мир, который называется *Urdesh*, состоит из семи расположенных друг над другом слоев. В верхнем из этих небес, *Il-Münj*, по представлениям прасунцев, пребывает бог Манди¹³⁵. Небеса склепаны Полярной и еще одной, безымянной, звездой¹³⁶; возможно, существует представление о том, что они как бы насажены на одну ось. Эта картина приукрашена весьма живописными деталями: преследуемая девушка, которую на веревке подняли на небо, может смотреть на землю, раздвинув бороду верховного бога¹³⁷. Странно, что очень мало говорится о звездах. Солнце и луну можно снять с неба, и градник может их увезти.

Средний мир, *Michdesh*, где живут люди, представляется просто большим диском; более подробно о нем не говорится. Под ним находится *Yurdesh*. Здесь помещаются рай¹³⁸ и ад¹³⁹.

¹³³ Buddruss, 1960a, с. 203 и сл.

¹³⁴ Robertson, 1896, с. 380. У Дюпре (Dupree, 1971, с. 12) и в работе Snouy, 1962, с. 148, упоминается, что только это верхнее небо имеет название.

¹³⁵ Там же, с. 72; Buddruss, 1960a, с. 206.

¹³⁶ Robertson, 1896, с. 657.

¹³⁷ Snouy, 1962, с. 72.

¹³⁸ Согласно Robertson, 1896, с. 381, — «бишт», а по Elphinstone, 1839, II, с. 377, — «баррей ле була».

¹³⁹ Согласно Робертсону, он называется «зозук», а по Элфинстону — «баррей даггар була».

Постоянный вход в Юрдеш — через отверстие в земле, которое показывали в прасунском селении Куштеки в непосредственной близости от центрального храма. Несчастливого, заглянувшего в эту дыру, ждет мгновенная смерть. Есть, однако, и другие отверстия, через которые можно попасть на тот свет¹⁴⁰.

Уже Сной заметил, что эта космография, в которую, несомненно, проникли чуждые элементы (*bisht* — «рай» соответствует перс. *bihišt*), недостаточна для точной локализации различных действий богов и демонов. Он подчеркнул, что в сознании кафиров существует еще одна система мира, которая, очевидно, вводится в действие лишь при определенных обстоятельствах.

В этой второй картине мира небо не расположено над землей, а постепенно начинается там, где заканчивается горная долина, в зоне чистых горных вершин и снегов. Озеро, лежащее под самыми альпийскими лугами, считается родиной богов. Здесь растет также то могучее дерево, которое является символом людей и богов. Река соединяет небо со средней зоной, где живут кафиры, и с царством мертвых близ выхода из долины.

Действительно, эта концепция позволяет объяснить многие факты, например то, что предназначенные для умерших дары уносит водой, которая, естественно, течет вниз по долине¹⁴¹. Часто упоминается, что умерших доставляют вниз по долине¹⁴². Напротив, когда боги хотят собраться на совет, они идут по долине вверх¹⁴³. Все озера, из которых они выходят, расположены высоко в горах. О том, что эти воды чисты и священны, говорят их названия¹⁴⁴.

Эту картину устройства мира, которую Сной зафиксировал в еще более впечатляющем варианте у калашей, он сопоставляет с другими. Он упоминает наличие сходных представлений «в древних культурах» в Кераме и в Сибири и считает эту модель мира «в историко-культурном плане более древней», чем «трехъярусная». Можно, однако, прийти и к другому заключению: в этих случаях мы имеем дело с представлениями, связанными со строго ограниченным жизненным пространством, характер которого определяет всего одна река. Разумеется, конвергенции такого рода могли возникнуть также в «поздние историко-культурные» периоды¹⁴⁵.

Я не склонен отводить этой схеме устройства мира слишком большое место в представлениях кафиров. Мне кажется характерным, что представление о самой высокой горе как об

¹⁴⁰ Snou, 1962, с. 74, по Buddruss, текст 36.

¹⁴¹ Robertson, 1896, с. 587.

¹⁴² Snou, 1962, с. 82, по Buddruss, тексты 8, 32, 79, 99 и 100.

¹⁴³ Там же, с. 78, по Buddruss, текст 2.

¹⁴⁴ Buddruss, 1960a, с. 205 сл.

¹⁴⁵ Snou, 1962, с. 80 и сл.

«Олимпе», логически вполне соответствующее этой концепции, у северных кафиров¹⁴⁶ занимает относительно небольшое место. Лишь об одной богине, Кшумай, или Киме, рассказывают, что она правит на горе Тирич Мир; кстати, эта гора находится за пределами территории расселения кафиров. Эта богиня, кроме того, выступает во многих рассказах как посторонняя в пантеоне. Вероятно, этот персонаж заимствован у одного из покоренных дардских племен, живших на этой территории¹⁴⁷.

Столь же значимой я считаю двухъярусную схему устройства мира, имеющую странное сходство со схемой, известной нам по немецким сказкам, например «Метелице»¹⁴⁸. В некоторых кафирских сказках боги и демоны действуют даже среди людей, на земле (покрытой, как крышей, небом, которому не дается никаких характеристик), хотя их настоящая родина — под землей, где живут также умершие и нерожденные (возможно, они идентичны друг другу). Связь между обоими мирами осуществляется главным образом через озера и пруды. Тот, кто отваживается броситься в них, тем самым переправляется в иной мир; мы узнаем об этом из историй о прародителях кланов, таких, как Педемюнд¹⁴⁹ и Кузум¹⁵⁰, так же как из многих других текстов. Из тех же источников можно узнать, что в этих глубинах живут и боги, а не только властитель мертвых, назначенный Имрой.

Пожалуй, можно было бы возразить, что боги живут в самих озерах, что водоемы не являются для них только путями, по которым они поднимаются вверх, однако этому противоречит одно замечание о боге Багиште. Только о нем одном ясно сказано, что он живет в воде¹⁵¹.

Этой схемы устройства вселенной также придерживаются не слишком последовательно. В некоторых случаях тот свет рисуется как некая разновидность подземелья, в которое можно проникнуть и из которого необходимо освободиться. Так, богу Мону¹⁵² удастся выбраться оттуда на крыле орла. При этом орел уравнивает вес, используя в качестве балласта на другом крыле камень.

В известной мере компромиссом между дардскими представлениями об «Олимпе» и мотивом «Метелицы» является коннотация о том, что боги живут в горе или в скале, как в доме.

¹⁴⁶ На юге Кафиристана положение иное. Однако там приходится принимать в расчет влияние дардских племен пашаи.

¹⁴⁷ См. там же, с. 84.

¹⁴⁸ Девушка прыгает в колодец и вновь приходит в себя на лужайке. Скачущие мотивы, похожие на немецкие, встречаются также в фольклоре таджиков. См.: Bleisteiner, 1953.

¹⁴⁹ Snoy, 1962, с. 74.

¹⁵⁰ Edelberg, 1972, с. 67 и сл.

¹⁵¹ Snoy, 1962, с. 144; Morgenstierne, 1950—53, с. 168.

¹⁵² Robertson, 1896, с. 400.

Так, Кшумай раскрывает «в горе Мезир» семь окон, пока Мон, после того как раскрыто восьмое окно, узнает свою мифическую родину¹⁵³. Изгнанный богами, сын бога Дивога скрывается в скале, из которой его, очевидно, невозможно удалить¹⁵⁴. Вероятно, в рассказе о том, что бог Зюзум восседает на троне внутри ледяной горы¹⁵⁵, мы имеем дело с вариантом этого мотива; не исключено, что здесь имеется в виду ледник.

Возникает вопрос: не следует ли в эту картину устройства мира, напоминающую сказку о Метелице, ввести еще один элемент? Временами создается впечатление, что тот свет представляют себе таким же горным склоном под долиной. При этом в той части нижнего яруса, которая соответствует высокогорным пастбищам, обитают боги, в то время как демоны и покойники живут ниже.

Однако при этом мы предполагаем определенную последовательность мышления, чуждую кафирам. Демоны также связаны с альпийскими лугами¹⁵⁶. Тот могущественный демон, от которого беременна богиня Дизани, появляется из озера, расположенного высоко в горах¹⁵⁷. Иногда даже кажется, что миру зла принадлежит одна из сторон долины или одна из двух параллельных долин.

Совершенно не вяжется со всеми другими представлениями рассказ о том, что средний мир находится над туловищем согнутого «великана», о котором до того говорится, что он поднялся из земли¹⁵⁸.

Делаются попытки привести все это в какую-то систему и приписать некоторые представления одним лишь кати, а другие — только прасунцам. Можно было бы также сослаться на то, что прасунцам, у которых дома полуземлянки, может быть свойственно представление о необходимости спускаться в какое-то находящееся под землей помещение и смотреть вниз, т. е. им привычна жизнь на некоторой глубине. Но, конечно, в этих рассуждениях нельзя заходить слишком далеко.

В противоположность этим узким рамкам картины мира почти повсеместно бытует представление, будто кафирские племена пришли в места своего нынешнего обитания с юга¹⁵⁹. Возможно, именно с этим связано то, что почти во всех без исклю-

¹⁵³ Snou, 1962, с. 148.

¹⁵⁴ Там же, с. 141.

¹⁵⁵ Там же, с. 78.

¹⁵⁶ Там же, с. 82.

¹⁵⁷ Morgenstierne, 1950—53, с. 168.

¹⁵⁸ Snou, 1962, с. 91, 93.

¹⁵⁹ Там же, с. 38—40. Только о нескольких племенах рассказывают, что они — потомки демонов, произошли от громовой стрелы или даже что они — потомки волчицы. См.: Herrlich, 1937a, с. 239 и сл. Кроме того, существуют совершенно конкретные сообщения о завоевании территории восточных кати.

чения мифах не затрагивается вопрос о возникновении кафирских земель и человека. Нам приходится довольствоваться общим положением, что весь мир сотворило верховное божество. Внимание сосредоточено на том, чтобы упорядочить имеющиеся сведения, и на том, чтобы овладеть уже имеющимся окружающим миром¹⁶⁰.

Кати известен вариант мифа о всемирном потопе. В нем рассказывается, что, когда солнце настолько приблизилось к земле, что на ней погибло все живое, спаслись лишь брат с сестрой — прародители кати¹⁶¹.

Если обратиться к исчислению времени, то оказывается, что Сной уже описал в одной весьма существенной главе календарь кафиров¹⁶², а также годовой цикл их праздников, их праздники заслуг, ритуальный аспект военных походов, процессы, связанные с земледелием и скотоводством, установление и осуществление исполнительной власти и, кроме того, счет по поколениям как основу хронологии. Это, несомненно, исчерпывающий круг тех вопросов, на которые следует обратить внимание. Поэтому я хотел бы ограничиться несколькими основными моментами.

Календарь, которым нам еще придется заняться в другом месте, почти не укладывается в какую-то определенную схему. Хотя об этом нигде не говорится, однако год поделен на периоды так, что праздники наилучшим образом приспособлены к климатическим колебаниям и подчинены требованиям, продиктованным социальными отношениями. Это видно из описания Ленца, в основе которого лежит чрезмерное стремление все упорядочить¹⁶³. Пренебрежение к любым объективным факторам, действующим на большой заселенной территории, вполне согласуется с субъективным восприятием пространства, при котором едва ли может играть большую роль далекая Полярная звезда.

Этому отношению к действительности вполне отвечает исчисление времени по поколениям при полном пренебрежении к продолжительности жизни каждого поколения.

Мы уже видели, что существует обширный фольклор, связанный с мотивом переселения. Возможно, это обусловлено тем, что даже в мифах мы не находим сюжета о сотворении мира. Конечно, мир не сразу был пригоден для того, чтобы в нем жил человек. Например, на небе не было ни солнца, ни луны¹⁶⁴. Внимание сосредоточено главным образом на той эпохе, когда бо-

¹⁶⁰ Поэтому Буддрусс с полным основанием говорит про мифы о древних временах, а не о сотворении мира (Buddruss, 1974, с. 31).

¹⁶¹ Snou, 1962, с. 40.

¹⁶² Там же, с. 97—124.

¹⁶³ Lentz, 1939, особенно с. 91.

¹⁶⁴ См.: Buddruss, 1974, с. 31.

ги вели ожесточенную борьбу с демонами, находя, однако, при этом время и силы, чтобы снабжать человека самыми необходимыми вещами и учить его. Так, в одном из текстов, записанных Буддруссом, верховный бог создал водяную мельницу, потому что человек не мог без нее обойтись¹⁶⁵. Эти события, связанные с начальным периодом, перенесены затем в совершенно конкретную обстановку сегодняшнего существования народа, особенно прасунцев. В рассказах, которые удалось записать Буддруссу и Эдельбергу (опять-таки в Прасуне), восстанавливается прямая связь этих событий с предками отдельных кланов¹⁶⁶.

Иногда рассказывают о тех временах, когда боги еще жили среди людей и учили их¹⁶⁷. С этим смыкается представление, что потом боги удалились на небеса, не играющие в мифах никакой роли. Поэтому людям самим пришлось позаботиться о том, чтобы у богов возник, хотя бы на время, какой-то интерес к человеческому существованию. Можно связать с этим почти полное отсутствие у кафиристов упоминаний о том, что ждет человека на том свете.

Здесь надо упомянуть об еще одной классификации, которая хотя и связана со всем описанным выше, однако ее пространственные рамки гораздо менее определены. Речь идет о делении мира на сферы мужскую и женскую.

Мужское начало, как-то неопределенно связанное с областью, которую мы назвали бы духовной, отличается чистотой, достигающей высшего уровня во всем, что относится к миру сакрального. В него включаются определенные явления — струящийся поток, дымящаяся кровь жертвы или благоухающий можжевельник.

Этому противостоит «вечно женственное начало», привлекающее мужчин в сексуальном плане, проявляющее свою зловещую мощь в менструациях и родах. Ему подвластны смерть и тление. Мужчина, нарушивший установления своей сферы, например преступивший закон экзогамии, попадает в это темное царство так же, как и тот, кому никогда не был открыт доступ к святости, — раб или враг — неверный мусульманин.

При ближайшем рассмотрении выявляется суть этого противопоставления. Мы еще увидим, что существует богиня родов и что через царство тления ведет путь, пройдя который предки достигают чистоты и приобретают способность оказывать покровительство своим потомкам.

На основании всего этого Сной¹⁶⁸ предложил такое решение вопроса: следует исходить из того, что проникновение в сферу

¹⁶⁵ Buddruss, 1960a, с. 202 и сл.

¹⁶⁶ Edelberg, 1972, с. 67—69.

¹⁶⁷ Snoy, 1962, с. 130.

¹⁶⁸ Там же, с. 232.

другого пола опасно. Однако, так как и информант, и исследователь принадлежат к лагерю мужчин и придерживаются его воззрений, первоначальное равноправие партнеров не было принято во внимание. То обстоятельство, что и в женской сфере существует своя собственная пирамида святости, осталось незамеченным. Сной сожалеет, что мы, собственно, не знаем, как выглядит все это, если взглянуть с другой стороны. Однако он подчеркивает, что рабы все же имели право бить в барабан — инструмент, играющий большую роль в религиозных обрядах. Он необходим при церемониях во время праздников заслуг.

Возникает, однако, вопрос: не ведет ли это к чрезмерному упрощению? Насколько мне известно, в сфере нечистого, кроме «антисвятости», о которой говорит Сной, нет ничего. Предположение, будто кафиры связывают мусульман с женским началом, кажется мне сомнительным.

Что касается святости и «антисвятости», то есть все основания считать, что это нуждается в дополнениях и сопоставлениях. Р. Ф. Стренд говорил мне, что в Камдеше считают хорошей жизнь, организованную как трапезу, на которой все в должной пропорции: мужские продукты, т. е. заготовленные мужчиной (молоко и мясо), и женские (злаки) должны быть представлены в соответствующих количествах.

3. Боги и демоны

По представлениям кафилов, мир населен не только людьми и животными, но и невидимыми существами, наделенными сверхъестественной силой. Группа высших существ, которым приписывается бессмертие¹⁶⁹, известна под общим именем Делу (кати) или Лузу (прасун)¹⁷⁰. Эта группа соответствует пантеону многих других религий.

Существует несколько списков, содержащих перечни богов; наиболее старые из них относятся еще к началу XIX в. Разумеется, они неполные и включают, вероятно, только общеизвестные имена, хотя сообщение Бидделфа, что у кафилов 18 тыс. божеств,— это, конечно, преувеличение в духе индуизма¹⁷¹.

Правда, существовало широко распространенное мнение, что кафиры верили лишь в одного «истинного» бога, творца и распорядителя мира. Все другие силы либо были лишь его эманацией (например, богиня, воплощавшая женское начало), ли-

¹⁶⁹ Сын богини Дисни был умерщвлен ею самой (там же, с. 141 и сл.). О боге войны также иногда рассказывают, что он умер. Говорится и о ранении богов.

¹⁷⁰ Morgenstierne, 1950—53, с. 165, 179.

¹⁷¹ Snou, 1962, с. 125 и сл.; Palwal, II, 1969, с. 61; Dupree, 1971, с. 13.

бо были им созданы для осуществления его планов¹⁷². Возможно, эта интерпретация с самого начала обусловлена мусульманским влиянием. Значение ее, несомненно, возросло после обращения в ислам.

Однако в большинстве случаев считается, что божества занимают более высокое и независимое положение. Они существуют изначально или имеют генеалогическое древо, которое, как правило, свидетельствует об отсутствии связи с верховным божеством.

Тем не менее не все они обладают одинаковой властью или пользуются равным почетом. У них разные функции, хотя и встречается скрещивание и дублирование обязанностей. Наиболее значительные божества соединяют в себе различные функции, между которыми нередко можно установить вполне оправданную связь.

Во всяком случае, этот пантеон многозначен и разделен на слои. К нижнему слою можно отнести божества, олицетворяющие силы природы — либо вообще, либо какое-то определенное явление природы.

Так, бог Зюзум считается у прасунцев властителем зимней стужи, Багишт — бог всех вод, Судрем — бог погоды, однако и Кшумай ведает дождем, способствующим созреванию посевов и плодов¹⁷³. Как божество одной определенной реки нам известна только богиня Лунанг¹⁷⁴. Она — владычица р. Прасун и воплощает ее дикий и прихотливый характер. Подобно нарядной девушке, мчится она, танцуя, вниз, чтобы принести благодать или опасность. Кшумай можно было бы считать богиней Тирич Мира, однако это было бы лишь одним из ее аспектов¹⁷⁵.

Больше число тех божеств, которые ведают определенными сторонами человеческого существования и связанными с ними институтами. Так, Гиш — бог войны, Судрем считается жрецом богов и тем самым покровителем земного жреческого сословия. Вушум — бог правосудия. Семь Панеу приносят смерть, Марамалик — страж царства усопших. Сходное распределение обязанностей и у божеств женского рода. Мы еще ознакомимся с Нирмали как с богиней родов и женских функций. Дочери Имры ведают земледелием. Саранджи — хозяйка амбаров с пшеницей и сосудов с топленным маслом.

Общераспространенным является представление, что боги покровительствуют определенным селениям, а в Прасуне — определенным кланам и за это пользуются особым почитанием. Можно было бы попытаться установить в Прасуне связь меж-

¹⁷² Robertson, 1896, с. 382; Palwal, II, 1969, с. 63.

¹⁷³ Snoy, 1962, с. 78, 79; Buddruss, 1960a, с. 205.

¹⁷⁴ Buddruss, 1960, с. 202 и сл.

¹⁷⁵ Robertson, 1896, с. 411.

ду достоинствами, присущими кланам, и характером избранного бога ¹⁷⁶.

Выше расположена область, где боги представляют собой интегрированную общность, однако обязанности распределены между ними в соответствии с их достоинствами и слабостями. «Ведущая группа» пантеона состоит из ярко выраженных индивидуальностей. Чувствуется, что рассказчики, повествующие о них и их приключениях, испытывают к ним любовь и интерес. Нередко приходит на ум высказывание Дюмезиля ¹⁷⁷, что пантеон индоевропейских народов отражает их сословное деление. Тогда можно считать Имру, Мона и Гиша персонажами, дополняющими друг друга. Верховное божество соответствует мудрому, хотя и коварному предводителю. Рядом с ним — умный и отважный молодой советчик и помощник Мон (Манди) и несколько ограниченный головорез Гиш. Лишь одна богиня равна им: Дизани олицетворяет женственность во всех ее аспектах. Социальное положение женщины не оставляет места для дифференциации.

Характер и деятельность пантеона становятся понятными лишь в том случае, если иметь в виду общую задачу, стоящую перед этой группой богов, и то, что они оставляют людям. Боги прежде всего устроители этого мира, причем их деятельность — не только создание норм жизни и открытия в области техники, но также, с помощью хитрости и силы, завоевание жизненного пространства. Основным занятием богов в период их наиболее активной земной деятельности была борьба с могущественными противниками, воплощавшими окружающий мир. При этом имеется в виду не только природа, всегда жестокая и полная угрозы, но и народы по ту сторону окружающих горных хребтов. Приходится насильственно устанавливать и постоянно охранять свой порядок.

Робертсон характеризует Кафиристан как страну, находящуюся в состоянии непрекращающейся войны, где мир как краткая передышка наступает лишь в тех случаях, когда противники в равной мере обессилены или когда одна из сторон, окончательно побежденная, соглашается со своим зависимым положением ¹⁷⁸.

Это влечет за собой далеко идущие последствия. Основное занятие именно высших божеств — это отнюдь не любовь и продолжение рода, как у любвеобильных греческих богов, но победоносная борьба с темными силами. Перед лицом столь серьезной угрозы извне не может возникнуть представление о том, что внутри стана богов существует известная напряжен-

¹⁷⁶ Motamedi—Edelberg, 1968, с. 11.

¹⁷⁷ Dumézil, 1952.

¹⁷⁸ Robertson, 1896, с. 567.

ность¹⁷⁹. Перед нами община, члены которой ощущают солидарность и даже родственную связь друг с другом и которая включает в себя некоторых чужаков (быть может, перебежчиков). Конечно, случаются распри, кого-то изгоняют; бывает, что сочувствуют побежденным противникам; однако среди них нет ни одного предателя, подобного Локи.

Сперва кажется очень странным, однако при изучении текстов все снова и снова бросается в глаза, что между богами не бывает ни любовных историй, ни, по-видимому, браков. Ни об одном из богов не говорится, что он появился от такого союза. Напротив, партнеры и партнерши появляются как раз из того лагеря, с которым ведется ожесточенная борьба и который мы будем здесь называть обобщенно «демоны». О брачных союзах между богами мы слышим только в Южном Кафиристане, т. е. при совершенно иных духовных предпосылках¹⁸⁰. Правда, на севере бытуют обряды, которые позволяют сделать вывод о существовании таких пар, однако тут нет полной ясности. О Гише говорится, что у него есть подруга, однако характер отношений с этой партнершей и ее происхождение сомнительны: считается, что хотя ее отец и бог, но он мусульманин.

Существует несколько рассказов о том, что боги вступали в связь не только с демонами, но и с людьми. Однако при этом не говорится, какова роль тех полубогов, которые рождались от этих союзов.

Все, что говорилось о демонах — противниках богов, это отражение лишь одного аспекта, который к тому же относится только к одной, особенно могущественной группе нечистых. При ближайшем рассмотрении оказывается, что существовала вера в различные категории демонов: доброжелательных (пока их не трогают) и опасных, могущественных и сравнительно слабых (последние, однако, докучливы и своенравны). Мы уже видели, что среди них есть и мужчины, и женщины. Существует тенденция рассматривать демонов женского пола как существа, готовые помочь и менее опасные.

Шанс реконструировать с помощью научных изысканий последних десятилетий всю эту систему ничтожен, так как ислам принес с собой свой мир фей и духов, который, в свою очередь, был обогащен местными религиозными представлениями соседних регионов. Однако вправе ли мы предполагать существование в языческие времена какой-то когерентной системы? Несмотря на полную неопределенность, нам придется заняться этим вопросом, так как мы не можем внести полную ясность с помощью индивидуальных характеристик, как при описании богов.

¹⁷⁹ Речь идет о клане богов.

¹⁸⁰ Gardner, 1898, с. 111.

Уже терминология европейских авторов отражает царящую в этой области путаницу. Робертсон¹⁸¹ говорит о дьяволе, демонах и феях. Сной выделяет великанов¹⁸² и духов¹⁸³. В тексте у него говорится также о феях и ведьмах. Он пытается, опираясь на представления дардов, разработать шкалу могущества и чистоты этих персонажей. Я не могу безоговорочно ей следовать. Надо, однако, иметь в виду, что правильному решению способствует анализ местных наименований. У кати могущественные демоны, которых обычно представляют себе великанами, выступающие как противники богов, носят название *yush*, а их соучастницы — демоны женского пола — *wutr*¹⁸⁴. По данным, полученным Фридрихом, общее название этой категории — *dew*¹⁸⁵. Существа женского рода могли также именоваться *dānik* или *balo*¹⁸⁶. Над дэвами стоят, по-видимому, *dewutr*, или *perian*, высшие из которых — боги. Напротив, четко отграниченную категорию, находящуюся ниже слоя юш/вutr, выделить невозможно¹⁸⁷.

Несколько более отчетлива система в Прасуне. Мы и здесь находим *yush* как название тех демонов мужского рода, которые некогда боролись с богами за власть. Как сообщил мне Буддрусс, его точным этимологическим эквивалентом является наименование демонов-женщин *weshi* или *wueshi*¹⁸⁸. Наряду с этим в текстах, собранных Буддруссом, выявляется еще одна группа, мужчины которой именуются *wegi*¹⁸⁹, а женщины — *jeipi*¹⁹⁰. Положение этой категории (ниже — юш/вечи) также не однозначно. Скорее можно говорить здесь о различиях в рангах, обусловленных особенностями отдельных личностей или целых кланов, подобно градациям свободных кафиров.

В описаниях юша у северных кафиров постоянно подчеркиваются его сила и гигантский рост. Как говорится в одном из прасунских текстов, его голова почти упирается в небо, недостает всего четырех пальцев роста¹⁹¹. Когда он ходит, земля дрожит¹⁹². Юши красного цвета — как английские солдаты в

¹⁸¹ Robertson, 1896, с. 412—415.

¹⁸² Snou, 1962, с. 157—161.

¹⁸³ Там же, с. 161—167.

¹⁸⁴ Morgenstierne, 1950—53, с. 165.

¹⁸⁵ Snou, 1962, с. 162.

¹⁸⁶ Morgenstierne, 1950—53, с. 166. Здесь надо быть очень осторожным, так как бала — наименование демонов, бытующее по всему Читралу.

¹⁸⁷ Snou, 1962, с. 162; Morgenstierne, 1950—53, с. 165.

¹⁸⁸ Edelberg, 1972, с. 48: *wāči*.

¹⁸⁹ Snou, 1962, с. 157. *Wegi*, в свою очередь, делятся на две группы, одна из которых появляется днем, а другая — ночью.

¹⁹⁰ Как сообщил мне Буддрусс в письме от 24 сентября 1973 г., написание *jeipi* ошибочно; *jeipi* этимологически соответствует *dānik* в языке кати.

¹⁹¹ Snou, 1962, с. 73. Представления о демонах-карляках редки. См., однако, там же, с. 74.

¹⁹² Там же, с. 158.

Индии. Непонятно, имеется ли при этом в виду цвет мундиров или окраска кожи и волос ¹⁹³. Огромный отпечаток руки одного юша на скале — шестипалый ¹⁹⁴.

Вутр, или вечи, никогда не изображаются особенно привлекательными. О матери Мары говорится, что она демон, жена его — ведьма. Мунджем Малик бросил, явно не без основания, обеих своих жен (очевидно, из той же клики) ради красивой черноволосой девушки. Возникает недоуменный вопрос: чем же привлекательны вечи для богов? В их пользу можно сказать лишь то, что и богини отнюдь не славятся особой прелестью. Когда Дисни хочет вызвать у Манди сильное возбуждение, она вовсе не прибегает к нежным жестам, а попросту снимает с себя штаны ¹⁹⁵. Только раз говорится о дочери одного «великана», что она превратилась в обольстительную женщину. Однако она появляется также в виде железной цепи (?) ¹⁹⁶. Можно предположить, что здесь выступает курьезное следствие такого миропонимания, при котором все возвышенное сосредоточено в мужчине. Темные, демонические черты, а также уродство и грубость концентрируются в женщине ¹⁹⁷.

Юши и их женщины могут принимать облик животных (иногда преображенные сиянием, нисколько не уступающим сиянию богов); например, один юш, от которого забеременела Дисни, явился к ней в образе барана ¹⁹⁸. Они могут выступать также в облике птиц и змей ¹⁹⁹. Рассказывают, что брат одной девушки-даник, которая была в связи с человеком, любил лакомиться созревающим майсом, приняв облик медведя. Любовник подстрелил мнимого медведя, что повело в конце концов к разрыву между влюбленными ²⁰⁰.

Демоны смертны; их могут убить не только боги, но также другие демоны и люди. При этом душа их покидает тело через отверстие в черепе ²⁰¹. Правда, их можно ударить только раз, так как второй удар их оживляет. Для них смертельны стрелы, смазанные экскрементами ²⁰². Часто рассказывается о том, как демона разрубили на две части или на куски. Один танцующий демон распадается на части, когда Мон вынимает из его туловища винты (очевидно, в суставах) ²⁰³. Правда, каждая часть снова превращается в демона, так что теперь надо

¹⁹³ Robertson, 1896, с. 413.

¹⁹⁴ Там же, с. 414.

¹⁹⁵ Snoy, 1962, с. 90.

¹⁹⁶ Там же, с. 159, по Buddruss, текст 34.

¹⁹⁷ Там же, с. 224—229.

¹⁹⁸ Morgenstierne, 1950—53, с. 167.

¹⁹⁹ Snoy, 1962, с. 157.

²⁰⁰ Там же, с. 169.

²⁰¹ Там же, с. 157.

²⁰² Там же, с. 159, по Buddruss, текст 99.

²⁰³ Robertson, 1896, с. 383.

убить семь врагов. В другой раз мы слышим о могиле, в которой похоронена вечи²⁰⁴.

Социальный строй демонов примерно соответствует строю богов. У них также есть предводитель. Говоря о «дьяволе Юше», Робертсон имеет в виду именно его²⁰⁵. Есть, однако, рассказы и о их женах, причем старые добры и готовы оказать помощь, и о детях. Подобно богам, они делятся на группы по семь демонов в каждой.

Так же как у богов, у юшей есть свои летовки. Им принадлежат поля, которые они орошают и засевают²⁰⁶. Однако большей частью их рисуют охотниками, неуклюжими, появившимися как бы в седой древности. К тому же они выращивают древнюю культуру — просо. Вооружены они луками и стрелами.

Примитивные формы существования демонов рисуются в анекдотических тонах. Старой вечи приходится учиться варить на огне пищу, пользуясь таганом, каменным горшком и деревянной ложкой. До этого она сама садилась на корточки, вместо огня держала под своим животом руку, а другой рукой мешала у себя в животе²⁰⁷.

Отразились ли в изображении демонов воспоминания о прежнем населении этого региона? Юшам приписывается строительство башен и туннелей. Развалины селений с очень тесными домами считают остатками этих строений. В пользу этого толкования говорит то, что прасунцы слывут потомками семи юшей, которых пощадил Мон²⁰⁸. По другим рассказам, бог Багишт после завоевания крепости демонов оставил в живых и воспитал двоих детей. Один из них, Верек, стал родоначальником прасунцев, от другого, Зузука, ведут свое происхождение рабы-кати²⁰⁹. С этой концепцией согласуется и то, что гиганты живут в верхней части долины, в то время как боги проникли сюда с низменности²¹⁰.

Другие материалы свидетельствуют, что прототипами демонов послужили внешние враги кафиристов, появившиеся позднее. Ведь представление о людях ограничивалось у кафиристов кругом их собственного этноса. Может быть, поэтому демоны нередко появляются верхом²¹¹. Говоря о них, их постоянно связывают с железом; более того, они и сами из этого металла²¹².

²⁰⁴ Edelberg, 1972, с. 49.

²⁰⁵ Robertson, 1896, с. 412 и сл.

²⁰⁶ Snou, 1962, с. 159.

²⁰⁷ Edelberg, 1972, с. 52.

²⁰⁸ Robertson, 1896, с. 16; Herrlich, 1937a, с. 240; Morgenstierne, 1950—53, с. 178.

²⁰⁹ Там же, с. 179.

²¹⁰ Snou, 1962, с. 82, по Buddruss, текст 78.

²¹¹ Там же, с. 158, по Buddruss, текст 71.

²¹² Там же, с. 159.

С чужим мотивом мы сталкиваемся и в рассказе о подземном водопроводе, который делает крепость великана неприступной. Манди спит с дочерьми великана и выведывает секрет, после чего разрушает трубы. Мучимый жаждой, осажденный великан собственноручно убивает своих дочерей, прежде чем Манди успевает убить великана. Одну женщину из племени великанов и в этом рассказе щадят ²¹³.

Как пишет Робертсон, юш всегда злобен, он никогда не бывает доброжелательным ²¹⁴. В одном тексте, записанном Моргенстьерне, юш назван опасным для человека и скота ²¹⁵. Такие демоны пожирают людей, они опасны даже для Мона ²¹⁶. Одна ведьма приносит мясо своей жертвы своим детям, и они думают, что это козлятина. Ведьма умирает лишь после того, как ее разрезают пополам; она живет в воде, т. е. в нижнем мире. Туда же бежит демон, которого уличили в краже коров ²¹⁷.

С другой стороны, есть истории о браках между демонами и людьми и о их взаимной поддержке и помощи. Весьма примечательна та, которую записал Буддрусс (текст 40) ²¹⁸. Одна девушка попадает в дом, полный лакомств. Когда ее замечает хозяин дома, карлик, она выходит за него замуж и рождает ему семерых сыновей, которых она впоследствии показывает своей матери. Сыновья женщины делают бабушке подарки, однако они не должны показывать ей свои лица. У одного из мальчиков, на которого ей все-таки удалось взглянуть, на лице внезапно появляется зияющая дыра, которую его мать потом залечивает. Это значит, что девушка не только вступила в брак с демоном, но и сама она по материнской линии нечистого происхождения.

В другом тексте говорится, что один человек женится на дочери демона. Он вполне ладит со своим тестем. В сходном тексте ²¹⁹ рассказывается, что демон дает лекарство, благодаря которому рождаются близнецы. Правда, одного ребенка следует отдать.

В другой раз девушка, вышедшая замуж за демона, вместе с мужем угрожает своему брату. Однако ее сын, сам также юш, помогает убить своих опасных родителей. Тем не менее в конце концов человек и демон расстаются — они не подходят

²¹³ Там же, с. 149. Как в нынешнем Дардистане, так и за его пределами этот мотив связывают с местами, в которых, как можно предполагать, в прошлом были резиденции властителей.

²¹⁴ Robertson, 1896, с. 414.

²¹⁵ Morgenstierne, 1950—53, с. 178 и сл.

²¹⁶ Ведьма-каннибалка побеждена в ходе разгадывания загадок. См.: Spou, 1962, с. 159.

²¹⁷ Там же, с. 74, по Buddruss, текст 99.

²¹⁸ Там же, с. 73 и сл.

²¹⁹ Там же, с. 158—160, по Buddruss, текст 34.

друг другу²²⁰. Сной рассказывает (на основании материалов Буддрусса) о семи женщинах «сверхъестественного происхождения», которые вышли замуж за семерых братьев и подстрекали их убить единственную сестру. Остается неясным, были ли они действительно ведьмами²²¹. Во всяком случае, дальнейшее развитие сюжета соответствует традиционным образцам.

Существовал культ юшей мужского и женского пола, тесно связанный с земледелием. Правда, это противоречит категорическим указаниям на вредоносность этих демонов, однако Робертсон разъясняет²²², что люди хотели только утихомирить их и умиловить с помощью жертвоприношений. Им никогда не молились и не исполняли в их честь танцев.

Робертсон описывает небольшой, грубо сделанный алтарь, предназначенный для отправления этого культа, значение которого очень невелико. На этом алтаре всегда была видна зола, оставшаяся после недавно догоревшего жертвенного огня. Люди собирались здесь, когда Дизани или «феям» приносили жертвы, чтобы поля дали хороший урожай пшеницы или проса. Двумя строчками выше говорится более точно, что за урожаем проса приносили жертвы феям (т. е. вутр, или даник). Посреди поля разжигали огонь, в который кидали ветви древоидного можжевельника (арчи), топленое масло и хлеб и произносили ритуальный текст. Одновременно, однако, приносили большие хлебы и юшу (очевидно, имеется в виду предводитель демонов). Хлеб причитался ему и тогда, когда приносили жертву Дизани за урожай пшеницы.

О празднике *ratilo* рассказывают, что Фатима, т. е., вероятно, Дизани, получала восемь коз, а «ведьмам», чтобы их умиротворить, было дано семеро козлят²²³. В ночь перед праздником *Disanedi* ежегодно исполнялся таец в честь фей, причем, очевидно, имелись в виду те же самые существа, которые как раз и именовались «ведьмами»²²⁴.

Иногда возникает впечатление, что вся женская свита Дизани составляла группу демонических существ, так же как и ее приближенные-мужчины, которых причисляют к богам, несвободны от темных, дьявольских черт. Нам станет ясно значение этого факта лишь при сравнении его с дардскими религиями.

Вечи, или вутр, очень редко называют по имени. Робертсон пишет, что Хармо Ветр была владычицей боковой долины, ведущей в долину Башгал. Она была надежной покровительницей племени кам в войнах²²⁵. За это ей приносили кровавые жерт-

²²⁰ Там же, с. 160.

²²¹ Там же, с. 75.

²²² Robertson, 1896, с. 414 или 412.

²²³ Hughes, 1883, с. 407 и сл.

²²⁴ Robertson, 1896, с. 413.

²²⁵ Там же, с. 412.

вы — коз и козлят. Таким образом, прослеживается постепенный переход от мира богов к кругу наиболее знатных и могучих демонов.

С другой стороны, нам встречается множество рассказов, в которых величие фей вовсе не фигурирует. Робертсон пишет, что в ветвях того великолепного дерева, под которым стояла его палатка, жила фея. Считается, что феи живут и во многих других местах. Если там оставить какую-либо вещь, ее никогда не украдут.

Главное, однако, — та значительная роль, которую играют демоны в деятельности кафирских шаманов, связанной с жертвоприношениями. Шамаи утверждает, что он видит демонов. Он замечает, что они пытаются стащить принесенное в жертву, и разыгрывает сцену, в которой показывает, как он изо всех сил старается им помешать. Видно, что он терпит сильные побои. Он заявляет, что демоны разорвали его одежду. Робертсон очень выразительно описывает, как такой шаман увидел одну вутр, которая специально явилась из Лондона, чтобы осведомиться о «франке». Ее лик был подобен луне²²⁶. Робертсону было велено съесть особенно чистую пищу и до полуночи не спать.

Такие несуразные истории приводили к тому, что у исследователей возникало стремление непременно выделить несколько категорий сверхъестественных существ.

Мы ограничимся приведенными материалами. Информация, полученная Фридрихом в Читрале, будет использована лишь частично; значительная ее часть — это, несомненно, местные заимствования и современная интерпретация. Далее, я отказался здесь от изложения и анализа представлений о душе, хотя Сной предполагает, что между душой и демоном нет четкой границы.

Однако единственным фактом, говорящим в пользу этого предположения, является то, что в языке калаш юш отождествляется с Bhut, т. е. с умершими предками. Кроме того, на покойников надевают красную одежду, а нам говорили, что и юш имеют известное отношение к этому цвету²²⁷.

В этой же связи Сной упоминает сказки о животных, которые специально записывал Буддрусс. Особого внимания заслуживает в них то, что они почти полностью лишены религиозных импликаций. Только из мифов о богах становится известным представление, занимающее у дардских народов такое большое место, будто чистые животные самых высоких горных регионов — дикие козы и каменные козлы — находятся в особенно тесной связи со всем божественным.

²²⁶ Там же, с. 245.

²²⁷ Spou, 1962, с. 166.

4. Боги

а) Имра/Мара

Робертсон²²⁸ назвал высшее божество кати Imга, в Прасуне его называют Мага. Согласно Робертсону, Имру почитают все кафирские племена (так же как и небольшой круг других богов), и прежде всего как творца. Он оживил своим дыханием других богов²²⁹, и поэтому все они ему покорны. Под влиянием ислама информанты сравнивали их с пророками. Лишь богиня Дизани может претендовать на особое положение: она вышла из правой половины груди Имры (это дало Сною основание предположить, что здесь имеет место прямое заимствование представлений древних греков)²³⁰.

Однако Имра создал также фей и демонов²³¹. В другом месте мы слышим о семи дочерях Мары, которых он «создал», чтобы они заботились о земледелии, к которому он как мужчина не может иметь отношения. Кати верили, что он сотворил людей, сбивая масло в золотом козьем бурдюке²³². Сперва из бурдюка вышли три женщины, заселившие страны. Затем Мара добавил в бурдюк воды и создал четвертую женщину, которая отправилась в долину Прасун. Становится ясно, что под тремя странами подразумеваются области Кати, Вайгал и Ашкун. В легенде о происхождении человека, имеющей иной сюжет и, по-видимому, заимствованной из ислама, также фигурирует Имра: первый человек Бабá Адам и его жена жили в Кашмире. Там же находились сорок пар их детей. Проснувшись однажды утром, они увидели, что ни одна из этих пар не понимает языка остальных. Тогда Имра повелел им разойтись в разные стороны и населить мир.

Имра — полновластный господин над жизнью и смертью; это он сделал Марамалика властелином загробного мира. Богиня родов Nirmali также назначена им²³³.

В гимнах, записанных Моргенстьерне в селениях кати в Читрале, говорится, что Имра окружен золотым сиянием²³⁴. Тем не менее вряд ли следует приписывать ему по этой причине черты бога солнца. Однако, как мы еще увидим, это он поместил на небо солнце и луну. Он, несомненно, бог неба; о нем рассказывают, что он живет в тучах и тумане²³⁵. Надо, однако,

²²⁸ Robertson, 1896, с. 163; Palwal, рукопись, 1968, с. 25—28; II, 1969, с. 62—65; Snoy, 1962, с. 126—135; Morgenstierne, 1950—53, с. 163.

²²⁹ Robertson, 1896, с. 381.

²³⁰ Snoy, 1962, с. 132.

²³¹ Robertson, 1896, с. 382.

²³² Там же, с. 385.

²³³ Там же, с. 380; Morgenstierne, 1950—53, с. 175 и сл.

²³⁴ Morgenstierne, 1950—53, с. 179 и сл.

²³⁵ Там же, с. 163.

отметить, что этого представления о большой дистанции между создателем и его творениями придерживаются не всегда.

В некоторых рассказах Имра выступает как узурпатор²³⁶, который достиг вершины власти хитростью и не без наглости. Робертсон рассказывает, что боги не хотели позволить Имре пользоваться золотой кроватью и золотым стулом, которые были общим имуществом. Тогда Имра спокойно уселся на кровать, заявил, что покажет всем, кому здесь принадлежит власть, и боги в замешательстве подчинились ему. В некоторых текстах об Имре говорится, что он присваивал добытое другими. Он потребовал себе помощников и присвоил плоды их трудов. На основании этого Сной²³⁷ высказал предположение, что характеристика Имры/Мары как бога-творца преувеличена христианами исследователями или их посредниками-мусульманами. Более вероятно, однако, что здесь сказывается тысячелетнее соседство с исламом. Нужно иметь в виду и влияние доисламских высших религий Восточного Ирана. При этом не следует забывать, что с такими же притязаниями выступают и другие божества. К ним относятся Вушум²³⁸ и загадочный Мунджем Малик, который убил своего отца, носившего это же имя. Имра вынужден делить с ним власть над годом²³⁹. В Прасуне рассказывали о матери Мары²⁴⁰, великанше с клыками, два из которых загнуты кверху, а два — книзу. Его жена считается ведьмой, т. е. она также относится к противникам богов. Это и ставит в первую очередь под сомнение роль Имры как бога-творца: по крайней мере демоны должны были существовать до и независимо от него. В материалах из Прасуна, как уже говорилось, Мара действительно выступает скорее как устроитель и законодатель мира и как культурный герой, т. е. податель важнейших элементов культуры.

Прасунцы считают, что Мара дал людям домашний скот, научил их доить его и сбивать масло. Он сотворил собак, чтобы те будили своим лаем людей²⁴¹. Он раздал пшеницу. Вместе с другим мужчиной он научил людей пахать и дал им для этого тягловый скот. Своим дочерям, которым он передал земледелие, он велел отучить людей от лени. Мифы прасунцев о том, как Мара создал первую мельницу, известны не только в сокращенном пересказе Сноя, но и благодаря статье Буддруса²⁴². Мы узнаем, что Мара сперва сообщает о своем намерении собранию богов, а затем принимается за дело сам. Он ле-

²³⁶ Robertson, 1896, с. 387.

²³⁷ Snoy, 1962, с. 132.

²³⁸ Там же, с. 133.

²³⁹ Там же, с. 135.

²⁴⁰ Там же, с. 160.

²⁴¹ Там же, с. 88.

²⁴² Buddruss, 1960, с. 202 и сл. Ср.: Snoy, 1962, с. 94.

пит мельницу из пшеничного теста и пытается привести ее в движение, взяв для этого молоко тех коз из своего стада, которые только что принесли козлят. Когда это не удается, он строит мельницу как полагается, из дерева и камня, однако при этом ему приходится просить о помощи Лунанг, т. е. богиню Нанг, хозяйку р. Прасун. Она появляется в образе прекрасной девушки, украшенной колокольчиками, разгневанная тем, что он не сразу к ней обратился. Требуется долго успокаивать и упрасивать ее, пока она соглашается выполнить просьбу Мары, хотя и грозит при этом превратить все вокруг в пустыню.

Считается, что месторождения железа возникли благодаря Имре. При этом существует представление, что руда образовалась из тел низвергнутых в землю демонов²⁴³.

К сожалению, у нас нет никаких сведений о том, какое значение придается созданным Имрой деревьям кюнгури и кундат²⁴⁴.

Мара ведает устройством свадеб²⁴⁵. Он считается хозяином года, т. е., по-видимому, он же установил календарь. Он построил первый дом для танцев — сооружение, необходимое для отправления религиозных служб²⁴⁶. Он научил людей вырезать из дерева изображения богов и сам вырезал первые из них. Он первый создал на скальных изображения.

У прасунцев божество, носившее имя Uskü-Mara, было некой разновидностью Моисея. Он создал их прежнюю родину «Великую Маку», а затем и нынешнюю «Маку бедняков»²⁴⁷. Вместе со своим народом он достиг Печа и у слияния долин Кантиво и Прасун поставил два камня, добрый и злой. С того места, где на следующее утро лежал добрый камень, открывался путь к избранной им родине.

Просветив людей, Имра покинул их, и никто никогда больше его не видал. Теперь он на небесах²⁴⁸.

Однако и это предание непоследовательно. Имра все еще может насылать потопа и прекращать их, он дает людям силу и новую молодость и носит имя, которое может означать, что он вдохновляет пророков²⁴⁹.

Неясно, в какой мере кати разделяют представления, лежащие в основе мифов прасунцев. Однако нет сомнений в том, что существовал общепризнанный центр культа Имры/Мары—глав-

²⁴³ Там же, с. 95; Robertson, 1896, с. 386.

²⁴⁴ Snou, 1962, с. 129.

²⁴⁵ Там же, с. 127, по Buddruss, текст 100.

²⁴⁶ Ср. там же, с. 127, по Buddruss, тексты 54 и 58.

²⁴⁷ Там же, с. 83 и 127. Может быть, это связано с топонимом Макарапура Хатунской надписи? Ср.: Chakravarti, 1953—1954, с. 231.

²⁴⁸ Snou, 1962, с. 130.

²⁴⁹ Там же, с. 130, по Buddruss, тексты 55 и 100.

ный храм в Куштеки. Робертсон²⁵⁰ дает подробное описание этого разрушенного после принятия ислама строения, которое, очевидно, было уникальным по размерам и архитектуре. Длина одной стороны этой почти квадратной постройки равнялась 50—60 футам, высота — 20 футам. Пристройка, примыкающая к зданию с востока, имела стену только на северной стороне. Колонны были украшены резьбой трех типов. Там была вырезана вереница голов баранов или же головы животных с много раз перекрещивающимися рогами, между концами которых можно было рассмотреть человеческое лицо. Руки этого изображения плотно охватывали концы рогов. Кроме того, имелись простые узоры, воспроизводящие рисунок плетения. Под самой пристройкой убивали животных, там лежал специальный камень для жертвоприношений. В нишах возвышались изображения богов. В восточной стене храма, к которой примыкала пристройка, было семь больших дверей с маленькими оконцами над ними. Пять дверей были всегда закрыты, а две, находившиеся в южном конце, в праздники открывались, чтобы впустить людей. Восемь огромных статуй Имры (Мары) стояли по сторонам у дверей, прислоненные спинами к стене. Высотой в семь футов каждая, они являли всем входящим образ Имры, который сидел, держа на коленях маслобойку из козлиной шкуры. Квадратный подбородок огромного лица едва не касался маслобойки. Брови и нос были исчерчены какими-то линиями. У фигур, сидевших около открывавшихся дверей, между глазами свисали грубо сделанные железные колокольчики. Маслобойки покрывала резьба. Над лицами были головные уборы, предположительно тюрбаны, которые кафиры считают знаком определенного ранга. Между несколькими фигурами шли вертикальные ряды голов животных; очевидно, имелись в виду быки или бараны. Некоторых из них можно было вытащить из гнезд, в которые они были вставлены, и сквозь отверстие заглянуть внутрь. Над большими скульптурами находилась доска, украшенная маленькими фигурками и рогами. С северной стороны храма стояло пять колоссальных фигур, поддерживавших крышу. Верхняя часть южной стены была построена из досок, покрытых резьбой, западная была практически без украшений.

Заглянув в одно из отверстий в стене, Робертсон увидел внутри здания почти квадратный очаг, по четырем углам которого стояли столбы, доходившие до крыши храма. Они также были покрыты богатой резьбой. На одном из них он заметил огромные лица. У задней стены, напротив входа, располагалось напоминающее по форме алтарь возвышение из глины, обшитое досками. Стена над ним была разрисована, как шахматная доска, и дальше к югу на ней были такие же узоры и схемати-

²⁵⁰ Robertson, 1896, с. 389—394.

ческие изображения животных, выполненные в обычной кафирской манере. В юго-восточном углу храма стояла статуя Имры (Мары). Крыша над ней была поднята, образуя как бы балдахин. Вдоль стен повсюду возвышались шесты, на которые были насажены шапки полусферической формы.

К храму было пристроено квадратное сооружение из дерева и камня, высотой фута в четыре, по углам которого стояли столбы, увенчанные головами баранов. На этой площадке лежали камни, цветные узоры на которых были созданы природой. Считалось, что эти узоры нанес сам Имра (Мара) и что это — священные письма. Больные приносили здесь жертвы — и достигали полного исцеления.

Робертсону сообщили, что поблизости, у самой реки, находится вход в нижний мир. Считается, что тот, кто осмелится заглянуть в эту бездну, сразу умрет. Ему рассказывали, что в этом месте иногда, с величайшей осторожностью, приносили в жертву лошадей. Жрец отодвигал часть камней, закрывавших скважину, и через плечо брызгал кровью жертвы в отверстие. Видно было при этом немного: клочок земли, поросший густой травой.

В одном из домов селения под грудой можжевельных веток хранился «железный посох Имры» (Мары). К радости людей, оберегавших этот посох, Робертсон удовольствовался только его описанием.

Между прочим, была сделана попытка реконструировать храм, разрушенный ордами Абдур Рахмана²⁵¹. При этом исходили из положения, которого придерживался Ленц, будто бы сложная конструкция храма была связана с календарем. Двери и отверстия были размещены так, что во время наиболее важных праздников лучи солнца падали на главные святыни²⁵².

Робертсон поясняет, что практически храм Имры имелся в каждом селении Кафиристана и, кроме того, были храмы, стоявшие вне селений²⁵³. Однако они строились совершенно иначе и не отличались от построек, посвященных другим божествам. Мы знаем, что существуют и просто менгиры.

Наряду с лошадьми в жертву Имре/Маре приносили и рогатый скот. Из одного текста на языке прасун мы узнаем, что этот скот содержали в особом хлеву. Жертвоприношения Имре совершали также козами, мукой и маслом²⁵⁴. Обычно у Имры просили богатства, здоровья и хорошей погоды. Далее, как у прасунцев, так и у кати, ему были посвящены луга и большие

²⁵¹ Имеются более современные данные, говорящие, что храм сначала использовали как мечеть и лишь впоследствии он был разрушен.

²⁵² Edelberg—Schäfer—Lentz, 1959; Edelberg, 1972, с. 37.

²⁵³ Robertson, 1896, с. 394.

²⁵⁴ Snou, 1962, с. 130; Robertson, 1896, с. 389, 590.

участки плодородной земли. Никто не осмеливался их обрабатывать.

Буддрусс считает вполне возможным, что в Прасуне Имра сперва не был высшим божеством. Возможно, он вытеснил уже упоминавшегося Мунджем Малика и при этом унаследовал его главный храм ²⁵⁵.

Сной приводит устное сообщение Буддрусса о том, что клан Касем в Штиве, из которого происходили все вожди Прасуна, считал своим предком бога Мару. На этом основании клан Касем по сей день получает от всех прасунских селений дань с урожая ²⁵⁶. В текстах, опубликованных в 1972 г. Эдельбергом, содержится несколько иное объяснение религиозных привилегий клана Касем: в них рассказывается, что, когда юная дочь главы клана Кузума жила со своей семьей братьями на летовке, ею овладел бог, принявший образ белого барана, и она забеременела ²⁵⁷. Сперва был заподозрен в инцесте один из братьев, однако совершавшиеся чудеса открыли божественное происхождение ребенка. Цветное облако закрыло обнявшуюся пару, несправедливо обвиненный брат оказался неуязвим для оружия, вокруг ребенка было сияние.

Впоследствии отец девушки смог отправиться за дочерью на тот свет, бросившись, как и она, в озеро. Он возвратился, получив там волшебную одежду. Надев ее, он переспал со своей женой, и оба вновь стали молодыми.

Вариантом этого рассказа является один текст, записанный Буддруссом ²⁵⁸. В этом тексте отца девушки, оказавшегося на том свете, какой-то неназванный бог научил молиться или творить суд. Предполагалось, что речь идет о Маре. Теперь это находит подтверждение.

Из других текстов, опубликованных Эдельбергом, становится ясно, что Имра стремился таким путем завязать связи с людьми. Он повелел отныне почитать избранную им девушку (Суга, или Со'гād) и ее сына (Химинду, или Хемондо).

Правда, нигде не сказано, что этот сын бога принадлежал к числу предков клана Касем или Кузум. Отношения явно носят характер свойства. Бог берет жен именно из клана Касем.

На все, что говорилось до сих пор о значении Имры/Мары и о его историко-культурном развитии, сильнейшим образом повлияла возможность этимологических толкований: Imga языка кати и Yamga вайгали возводятся к Yamaḡa; Māga (несмотря на функционально обоснованное отождествление его кафирами

²⁵⁵ Snoy, 1962, с. 135.

²⁵⁶ Там же, с. 222.

²⁵⁷ Edelberg, 1972, текст 11a, с. 62—69; текст 11b, с. 69.

²⁵⁸ Snoy, 1962, с. 75 и сл., 154. Сной предположил, что здесь имеется в виду бог Вушум, о котором в другом месте говорится, что он вершил суд по ту сторону реки.

с Imra) восходит к иному корню — санскритскому māra — «смерть», «бог, убивающий или умерщвляющий»²⁵⁹.

Впрочем, слово «мāра» известно также и кати: Maṛamalik — властитель царства мертвых. К Имре также обращаются, называя его именами, связанными не с «Имра», а с «Мāра».

Этот этимологический разрыв между именами богов, функции которых, в сущности, совершенно идентичны, давно уже известен индологам и нашел место в их справочниках. Этнографы, насколько мне известно, не обратили на это обстоятельство никакого внимания. Какое же объяснение можем предложить мы?

Мне кажется, что напрашивается гипотеза о существовании предшествующей стадии, когда Яма, в арийской древности обладавший божественными чертами²⁶⁰, приобрел демонический характер. Он стал выполнять такие же функции, как Мара — тот несущий смерть бог²⁶¹, у которого, даже если судить только по его имени, едва ли можно предполагать наличие в прошлом более положительных обязанностей. В результате произошло отождествление обоих образов — по крайней мере как локальное явление.

В большой группе религиозных сочинений Мара был превращен в главного противника Будды и спасения, во властителя мира, дочери которого стараются (правда, напрасно) свратить благочестивых и чье бесчисленное, наводящее страх воинство побеждают десять совершенств лишь после упорнейшей борьбы.

Следующий этап реконструируемых нами событий происходил, вероятно, у предков самих кафиров, которые в то время еще не были оттеснены так далеко в горы и потому оказались в сфере действия буддийской миссии. Приходится предполагать, что этим предкам кафиров были совершенно непонятны идеи аскетических последователей Просветленного. Вместо того чтобы отвратить людей от владыки мира, от его страстей и угроз, рассказы о его величии и могуществе лишь способствовали тому, что Мара и отождествляемый с ним Яма поднимались все выше, пока наконец не заняли за счет других богов господствующее положение в пантеоне. Подобным же образом кафиры позднее приняли сторону убийцы Хасана и Хусейна и использовали эту грустную историю для того, чтобы возвеличить Гиша²⁶².

²⁵⁹ Morgenstierne, 1950—53, с. 163; Buddruss, 1960, с. 201. Наиболее убедительные доводы, которые здесь приводятся, получены мной от Буддруса в письме от 29 сентября 1973 г.

²⁶⁰ Я благодарен Буддрусу за указание, что в «Ригведе» есть места, где Яма упоминается как небесный царь рядом с Варуной.

²⁶¹ Windisch, 1895, особенно с. 186 и 304—309.

²⁶² Robertson, 1896, с. 401.

Чтобы объяснить возвышение Мары, можно добавить еще, что в это же время, примерно в середине I тысячелетия до н. э., в предгорьях Гиндукуша обитали иранские племена. В их религиозных представлениях большую роль играл Йима, иранский вариант Ямы²⁶³. Даже в более поздних преданиях этому прообразу человека и царя приписывали такие черты, которые могли бы помочь ему занять положение Имры. О нем говорится, что он расширил землю и был связан с подземным пространством, называемым Вара, где не светят звезды. Его обвиняют в жеманстве на волшебнице Пайрике. Он не только царь, но и владетель огромных стад и объединяет в себе функции всех трех состояний (в том значении, которое вкладывает в это Дюмезиль). Меньше всего он связан с войной. Это очень напоминает Имру, который хотя иногда и применяет силу и совершает героические подвиги (например, убивает змею), однако в большинстве случаев предоставляет вести войну своим соратникам. Как и его иранский предшественник, он устроитель и миротворец, окутанный солнечным блеском. То, что он властитель богов, дэвов и людей, не чуждо и Авесте.

Буддрусс, согласно его устному сообщению, считает это толкование слишком примитивным и поверхностным. По его мнению, рассказ о владыке миров, его дочерях и его воинстве — не только религиозная аллегория. Эта концепция была воспринята в прошлом по крайней мере частью индийских племен. А это значит, что только кафиры сохранили и донесли до наших дней недемоническую суть этого образа.

Собственно говоря, это лишь вариант гипотезы, о которой уже шла речь. Связь с Марой (которого даже кафиры считают властителем царства мертвых) трудно понять, если не иметь в виду промежуточного этапа демонизации образа. Быть может, следует предположить, что Яма являлся своего рода прото-Шивой, во власти которого было и созидание, и разрушение? Однако решение этих проблем требует более обширных познаний.

б) Вушум/Шомдэ

Такое же значение, как и Имре/Мāре (хотя, по-видимому, лишь локально), придавалось божеству мужского рода, которое Робертсон описал под принятым у кати именем Shomde как специфическое для области Прасун²⁶⁴. Он выяснил, что это божество — покровитель селения Диогром (=Дева). Согласно Буддруссу, его прасунское имя — Wushum. Тексты, собранные

²⁶³ О последующем см.: Widengren, 1965, с. 52—59.

²⁶⁴ Robertson, 1896, с. 410 (наряду с богиней Ханг).

этим исследователем, значительно расширяют наши представления о названном божестве ²⁶⁵.

В одном тексте говорится, что Имра признал Вушума равным себе ²⁶⁶, в другом его прославляют как самого великого и безгрешного. Он владеет золотом, серебром и шелками, ему принадлежат хижины на летовках, полные коз, коров и телят. Он может раздавать топленое масло, сыр, сливки и муку. Будд-русс записал рассказ о его могуществе в двух почти одинаковых версиях. Одну из них мы приводим по пересказу Сноя ²⁶⁷.

У одного человека по имени Педэмюнд ²⁶⁸ каждый вечер пропададо по корове. Он проследил за ними и увидел, как они исчезают в озере. Вынырнул «великан». Педэмюнд рассек его пополам своей стрелой, острие которой он предварительно смазал калом. Верхняя половина великана обращается в бегство и исчезает в озере. Педэмюнд преследует ее и также бросается в воду. Он наталкивается на стену, на которой разложен навоз. Осмотревшись, он видит, что там много людей. Один, могущественный, сидит на большом престоле и вершит суд. Это бог Вушум. Педэмюнд рассказывает, что с ним произошло. Его принимают с почетом, он проводит там три ночи и на прощание получает два полных мешка, которые ему разрешается раскрыть не раньше, чем он окажется дома и принесет в жертву можжевельник. Он возвращается в долину через водопад, который по сей день называется водопад Педэ. Прошло три года, и жители селения, считавшие его погибшим, принимают его за великана, пока он не открывает им, кто он. По дороге Педэмюнд не удержался и раскрыл мешки. В них оказались змеи и лягушки. Он быстро снова завязал мешки. Вернувшись домой, он принес в жертву можжевельник, после чего обнаружил в одном из мешков танцевальный жезл, носить который во время определенного праздника имеют право лишь воины, убившие врага в прошедшем году. Однако этот жезл был из чистого золота. В другом мешке он нашел золотое ожерелье.

В этой истории особенно примечательно то, что бог располагает возможностью возместить ущерб, нанесенный великаном ²⁶⁹, т. е. здесь нет антагонизма между обеими группами сверхъестественных существ.

²⁶⁵ Morgenstierne, 1949, с. 283; 1950—53, с. 165: Šam-dē-Usum (прасун). Эдельберг (Edelberg, 1972, с. 38) дал сходный вариант: Ušum.

²⁶⁶ О последующем см.: Snoy, 1962, с. 133 и 154=Buddruss, тексты 55 и 62.

²⁶⁷ По Snoy, 1962, с. 74 и сл.; Buddruss, текст 99. В тексте 55 имя этого человека — Педэ Куште.

²⁶⁸ Здесь имеется в виду не имя, а название жреца клана Педэ. Этот клан упомянут и у Edelberg, 1972, с. 92: Pod'ä.

²⁶⁹ Как уже было сказано, «великан» — выбранный Сноем перевод слова «юш». Однако именно из вышесказанного ясно, что предпочтительнее слово «демон»: вернувшийся домой Педэмюнд вовсе не стал выше ростом, и тем не менее его считают юшем.

Эдельберг узнал в Дева, что святилище находилось к югу от селения. Здесь на восточном конце прямоугольной площадки, обложенной камнями, стояла деревянная статуя бога²⁷⁰. Он был представлен обнаженным, с отчетливо выраженными признаками пола²⁷¹. Весной, во время Вушум-усту, пока еще не стоял снег, сюда стекались люди со всей долины Прасун, чтобы принести в жертву корову и крупного козла. Кровью животных кропили статую, а мясо распределялось между верующими, которые уносили его домой. Молились о благополучии и приумножении стад и о том, чтобы скот давал много молока. Бесплодные женщины молили бога ниспослать им детей.

В сделанном Эдельбергом обзоре календаря селения Дева о Вушуме говорится как о «богине» этого селения²⁷². В былые времена жители Штиве во время Вушум-усту приходили в Дева, чтобы принести в жертву корову, которую убивали выстрелом стрелы в затылок.

в) Мунджем Малик

Чертами высшего божества обладает также Мунджем Малик, известный только по текстам, записанным Буддруссом в Прасуне. В некоторых из них говорится только о власти, которой он располагает, и об уважении, которым он пользуется. Так, он может созвать богов на собрание. Однако богу Зюзуму требуется особое приглашение через его внушку Дизани²⁷³. Далее о Мунджем Малике рассказывают, что Имра поставил для него привратников²⁷⁴. Однако его суть становится ясна лишь из одного длинного мифа²⁷⁵.

У Мунджем Малика две жены, которых он не любит. Он скачет на своем вороном коне вниз по долине и встречает цветущую черноволосую женщину. Он женится на ней и оказывает ей честь, посадив ее на золотой престол. Мунджем Малик должен уехать. Он оставляет любимой жене колокольчик, с помощью которого она должна позвать его, когда придет время родов. Обе другие его жены (ведьмы) мучают ее, пока она не начинает звонить в колокольчик. «Мир содрогнулся», и, разломав пол дома, возник Мунджем Малик. Он предупреждает свою жену, чтобы она больше не звонила без причины. Когда она

²⁷⁰ Edelberg, 1972, с. 38.

²⁷¹ Эдельберг считает, что именно эта статуя, правда испорченная, хранится в Кабульском музее.

²⁷² Там же, 1972, с. 86 и 90. Буддрусс полагает, что это изменение пола — результат ошибочного написания.

²⁷³ Snou, 1962, с. 78, по Buddruss, текст 2.

²⁷⁴ Там же, с. 135, по Buddruss, текст 58.

²⁷⁵ Этот миф также дается здесь в редакции Сноя. См. там же, с. 91—93, по Buddruss, текст 32. Примечания Буддруса приводятся.

разрешилась от бремени златокудрым мальчиком и златокудрой девочкой, обе ведьмы испортили колокольчик. Они бросили детей в хлев к быкам. Мать, которой они сказали, что она никого не родила, покоряется своей судьбе. На следующее утро дети сидят на роге быка и сосут пальцы. Ведьмы бросают их в сундуке в реку. Эта река, богиня Лунанг, хочет нести их не вниз по долине, а вверх, к Сюджум-Суру, мифическому озеру. Однако по просьбе мальчика Лунанг несет сундук к лугам Мары в нижней части долины. Мара забирает детей, но его жена, ведьма, относится к ним с подозрением. Она прикидывается больной и требует, чтобы мальчик принес от ее матери лекарство. Она дает ему письмо. По дороге, когда мальчик ложится спать, один человек по имени Амавал-ра подменяет это письмо, так что бабушка не только не убивает мальчика, но принимает его с почетом. Однако мальчик требует, чтобы она зачерпнула воды ситом для ячменя, перелила ее в сито для проса и принесла ему. Пока бабушка возится с водой, мальчик забирает нос своей матери²⁷⁶ и птицу с полки²⁷⁷ и поспешно убегает. Другая птица рассказывает старухе, что произошло, и та преследует мальчика. Он ломает птице ногу, и старуха начинает хромать. Однако она приближается, и тогда мальчик душил птицу. Старуха и ее дочь умирают. «Душа их обеих была в одном и том же месте».

Мальчик, который в дальнейшем именуется в этом рассказе Мунджем Малик, хочет вернуться в свою страну. Вместе с Марой он отправляется вверх по реке. Мара расстроен. Мунджем Малик опускает руку в муку и проводит ею по лицу Мары. Он говорит ему: «Когда придет весна, тебя должны ждать шесть прасунских селений; когда настанет осень, вы — ты и шесть прасунских селений — должны ожидать меня». Тогда Мара развеселился и пошел назад. Мунджем Малик идет вверх по реке под видом кузнеца, продающего женщинам иголки, колокольчики и браслеты. Он приходит в Куштеки. Он просит свою мать принести ведро с пахтаньем, в которое он опустил кольцо, надетое ему матерью на палец, когда он родился. Мать с радостью бросается к нему. Однако он отталкивает ее, так как она не заботилась о нем и не давала ему грудь. Он прижимляет матери нос. Велит ей принести ведро, проводит над ним пальцем, и ведро наполняется молозивом. Он заставляет мать выпить молозиво и пьет сам. Затем ставит стул, сажает на него мать и сам садится к ней на колени, превратившись в грудного младенца. Из ее груди брызжет молоко и струится по земле. Она кормит младенца из обеих грудей. Ребенок встает

²⁷⁶ Буддрусс добавляет: Мунджем Малик отрезал ей нос, потому что она не рожала. Как этот нос попал к матери жены Мары, рассказчик не знал.

²⁷⁷ Буддрусс добавляет: как показывает продолжение этой истории, птица — вместилище души старухи и ее дочери.

и превращается в юношу. Он идет, чтобы убить отца. Он яростно обрушился на отца, отец повержен, он убил его. Затем он похоронил его: голову отнес вверх по реке и положил ее в Арте²⁷⁸. Ноги он отнес вниз по реке и положил их в Агчу. Закопав прах, он проложил над ним долину. На пупке он воздвиг дом²⁷⁹. Ниже по реке, в Арте, обе колдуньи, усевшись около его головы, смотрят все время в (его лицо). Он жив, живым закопал (его его сын). Над ним он проложил долину²⁸⁰.

Вероятно, следует искать более широкие объяснения, хотя ни в коем случае не надо стремиться выявить все сказочные сюжеты, которые так легко определить с помощью указателей, созданных наукой, прежде всего скандинавской.

Начало рассказа содержит мотив, который встречается в фольклоре многих обществ, практикующих полигамию. Любимую жену отсутствующего мужа притесняет весь гарем. Детей, в данном случае близнецов, умышленно бросают, и они должны погибнуть.

Примечательно лишь, что хотя дети и бегут к Имре, однако там они снова под угрозой, на этот раз со стороны жены Имры, и оказываются в безопасности лишь после того, как мальчик убивает жену Имры и ее мать, умертвив птицу — вместилище обеих душ. При этом дети добывают отрезанный нос своей матери, который каким-то загадочным путем попал в руки тещи Мары, в сказке названной «бабушкой».

Если допустить, что это и в самом деле бабушка близнецов, то тогда мать Мунджем Малика и теща Мары — одно и то же лицо. После того, что нам стало известно о браках между богами и демонами, это отнюдь не исключено. Однако, даже если считать название «бабушка» лишь классификационным термином, мы все-таки имеем дело с демонической родней Мары. Но что же в таком случае заставляет Мару взять к себе близнецов? Наиболее правдоподобное объяснение — то, что прекрасная черноволосая мать близнецов (которую, кстати, Мунджем Малик встретил «вверх по реке») принадлежит к богам.

В следующей части этой истории говорится, что один из

²⁷⁸ Согласно Буддруссу, здесь имеется в виду луг в верхней части долины Прасун, где соединяются оба истока реки. Лежащую там большую каменную глыбу называют головой Мунджем Малика, два других камня представляют двух женщин, охраняющих эту голову. Это же рассказывают и об описанной Эдельбергом (Edelberg, 1972, с. 40) местности Урта, где находилось святилище Мары.

²⁷⁹ К этому месту Буддрусс делает примечание: рассказчик не мог объяснить, имеется ли в виду храм Куштеки, предположительно посвященный богу Мунджем Малику.

²⁸⁰ К этому Буддрусс добавляет: рассказчик, внимание которого обратили на противоречивость «убийства», заявил, что существуют различные мнения о том, живой или мертвый Мунджем Малик лежит под долиной Прасун. Раньше верили: если происходит землетрясение — это шевелится Мунджем Малик.

близнецов, и именно мальчик, который носит такое же имя, как и его отец (возможно, по аналогии с тем, что у матери и дочери одна общая птица — вместилище душ), сразу находит общий язык с Имрой. Время почитания Имры — весна и лето, Мунджем Малика — осень и зима. Возможно, это как-то связано с делением года у таджиков, которые различают мужскую половину года (осень и зима) и женскую (весна и лето). Это основано на представлении о том, что вода, накопленная осенью и зимой в виде снега и льда, в вегетационный период оплодотворяет землю, которая воспринимается как существо женского пола²⁸¹.

В этой связи можно вспомнить и калашского бога Балумаина, который появляется только во время большого зимнего праздника, чтобы затем безраздельно господствовать. Такое же представление было зафиксировано и старыми авторами, писавшими о кафирах²⁸².

В совершенно ином направлении уводит нас сюжет о Мунджем Малике, который встречается со своей матерью, переодетой кузнецом (очевидно, при матери была охрана). Он приживляет ей нос. Благодаря ее молоку он приобретает сверхчеловеческую силу. Нельзя не заметить в этом рассказе мотивы, играющие роль и в сказании о Кесаре: герой, переодетый кузнецом, следует за своей похищенной супругой в страну Гор. В конце концов ей отрезают в наказание нос, хотя Кесар наказывает свою все еще любимую жену лишь символически, из-за чего ее брат (который был убит по ее вине) при воскрешении не может принять человеческий облик²⁸³. Типично для Кесара и то, что он быстро приобретает сверхчеловеческую силу.

Очевидно, основная идея мифа заключена в следующих отрывках, в которых раскрывается натура Мунджем Малика: его сын, который носит такое же имя, укладывает его под землей долины как живую первооснову среднего мира. Когда Мунджем Малик шевелится, происходит землетрясение.

Непосредственно к этому присоединяется этиологический рассказ²⁸⁴, в котором побежденный богом Манди юш (ростом до неба и верхом на лошади) упал поперек долины, так что одному человеку пришлось прогрызть себе путь сквозь него. При этом он испытывал такую жажду, что бог Манди подвел к нему всю воду из реки. Те, кто ехал вдоль реки, семь дней не имели возможности напиться. Сной считает это поэтическим истолкованием того, что во многих местах Гиндукуша пу-

²⁸¹ Андреев, 1927, с. 20.

²⁸² Francke, 1902; Lorimer, 1935, с. 166—177. В более подробном изложении я встретил этот сюжет в версии, рассказанной мне в Балтистане в 1955 г.

²⁸³ Имеет смысл сравнить это с «территориально наиболее близкой» версией сказания, т. е. с версией из Хунзы. См.: Lorimer, 1935, II, с. 161—171 и 177.

²⁸⁴ Snou, 1962, с. 93.

тешественники не могут подобраться к пенящейся в глубоком ущелье реке²⁸⁵.

Вернемся к основному мотиву: сначала Сной высказывает предположение, что мы имеем здесь «типичный для высокоразвитой культуры миф о гиганте или прасуществе, из которого созданы все творения»²⁸⁶. Однако затем он отмечает, что в этих мифах ничего не говорится о расчленении великана и о тех превращениях, которые претерпели части его тела. Более того, основание долины образовано всем туловищем великана целиком.

Отыскивая параллели этому сюжету, Сной нашел их в Непале (у шерпов) и в долине Панджшира²⁸⁷; Андреев пишет, что селение, расположенное в нижней части долины, называют «Ноги Панджшира». По мнению Сноя, эти параллели опровергают предположение о том, будто перед нами — чисто локальный вариант мотива мирового великана. Мифологема о поверженном великане — это скорее попытка привести упомянутый мотив в соответствие с «представлением о мире, состоящим из двух сфер». При этом следует иметь в виду, что язык кафиристов не делает различия между понятиями «долина» и «мир». Этому вполне соответствует и связь великана с правой частью долины.

Думаю, что необходимо тщательно изучить вопрос, о котором я здесь хотел бы лишь напомнить: уже Робертсон знал о тесных связях кафиристов, особенно прасунцев, с Бадахшаном. Сной посвятил этим отношениям статью²⁸⁸. Мы уже говорили о том, что жители Бадахшана — исмаилиты сами были чужаками и подвергались преследованиям; во всяком случае, они не участвовали в религиозных войнах, о которых сообщает изданная Скарцией хроника²⁸⁹.

О духовном мире исмаилитов Бадахшана нам стало теперь многое известно благодаря изданию «Пяти философских трактатов» и другим работам советских исследователей. Сейчас нам лучше, чем раньше, известно, что исмаилиты считают человеческое тело копией космоса. На земле — семь климатических поясов, у человека — семь частей тела (голова, грудь, живот и четыре конечности). Реки соответствуют кровеносным сосудам. Бертельс посвящает этой системе и ее (возможно, зороастрийской) основе значительную часть своей работы²⁹⁰.

Возможно, другим воплощением этой концепции является

²⁸⁵ Другой текст Сноя (там же, с. 94) содержит указания на то, что «путешествие совершалось по правой стороне долины», причем это определяется относительно солнца. Долины делятся на солнечную и теневую стороны: Budgruss, текст 54.

²⁸⁶ Snou, 1962, с. 93, со ссылкой на Baumann, 1955, с. 277 и сл.

²⁸⁷ Snou, 1962, с. 94, со ссылкой на Hardie, 1957, с. 71, и Андреев, 1927, с. 3.

²⁸⁸ Snou, 1965.

²⁸⁹ Scarcia, 1965.

²⁹⁰ Бертельс, 1959, с. 214—264; 1970, особенно с. 64—68.

описанный Ленцем календарь по частям тела. Им пользуются преимущественно исмаилиты. Хотя Ленц и считает вероятным, что в религии, распространенные среди жителей гор, могли проникнуть идеи манихейства, однако он не указал на одного весьма вероятного посредника — на влияние Насири Хосрова и его последователей ²⁹¹.

Буддруссу я обязан сообщением, что Мунджем Малик означает «Властитель середины», т. е. того промежуточного слоя между небом и подземным миром, где живет человек. Можно лишь строить предположения о том, как это следует понимать в свете всего сказанного.

По-видимому, особенно тесно Мунджем Малик связан с селением Куштеки. Это наводит на мысль, что расположенный здесь главный храм Мары воздвигнут на том месте, на котором раньше стояло святилище этого демонического божества.

г) Мон/Манди

У Робертсона мы находим указание на то, что бог Мон ²⁹² в пантеоне кати и прасунцев стоит непосредственно за Имрой. Моргенстьерне ²⁹³, сопоставивший различные варианты, в которых встречается это имя (прасунцы называют его Māndi), подтверждает слова Робертсона, указывая на то, что Мон считается первым созданием Имры и его везиром. Его представляют либо в образе мужчины с золотым колчаном, либо быком, который пасется в золотых горных лугах. Кати рассказывают, что Мон собирает тучи; и он же посылает влагу и дожди. Но прежде всего он выступает как борец против демонов и их победитель. Мы еще приведем мифы, связанные с его именем, главным образом у прасунцев. Наряду с этими мифами существует множество примитивных историй об одержанных им победах. Робертсон пишет, что Мон убил демона, вытащив винты, скреплявшие его члены ²⁹⁴. Он подстрекает глупых демонов всунуть пальцы в щель в стволе дерева и затем вытаскивает из этой щели клин, служивший распоркой ²⁹⁵.

Мы уже видели, что концепция, согласно которой боги — это лишь творения Имры, вовсе не является единственной. Поэтому у нас не вызывает удивления история о брате Мона ²⁹⁶, сделавшем лук и стрелу, которыми вооружен Мон. В мифе, записанном Хуссам-уль-Мульком в Уртсуне (Южный Читрал), упоми-

²⁹¹ Lentz, 1939, с. 155—158.

²⁹² Robertson, 1896, с. 391. Он употребляет имя Moni.

²⁹³ О дальнейшем см.: Morgenstierne, 1963, с. 164. См. также гимны из Брумутула VIII и Уртсуна IIa, IIb.

²⁹⁴ Robertson, 1896, с. 382.

²⁹⁵ Hussam-ul-Mulk, 1974a, с. 29.

²⁹⁶ Моргенстьерне (Morgenstierne, 1950—53, с. 173) называет этого брата Ksebeŋe.

нается этот же персонаж ²⁹⁷. Характерно, что, с одной стороны, в мифе из Уртсуна говорится, будто Мон появился по велению Имры, с другой — рассказывается о его матери ²⁹⁸. Дальше Мон предстает как творец всего мира.

Относительно культа Мона у кати ²⁹⁹ нам известно, что у них существовало множество святилищ, посвященных этому богу. Правда, Робертсон считает, что в Камдеше и долине Баграм он внушал скорее благоговейный страх, чем любовь. В форме святилищ нет ничего необычного. В Каму есть очень красивый небольшой храм, возведенный резчиками из Прасуна. Божество внутри этого храма символизирует вертикально поставленный камень, по бокам которого стоят два камня меньших размеров. Во время культовых танцев вокруг него, как и вокруг большинства других богов, совершают три ритуальных круга.

Манди как своего бога-покровителя почитало селение Пашки в долине Прасун. Здесь же находился главный храм Манди ³⁰⁰. Другой храм был в Дева. Там имелось почти гротескное изображение этого бога. Он был представлен сидящим на спине дикой козы, рога которой многократно перекрещивались. Близ селения лежал камень, который в качестве противовеса взял на крыло орел, когда он вынес Манди, сидящего на другом его крыле, из подземного царства ³⁰¹. Разумеется, резиденция Манди была на верхнем небе ³⁰². В большинстве записанных Буддруссом мифов говорится о могучем сложении Манди и о его несокрушимой силе. Согласно Робертсону, два небольших ледника (очевидно, на противоположных сторонах долины) считались следами его ног ³⁰³. Прасунцы также считают Манди устроителем мира, законодателем и одновременно творцом человека. Он повелевает текучими водами. Обычно все это — в компетенции Имры. С другой стороны, подчеркивается различие в их рангах. Манди сам считается почитателем Имры ³⁰⁴.

Опубликованные Эдельбергом ³⁰⁵ тексты подтверждают это:

²⁹⁷ Hussam-ul-Mulk, 1974a, с. 29. Здесь брата зовут Muskotuk. Кати, поселившиеся когда-то в долине Уртсун, оказали настолько большое влияние на аборигенов-калашей, что властитель Читрала возвел калашей «в ранг башгали» — это давало известные привилегии при уплате податей. Здесь долго сохранялось язычество. Они по сей день говорят на том же языке.

²⁹⁸ Morgenstierne, 1950—53, с. 186.

²⁹⁹ Robertson, 1896, с. 394—400.

³⁰⁰ Snoy, 1962, с. 147; Edelberg, 1972, с. 35 и сл.

³⁰¹ Robertson, 1896, с. 400.

³⁰² Snoy, 1962, с. 148; Buddruss, 1960a, с. 206.

³⁰³ Robertson, 1896, с. 400. Он так широко расставил ноги, состязаясь в метании камней.

³⁰⁴ Snoy, 1962, с. 150, по Buddruss, тексты 54, 61, 71, 75, 86.

³⁰⁵ Edelberg, 1972, с. 80—81, 92. По представлениям тибетцев, семь первых царей соединяет с небом канат. О свисающей с неба цепи рассказывают в Гилгите. Не являются исключением и представления, распространенные по всей Средней Азии. См.: Stein, 1972, с. 48.

в одном из гимнов Мон предстает как посредник между верховным божеством и его почитателями. Он спускает с неба какой-то канат, который бог Гиш подтягивает к верховным властителям земли. Таким образом, непосредственная связь между ними и верховным богом, наподобие телефонной, носит магический характер. Впрочем, богу Манди приписывают наличие рогов и крыльев.

Примечательно, что в двух мифах говорится, будто какое-то животное (козел или ягненок) называет Манди «беглецом»³⁰⁶. Возможно, это связано с тем, что его мать (богиня Кшумаи/Киме или ее дочь) не обязательно с самого начала принадлежит к сонму богов. Еще более сомнительно происхождение его отца³⁰⁷. Во всяком случае, у него большая родня: мы слышим не только о его матери и брате, у него еще семеро дядьев и целая орава детей: семь сыновей и, кроме того, близнецы, мальчик и девочка. Его семерых сыновей, рожденных «феей», убивает один из демонов³⁰⁸.

С образом Мона/Манди связаны два из наиболее значительных и выразительных мифов, известных нам в Кафиристане. Первый рассказывает о завоевании богами одной висящей в небе крепости. Впервые он был записан в 1929 г. Моргенстьерне³⁰⁹ у живущих в Бумборете (Читрал) кати, затем Хуссам-уль-Мульком³¹⁰ у кати Уртсуна (1937 г.), в 1955/56 г. Буддрусом в Прасуне³¹¹ и, наконец, Пальвалем у кати в долине Баграм (Лутдех). Приведенный Сноем текст прасунской версии дается здесь с незначительными изменениями (например, топонимы), включены также указания на варианты в записи Моргенстьерне:

«Собрались боги. Вверх по долине в Штиве на небе есть дом. Там живет великан. Если его убить, мир станет прекрасным. Он владеет большими богатствами. Боги решают сражаться с ним. Они зовут бога Манди. Дальше вверх по долине, в Тузуме³¹², они призывают Зюзума. Дальше вверх по долине Манди и Зюзум добрались до Куштеки. Они позвали Мару. Он пришел. Они пошли вверх по долине. Они добрались до Дева, они позвали Вушума. Вушум пришел. Они отправились вверх по долине, добрались до Пронза. Они позвали Гивиша. Гивиш пришел. Они отправились вверх по долине, они добрались до

³⁰⁶ Snoy, 1962, с. 146 и 148, по Buddruss, тексты 69 и 80.

³⁰⁷ См. там же, с. 146, по Buddruss, тексты 69, 80. Сной считает Мару творцом, однако без всяких доказательств. Разумеется, существуют и рассказы о сотворении.

³⁰⁸ Там же, с. 151 и 159, по Buddruss, текст 71.

³⁰⁹ Morgenstierne, 1950—53, с. 168—174.

³¹⁰ Hussam-ul-Mulk, 1974a, с. 28—30.

³¹¹ Snoy, 1962, с. 89—91; Buddruss, 1974b.

³¹² =Цуму. См.: Edelberg, 1972, с. 36 (tu-Zum — это локатив), по Buddruss, текст 61.

храма Дисни ниже Штиве. Они позвали Дисни. Дисни пришла. Они пошли вверх по долине, они торопились в Штиве, в одном месте они сели. Боги совещаются. Они находят дом. Манди идут туда. Там старуха. Она сидит на корточках над огнем, чтобы сварить кашу. Манди делает очаг (?), кладет в него три камня и ставит на них горшок. Он изготавливает половник и показывает старухе, как надо стряпать. Она хочет сделать Манди какой-либо подарок. Он дает ей трубчатую кость, чтобы она наполнила ее мукой. Кость невозможно наполнить. Тогда Манди спрашивает о доме на небе. Старуха усаживается и поучает его: „Был дом, он был (между) верхом и низом; в нем семь братьев. У семи братьев много всего. У них много всего, у них много золота и серебра. В доме у них вода, в доме поля, они сеют, у них солнце“. Манди сказал: „Как они это делают?“ Старуха сказала: „Они колдовством стянули вниз (в свой дом) и внесли солнце и луну, и так они согревают их³¹³!“

(В варианте, записанном Моргенштерне у кати, старуха вместо этого рассказывает, как сделать видимым канат, на котором висит дом великанов; обучения правильной стряпне нет; Мон встречает старуху на мельнице.) Манди возвращается к богам, однако он забывает то, что рассказала ему старуха. Поэтому ему приходится идти еще раз. Он снова забывает и идет в третий раз. Вушум идет за ним (у Моргенштерне — бог Багишт) и подслушивает то, что говорит старуха. Поэтому он может рассказать это богам, когда Манди, вернувшись, снова забыл слова старухи. Вушум высмеивает Манди за его забывчивость. Они ссорятся, однако боги мирят их. Прежде чем боги начнут наступление, Манди должен еще раз сходить к старухе, чтобы выяснить, не является ли она сестрой тех великанов. Боги осыпают дом великанов стрелами, но дом железный, и стрелы отскакивают от него. Они говорят: „О Дисни, брось семена!“ Мара говорит: „Я опущу солнце ниже, и, если я сильно нагрею (посевы), они раньше созреют“. — „Молоти!“ — говорят они. Дисни молотит. Она веет, она бросает мякину вверх по долине. После того как мякина брошена вверх по долине, она оседает на проволоке. Белая проволока тянется вверх. Они думают: „Он (дом) держится сверху на проволоке“. Тогда Мара делает стрелы с двумя остриями. Он разрывает ими железную проволоку, медную проволоку, серебряную проволоку, золотую проволоку и стальную проволоку. Дом обрушивается на землю. (У Моргенштерне речь идет о канате. Мон/Манди простреливает его.) „Мучной замок“ стремительно падает вниз, но снова поднимается³¹⁴. Тогда Дисни бросает в него корзину песка. Бо-

³¹³ Поля.

³¹⁴ В сказке, записанной Моргенштерне, речь идет только об одном канате (канат Уше). Название «мучной замок» (от bre=мука?), насколько я знаю, пока неясно. Возможно, оно связано с мельницей, которую Мара сделал

ги подскакивают к двери, но она не открывается. Дисни сказала Манди: „Посмотри на мое бедро!“ Она спустила штаны. Манди посмотрел. У нее очень белое, упругое бедро. Его охватило возбуждение. Он изо всех сил ударил ногами (в дверь). Манди выломал дверь. Вооруженный кинжалом, в железном одеянии, Манди убивает всех семерых великанов, которые не могут причинить ему никакого вреда. Боги стаскивают великанов вниз и хоронят их. Они оставляют в живых только одну великаншу, чтобы показать людям, кого убил Манди. Сотворив людей, Манди исчезает». В другой сказке эта великанша ежегодно съедает по человеку, пока одному жрецу не удастся перехитрить и убить ее³¹⁵.

Следует добавить, что в тексте, записанном Моргенстьерне, имя старухи — Будели. Мону помогают Гиш, Багишт и его брат Кшибере. В варианте Пальваля нет никаких новых элементов, зато в версии, записанной Хуссам-уль-Мульком, — ряд предположительно более поздних изменений и дополнений. В ней говорится, что Мон разрушил крепость демонов, потому что тщетно искал там солнце и луну — переход к другому мифу, связанному с луной. Старуха, дающая ему советы, выступает как создательница водяной мельницы. Брат Мона назван первым кузнецом. Он изгнан на землю, потому что нарушил какое-то табу. Черти или великаны носят название Дизано, а их предводитель — Лазаро.

Сной требует крайней осторожности при толковании мифов и видит за ними в основном конкретные явления, как, например, веяние зерна с поднимающимися при этом тучами пыли. Широкие возможности толкования дает этимологический анализ, который давно уже возможен по отношению к имени Мона/Манди. Согласно Моргенстьерне³¹⁶, это имя можно через *Māndē* возвести к *Mañā(n)deva*. В древнеиндийских текстах это слово сперва употреблялось как общее почетное наименование³¹⁷ («великий бог») — например, Рудры и Вишну; впоследствии оно стало все в большей мере относиться только к Шиве³¹⁸. Действительно, Мон/Манди обладает множеством признаков, общих с Шивой, и благодаря этому мы, очевидно, получаем ключ к классификации имеющихся мифов. В индийских легендах именно этому богу приписывается захват и разрушение крепости демонов Трипуры. Эта крепость — резиденция асуров, она построена из металлов трех видов (что можно связать с

сначала из теста, и с теми фигурками, которые лепят из теста при различных культовых актах. Оно может иметь отношение и к земледелию, которым сперва занимались только в этой крепости.

³¹⁵ Это напоминает один сюжет, о котором снова пойдет речь в связи с наскальным изображением в Гилгите.

³¹⁶ Morgenstierne, 1950—53, с. 164.

³¹⁷ Gonda, 1960, с. 85, 254.

³¹⁸ Там же, с. 17 и 195 и сл.

упоминанием о пяти металлических проволоках), висит на небе и после неудавшегося нападения Индры в конце концов сгорает от стрел Шивы ³¹⁹.

Второй миф рассказывает о том, как боги снова отвоевали солнце и луну. Борьба за оба эти светила уже упоминается в двух небольших записях Робертсона ³²⁰, но только в тексте, зафиксированном Буддруссом ³²¹ в Прасуне, содержатся все характерные мотивы. В тексте Хуссам-уль-Мулька из Уртсуна имеется уже упоминавшийся мотив участия в борьбе за крепость демонов. Очень существенными оказались тексты, также из Прасуна, опубликованные Эдельбергом ³²². Мы приводим этот миф также в изложении Сноя, основанном главным образом на тексте 54 из записей Буддрусса:

«Раньше ни солнца, ни луны не было, было очень темно. Великан Эсперег-эра унес солнце и луну вниз в свой дом, построенный целиком из золота. В этом доме был водопад; слева от водопада он поместил луну, справа — солнце. Он запер дверь в дом. Бог Манди обернулся мальчиком, „чтобы создать людей“. Он идет к матери Эсперег-эра. Она защищает его от своего сына, с приближением которого весь мир сотрясается. Эсперег-эра усыновляет мальчика. Днем великан отправляется охотиться на диких коз. Манди остается в доме. Ему разрешается есть сколько угодно меда, топленого масла и пшеничного хлеба, но он не должен открывать ту дверь. На второй день Манди пытается открыть дверь. Ему не удается сделать это. Он ударяет в дверь ногами. Дверь чуть-чуть приоткрывается, и он всовывает в щель палец, который тотчас же становится золотым. Стереть золото с пальца невозможно. Мать Эсперег-эра напугана этим поступком. Она забинтовывает палец мальчика и вечером рассказывает сыну, что мальчик порезался. На третий день Манди снова бросается на дверь, которая открывается немного шире. Он просовывает в щель руку, и рука сразу становится золотой. Манди делает все возможное, чтобы удалить золото, но оно держится крепко. Мать снова предостерегает его: „Мы оба погибнем“. Она забинтовывает ему руку и вечером говорит Эсперег-эра, что из-за раны рука опухла. Эсперег-эра хочет посмотреть рану, но мать удерживает его, а Манди рассказывает, что порезался, когда мастерил для него кресло; Эсперег-эра доволен этим и успокаивается. На четвертый день, снова оставшись один, Манди изо всех сил ударяет обеими ногами в дверь и ломает ее. Он видит водопад, видит солнце и луну и видит лошадь. На свое правое плечо он сажает солнце, на свое левое плечо он сажает луну. Он вскакивает на лошадь.

³¹⁹ Там же, с. 200.

³²⁰ Robertson, 1896, с. 385, 387.

³²¹ Snoy, 1962, с. 86—89; Buddruss, тексты 54 и 65; 1974b, с. 32 и сл.

³²² Edelberg, 1972, с. 47—58.

„Мать, — говорит он лошади, — куда нам ехать? Ведь придет великан!“ Лошадь отвечает: „О Манди, загляни в мое правое ухо! Там кое-что есть“. Манди находит там кинжал. Он забирает его и скачет прочь. Темный мир освещается. Эсперег-эра пускается в погоню. Манди кинжалом снимает ему голову с плеч, но у великана семь голов. Манди отрубает все семь голов. Эсперег-эра падает на землю. Манди хватает его за ноги и тащит на правую сторону долины. Эсперег-эра говорит: „Если ты создашь людей, то снеси эту гору вниз и сровняй ее с землей (чтобы тень не уменьшала солнечное тепло). Принеси солнце и согрей мое место. Пусть пораньше созреют просо и ячмень!“ Манди ответил: „Я послушаюсь тебя“. Он притащил гору с правой стороны долины и похоронил под ней Эсперег-эра. Затем Манди поспешно отправляется в путь, чтобы убить старуху. „Я не сделаю тебе ничего худого, я буду тебе полезен, я сделаю тебя в одном месте почитаемой (?) и похороню тебя там“, — говорит он ей. Старуха обрадована его словами и соглашается умереть. Теперь Манди входит в селение Пронз и выходит из него с солнцем и луной на плечах. Тогда из селения Куштеки приходит бог Мара и говорит ему: „Если ты вносишь и выносишь солнце и луну в своем краю, что же делать тогда другим? Дай солнце и луну мне! Если я подниму их на небо, они будут давать тепло всем людям, посеявшим зерно“. Манди отдает ему светила. Мара относит их на небо и приказывает им кружиться. Дальше рассказывается о том, что Мара создал людей, дал им скот, научил их строить хлева, доить скот, сбивать масло, что он создал собаку, чтобы будить людей, что он научил их делать изображения богов и строить мельницы. Он учил их разным вещам, и они научились. Тогда Мара поднялся (на небо) и удалился».

Сопоставление этого рассказа с другими показывает, что героем варианта, приведенного в тексте 54 Буддруса и у Хуссам-уль-Мулька³²³, является бог Мон/Манди, в то время как в тексте Буддруса 65 и в текстах Эдельберга (6a и 6b) героем предстает персонаж по имени Кюльюра=Эсперегра³²⁴, Ашпегра³²⁵ или Эшпегра³²⁶. Странно, что этот персонаж носит имя, соответствующее имени демона — противника, Эсперег-эра, из текста 54 Буддруса. Представление о том, что Имра получает солнце и луну лишь позднее, в качестве подарка при братании, присуще всем версиям. То, что палец и рука Мона, или Ашпегра/Эшпегра, покрывается золотом при неудачной попытке проникнуть в запретное помещение и это может его выдать, яв-

³²³ Hussam-ul-Mulk, 1974a.

³²⁴ Snoy, 1962, с. 88, по Buddruss, текст 65.

³²⁵ Edelberg, 1972, с. 48—54.

³²⁶ Там же, с. 54—58.

ляется широко распространенным сказочным мотивом³²⁷. Поначалу можно было бы подумать, что столь же частым и потому не представляющим особого интереса оказывается одновременное совместное появление солнца и луны. Однако здесь возникает образ всадника, несущего светила на своих плечах, а этот мотив отнюдь не имеет широкого распространения. Мы еще не располагаем достаточными материалами о его существовании во времени и пространстве. Предвосхищая такое исследование, хочу заметить, что на надгробных памятниках Бхила, которые несут следы сильного влияния раджпутанской традиции на западе Индийского субконтинента, часто изображен всадник, над головой которого парят солнце и луна³²⁸. Копперс собрал многочисленные материалы о стелах с такими рельефными изображениями как у самих раджпутанцев, так и у находящихся под их влиянием примитивных племен. Проф. Германну Гетцу я обязан указанием на наличие большого количества других памятников такого типа в Западной Индии, однако он обратил мое внимание и на то, что этот мотив, возможно, является наследием тех воинственных кочевых племен, которые наводнили северо-запад Индийского субконтинента в I тысячелетии н. э. и основали там многочисленные государства до того, как их племенная верхушка растворилась в раджпутанской знати. Речь идет здесь в первую очередь о Гурджаре, расцвет которой падает на VII и VIII вв. Таким образом, вполне возможна связь между фольклорным сюжетом и этими скульптурными изображениями. Можно предполагать, что основная часть кочевников проникла в Индию через Кабул, причем в ходе их перекочевок их воздействие испытали также горные долины, прилегающие к району Кабула с севера. Я пытался доказать, что кафирские серебряные культовые бокалы обязаны своим появлением этой же среде³²⁹. Не забегая вперед, упомяну лишь о том, что известны многочисленные изображения из Афганистана, в которых рядом с основной фигурой выступают солнце и луна или их божества³³⁰.

С этим же связан и другой мотив: в ухе той лошади, которую вместе с солнцем и луной отобрали у демонов, спрятано оружие. Оружие, спрятанное в ухе животного, фигурирует и в сказании о Кесаре; у жеребенка, принадлежащего Кесару, в ухе ножик³³¹. В записанном Лоримером мифе из Хунзы это же

³²⁷ Ср.: Buddruss, 1974b, с. 35.

³²⁸ Koppers, 1942, особенно рис. 10. См. также: Jettmar, 1974, с. 40 и сл.

³²⁹ Jettmar, 1972a.

³³⁰ Беленицкий, 1959, с. 59 и сл. Следует указать также на возможность того, что изображения на монетах времен «иранских гунинов» послужили толчком к развитию фантазии далеких горных народов. См. об этом в обширном труде Гёбля (Göbl, 1967).

³³¹ Francke, 1902 (миф о зиме, с. 49).

говорится о теленке Брунг Капурдоно³³². Кстати, в сказании о Кесаре говорится также, что герой с помощью женщины проникает в дом царя чертей и затем убивает его.

То, что в роли основного действующего лица этой истории выступает Эсперегра, отнюдь не недоразумение. Записанный Эдельбергом вариант ба явно состоит из нескольких самостоятельных частей, из которых, по существу, создается биография этого героя³³³. Согласно этой биографии, Эсперегра — сын вечи³³⁴, т. е. ведьмы. Из брумолулского мифа VIII известно, что эти ведьмы считаются красивыми, но вспыльчивыми и способными на недобрые дела. Однако мать героя обладает мягким характером. Она живет вместе с другим демоном женского пола из группы джейни³³⁵. Они обещают друг другу, что в случае смерти одной из них другая позаботится о сыне подруги. Мать Эсперегры умирает, но спустя какое-то время джейни попадает под влияние одной злобной женщины. Она дает своему приемышу хлеб, смешанный с золой, но ребенку удается спастись. Из могилы раздается голос его умершей матери, приказывающий ему пойти к корове, испражнения которой — не навоз, а сыр. Злая приемная мать приказывает мальчику убить корову. Этого, однако, не происходит; и хотя корова с этого момента перестает давать пищу, тем не менее она направляет мальчика вверх по реке, где он встречается с множеством сестер своей матери. В ссоре его поддерживает сын его приемной матери, его сводный брат Гудуза. Далее следует рассказ о том, как Эсперегра убивает демона, пожирающего людей, и освобождает селение, которое должно было ежегодно приносить в дань этому чудовищу юную девушку. Тем не менее отец спасенной девушки убивает Эсперегру. Его тетки оживляют его. Он получает возможность отомстить и добывает себе девушку.

К этому примыкает рассказ об освобождении небесных светил. В нем говорится более подробно о том, как стряпала та старая женщина, мать семи демонов, до того, как ее выучили: горшком служил ее живот, таганом — ноги, левая рука, подставленная снизу, представляла собой огонь, а правая — половник.

Далее говорится, что солнце и луна укреплены на плечах лошади, стоящей в пруду³³⁶.

Во второй версии Эдельберга, в которой нет всей предысто-

³³² Lorimer, 1935, II, с. 135.

³³³ Edelberg, 1972, с. 47—58.

³³⁴ Ср.: Morgenstierne, 1950—53, с. 165. На языке прасун wuäč'i, на кати ему соответствует wütr, переданный Робертсоном как vetr.

³³⁵ Snou, 1962, с. 157.

³³⁶ Эта деталь соответствует упомянутому у Буддруса (текст 54) водопаду между солнцем и луной и, конечно, имеет более глубокий смысл. Мне, однако, представляется сомнительным, можно ли сделать из этого вывод, что здесь имеется в виду освобождение воды (Buddruss, 1974b).

рии, действие разворачивается в районе прасунского селения Пронз³³⁷. Об этом по сей день свидетельствуют два камня, олицетворяющие двух сводных братьев (на одном из них и теперь стоит мулла, созывая на молитву). Говорят, что здесь же находятся могилы семи братьев-демонов³³⁸.

Совершенно очевидно, что в этом месте возникает на редкость сложная контаминация широко распространенных сказочных мотивов. Они связаны с представлениями, появившимися на основе непосредственных наблюдений, и благодаря этому приобрели необыкновенную выразительность.

Создается впечатление, что этот комплекс связывали с божеством, имевшим региональное значение и особенно почитавшимся в селении Пронз. Когда Манди постепенно достиг положения второго по могуществу божества пантеона, ему стали приписывать все важнейшие героические подвиги. Прежнего героя теперь связывали с образом «великана», похороненного в долине. Очевидно, ему с самого начала приписывались также демонические свойства. Однако культ, локализованный в Пронзе, сохранялся, и это мотивировалось тем, что Эсперегра (и его мать) дали согласие на свое умерщвление. Последний владелец и повелитель светил остался по-прежнему верховным божеством пантеона.

Мон фигурирует также в мифе о возникновении лунных затмений. Этот миф записан в Прасуне³³⁹. Великан Гуро живет в скале между небом и землей. Оттуда он в образе змеи сползает в долину. Манди и Гивиш идут на него войной. Помогая им Пегаилеамунд сам превращается в змею и заползает в жилище великана. Там он видит, что демон спит со своей матерью. Когда боги, которые не могут захватить великана, начинают глумиться над ним за кровосмешение, Гуро думает, что его выдала луна. Он появляется, и все его враги, даже Гивиш, обращаются в бегство. Только Манди принимает бой. Он кинжалом рассекает великана надвое, на верхнюю и нижнюю половины. Верхняя половина великана поднимается на небо и подкарауливает луну, желая отомстить ей. О луне известно, что у нее много дорог — восемнадцать раз по сорок. В конце концов демону удастся проглотить луну. Однако она выходит из рассеченного туловища великана, начинает снова светить, и затмения навсегда прекращаются.

У этого сюжета может быть множество корней. Прежде всего совершенно ясно, что великан Гуро соответствует тому демоническому существу, которому, согласно индийским мифам³⁴⁰,

³³⁷ Edelberg, 1972, с. 58.

³³⁸ Там же, с. 39.

³³⁹ Snoy, 1962, с. 95.

³⁴⁰ Dowson, 1961, с. 252 и сл.

удалось напиться из мирового океана. Застигнутый солнцем и луной, он был разрезан надвое: на голову Рāху и хвост Кету. С тех пор Рāху пытается проглотить светила, но не может удерживать их в себе. Примечательно, что эта мифологема широко распространена в северо-западных горах, а в Гилгите сохранилось прозвище Раху: преследователь луны носит там имя Грахан или Грахн, что соответствует индийскому Граха, т. е. «захватчик».

Что же, однако, происходит с Кету, нижней частью демона? Тут весьма примечательно, что «Брихатсамхита» (VI в. н. э.) упоминает об особом отношении народов северо-запада, в том числе пахлава, т. е. парфян, белых гуннов, авагāна (афганцев) и Сīпа, к Кету, т. е. к туловищу мифического дракона, больше не упоминающемуся в этом мифе³⁴¹.

д) Догумрик

Эдельберг сообщает, что в клановом доме клана Пожут/Пожук селения Штиве стояло изображение божества мужского рода по имени Dogumrik³⁴². Как объяснили Эдельбергу, Догумрик считался *wakil-i-taга*³⁴³, т. е. наместником Мары, а также наставником его дочерей³⁴⁴. Далее Эдельберг делает вывод, что Догумрик идентичен Манди, так как уже Робертсон пишет³⁴⁵, что Манди считается наместником верховного божества. Однако божество по имени Dagan (Dagon, Doghan) упоминается многократно как раз в описаниях Южного Нуристана (Элфинстон, Массон, Бернс, Таннер)³⁴⁶. Сной³⁴⁷ считает его высшим божеством южных племен. Возможно, это тот же самый бог, который был заимствован прасунцами, но несколько утратил при этом свое значение и оказался в роли Манди. Во всяком случае, не-филологи испытывают сильное искушение связать эти имена друг с другом.

В своем разделе настоящей книги Климбург пишет, что Dagan (с несколькими вариантами) является общим наименованием божеств, имена которых не хотят называть из страха и бла-

³⁴¹ Массон—Ромодин, 1964, с. 211 и сл.

³⁴² Edelberg, 1972, с. 92 и сл.

³⁴³ Motamedi—Edelberg, 1968, с. 11.

³⁴⁴ Согласно Edelberg, 1972, с. 93, примеч. 94, Фердинанд записал имя этого божества как *Jinimaga* (быть может, это *Jin-i-taга*?), и тогда это имеет то же значение.

³⁴⁵ Robertson, 1896, с. 399. Правда, Климбург (рукопись, 1973) упоминает божество Дегумри наряду с Манди.

³⁴⁶ Цитируется по: Sney, 1962, с. 104 и 126. Ср.: Morgenstierne, 1954, с. 319.

³⁴⁷ Sney, 1962, с. 126. Ср. также: Elphinstone, 1839, II, с. 377.

тоговения. Это, может быть, и так, однако не исключено также, что такое наименование (как «Магāдева») относилось в первую очередь к какому-то определенному персонажу и в данном регионе являлось его именем. Во всяком случае, Таннер³⁴⁸ считает Deogān божеством наряду с другими.

Таким образом, пока что приходится считать Догумрика божеством местного значения, которое на основании его функций отождествлялось с Манди еще до Эдельберга.

е) Индр

Хотя Робертсон и называет имя бога Indr, однако пишет он о нем очень немного, и, кроме того, то, что он пишет, носит не слишком хвalebный характер³⁴⁹. Моргенстьерне также упоминает об Индре. Он выяснил, что это божество особенно почитается в Вайгале, хотя Ленц пишет о нем и в связи с Прасуном³⁵⁰. Очевидно, с его именем связаны слова, обозначающие «радуга» — indrō и «землетрясение» — indriṣṭ, хотя никто не устанавливает связи между этим богом и явлениями природы. Вероятно, правильное всего считать, что раньше этому богу были присущи значительно более важные функции и что часть их он уже утратил. Это можно рассматривать как подтверждение того, что речь действительно идет о древнеарийском боге Indra. Такая гипотеза высказана в одной из работ Эдельберга³⁵¹. Пальваль³⁵² также исходит из такого отождествления, равно как Буддрусс и Сной³⁵³. Пальваль, кроме того, упоминает (полностью в соответствии с этой идентификацией), что, когда гремит гром, считают, будто Индр играет в поло.

Говорят, что вначале Индр обитал в Бадаване. Он владел там виноградниками и прекрасными угодьями, которые сам разбил и обработал и на которые внезапно заявил притязания Имра. Разгорелась ожесточенная борьба, и Индр был вынужден сначала отступить на юг. Он воздвиг гору к югу от Бадавана и Шкоригула. Новое наступление Имры заставило его бежать в Тсарогул (Тсари-гал); согласно Эдельбергу—Грамstrup, Робертсон относил к этой области даже Ваму³⁵⁴. Пальваль считает поэтому, что хотя кати и знали Индра, однако его нельзя рассматривать как одного из их богов. Упоминание о нем, даже в топониме Индр-Зьюл, следует рассматривать скорее

³⁴⁸ Tanner, 1881, с. 292.

³⁴⁹ Robertson, 1896, с. 381, 388, 409 и сл.

³⁵⁰ Morgenstierne, 1950—53, с. 163; Lentz, 1939, с. 124: Индр.

³⁵¹ Edelberg, 1965, особенно с. 194.

³⁵² Palwal, II, 1969, с. 65—68.

³⁵³ Buddruss, 1960a, с. 201; Snoy, 1962, с. 154.

³⁵⁴ Edelberg—Gramstrup, 1971, с. 59.

как анахронизм³⁵⁵. И действительно, положение этого бога в области кати отнюдь не было блестящим. Кати, живущие в Брумотуле, рассказывали Моргенстьерне, что Индр потерпел поражение в бою с Гишем и поэтому должен был платить ему дань вином. В другом месте говорится, что он ведает вином, в то время как виноградники принадлежат богине Кшумай³⁵⁶.

В настоящую книгу будут включены описания культов Южного Кафиристана, сделанные самими исследователями, работавшими в соответствующих районах. Замечу лишь, что работа Эдельберга³⁵⁷ не оставляет сомнений в том, что относящиеся к вину ритуалы Южного Нуристана связываются с Индром или равнозначным ему божеством (Тараскан). Здесь нет никакого умаления значения этого бога. В Ваме он является владельцем сада, но, когда захватчики, вторгшиеся из соседней долины Ачену, пытаются отобрать этот сад, Индр весьма решительно защищает свою собственность, обернувшись орлом. Когда пришельцы осыпают его стрелами, на них обрушивается лавина камней, под которой и погибают преступники³⁵⁸.

Эдельберг задает вопрос, как могла возникнуть связь этого бога с вином. Он считает, что предки кафиров, как и все индоарийские племена, первоначально употребляли в качестве обрядового напитка сому (по утверждению некоторых индологов — опьяняющий напиток, который приготавливали из стеблей ревеня), но что ее вскоре заменило вино — достаточно рано для того, чтобы могла возникнуть античная легенда о существовании культа Диониса у знакомых с вином народов Гиндукуша³⁵⁹. При переходе от употребления напитка из ревеня к вину Индр, по мнению Эдельберга, приобрел еще одну, весьма приятную обязанность.

К этому следует добавить, что, по наблюдениям ботаника Нойбауера³⁶⁰, Нуристан относится к тем районам, в которых произрастают дикие предки нашего винограда. Разумеется, это вовсе не является основанием для решения вопроса о том, развивалось ли виноделие на Гиндукуше независимо и самостоятельно, стимулировало ли что-либо его проникновение в эти районы, или же идущая из Западной Азии культурная волна³⁶¹ занесла туда виноградную лозу.

³⁵⁵ Palwal, рукопись, 1968, с. 30; II, 1969, с. 66.

³⁵⁶ Morgenstierne, 1950—53, с. 177.

³⁵⁷ Edelberg, 1965, с. 193—194.

³⁵⁸ Palwal, II, 1969, с. 67 и сл.

³⁵⁹ Edelberg, 1965, с. 194 и сл.

³⁶⁰ Neubauer, 1952.

³⁶¹ В свое время я указывал на удивительное совпадение между местными религиями Гиндукуша и религиями горных народов Передней Азии. См.: Jettmar, 1961a, с. 92 и сл. Имеются также археологические материалы о миграциях, которые могли бы послужить основанием для сказания о победоносном шествии Диониса (первое указание на это — Jettmar, 1961b).

Вероятно, существеннее было бы выяснить, каково значение проникновения Индра на юг и что означают легенды о его поражениях и уплате дани. Так как наряду с почитанием всего пантеона существует идентификация родственных групп, селений и даже более крупных единиц с определенными божествами, напрашивается предположение, что судьба бога является лишь отражением судьбы группы людей, почитающих этого бога. В самом деле, Башгал был завоеван кафирами-кати. Возможно, часть его прежнего населения была оттеснена на юг.

На юге Индр, во всяком случае, остался патриархом семьи богов³⁶². Там считают молодого, сильного Гиша его братом, Дизани — дочерью, Пано — сыном, а Багишта — внуком.

ж) Гиш/Гивиш

В некоторых отношениях Gish — божество, особо почитаемое кафирами-кати³⁶³ (известное, однако, под именем Giwish и в Прасуне), больше похож на велического Индру, чем его этимологический потомок Индр, с которым он, как мы только что видели, сыграл злую шутку. Гиш считается храбрым до безрассудства убийцей и героем, которому всегда сопутствует успех; это — Марс кафиров. Поэтому нет никакой непоследовательности в том, что во всех мифах, записанных в разных вариантах³⁶⁴, он не отличается блестящим умом, прежде всего по сравнению с разумным и рассудительным Моном. Его постоянно высмеивают как бестолочь; рассказывают, что он, желая присвоить теленка, подводит его к своему быку, чтобы теленок пососал молока, и утверждает, что это бык его родил.

В полном соответствии с тем, что Имра выступает как творец, создавший одним лишь своим словом богов и людей, о Гише говорится, что он не рожден женщиной, а сотворен. Он жил как воин и погиб как герой³⁶⁵. Есть, однако, и другие, вероятно более древние, рассказы, в которых устанавливаются его обширные родственные связи. В одной мифе, записанном Моргенштерне в колонии кати Уртсуне, мать Гиша зовут Утр³⁶⁶. Она носила его 18 месяцев, пока он не появился на свет через ее пупок. По более распространенной версии, которую передает

³⁶² Palwal, II, 1969, с. 68.

³⁶³ См.: Robertson, 1896, с. 399—405; Morgenstierne, 1950—53, с. 165; Motamedi—Edelberg, 1968, с. 11.

³⁶⁴ Snou, 1962, с. 136 (со ссылкой на два текста, записанные Буддруссом в Прасуне); Palwal, II, 1969, с. 96 и сл.; Morgenstierne, 1968, с. 530—532.

³⁶⁵ Snou, 1962, с. 125 и 137. Его земное имя было Yazid — явное влияние ислама. Эдельберг также слышал от своего информанта, что Гивиш не был богом (Motamedi—Edelberg, 1968, с. 11).

³⁶⁶ Morgenstierne, 1950—53, с. 185 и сл. (имеется связь с именем демона женского рода — там же, с. 165 — wutr?).

Хуссам-уль-Мульк³⁶⁷, он разговаривал со своей матерью, еще находясь в ее чреве. Лишь когда она посадила огромное дерево грецкого ореха, имеющее 18 ветвей и поднявшееся до небес, он милостиво согласился появиться на свет. Он проломил ее живот, а затем зашил его с помощью стальной иглы. После этого он дал ей волшебное лекарство, которое не только исцелило ее, но придало ей также мудрость и ослепительное сияние. Затем бог уселся на почетное место, а мать поставила под ветви волшебного дерева стальные подпорки. На дереве тотчас же появились орехи, которыми Гиш кормил своих воинов, чтобы возросла их сила.

Гиш выступил со своей армией против Сами (?), совершая при этом различные чудеса. Когда воины были голодны, он воткнул свое копье в землю, и оттуда появились сладкие корни. Он навел мост, принеся в жертву безрогого быка. Когда он дотронулся копьем до камня, камень превратился в гору, преградившую дорогу врагу. Наконец, Гиш отправился в Прасун и в трех местах промышал как бык, чтобы затем исчезнуть³⁶⁸.

В других рассказах говорится о тесной связи между Гишем и богиней, которую кати называют Санджу³⁶⁹, а прасунцы — Сюльмеч³⁷⁰. Гиш убил ее отца, бога Сану, и играл его головой в поло. Сану был мусульманином и пытался обратить кафи́ров в ислам, так что позднее его отождествляли с пророком Мухаммедом³⁷¹.

Есть также рассказы, которые рисуют Гиша смертельным врагом мусульман. В них говорится, что он играл в поло головой Хазрата Али и убил Хасана и Хусейна³⁷².

Особые почести воздают Гишу перед военным походом, во время такого похода и, наконец, во время празднеств по случаю его победоносного завершения. Считается, что некоторые из этих военных мероприятий организованы самим Гишем. Записано несколько посвященных ему гимнов³⁷³. Они прославляют Гиша и упоминают о его высокой железной крепости. Полагалось приносить ему в жертву прежде всего животных мужского пола³⁷⁴. Во время танцев, которые устраивались в его честь,

³⁶⁷ Hussam-ul-Mulk, 1974a, с. 26 и сл.

³⁶⁸ Хуссам-уль-Мульк явно столкнулся здесь с остатками целого цикла мифов.

³⁶⁹ Morgenstierne, 1950—53, с. 163; Robertson, 1896, с. 409, говорит об этом же персонаже, известном ему под именем Саранджи. Относительно этих двух божеств см. с. 96—97.

³⁷⁰ Morgenstierne, 1950—53, с. 163.

³⁷¹ Формы имени см. там же, с. 163. Напомним, что Индра, некоторые черты которого приобрел Гиш, убивает отца своей подруги Индраны, чтобы избежать его проклятия: Dowson, 1961, с. 125 и сл.

³⁷² Robertson, 1896, с. 401.

³⁷³ Morgenstierne, 1950—53, с. 180 (гимны из Брумотула), 185 (гимны из Куништа) и 188 (гимны из Уртсуна); Morgenstierne, 1968, с. 534—537.

³⁷⁴ Robertson, 1896, с. 401.

нельзя было играть ни на одном музыкальном инструменте; разрешалось лишь свистеть и бить в барабаны ³⁷⁵.

Во время военных походов женщины также принимали участие в оказании почестей богу Гишу. Они просили его послать богатую добычу, но в то же время обращались и к Дизани с молитвой о благополучном возвращении своих мужей и сыновей ³⁷⁶. В определенных случаях женщины того или иного селения исполняют танцы и в честь других богов. Робертсон наблюдал в Лутдехе (долина Баграм) такой праздник, устроенный с целью обеспечить мужчинам духовную поддержку, и очень живо его описал ³⁷⁷. Примечательно уподобление женщин мужчинам. Женщины надевали праздничную одежду своих мужей, а во время танцев пользовались их топорами и кинжалами. Некоторые устроительницы танцев могли при этом возводиться в ранг мира — они получали право сидеть на плечах своих более сильных соседей ³⁷⁸. Такие факты известны во многих районах, в которых зафиксирована охота за головами.

При возвращении воинов Гишу снова воздавались почести. В Камдеше удачливый воин вместе с женщинами из своей семьи отправлялся на площадку для танцев, чтобы положить к стоящему там алтарю доказательства одержанной им победы — платье убитых. Затем начинались танцы. В честь Гиша проделывали соответствующее количество туров танца. В промежутках между танцами женщины осыпали победителей зерном ³⁷⁹. Случалось, что богу посвящали пленного, однако при этом его забивали до смерти на кладбище, над могилой какого-либо кафира, убитого особенно коварно ³⁸⁰, т. е. едва ли мы имеем здесь дело с настоящим человеческим жертвоприношением.

Очевидно, такие празднества в честь вернувшихся с победой воинов, убивших врагов, были сравнительно скудными и являлись скорее делом семейным, так как настоящее чествование происходило лишь во время специального праздника, фиксировавшего утверждение в ранге («Begläubigungsfest») ³⁸¹. Этот праздник требовал длительной подготовки.

Разумеется, во время всех последующих праздников заслуг Гиш каждый раз получал жертвоприношения и свою долю по-

³⁷⁵ Snou, 1962, с. 138.

³⁷⁶ Там же, с. 137.

³⁷⁷ Robertson, 1896, с. 621—626.

³⁷⁸ Там же, с. 621: в Лутдехе были три женщины, имевшие ранг мира одновременно.

³⁷⁹ Snou, 1962, с. 138. Ср. также описание праздника в верхнем Башгале: Morgenstierne, 1968, с. 537.

³⁸⁰ Robertson, 1896, с. 564.

³⁸¹ Если были велики собственные потери, то от устройства такого праздника отказывались.

честей³⁸². Неоднократно подчеркивалась большая роль, которая отводилась ему в праздниках заслуг. Ему приносили жертвы и при выборах сельской исполнительной власти³⁸³.

Так же велика была роль Гиша и в годовых праздниках кати. Робертсон говорит о нем в своем (правда, неполном) описании праздника таска³⁸⁴.

Восторженному отношению кафиров-кати к Гишу соответствовало и то, что в каждом селении имелось по крайней мере одно святилище, посвященное этому богу³⁸⁵. Маленькую дверь этого обычно недоступного «храма» раскрывали во время праздника в конце апреля или начале мая, а в начале июля снова закрывали. Было бы вполне естественно связывать это с точно установленными календарными сроками военных походов. Однако это не вполне согласуется с тем, что мы знаем о их календаре³⁸⁶, а кроме того, для кафирских набегов двух с половиной месяцев было бы недостаточно.

Моргенстьерне, который пишет, что радуга считалась поясом на туловище Гиша, утверждает, что в пантеоне других кафирских племен нет аналогичной фигуры³⁸⁷. Это верно лишь в той мере, что другие племена не знают такой четкой специализации бога войны. Сам этот бог, как уже упоминалось, был известен также в Прасуне, и притом под именем Гивиш. В текстах, записанных Буддруссом, о нем говорится, что он был предводителем во время войн, богачом и героем и дошел до конца мира³⁸⁸. У прасунцев он считался покровителем одного селения (Пронз) вместе со своей партнершей Санджу/Сюльмеч³⁸⁹.

В селении Штиве его вместе с богом Дивогом почитали как защитника одного союза кланов, однако информанты всегда оговаривали, что «Гиш не бог». Хотя об этом союзе кланов говорили, что он состоял из храбрых воинов³⁹⁰, но тем не менее можно все-таки предполагать, что здесь этому богу не приписывалась такая односторонняя специализация.

С древним представлением о нем как о более разностороннем божестве связано, вероятно, то, что он нередко считался

³⁸² Согласно Робертсону, кандидат на звание джаста должен был прежде всего совершить определенную церемонию у храма Гиша: там же, с. 401. Между тем возникли сомнения в том, действительно ли существовал общий порядок возведения в ранг, как это описывает Робертсон.

³⁸³ Snoy, 1962, с. 138.

³⁸⁴ Robertson, 1896, с. 584.

³⁸⁵ Там же, с. 400 и сл.

³⁸⁶ Ср. с. 143—153.

³⁸⁷ Morgenstierne, 1950—53, с. 163.

³⁸⁸ Snoy, 1962, с. 136, по Buddruss, тексты 81 и 85.

³⁸⁹ Robertson, 1896, с. 411; Snoy, 1962, с. 137, по Buddruss, текст 61.

³⁹⁰ Motamedi—Edelberg, 1968, с. 11; Edelberg, 1972, с. 93. См. об этом также: Lentz, 1939, с. 124: Джеш или Гиш. Ленц предполагает здесь связь с календарем.

супругом могущественной богини Дизани. У Гарднера даже говорится, что он был землей, а сотворила все сущее Дизани³⁹¹. О том, что это означает, мы еще будем говорить в связи с богиней Санджу/Сюльмеч.

3) Санджу/Сюльмеч и Сану

О богине Sanjü (у прасунцев — Sülmech) мы уже слышали как о «подруге» Гиша. Из одного записанного Моргенстьерне текста вытекает, что Санджу принадлежит к божествам с четко ограниченной компетенцией в пределах женских дел и обязанностей. Она ведает хранилищами пшеницы и сосудами с топленным маслом; их охрану ей доверил Имра. Считается, что она золотыми орудиями отделяет от пшеницы мякину, и ей приносят соответствующие жертвы: хлеб, масло, козу. Рассказывают также, что она правит людьми, девочками и мальчиками³⁹².

Как мы увидим в дальнейшем, в народных верованиях дардов еще и по сей день можно встретиться с представлением, будто молотба и веяние зерна привлекают демонов, которые хотят украсть часть урожая. Можно поэтому предположить, что одна из них благодаря вмешательству высшей инстанции «обратилась» и была назначена хранительницей и тем самым переведена в лагерь богов. Такое обращение демонов играет большую роль в представлениях ламаистов.

С этим вполне согласуется еще кое-что из того, что о ней рассказывают. Ее похитил один демон, но могущественная богиня Дизани снова освобождает ее, просверлив своим хвостом (очевидно, Дизани выступает в облике козы) отверстие в скале и втянув Санджу с помощью каната на небеса³⁹³. Таким образом, можно полагать, что в стане демонов были не совсем довольны переходом Санджу в другой лагерь.

Рассказ о том, что отцом Санджу был бог по имени Сану, находится лишь в кажущемся противоречии с вышеизложенным. Как мы уже видели, Сану был убит Гишем, причем в качестве мотива убийства приводится то обстоятельство, что Сану был мусульманином и пытался обратить кафилов в ислам³⁹⁴. Как я уже говорил вначале, убийства среди богов вообще не подтверждаются, так что было бы правильнее думать, что в этом случае речь идет также о демоне или по крайней мере о

³⁹¹ Elphinstone, 1839, II, с. 378; Gardner, 1898, с. 111.

³⁹² Ср.: Morgenstierne, 1950—53, с. 163, 176 и сл. (миф [?] VI из Брумотула). Один из гимнов (XII, с. 181) позволяет думать, что Санджу представляют также в образе козы.

³⁹³ Snou, 1962, с. 72, по Buddruss, текст 56.

³⁹⁴ Morgenstierne, 1949, с. 283; 1950—53, с. 163, 187; Snou, 1962, с. 136.

фигуре, не имеющей непосредственного отношения к пантеону и инкорпорированной в него лишь впоследствии³⁹⁵.

Такое вторичное причисление Санджу к сонму богов могло бы объяснить, почему рассказы о характере ее отношений с Гишем так неопределенны. С одной стороны, она является его советчицей³⁹⁶, а с другой, как нам известно из рассказа, записанного в Прасуне, она его постоянно разоблачает³⁹⁷. Тем не менее она разделяет с ним функции покровителя прасунского селения Пронз³⁹⁸. Ее не считают супругой бога, вероятно, потому, что после своего возвышения она подпадает под действие закона экзогамии. Однако первоначально она могла быть возлюбленной бога, похищенной им из вражеского лагеря.

Эдельберг собрал дополнительные материалы о культе этой богини в селении Пронз, о чем уже писал Робертсон³⁹⁹. Существовала не очень большая статуя богини с обнаженной грудью. Она находилась в нижнем ярусе башни селения, в центре помещения, окруженная каменными сиденьями. Для нее приносили мясо, окропляли ее кровью убитых животных. Ей оказывали почести, исполняя песни под аккомпанемент двух флейт и барабана. Танцы устраивались вне культового помещения. Предполагается, что башня сохранилась, но внутренние помещения были перестроены и теперь используются под жилье⁴⁰⁰.

В неопубликованной статье Климбург пишет, что этому божеству оказывали почести также в прасунском селении Дева в нескольких культовых домах. В культовом доме клана Педде имелась не только ее статуя, но также железный цоколь и изваяние богини в виде птицы.

Позже мы увидим, что женское божество, выступающее в качестве посланницы, может принимать облик птицы. Возможно, здесь такая же ассоциация. Об этой богине отчетливо говорится, что она — советчица; конечно, при этом подразумевается, что ей известны события, происходящие в других местах и в иное время. Статуя богини в башне селения, окруженная каменными сиденьями (вероятно, там происходили совещания), может также служить подтверждением этого.

В области кати Санджу особенно почитается в Ктивви⁴⁰¹. В долине Баграм в ее честь пекли особый сорт хлеба⁴⁰².

³⁹⁵ Можно было бы найти другое объяснение, если согласиться, что это представление возникло, когда борьба внутри пантеона считалась возможной.

³⁹⁶ Holdich, 1910, с. 131.

³⁹⁷ Snou, 1962, с. 136, по Buddruss, тексты 64 и 104.

³⁹⁸ Там же, с. 137, по Buddruss, текст 61.

³⁹⁹ Robertson, 1896, с. 411, называющий эту богиню Saranji, пишет о небольшом святилище наверху, на башне селения, и о другом, около начала одной из боковых доли.

⁴⁰⁰ Edelberg, 1972, с. 39, рис. 15 и 16.

⁴⁰¹ Morgenstierne, 1950—53, с. 163.

⁴⁰² Palwal, II, 1969, с. 84.

и) Дизани/Дисни

Среди женских божеств центральное место занимает, несомненно, Disani, которую прасунцы называют Disni⁴⁰³. Она — главная соратница великих богов в приведенных мифах и принадлежит к высшему слою пантеона, его «ведущей группе». Ее имя упоминается у Элфинстона и в других ранних сочинениях, вплоть до Бидделфа⁴⁰⁴. Моргенстьерне зафиксировал не только диалектные варианты ее имени, но и ее характерные свойства. Сной считает ее характер настолько многогранным, что высказывает предположение о слиянии нескольких образов, т. е. он говорит о том, что один персонаж соединил в себе целый ряд представлений⁴⁰⁵.

Были сделаны попытки обнаружить в этой интеграции более глубокий смысл: в образе Дизани нашло отражение сознание того, что в жизни кафирской женщины слишком ничтожны возможности для раскрытия индивидуальности и разделения обязанностей. Поэтому среди женских божеств пантеона индивидуальные черты имеет только богиня Кшумаи/Киме с ее прочными связями с явлениями природы и охотой и Нирмали/Шуве — богиня тех физиологических функций женщины, которые мужчиной воспринимаются как нечистые и опасные. Ее не всегда четко отделяют от Дизани/Дисни.

Итак, Дизани олицетворяет женское начало во всем его объеме⁴⁰⁶. Она не только имеет отношение к невероятно большому числу персонажей мужского рода, но и существует множество версий относительно ее происхождения.

К числу премудростей кафирской философии относится представление о биологической общности «люди» как об огромном дереве и одновременно как о существе женского рода. Это нашло свое отражение в записанном Робертсоном мифе, по которому в стране, недостижимой для смертных, из озера поднялось огромное дерево; чтобы взобраться на него (что никогда никто не делал), требовалось восемь лет, чтобы обойти вокруг него — восемнадцать лет. Когда один из богов влюбился в это дерево и приблизился к нему, ствол дерева раскололся, и внутри его оказалась Дизани. Испуганный бог обратился в бегство⁴⁰⁷.

В другом варианте, записанном не полностью, говорится,

⁴⁰³ Morgenstierne, 1950—53, с. 164.

⁴⁰⁴ Elphinstone, 1839, II, с. 378; Biddulph, 1880, с. 131.

⁴⁰⁵ Snou, 1962, с. 144—146.

⁴⁰⁶ По-видимому, Дизани относится к тем божествам, которых знают все кафиры. Ср.: Robertson, 1896, с. 376.

⁴⁰⁷ Там же, с. 382 и сл. Вода здесь также могла восприниматься как биологическая субстанция, как символ жизни. Вероятно, поэтому Дизани и вошла в воду, чтобы родить сына.

что его ветви — семь семейств по семь братьев в каждом, ствол — Дизани, а корни — Нирмали ⁴⁰⁸.

Поэтому не случайно то, что Дизани считается матерью всех богов, а иногда ее называют вообще самой могущественной из всех божеств ⁴⁰⁹.

Не покидая сферы чистоты, она ведает плодородием и деторождением. Источая молоко (очевидно, она дарует женщинам материнское молоко), она растит большим и сильным не только одного ребенка, но все человечество ⁴¹⁰. Очевидно, она же порождает и половое влечение, ведущее к продолжению рода. Насколько сильно она связана с деторождением, показывает один обряд, который совершался во время праздника *gishe*: женатые мужчины с факелами шли к алтарю. Перед ним в центре площадки для танцев стоял шаман. Он размахивал дубинкой и преграждал ей путь. Мужчины старались пробиться. Счастливцев, у которого шаман выхватывал факел, мог быть уверен, что у него родится сын ⁴¹¹.

С этим вполне согласуется и то, что Дизани в то же время является богиней смерти и мертвых — разумеется, смерти, которая воспринимается почти как друг, возвращающий умерших в дом Дизани, в известной мере на родину. Поэтому рядом с ней — резиденция семи Панеу, неземных убийц, которые прекращают жизнь людей выстрелами из лука ⁴¹². Возможно и даже вполне вероятно, что изображения птиц на высоких шестах, которые Робертсон видел рядом со святилищем богини в Камдеше, являются, как думает Сной, символами душ ⁴¹³. Понятно поэтому, что именно к ней обращаются женщины с молитвой, когда они опасаются за жизнь своих уходящих на войну мужей ⁴¹⁴.

Однако Дизани является также богиней того социального порядка, который строится на кровнородственных единицах. Моргенштерне ⁴¹⁵ записал в Брумотуле гимн, в котором о ней говорится, что она воздвигла золотую крепость с четырьмя углами и семью воротами, а кроме того, где-то на юге — золотой амбар. Тексты, записанные Буддруссом в Прасуне, содержат этот же мотив, но дают ему объяснение. Так, в них говорится, что Дизани построила башню, от которой она протянула семь переулков — один золотой, второй серебряный, третий шелковый, четвертый — из красного шелка, пятый — зеленый (ше-

⁴⁰⁸ Там же, с. 386.

⁴⁰⁹ Snou, 1962, с. 141.

⁴¹⁰ Ср.: Edelberg, 1972, с. 72—77.

⁴¹¹ Morgenstierne, 1968, с. 538.

⁴¹² Morgenstierne, 1950—53, с. 174, 175.

⁴¹³ Robertson, 1896, с. 396; Snou, 1962, с. 142.

⁴¹⁴ Snou, 1962, с. 138, 142.

⁴¹⁵ Morgenstierne, 1950—53, с. 182 и сл.

стой и седьмой не упомянуты). Далее мы увидим, что в некоторых районах Дардистана существует представление о predetermined модели селения. Оно исходит из того, что некогда собрались семь родственных групп, частично исполнявших различные функции (жрецы, земледельцы, ремесленники), чтобы заложить укрепленное селение ⁴¹⁶.

Как мы уже видели, земледелие является женским занятием и тем самым попадает в ведение Дизани. Робертсон ⁴¹⁷ пишет, что под ее особой защитой находится урожай пшеницы. В кафирском мифе, рассказывающем о завоевании крепости демонов, она, как мы уже знаем, выполняет все женские работы. Она веет ⁴¹⁸, а в одном прасунском варианте этого мифа говорится, что она также сеет и молотит ⁴¹⁹. Эти же мотивы мы находим и в других прасунских текстах. В одном случае мы узнаем, что она подвязывала колокольчики и возделывала поля. В другом она приносит на спине полный короб навоза, за которым Мон укрывается от стрел демонов.

Как ясно показал Эдельберг ⁴²⁰, Дисни, кроме того, покровительница скота и ведает молочными продуктами. Имеется недвусмысленное доказательство этого — тот миф, в котором говорится, что Багишт был зачат от демона, овладевшего богиней в тот момент, когда она наклонилась, чтобы подоить корову. Следовательно, для богини, очевидно, не обязательно четкое определение круга ее деятельности, присущее людям. Возможно, здесь содержится указание на древнее разделение труда.

Такая же проблема возникает и тогда, когда мы узнаем, что Дизани называли *Utai*, т. е. жрицей ⁴²¹. Следовательно, она занималась такой деятельностью, которая обычно была недоступна смертным женщинам (насколько нам это известно из имеющихся материалов). Как это ни курьезно, женщины селения не имели доступа к алтарю Дизани, т. е. к богине, воплощающей их основные черты ⁴²².

С другой стороны, Дисни также не избегла напоминания о том, что ее пол ставит ей определенные границы. В одном прасунском мифе говорится, что бог Зюзум бранил ее нечистой ⁴²³.

Во всяком случае, аспект чистоты находится в центре внимания. Так, Дисни может выступать в облике дикой козы, и о ней рассказывают, что зерна пшеницы наполняют следы ее ног ⁴²⁴. Выступая в человеческом облике, она обычно вооруже-

⁴¹⁶ Jettmar, 1967a, с. 72—73.

⁴¹⁷ Robertson, 1896, с. 410.

⁴¹⁸ Morgenstierne, 1950—53, с. 173.

⁴¹⁹ О последующем см.: Snou, 1962, с. 139.

⁴²⁰ Motamedi—Edelberg, 1968, с. 8.

⁴²¹ Ср.: Morgenstierne, 1950—53, с. 164; 1968, с. 537.

⁴²² Palwal, II, 1969, с. 74.

⁴²³ Snou, 1962, с. 141, по Buddruss, текст 2.

⁴²⁴ Там же, с. 139, по Buddruss, текст 68.

на: носит лук и колчан. В другом случае она убивает книжало́м.

Робертсон много раз упоминает храмы Дизани: например, в долине Баграм⁴²⁵. Там стояло деревянное строение, в окна которого были видны ее статуя и изображения еще трех божеств. Ее храм в Камдеше, с крышей необычной седловидной формы, изображен в книге Робертсона по фотографии, которая утрачена⁴²⁶. Кроме того, мы узнаем о камнях и скалах, которые являются святынями Дисни и в которые она входит⁴²⁷.

Богине Дизани приносили кровавые и бескровные жертвы — как коз, так и молоко, молочные продукты, зерно и орехи⁴²⁸. В ее честь устраивали состязания в борьбе, ей посвящались танцы, сопровождавшиеся игрой на флейте и хлопанием в ладоши⁴²⁹. Женщины также танцевали, но не возле храма, а на площадках для собраний⁴³⁰. В гимнах, которые при этом пели, рассказывалось о Дизани. Она выступала в них в облике прекрасной женщины и принимала участие в празднике, увенчанная золотой «гирляндой» (судя по тексту, здесь скорее имеется в виду золотое украшение на голове)⁴³¹.

Удачное обобщение того, что ожидают от Дисни, содержится в записанном еще в 1953 г. в Штиве гимне, который исполнял один старик. Он был некогда предводителем клана, богиней-покровительницей которого была именно Дисни. В этом гимне говорится:

«О Дисни, ты защитница врат бога. Кроме того, ты имешь
восемнадцать званий (рангов?):

Храиительница храма,
Даруешь молоко людям,
Защитница детей,
Благодетельница человечества,
Подательница божьей благодати,
Ты заставляешь струиться поток (держишь его дверь открытой?),
Ты даруешь людям любовь,
Ты приумножаешь все сотворенное,
Ты — единственная, получающая божьи милости,
И ты — страж девяти врат милосердия»⁴³².

О загадочных вратах сказано, что восемь из них — это врата небесного изобилия и лишь девятые — на земле, но это врата

⁴²⁵ Robertson, 1896, с. 395.

⁴²⁶ Там же, с. 397, 383, 591.

⁴²⁷ Snoy, 1962, с. 143, по Buddruss, тексты 60 и 67.

⁴²⁸ Palwal, II, 1969, с. 74; Snoy, 1962, с. 410; Morgenstierne, 1950—53, с. 164.

⁴²⁹ Snoy, 1962, с. 143, по Robertson, 1896, с. 617.

⁴³⁰ Palwal, II, 1969, с. 74.

⁴³¹ Morgenstierne, 1950—53, с. 164.

⁴³² Motamedi—Edelberg, 1968, с. 10; Edelberg, 1972, с. 76. В тексте Morgenstierne, 1950—53, Брумотул XIV, с. 183, говорится, что она достигла семи рангов. Очевидно, чистота Дизани еще в большей степени связана с выполнением определенных обрядов, чем чистота мужчин, — как у земных женщин.

та, таящие опасности. Никаких других объяснений пока еще нет.

Как уже говорилось, сведения о происхождении этой богини противоречивы. По одному варианту, оно связано с Имрой, однако он создал ее не словом и не дуновением; более того, там сказано, что она вышла из правой половины его груди. Бог кинул ее вверх, и она вынырнула из озера. Затем в центре озера выросло дерево, в стволе которого и появилась богиня⁴³³. Наряду с этим у прасунцев есть вариант, согласно которому золотой диск (который Буддрусс считает солнцем) уходит от Мары и входит в священное озеро Сюджум. Когда из озера поднялось золотое дерево с семью золотыми ветвями, этот диск опустился на большой сук. Здесь снова говорится, что Дисни вышла из дерева⁴³⁴.

Согласно многократно повторяющемуся рассказу, отцом Дизани является бог Судрем⁴³⁵. Именно от него могла унаследовать Дизани свое жреческое звание, так же как и облик дикой козы, потому что его нередко представляли себе в виде дикого козла. Священное озеро, в котором стоит чудесное дерево, называют как Сюджум-Сур, так и Судрем-Сур («сур» — озеро).

У южнокафирских племен, например в Ваме, отцом Дизани считался глубоко почитаемый в тех местах бог Индр⁴³⁶.

Имя матери Дизани Моргенстьерне передает как Нанги-Вутр, т. е. она, как и следовало ожидать, принадлежит к демонам — партнерам богов⁴³⁷. Вполне правдоподобно предположение о ее связи с богом Нонгом. Очевидно, как-то связана с ними родством и богиня Лунанг, о которой подробно пишет Буддрусс. Можно даже предположить, что она идентична с Нанги-Вутр или является женой бога Нонга. Ее причисляют к джейни⁴³⁸, т. е. к разряду высших существ, которых отличают от группы вутр.

Во всяком случае, по отцу Дизани принадлежит к клану богов, и социальной структуре этого пантеона, в сущности, вполне соответствует то, что могучий сын Дизани Багишт порожден демоном, имя которого даже не названо. Этот демон, особенно в варианте, приведенном Робертсоном, обладает божественным могуществом⁴³⁹. Возможно, Багишт знает о своем происхождении и поэтому (а не для того, чтобы показать людям, как вы-

⁴³³ Ср.: Robertson, 1896, с. 381 и сл.; Snoy, 1962, с. 85, 132.

⁴³⁴ Buddruss, 1960a, с. 205; Ср.: Snoy, 1962, с. 85, по Buddruss, текст 67.

⁴³⁵ Robertson, 1896, с. 411 (Satarám); Buddruss, 1960a, с. 205; Morgenstierne, 1950—53, с. 164; Sudr (Судр).

⁴³⁶ Palwal, II, 1969, с. 75.

⁴³⁷ Morgenstierne, 1950—53, с. 167.

⁴³⁸ Buddruss, 1960a, с. 202, примеч. 5. В языке прасун lu («бог») этимологически восходит к санскритскому deva (сообщено Буддруссом).

⁴³⁹ Robertson, 1896, с. 383.

глядят демоны) шадит двух детей демонов при завоевании мучной крепости ⁴⁴⁰. Кроме того, как уже говорилось, в одном районе (Южный Кафиристан?) Дизани считается супругой Гиша ⁴⁴¹. Но это, во всяком случае, не мешает ей своими женскими чарами побудить Мона напрячь все свои силы ⁴⁴².

Так как вполне возможно, что у Мона было с Шивой общего больше, чем превратившийся в имя титул, следует спросить себя, не вошли ли в образ Дизани характерные черты его Шакти. В индийской мифологии подруга Шивы — богиня гор, называемая *Rārvatī*. Она считается дочерью Химавата, т. е. Гималаев. С этим согласуется и то, что Дизани выступает, с одной стороны, как охотница, а с другой — как дикая коза. Через свою мать Нанги-Вутр ⁴⁴³ она может быть связана с Нонгом/Зюзумом ⁴⁴⁴.

Как это ни удивительно, Дизани не лишена и жестокости, характерной для подруги Шивы. В одном мифе, записанном пока только Буддруссом, она фигурирует как убийца собственного сына ⁴⁴⁵. Вместе с сыном бога Дивога ⁴⁴⁶ он осмелился заложить сад с виноградом, гранатовыми и ореховыми деревьями, не получив на это разрешения богов. Боги, разгневанные этой попыткой изменить мир, преследуют обоих. Сын Дивога скрывается в скале, и боги угрожают ему, что без воды и без мельницы он погибнет от жажды и голода. Внезапно слышится шум водяной мельницы: сын Дизани привел ее в движение. Это явно более поздний момент, так как боги оставляют сына Дивога в его убежище и спешат вниз по реке, преследуя сына Дисни. В это время сама Дисни идет им навстречу вверх по долине. По призыву богов она бросается на беглеца и вслепую отсекает ему голову.

Увидев перед собой труп своего сына, она понимает, какую страшную ошибку совершила, и в гневе обращается к богам. Они оправдываются, говоря, что мальчик нарушил порядок в мире — хотел изменить мир — и поэтому его преследовали. То, что произошло, исправить невозможно. Чтобы умиротворить Дисни, боги устраивают праздник, во время которого восемнадцать смелых юношей должны состязаться друг с другом в борьбе. В доме для собраний они будут танцевать под игру на арфе и петь траурные песни. Этим они смиряют гнев Дисни.

В конечном счете этот миф «объясняет» широко распространенный обряд оплакивания безжалостно убитого юного бога.

⁴⁴⁰ Morgenstierne, 1950—53, с. 179.

⁴⁴¹ Elphinstone, 1839, II, с. 378.

⁴⁴² Ср.: Snou, 1962, с. 141.

⁴⁴³ Morgenstierne, 1950—53, с. 64.

⁴⁴⁴ Ср.: Snou, 1962, с. 78.

⁴⁴⁵ Там же, с. 139. Речь здесь не о ее знаменитом сыне Багиште.

⁴⁴⁶ Edelberg, 1972, с. 92, 54: бог Дивог нигде не характеризуется более подробно.

Если искать конкретные связи, то неминуемо наталкиваешься на обычай, существовавший в Средней Азии задолго до принятия там ислама. В Бухаре этот обычай был связан с Сиявущем⁴⁴⁷. Для шиитов стало характерным заимствование таких обрядов, которые связывают с мусульманскими мучениками.

Считается, что эта богиня особенно почитается в Прасуне, и именно в селении Штива, кланом Пъечи⁴⁴⁸. Действительно, в этом селении Эдельберг и его спутники выяснили, что Дисни считается покровительницей клана Вэчи=Пэчи=Пажи. Ее статую, установленную в «клановом доме» этой родственной группы еще в языческие времена, Мотамеди и Эдельберг обнаружили в 1963 г., а в 1968 г. опубликовали ее описание⁴⁴⁹ и зафиксировали связанный с этим культом гимн (мы уже знакомы с ним).

Примечательно, что этот родственный союз поставлял всему селению резчиков по дереву. Это же было и занятием владельца дома, в котором обнаружили статую. Существует ли здесь какая-то закономерность? Дизани/Дисни явно олицетворяет женское начало в его созидательном, побуждающем к действию аспекте. Про нее рассказывают, что лишь после ее появления Имре удалось обучить богов танцу⁴⁵⁰. По-видимому, считалось, что резчикам также требовалось, чтобы она вдохновляла их.

Местом пребывания богини считался Судрем- (или Сюджум-) Сур. Говорят, что она ушла в скалы Утме⁴⁵¹.

к) Нирмали/Шуве

В противоположность Дизани богиня, которую кати называют Nirmali, а прасунцы — Shuwe, имеет совершенно определенные функции. Она ведаёт родами и теми проявлениями женского организма, которые мужчины считают нечистыми⁴⁵².

Поэтому Нирмали владеет хижинкой, стоящей вне селения⁴⁵³ (в Прасуне такая хижина стоит на противоположном берегу реки)⁴⁵⁴, в которой поселяются женщины на время родов или на период менструаций. Около хижины стоял столб, на котором висело несколько овечьих шкур. Согласно Робертсону, они не

⁴⁴⁷ Widengren, 1965, с. 329; Толстов, 1948, с. 203—205.

⁴⁴⁸ Snoy, 1962, с. 143, по Buddruss, текст 84.

⁴⁴⁹ Motamedi—Edelberg, 1968. См. особенно рис. 1 и 2; Edelberg, 1972, с. 93. Говорят, что клан Псаг, также почитавший Дисни, прекратил свое существование.

⁴⁵⁰ Snoy, 1962, с. 133, по Buddruss, текст 97.

⁴⁵¹ Morgenstierne, 1950—53, с. 183.

⁴⁵² Там же, с. 165, 175 и сл., 184 и сл.; Snoy, 1962, с. 144; Motamedi—Edelberg, 1968, называют имя Нирмик.

⁴⁵³ По Моргенстьерне, менструальный дом называется пшор.

⁴⁵⁴ Robertson, 1896, с. 497. Согласно Palwal, II, 1969, с. 76, это расположение можно считать типичным.

были знаком этого дома, предохраняющим от опасности оскверниться, войдя в него, — и без того это здание невозможно было спутать с другими. Следовательно, здесь должны действовать какие-то иные, возможно религиозные, ассоциации. Сноу⁴⁵⁵ по этому поводу замечает, что у калашей уход за овцами (в противоположность уходу за козами) — дело женщин. Тем, что такая связь (хотя бы и подсознательно) существует, можно объяснить, почему Нирмали приносят в жертву баранов⁴⁵⁶. Пальваль высказывает предположение, что один из записанных Моргенстьерне текстов относится к этому столбу, который называется *chamen kato*⁴⁵⁷. На него вешали одежду менструировавших женщин, чтобы подвергнуть ее ритуальному очищению.

Как уже упоминалось, в том мифе, в котором Дизани/Дисни предстает в облике священного дерева, говорится, что корнями его является Нирмали. Это имеет определенный смысл в том случае, если существует тесная связь между обеими богинями, если Нирмали является в какой-то мере ипостасью Дизани в сексуальной сфере. О ней говорят также, что она сделала «ирата для потомства»⁴⁵⁸. В пользу такой связи говорит то, что одно из имен Дизани — Шуе, возможно, идентично с прасунским именем Нирмали — Шuwe⁴⁵⁹. Считается, что обе эти богини даруют детей — сыновей и дочерей⁴⁶⁰.

С другой стороны, эта специализация не проводится последовательно. О Нирмали говорят, что наряду с мужским семенем она дарует также семя серебра. В одном из гимнов, записанных Моргенстьерне в Брумутуле, о ней сказано, что она расширяет горные пастбища⁴⁶¹. И все-таки в общем и целом Нирмали остается богиней с определенными функциями. Поэтому она вполне соответствует той религиозной концепции, согласно которой Имра является абсолютным властителем и творцом. Считается, что это Имра «назначил» Нирмали. На небесах она пребывает рядом с ним, и Имра беседует с нею⁴⁶².

Относительно связанных с Нирмали обрядов мы узнаем лишь попутно, как, например, в описании праздника Магпта⁴⁶³. Пальваль сообщает о нем, что незамужние девушки выпускают жуки, который носит название «Нимга-га», чтобы по его полету узнать, из какого селения явятся их суженые. Говорят, что

⁴⁵⁵ Snou, 1962, с. 144.

⁴⁵⁶ Morgenstierne, 1950—53, с. 176. Однако мы знаем, что в жертву приносят и корову.

⁴⁵⁷ Palwal, II, 1969, с. 76—79; Morgenstierne, 1950—53, с. 176.

⁴⁵⁸ Robertson, 1896, с. 386, 411.

⁴⁵⁹ Snou, 1962, с. 144, по Buddruss, примечание к тексту 84.

⁴⁶⁰ Ср.: Morgenstierne, 1950—53, с. 176, и Edelberg, 1972, с. 76.

⁴⁶¹ Morgenstierne, 1950—53, с. 185; Snou, 1962, с. 144, по Buddruss, текст 72.

⁴⁶² Morgenstierne, 1950—53, с. 176.

⁴⁶³ Robertson, 1896, с. 587.

первоначально гадание производилось перед статуей Нирмали в доме для рожениц ⁴⁶⁴.

В автобиографии одного принявшего ислам кафира, отрывки из которой опубликованы Моргенстьерне, упоминается, что человек, обвиненный в преступлении, может принести клятву в своей невиновности перед домом для рожениц или внутри его. Это странно лишь на первый взгляд: здесь, как при античной клятве Аидом, заклиняют темные и опасные для мужчины силы, гнездящиеся в этом месте. Им предоставляется наказать виновного. Существует также клятва на кладбище или, как самое действенное, семь клятв на кладбищах семи селений ⁴⁶⁵.

Особенно стерта граница между Дизани и Нирмали, по-видимому, в Прасуне. Один из записанных Эдельбергом текстов — гимн богине *Pushashi* ⁴⁶⁶. Согласно одному примечанию (14) ⁴⁶⁷, на которое Эдельберг настоятельно ссылается, она в данном случае может быть идентична Дизани (*Dizeile*) ⁴⁶⁸. С этим вполне согласуются почести, оказываемые богине, — даже в большей мере, чем упоминание о родах и о кормлении грудью.

Действительно, в одной из ранних статей Эдельберга ⁴⁶⁹ мы читаем, что *Poshashi* обитает в доме для рожениц (*dibu*) ⁴⁷⁰ и что она та же богиня, что и *Nirmik*, т. е. явно Нирмали.

Я далек от того, чтобы упрекать в этом противоречии Эдельберга: он просто передает неопределенные сообщения своих авторитетных информантов.

Между прочим, в гимне рассматривается вопрос о том, как можно восхвалять женщину, утверждая, что она — венец творения.

л) Жувут/Живуд

Очевидно, существовала еще одна богиня, которая была как-то связана с Дизани/Дисни и выполняла функции своего рода посла. В одном прасунском тексте рассказывается, что, когда боги, боровшиеся с великанами, терпели поражение, они послали за Манди одну богиню по имени *Zhuwut*. Она спустилась на берег священного озера, в котором жил бог Манди. Вспыхнул огонь и опалил ее. Тогда появился Манди в образе сокола (очевидно, осознав свою ошибку) и исцелил ее. Он дал

⁴⁶⁴ Palwal, II, 1969, с. 79. При этом мы узнаем, что такая статуя существовала — как и у калашей.

⁴⁶⁵ Morgenstierne, 1933, с. 198; Snoy, 1962, с. 220.

⁴⁶⁶ Edelberg, 1972, с. 72—74.

⁴⁶⁷ Там же, с. 37.

⁴⁶⁸ Ср. с калашским: *Dezalik* (?).

⁴⁶⁹ Motamedi—Edelberg, 1968, с. 9.

⁴⁷⁰ Edelberg, 1972, употребляет форму *dübū*.

обещание помочь богам ⁴⁷¹. Он лишь повелел Жувут идти впереди него. Оглянувшись, она увидела сперва теленка, затем двухлетнего бычка и, наконец, восемнадцатилетнего быка или быка, сильного, как два девятилетних. Он проревел восемнадцать раз и взбил рогами пыль, готовый броситься на врагов.

Совершенно такую же историю рассказал Эдельбергу один человек из Пошук-тадба (род, клан селения Штиве). Богиню, которая должна привести Манди для участия в игре, когда боги оказываются на одном берегу реки, а «великаны» — на противоположном, зовут «Žiwud» или «Jiwud». Манди появляется в облике теленка; из его ноздрей пышет огонь, опаливший крылья богини Живуд, так что она не может больше летать. Однако она исцеляется и ведет достигшего исполинских размеров быка к богам, которые сперва пугаются, но Манди открывает, кто он такой, и помогает им одержать победу ⁴⁷².

В Штиве эта богиня вместе с божеством Gujo, о котором больше ничего не известно, считалась покровительницей ныне вымершего клана Пэ'чог, или Пачаг ⁴⁷³.

Следует отметить, что и сама Дисни выступает в роли посланницы. Мунджем Малик посылает ее к Зюзуму, в чьей помощи он нуждается ⁴⁷⁴. Разумеется, функция посланника богов приписывалась различным персонажам. Примечательно упоминание крыльев. Возможно, что посланница выступала в образе птицы.

м) Багишт/Опкулу

Сын Дизани Bagisht был известен уже Элфинстону как бог вод ⁴⁷⁵. Бидделф знает его как хозяина и хранителя стад ⁴⁷⁶. Робертсон называет его популярным богом, властителем вод, помогающим людям достичь власти и богатства ⁴⁷⁷.

Его связь с водой отражена в мифе, рассказывающем о том, как он был зачат и рожден. Все известные нам варианты этого мифа принадлежат нуристанцам-кати ⁴⁷⁸.

В мифе, записанном Робертсоном, говорится, что Дизани доила на берегу озера своих коз, когда на нее напал и овладел ею один демон. У него кроме обычных была еще пара глаз на спине. У Моргенстьерне мы читаем, что это произошло на

⁴⁷¹ Snoy, 1962, с. 148, по Buddruss, текст 75.

⁴⁷² Edelberg, 1972, с. 71 и сл. Курьезно, что Климбург в одном докладе (Гейдельберг, март 1973 г.) сообщает о птице богини Сюльмеч по имени Shut, изображение которой имеется в родовом доме Дева. Нет ли тут связи?

⁴⁷³ Буддруссу также удалось записать только имя Gač (u).

⁴⁷⁴ Snoy, 1962, с. 78.

⁴⁷⁵ Elphinstone, 1839, II, с. 378.

⁴⁷⁶ Biddulph, 1880, с. 131.

⁴⁷⁷ Robertson, 1896, с. 406 (см. также с. 376, 381, 409).

⁴⁷⁸ Там же, с. 382 и сл.; Morgenstierne, 1950—53, с. 167—168.

оз. Дора, демон вышел из волн в облике барана. Создается впечатление, что стекавшая с его меха вода была семенем. Богиня «забеременела от джайни». Согласно Робертсону, родила она в долине Прасун, в быстро текущей реке. У Моргенштерне говорится, что она упиралась коленями в камень на озере. Схватки начались лишь тогда, когда ребенок в ее чреве повернулся лицом вверх по течению. Родившись, Багишт сразу же проявил свою силу и величие. У Моргенштерне сказано, что, когда ребенок шагнул к берегу, где ему дивились стоявшие там люди, вода засветилась. Некий чужеземец объявил народу, что имя новорожденного — Багишт. В варианте, записанном Моргенштерне, мать окутывает сверкающее тело новорожденного сына драгоценными тканями. Она снова сажает его на воду, которая отныне становится его царством. Багишт не может жить ни среди богов, ни среди людей, он может существовать только в своей стихии.

При всем уважении к этому сюжету и к изложению следует, однако, заметить, что такого рода сцены насилия над женщиной обычны для кафирской «литературы». Имра и сам проявляет такую жестокость ⁴⁷⁹.

Вполне закономерно, что святилища этого бога располагаются близ водных потоков, особенно в устьях рек. Робертсон замечает, что эти святилища — обыкновенные камни, на которые кладут жертвенных овец, а иногда и коз. При этом, согласно сообщению Бидделфа, головы животных, принесенных в жертву, вопреки обыкновению кидают в конце церемонии в воду ⁴⁸⁰. Святилище такого типа Робертсон видел близ Багалгрома (Багелгрома) в Башгале.

Робертсону стало также известно о святилище в Прасуне. Здесь этого бога почитали под именем Оркулл ⁴⁸¹. Буддрусс записал один гимн из Прасуна. В нем говорится: «Покрытый волосами Багишт перегоняет скот вверх и вниз по долине. Он — глава (хозяин) в хижинах на летовках». Вполне возможно, что это унаследовано из Вед, поскольку здесь соединяются проточная вода, крупный рогатый скот и богатство.

Сной задает себе вопрос: как объяснить, что весной этот бог спускается в долину, а осенью поднимается в горы, т. е. перемещается в направлении, противоположном направлению движения стад? ⁴⁸² Возможно такое объяснение: весной воды ледников и горных снегов потоками низвергаются вниз. В одном тексте из Брумотула говорится, что Багишт воспитал в своем доме двух мальчиков-демонов, которых пощадили при уничто-

⁴⁷⁹ Edelberg, 1972, с. 62—70.

⁴⁸⁰ Biddulph, 1880, с. 131.

⁴⁸¹ Robertson, 1896, с. 406.

⁴⁸² Snoy, 1962, с. 144, по Буддруссу, текст 66.

жении «мучной крепости»; один из них стал родоначальником племени прасунцев⁴⁸³, а другой — предком кати-рабов.

В одном из записанных в Уртсуне мифов⁴⁸⁴ говорится, что Багишт движется танцуя. В другом месте сказано, что богиня Лунанг мчится вприпрыжку вниз по долине, чтобы привести в движение мельницу Имры. Здесь, очевидно, воспользовались этим образом, чтобы подчеркнуть стремительность воды и ее своеобразие. В сущности, мы должны были бы считать, что Багишт имеет какое-то отношение к рыбам или же что его представляют себе в облике рыбы, однако никаких данных для этого нет. Невозможно также установить, связан ли он с тем загадочным богом Sun, который в образе рыбы являлся объектом поклонения в королевстве Забул⁴⁸⁵. Правда, мы знаем, что в Южном Кафиристане верят в бога Dagon⁴⁸⁶, имеющего облик рыбы. Однако, как утверждает Эдельберг⁴⁸⁷, если Дагон/Догон с кем-либо и отождествлялся, то скорее с Моном — если только это не обычный эпитет, как считает Климбург.

Очевидно, Багишту отводилась большая роль в праздниках⁴⁸⁸. В Камдеше ему оказывали почести во время праздников Ашиндра и Диран. В одном из записанных Буддруссом прасунских текстов Багишта связывают со стрельбой из лука, что могло бы указывать на религиозные обряды, совершавшиеся во время этих праздников⁴⁸⁹.

н) Судрем/Сюджум

О божестве Sudrem Робертсону удалось узнать мало конкретного, если не считать имени, которое он зафиксировал в двух вариантах: Satarám или Sudaram. О нем говорилось, что в него вдохнуло жизнь дыхание Имры и что как бог погоды он ведает дождями, но в первую очередь он — отец намного более почитаемой богини Дизани⁴⁹⁰.

Моргенстьерне слышал о Судреме, что он — жрец богов⁴⁹¹. Он был сотворен из ветки можжевельника и мог принимать облик детеныша дикого козла. Далее говорится, что у него золотая борода, а его золотые рога достают до неба; священное озеро Судрем-Сур носит его имя⁴⁹². Пальваль рассказывает, что

⁴⁸³ Morgenstierne, 1950—53, с. 179.

⁴⁸⁴ Там же, с. 188; ср. также: Buddruss, 1960a, с. 203.

⁴⁸⁵ Widengren, 1965, с. 337.

⁴⁸⁶ Snoy, 1962, с. 68, по Davidson, 1902.

⁴⁸⁷ Edelberg, 1972, с. 92.

⁴⁸⁸ Snoy, 1962, с. 144, по Buddruss, текст 66.

⁴⁸⁹ Там же, с. 110, по Robertson, 1896, с. 589 и сл.

⁴⁹⁰ Там же, с. 381, 395, 409, 411. См. также с. 101.

⁴⁹¹ Morgenstierne, 1950—53, с. 164, 181, 183. Он записал также прасунское имя Sūjum (Sūjum).

⁴⁹² Об этом озере ср.: Buddruss, 1960a, с. 205 и сл.

из этого озера каждый дикий зверь должен хотя бы раз напиться. Если он этого не сделает, он станет болеть, у него начнется кожный зуд, и в конце концов он околеет ⁴⁹³.

Уже говорилось о том, как Судрем, охваченный любовью, приближается к дереву, в котором скрылась его дочь Дизани. Однако он в испуге убегает ⁴⁹⁴, возможно потому, что в последний момент осознает угрозу кровосмешения.

Жена его — богиня или ведьма Нанги-Вутр ⁴⁹⁵.

о) Нонг/Зюзум

Моргенстьерне записал удивительное обращение к богу Nong ⁴⁹⁶; в нем говорится: «Пусть выйдет деревянный чурбан!» — текст, который по сей день остается непонятным. Робертсон причисляет его к божествам, в которых верят прасунцы ⁴⁹⁷. В текстах, которые записал у них Буддрусс, о нем говорится, что он вышел из двух озер ⁴⁹⁸.

Из тех же прасунских текстов мы узнаем, что бог, который в области Кати носит имя Нонг, в Прасуне известен как Züzum ⁴⁹⁹.

Об этом персонаже мы знаем немного больше. Он — бог зимних холодов. В небольшой долине, намного выше селения Зуму, он скрывается в леднике. Когда ледник тает, его видят сидящим в праздничном одеянии на престоле посреди озера. О его деятельности узнают по треску льдов и по завыванию метели ⁵⁰⁰. Буддрусс пишет, что еще в 1956 г. один старик говорил ему, будто бы видел, как этот бог с сильнейшим снежным вихрем неся вниз по долине.

Как бог прозрачного льда и стужи, Зюзум особенно нетерпим по отношению к женщинам. Даже самой Дизани, когда она является к нему как просительница, он ставит ей в упрек ее нечистоту. Если они отправляются в путь вместе, она всегда идет ниже его по долине ⁵⁰¹.

Боги приносят Зюзума из прасунского селения Зуму. Очевидно, Зюзума там почитают как божество-покровителя селения ⁵⁰².

⁴⁹³ Palwal, II, 1969, с. 83.

⁴⁹⁴ Robertson, 1896, с. 382; Snoy, 1962, с. 85.

⁴⁹⁵ Morgenstierne, 1950—53, с. 164; Snoy, 1962, с. 140.

⁴⁹⁶ Там же, с. 165.

⁴⁹⁷ Robertson, 1896, с. 410.

⁴⁹⁸ Snoy, 1962, с. 78.

⁴⁹⁹ Там же, с. 78.

⁵⁰⁰ Buddruss, 1960a, с. 205.

⁵⁰¹ Snoy, 1962, с. 154.

⁵⁰² Там же, с. 89; Edelberg, 1972, с. 36. Раньше Зуму ошибочно передавали как Тусум.

п) Семь Панеу

Здесь будет собрано все то небольшое, что нам известно о группах богов по семь персонажей, которые считаются братьями. Уже Элфинстон среди богов, которых почитают в Камдеше, упоминает две такие группы: семь братьев Paḡadik и семь братьев Purgon, и те и другие с золотыми телами⁵⁰³. Первое слово (в форме Paḡáde) встречается у Робертсона⁵⁰⁴ — правда, как имя одного божества. Его сотворил Имра; оно явно не слишком значительно и не пользуется популярностью.

Намного более авторитетная группа братьев — семь Рапеу. Они живут «вместе с» солнцем, однако о них говорят также, что их обиталище — у Дизани. Их обязанности определил Имра. Он дал им золотой лук и золотой колчан. Он разрешает им находиться на «солнечной стреле». «Если они попадут в цель, это прекратится». Поэтому, хотя ясно сказано, что они в отличие от Мона и Гиша вовсе не воины, они также являются для кафиров образцом. Братья ежегодно получают дань — корову⁵⁰⁵.

Как мы увидим дальше, очень важно сообщение, зафиксированное Пальвалем в долине Баграма: Рапо (в облике осла) — это злой дух, убивающий людей. Трупные пятна считаются следами от его ударов⁵⁰⁶.

Это может означать лишь, что предположение⁵⁰⁷, осторожно высказанное Сноем, правильно: Панеу приносят смерть, они дикие охотники, подобно bсап тибетских народных верований.

Такое толкование, так же как возможность связи с верованиями народов Тибета, подтверждается информацией, полученной мною в Дардистане. В Читрале (а также в Харамоше, близ тибетского языкового ареала) я узнал, что там верят в охотников-демонов, которые, приняв облик животных (диких коз или каменных козлов), преследуют человеческие души. Если они убивают такую «добычу-душу», то через несколько дней человек умирает. Я коснусь этого более подробно при описании представлений о душе.

В Южном Кафиристане божества со сходными по звучанию именами имеют, очевидно, иные функции. Сной собрал данные из произведений древней литературы⁵⁰⁸, по которым видно, что рапи, рапао и т. д. являются общепринятыми названиями мно-

⁵⁰³ Elphinstone, 1839, II, с. 378.

⁵⁰⁴ Robertson, 1896, с. 381, 409, 410, 422.

⁵⁰⁵ Morgenstierne, 1950—53, с. 165, 174 и сл. Он считает, что они идентичны с упомянутыми Элфинстоном Purgon и что их имя — производное от братьев Pāṇḍava индийского эпоса.

⁵⁰⁶ Palwal, II, 1969, с. 82.

⁵⁰⁷ Snou, 1962, с. 152; Höfer, 1971, с. 18 и сл.

⁵⁰⁸ Ср.: Snou, 1962, с. 151.

гих богов и в каждом случае сочетаются с каким-либо индивидуальным именем.

Напротив, в Северном Кафиристане наблюдается связь с другим кругом представлений. Так, Панеу, первоначально герои многих приключений⁵⁰⁹, превратились в свиту Дизани, которая сама является богиней смерти и ведаёт темными, «женскими» сторонами жизни.

р) Аром, Дужи, Лунанг

К кафирским богам со строго ограниченными функциями относится Агом. Он ведаёт соблюдением договоров и поэтому получает причитающуюся ему жертву при заключении мира, а также от канеашей по окончании их испытательного срока. Обычно подчеркивают, что его почитают только камские кафиры. Он бог-покровитель этого племени⁵¹⁰. Робертсону рассказывали, что у Арома семеро братьев, и Моргенштерне тоже о них слышал⁵¹¹. Неясно, находятся ли эти семь братьев Арома у него в подчинении и не соответствуют ли они семи подразделениям племени Кам. Нам удалось выяснить, что у кафиров жива в памяти модель строения этнических союзов, в которой основную роль играло число «семь»⁵¹². Если прибавить сюда главу союза, то получается та группа из восьми лиц, которая и фигурирует в данном случае⁵¹³.

В качестве другого местного божества района расселения восточных кати следует назвать Duzhi. О нем мы знаем лишь то, что его алтарь (камень) находился на берегу реки около алтаря Багишта. В отличие от последнего ему приносили в жертву не крупный рогатый скот, а более скромное приношение — козла⁵¹⁴.

Все, что нам известно о богине Lunang, которая также имеет чисто региональное значение (она — хозяйка р. Прасун/Парун), уже было изложено в главе, посвященной Имре/Маре⁵¹⁵. Она появляется в образе юной девушки, шаловливая и опасная, подобно потокам, которыми она правит, однако Мара все-же заставляет ее на благо человеку приводить в движение мельницу.

⁵⁰⁹ Dowson, 1961, с. 186—189.

⁵¹⁰ Robertson, 1896, с. 377, 381, 409, 567.

⁵¹¹ Morgenstierne, 1950—53, с. 165.

⁵¹² Схема 7+1 многократно повторяется в сюжете об одной сестре и семи братьях. Snou, 1962, с. 75; Edelberg, 1972, с. 67, однако ср. также с. 69 — шесть братьев и одна сестра.

⁵¹³ Это могло бы объяснить восемь жертв для Дизани и ее свиты. Snou, 1962, с. 111.

⁵¹⁴ Robertson, 1896, с. 409 и сл., 588 и сл.; ср.: Elphinstone, 1839, II, с. 378; Doohee.

⁵¹⁵ См. с. 67.

с) Кшумай/Киме

В заключение надо сказать о богине Kshumai (также Kushumai), которой кафиры во время танцев оказывают почести в последнюю очередь — доказательство того, что им самим было трудно как-то ее интегрировать в свой пантеон.

Эта богиня, которая у прасунцев носит имя Kime, выступает как олицетворение природы, великодушно осыпающей человека дарами, но своенравно уклоняющейся от полного подчинения ему ⁵¹⁶.

Кшумай появляется в образе козы ⁵¹⁷ (вероятно, дикой козы). Она обитает на самой высокой горе Гиндукуша — Тирич Мире ⁵¹⁸. Однако она появляется и в озере, лежащем близ горы. В прасунских текстах, записанных Буддруссом, говорится, что она дарит людям коз, она сама пасет этих животных и умеет их доить ⁵¹⁹, закидывая при этом свои длинные груди за плечи.

Она владеет первой зеленью лугов и созревающими плодами, особенно виноградом ⁵²⁰. При сборе урожая ей приносят жертвы — может быть, потому, что она правит дождями, необходимыми для созревания растений ⁵²¹.

Нет никаких указаний на то, что ее создал Имра. Более того, она производит впечатление чужака в кафирском пантеоне, имеющего к тому же двойственный характер. Вероятно, поэтому посвященные ей грубые комические танцы непременно исполняются после танцев, которые посвящены другим богам ⁵²². Миф, записанный Робертсоном, раскрывает характер этого божества. Боги собрались у подножия перевала Тивак (между Шкоригулом и Прасуном). Тут сбежала с Тирич Мира Кшумай в облике козы и смешалась с толпой богов. Почему она это сделала, не говорится; возможно, она хотела подслушать их разговор. Мудрый Имра узнал ее, он приблизился к ней и нечаянно столкнулся с ней в ручей. Она выбралась из воды и вприпрыжку взбежала по склону горы, сбрасывая из-под ног осколки, чтобы рассердить богов этим градом камней. Тогда Имра раскрыл богам, кому обязаны они этой неприятностью. Кшумай сделали строгий выговор и велели впредь вести себя прилично, а она умиловала богов роскошным угощением на серебряной посуде, которую она принесла с Тирич Мира ⁵²³.

⁵¹⁶ Morgenstierne, 1950—53, с. 164.

⁵¹⁷ Robertson, 1896, с. 385.

⁵¹⁸ Snou, 1962, с. 85. У Буддрусса, текст 80, она называется «гора Мезир»; Biddulph, 1880, с. 59, дает для Тирич Мира название «Meysurmoon».

⁵¹⁹ Snou, 1962, с. 145.

⁵²⁰ Morgenstierne, 1950—53, с. 177, 181.

⁵²¹ Там же, с. 175.

⁵²² Robertson, 1896, с. 617 и сл.

⁵²³ Там же, с. 384.

Тирич Мир находится далеко за пределами Кафиристана, на территории дардов — носителей языка кховар, но вершина горы видна в Кафиристане. Возникает вопрос, не проникло ли в пантеон кафиров в образе Кшумаи божество Дардистана⁵²⁴. Это находит подтверждение в содержании одного из гимнов, записанных Моргенстьерне в Брумотуле (т. е. на территории калашей)⁵²⁵. Там богиня появляется в одежде калашской женщины: в шапочке, обшитой каури, пестрой юбке и шали.

Разумеется, при этом мы вынуждены согласиться со всем тем, что из такого предположения следует. Общераспространенным было представление, что бога Мона/Манди, т. е. одного из центральных персонажей северокафирского пантеона⁵²⁶, произвела на свет либо сама Кшумаи (младшая из семи сестер), либо старшая из ее дочерей. В обеих версиях этого сюжета, записанных в Прасуне, «великан» преследует семерых девушек и ежедневно уводит по одной. Последняя оставшаяся девушка обращается за помощью к дереву (по одной версии, оно стоит посреди озера), называя его матерью. Дерево раскалывается и впускает девушку, и демон ничего больше не может ей сделать⁵²⁷.

Однако вслед за этим Киме (или ее старшая дочь) на луче света покидает дерево. Она беременна. К родам семеро братьев Кшумаи приглашают богов. Боги собираются и призывают арфиста, который исполняет гимн, посвященный Манди, устройтелю вселенной. Мир содрогается, боги обращаются в бегство. Обернувшись, они видят, что все свершилось, на руках у Киме лучезарное дитя, и арфист возвещает: «Тот, кто станет устройтелем этого мира, явился». Он велит богам разойтись по своим местам.

Сной рассматривает возможность того, что не названным здесь отцом божественного младенца является Имра⁵²⁸. Луч света может означать оплодотворение. При этом, однако, остается непонятным, почему о таком происхождении младенца ничего не говорится в гимнах. Придется поэтому примириться с мыслью, что и на этот раз отец мог быть из числа демонов.

Возможно, этим объясняется уже упомянутое обвинение, выдвинутое, как это ни удивительно, овцой или козлом против

⁵²⁴ Такую возможность рассматривает Сной (Snoy, 1962, с. 145—147), причем ссылается на мои работы, особенно на Jettmar, 1961a. Согласно Робертсону (1896, с. 384), существует также святыня с изображением Тирич Мира, однако ее не связывают явным образом с божествами.

⁵²⁵ Morgenstierne, 1950—53, с. 175.

⁵²⁶ Ср. также там же, с. 164.

⁵²⁷ О мифе, записанном Буддруссом в двух вариантах (тексты 69 и 80), см.: Snoy, 1962, с. 146.

⁵²⁸ У Элфинстона (Elphinstone, 1839, II, с. 378) говорится, что жену Адама зовут Коомуе.

Мона, в том, что он, в сущности, «беглец» — вероятно, правильнее сказать «перебежчик»⁵²⁹.

Робертсон⁵³⁰ видел статую Кшумай, имеющую совершенно отчетливые признаки пола, в «доме для танцев» в Прасуне; очевидно, здесь имеется в виду один из тех клановых домов, которые описал Эдельберг, упомянувший также, что Кшумай являлась покровительницей вымершего клана Порджига⁵³¹. Элфинстон⁵³² сообщает, что «идол» этой богини стоял близ Камдеша, немного южнее селения, на труднодоступной высоте. Упоминается также святилище, в котором поклонялись ей и другим богам⁵³³. Однако в этом случае могло снова проявиться различие между областями Прасун и Кати.

Пальваль⁵³⁴ утверждает, что следует различать богиню растительности Kshumai, богиню гор Krimay (резиденция которой — Тирич Мир) и божество по имени Kamgi, которому некоторые мужчины приносят жертвы в случае болезни и при прочих бедах. Это значит, что данный комплекс, имеющий различные корни, уже снова распадается.

Буддруссу я обязан указанием на то, что Кшумай, с одной стороны, и Киме — с другой (для Киме в языке кати имеются варианты, звучащие примерно как Krimai), не связаны друг с другом этимологически и имя богини Murkim, встречающееся в области Шина, также не следует с ними связывать.

Для лингвиста все эти имена звучат сходно; кроме того, образ Муркум имеет не только поверхностное совпадение с Кшумай. Поэтому вполне позволительно спросить, не могло ли имя древнего божества доиндоевропейского основного населения, существовавшее в различных диалектальных вариантах, претерпеть многократную кафиризацию, или дардизацию, в ходе параллельных изменений этих вариантов.

Эта гипотеза, идущая еще дальше, чем высказанное ранее предположение о дардском происхождении Кшумай, объяснила бы сразу многие факты.

5. Символы божеств и культовые места

Сной часто упоминает культовые постройки кафиров, однако не посвящает им в своем исследовании специального раздела⁵³⁵. Это компенсируется работой Пальваля⁵³⁶. Правда, в ней

⁵²⁹ Snoy, 1962, с. 146, 148.

⁵³⁰ Robertson, 1896, с. 411.

⁵³¹ Edelberg, 1972, с. 93, гимн (№ 22) на с. 82.

⁵³² Elphinstone, 1839, II, с. 380.

⁵³³ Robertson, 1896, с. 395.

⁵³⁴ Palwal, II, 1969, с. 80 и сл.

⁵³⁵ Snoy, 1962, с. 211.

⁵³⁶ Palwal, V, 1969/70, с. 130—146.

отсутствуют открытия последних лет, а только они позволяют нам существенно изменить картину, созданную Робертсоном, и выйти за ее рамки.

Очень часто алтарем или символом божества служат просто камень или глыба, находящиеся в необычном месте и привлекающие внимание своими размерами⁵³⁷. Уже Элфинстон записал текст, показывающий, насколько отчетливо было понимание того, что именно простой, ничем не выделяющийся предмет наилучшим образом выражает непостижимость и многозначность божественного начала⁵³⁸. Божественный камень орошали кровью жертвенного животного и посыпали мукой. Как мы уже видели, некоторые божества никакого иного символа и не требовали. Правда, во многих случаях можно доказать, что камень или камни являются лишь частью священного места, некоей культовой сцены, на которой совершается богослужение⁵³⁹. Очень часто камень был поставлен в таком месте или так удачно выбран, что сама природа создавала для него декорацию в виде могучего дерева, пруда или реки на заднем плане⁵⁴⁰. Правда, в Южном Кафиристане есть каменная глыба — излюбленное место одного божества, которая стоит на вершине горы⁵⁴¹.

Еще сегодня такие камни занимают определенное место в фантазии жителей селений и даже играют роль в ритуалах, подтверждая тем самым присущую им функцию символа. Таков камень в Пронзе, раньше связанный с Ашпегрой, стоя на котором мулла еще и сегодня сзывает правоверных на молитву⁵⁴².

С известными оговорками можно рассматривать кафирские скульптурные изображения богов как дополнения к камням. Здесь о них будет сказано кратко. Ими интересовался уже Робертсон, и им посвящены две работы Эдельберга⁵⁴³. Пальваль пытался дать статистический анализ особенностей этих вырезанных из дерева фигур, их поз и характерного убранства⁵⁴⁴. Несмотря на присущую всем им значительную схематизацию, можно установить известные различия между изображениями, относящимися к разным долинам. Вероятно, возникающие при этом проблемы разрешимы лишь в том случае, если бы Климбург осуществил свое намерение исследовать, наряду с сохранившимися образцами языческих времен, современное светское

⁵³⁷ Robertson, 1896, с. 399. Демонов также связывали с камнями.

⁵³⁸ Elphinstone, 1839, II, с. 379.

⁵³⁹ Даже галька могла быть частью святыни. Ее красочные узоры считались надписями, сделанными рукой Имры: Robertson, 1896, с. 392.

⁵⁴⁰ Там же, с. 389.

⁵⁴¹ Palwal, V, 1969/70, с. 131.

⁵⁴² Edelberg, 1972, рис. 17.

⁵⁴³ Edelberg, 1960; Motamedi—Edelberg, 1968.

⁵⁴⁴ Ср.: Palwal, VI, 1970, с. 21—52.

искусство резьбы в Кафиристане, хотя оно и не знает изображения человеческих фигур.

Дело усложняется тем, что во многих долинах (но не в Прасуне) наряду с изображениями богов имеются скульптурные фигуры предков. Так как имеющиеся теперь статуи являются почти исключительно военными трофеями Абдур Рахмана, мы не располагаем никакими данными об их происхождении. Они поддаются классификации лишь на основании тех иконографических критериев, которые можно выработать, исходя из данных Робертсона, отдельных старых фотографий, сделанных миссией Локкарта⁵⁴⁵, и скульптур, которые удалось увидеть в Читрале. К тому же калашы, во всяком случае в последнее время, знали скульптурные изображения не богов, а только умерших. В их святилищах божество представлено доской, покрытой резьбой определенного типа и иногда напоминающей своими очертаниями человеческую фигуру⁵⁴⁶.

С полной уверенностью можно считать статуями богов скульптуры, изображающие женщину верхом на дикой козе⁵⁴⁷, хотя, насколько мне известно, ни в каких мифах представление, лежащее в основе этих скульптур, не отражено.

Весьма возможно, что по крайней мере часть украшений, (как изображения человеческих фигур, так и прочие) на сооружениях религиозного характера имела совершенно определенный смысл. Узоры на частных домах отражали заслуги и ранг владельца. В ряде случаев было бы затруднительно четко разграничить религиозные и светские изображения. Данные о значении отдельных узоров, содержащиеся в работах Пальваля⁵⁴⁸ и в еще не опубликованных докладах Алама Нуристани и Климбурга, в ряде пунктов явно не совпадают. Создается впечатление, что цепочки, по которым передавалась информация, уже разорваны, и теперь делаются попытки задним числом преподнести любопытствующей публике хоть в какой-то мере приемлемое толкование. Поэтому я не стану вторгаться в эту область, как бы ни было заманчиво установить для искусства резьбы определенную формальную классификацию, которая затем, возможно, повторилась бы и в других сферах творчества. Можно сказать лишь, что искусство, создававшее такие произведения, не было направлено на то, чтобы приблизить мир богов к людям. Эти скульптуры непостижимы и полны жестокости; во всяком случае, именно такое впечатление возникает при взгляде на них у европейца. В них с угрозой отвергается все человеческое.

Камни или изображения богов часто стояли в квадратных

⁵⁴⁵ Такая фотография, хотя и с другим сюжетом, в Jones, 1967, с. 14.

⁵⁴⁶ Graziosi, 1961.

⁵⁴⁷ Motamedi—Edelberg, 1968, рис. 1 и 2.

⁵⁴⁸ Palwal, V, 1969/70, с. 142—146.

постройках высотой примерно в рост человека, находившихся в наиболее приметных местах селения. Робертсон пишет⁵⁴⁹, что высота таких «алтарей» равнялась приблизительно шести футам, а стороны квадратного основания — пяти футам. При этом массивный фундамент из балок с каменной кладкой между ними возвышался фута на четыре, а следовательно, стоящее на нем строение было слишком низким, чтобы служить помещением для религиозных процедур и чтобы в него могли войти верующие⁵⁵⁰. На святиню — камень или деревянное изваяние — смотрят через дверь или окно, которые могут быть, однако, и закрыты. Таким образом, это вовсе не культовое помещение, а скорее сооружение, предназначенное для того, чтобы обеспечить сохранность объекта. Иногда такого рода объекты расположены по нескольку вместе, в тесном соседстве друг с другом. Тогда строение имеет длинный фасад с несколькими окнами. В некоторых случаях на его углах возвышаются шесты, украшенные всевозможными трофеями. Только в Прасуне эти маленькие домики были увенчаны двускатными крышами. Они были покрыты резьбой и поддерживались в хорошем состоянии⁵⁵¹.

Знаменитый храм Имры в Куштеки в первую очередь можно, пожалуй, рассматривать как утверждение самого принципа и лишь потом как помещение для собраний и жертвоприношений. Большая часть жертвоприношений совершалась на пристроенной к зданию веранде.

Об устройстве и культовом значении этого храма высказывались различные соображения, лишь часть которых была опубликована⁵⁵². Ленц пытался доказать, что план постройки и место для главной статуи в значительной мере обуславливались тем, как падает свет во время определенных праздников. У местного населения также довольно буйная фантазия: Климбургу недавно рассказывали, что в храме находилось семьдесят статуй, часть которых была спрятана в период исламизации.

Мне кажется, что этот храм, так же как и святилища меньшего размера, должен был, по замыслу строителей, производить впечатление именно на тех, кто не смел входить в него; это относится также к домам для собраний, о которых и пойдет речь.

На востоке территории расселения кати ритуальные танцы в честь богов, так же как и большинство других церемоний, устраивались в сооружениях, принадлежавших всему селению,

⁵⁴⁹ Robertson, 1896, с. 394.

⁵⁵⁰ Наименование «алтарь», которое употребляет и Сной, очень удачно, хотя оно и заимствовано из английского языка, где соответствующее слово имеет широкое семантическое поле.

⁵⁵¹ Хотя у храма Дизани в Камдеше была двускатная крыша, но это лишь потому, что его строили резчики-прасунцы: Robertson, 1896, с. 396.

⁵⁵² Edelberg—Schäfer—Lentz, 1959.

а в очень крупных селениях — одной из его частей⁵⁵³. Носители языка урду переводили поэтому название такого сооружения (grompa) как «церковь»⁵⁵⁴. Оно состояло из ровной квадратной площадки с длиной сторон около тридцати метров, на краю которой возвышался камень — алтарь — и к которой примыкала по крайней мере одна платформа для сидения. Около открытой площадки стояла постройка — дом для танцев, длина сторон которого в Камдеше равнялась десяти, а высота — четырем метрам. Стены были из брусьев, промежутки между которыми не были заложены камнями. Получались щели, в которые любопытные женщины и девушки могли просовывать голову. Тяжелую крышу поддерживали два ряда столбов. В центре, между двумя столбами, особенно богато украшенными резьбой, был расположен очаг, над которым находилось дымовое отверстие.

Далее Робертсон пишет, что в Прасуне громмы почти всегда находятся наполовину под землей. Попадают в них, например в Дева, по длинному наклонному спуску. Они очень велики, так что ими пользовались и для приема гостей. В одном углу находится небольшое святилище, а в нем — статуя какого-либо божества. Четыре центральных столба представляют собой гротескные кариатиды с огромными щитовидными лицами и с отчетливо выраженными признаками пола.

В ходе исследований, проводившихся в последние годы, возник вопрос, не прошел ли Робертсон мимо одного решающего различия. Его описание соответствует тем сооружениям, которые служили не всему селению, а одному определенному клану для поклонения его божеству-покровителю (или двум богам). Согласно Климбургу, эти дома носили название *amol*⁵⁵⁵; Эдельберг опубликовал план такого кланового дома⁵⁵⁶. При завоевании края в подвале этого дома, служившем кладовой, была обнаружена статуя Дисни, принадлежащая теперь Кабульскому музею. Тогда было еще известно, где она стояла первоначально⁵⁵⁷.

Положения Эдельберга подтверждаются и конкретизируются наблюдениями, которые изложены Климбургом в рукописи

⁵⁵³ Robertson, 1896, с. 494, сообщает, что в Камдеше было два сооружения этого типа. Набросок Эдельберга, воспроизведенный Джонсом (Jones, 1967, с. 13), позволяет предполагать, что их было еще больше.

⁵⁵⁴ Robertson, 1896, с. 494.

⁵⁵⁵ Доклад в Институте Южной Азии Гейдельбергского университета 22 января 1973 г.

⁵⁵⁶ Правда, Эдельберг (Edelberg, 1972, с. 38) связывает название *amol* с домом собраний общины селения, который описан по-иному. Однако, по словам Буддрасса (письмо от 4 апреля 1973 г.), такие же строения назывались *irē*.

⁵⁵⁷ Motamedi—Edelberg, 1968, с. 8—11, рис. 4—6, 7; Edelberg, 1972, подпись к рис. 13.

его доклада. Нам еще предстоит детально рассмотреть, каковы были эти обряды, совершавшиеся в таких подземных помещениях, и кто их осуществлял. Здесь мы коснемся лишь одного аспекта этого открытия: мы видим, что при почитании одного или почти одного и того же пантеона и при совпадении сравнительно большого количества институтов имелись все-таки существенные различия между обрядностью кати и обрядностью прасунцев.

У кати главенствующая роль принадлежит коллективу селения; во время праздников перед богами предстают община и ее жрец, причем, как мы еще увидим, жрецу ассистирует целая группа избранных, покупавших этими дорогостоящими праздниками признание общины. Напротив, у прасунцев каждое божество имеет свой исконный круг поклоняющихся ему людей, с которыми это божество может быть связано даже родственными узами.

Значительная часть обрядов совершалась в интимной обстановке полуподземных клановых домов. Того, кто был туда допущен, кормили блюдами, приготовленными из урожая, снятого с посвященных богу полей, т. е. в известной мере присутствующие являлись гостями божества.

Хотя наряду с этими существовали также собрания и культы, охватывавшие все селение целиком (для чего служили строения *ige*), однако не следует игнорировать преобладающую роль небольших групп. Уже одно это может объяснить, почему в Прасуне отошли на задний план⁵⁵⁸ или по крайней мере приняли другую форму праздники заслуг. Мы еще увидим, что возведение человека в ранг родового жреца было связано с добровольным принятием им на себя тяжелого бремени дополнительных расходов.

Из материалов, имеющихся в моем распоряжении, неясно, какая роль отводилась в религиозной системе сторожевым башням, которые Эдельберг причисляет к культовым местам. Во всяком случае, из работ Эдельберга мы узнаем, что в башне в Пронзе находилось культовое помещение со статуей бога⁵⁵⁹. Из одного замечания, содержащегося в работе Эдельберга 1968 г., следует, что он видел в Штиве башню, связанную с храмом Мары⁵⁶⁰. А так как, судя по всему, все боги в Прасуне почитались в рамках религии, исповедуемой соответствующими кланами (Мара занимал особое место, так как для него существовал еще и главный храм в Куштеки), можно, пожалуй,

⁵⁵⁸ Утверждения, содержащиеся в работах Геррлиха (Herrlich, 1937, с. 232) и Моргенстьерне (Morgenstierne, 1949, с. 194), будто бы у прасунцев вообще не было праздников заслуг, опровергнуты. См.: Snou, 1962, с. 181, по Buddruss, текст 3.

⁵⁵⁹ Edelberg, 1972, с. 39.

⁵⁶⁰ Edelberg, 1968, с. 14, рис. 3.

считать, что эта башня относилась к клановому дому и в ней имелось добавочное культовое помещение⁵⁶¹.

Правда, этому противоречит полученное мной от Буддрусса устное сообщение о том, что расположение таких башен обусловлено в основном задачами обороны. Они охраняют более доступные и уязвимые пункты селения.

Утверждение Климбурга, будто в Прасуне храмы богов находились вне укрепленных селений и «их легко было защищать, так как это были башни», вносит в данный вопрос полную неразбериху. Буддрусс считает, что совершенно непонятно, как и почему нужно было защищать такие изолированные храмы: ведь они и так были священны и неприкосновенны для прасунцев. Посягнуть на них могли в крайнем случае внешние враги, которым религия прасунцев чужда⁵⁶². Во всяком случае, он видел на территории селений только неукрепленные храмы. Правда, у Эдельберга есть замечание, что выше Штиве имелись развалины здания «Дисни Кшлу», без крыши, но с двумя башнями⁵⁶³, однако в действительности это была лишь одна из обыкновенных построек, на которых приблизительно на уровне человеческого роста находится почитаемый предмет.

С другой стороны, однако, на фотографии селения Пашки мы видим башни, занимающие стратегически важные позиции перед и над селением⁵⁶⁴. Если бы в них находились культовые помещения, это, по-видимому, значило бы, что оборона селений была обязанностью определенных кланов.

Гораздо существеннее разъяснение Буддрусса, что некоторые святилища, разбросанные по полям, кое-где стоят в центре тех пахотных земель, которые клан отводил для содержания своего дома и которые с помощью клана обрабатывал клановый жрец. Эта земля носила название божьей земли, и во время ее полива исполнялась обрядовая песня⁵⁶⁵. Женщинам не разрешалось ступать на эту землю. Таким образом, эти храмы, очевидно, можно рассматривать как «полевые часовни» для отправления кланового культа. Здесь перед нами интегрированная система, которая, несомненно, возникла в весьма отдаленную эпоху, пройдя путь длительного и обособленного развития. Антрополог

⁵⁶¹ Буддруссу я обязан устным указанием на то, что одна из таких построек носила название «Башня стариков». Так как Климбург сообщает о собраниях стариков, переходящих в продолжительные культовые трапезы, можно увидеть определенную связь между этими фактами.

⁵⁶² Укрепленные храмы в полях могли служить не более чем убежищем для жителей селения во время полевых работ. Так как эти храмы были расположены на землях, принадлежащих богам, такое их назначение было бы вполне возможным.

⁵⁶³ Edelberg, 1972, с. 40.

⁵⁶⁴ Там же, рис. 4.

⁵⁶⁵ Буддрусс опубликовал пока только эту обрядовую песню (1960а, с. 204), все другие сведения я беру из его писем.

Бернгард считает, что антропологические данные (группы крови, формулы крови) также свидетельствуют о существовании продолжительного периода внутренней интеграции в условиях обособленности ⁵⁶⁶.

Рассматривая религиозные системы соседних дардских народов, мы обнаруживаем постоянные упоминания священных деревьев. Они относятся к видам, либо играющим большую роль в хозяйстве (как скальный дуб, дающий зимний корм для коз), либо (как, например, можжевельник обыкновенный) имеющим листву, богатую эфирными маслами, и поэтому употребляющимся при окуривании. Такие священные деревья и употребление можжевельника при религиозных обрядах были известны в Кафиристане ⁵⁶⁷. Судрем/Сюдзум возник якобы из ветви можжевельника ⁵⁶⁸. Вероятно, сюда же относится и встречающееся в прасунских мифах дерево кюнггури, которое создал Мара ⁵⁶⁹. Однако об этом мы знаем сравнительно немного, так как основное внимание уделяется драматическому аспекту культа.

6. Жречество

Одним из самых сжатых разделов книги Робертсона ⁵⁷⁰ является описание жреческой иерархии у восточных кати, точнее говоря, в Каме. Прежде всего выясняется, что всем пантеоном ведали одни и те же лица.

Во главе стоял ута, в известном смысле верховный жрец, обладающий значительной политической властью. Он ведал соответственно определенным «племенем» восточных кати ⁵⁷¹, происходил из клана, пользующегося особой милостью богов, и являлся главой этого клана. Он должен был присутствовать на всех публичных церемониях и по возможности сам совершал кровавые жертвоприношения, во время которых ему помогали многочисленные ассистенты, мужчины и юноши. Поэтому Сной переводит слово «ута» как жрец, приносящий жертвы. Лишь он один должен был исполнять определенные танцы ⁵⁷², причем

⁵⁶⁶ Сообщение проф. В. Бернгарда, насколько мне известно, также еще не опубликовано.

⁵⁶⁷ Дым можжевельника возбуждает пшура, ветвями можжевельника увешивают алтари для богов, ветви дают канеашам, а также знатым умершим в том числе и женщинам. См.: Sney, 1962, с. 216; Robertson, 1896, с. 395, 424, 461, 524, 631.

⁵⁶⁸ Morgenstierne, 1950—53, с. 164.

⁵⁶⁹ Sney, 1962, с. 129. По сообщению Буддрусса (текст 58), существует еще и «золотое» дерево кундат.

⁵⁷⁰ Robertson, 1896, с. 415—418.

⁵⁷¹ См. карту подразделений в Башгале в работе: Jones, 1967, с. 5.

⁵⁷² Robertson, 1896, с. 471.

демонстрировал незаурядную экспрессию. К некоторым святыням мог приближаться только он ⁵⁷³.

Так как ута всегда пребывал в состоянии абсолютной чистоты, он должен был принимать различные меры предосторожности. Для него были запретными некоторые места, как, например, кладбища и вместилища (у Робертсона «resceptacles») мертвых, т. е., очевидно, гробы. Он даже должен был избегать троп, ведущих к таким местам. В случае чьей-либо смерти он не мог войти в дом умершего, и только после того, как устанавливали изображение покойного, он получал право снова туда входить. Рабам, хотя они и имели право переступить порог дома уты, было, однако, запрещено приближаться там к очагу ⁵⁷⁴.

Зато он имел различные привилегии: ему полагалось два куска от каждого жертвенного животного (или двойная доля), ему во всех случаях предоставлялось преимущественное право. Не будучи обязан устраивать какие бы то ни было пиры, он имел право сидеть на стуле перед своим домом. Робертсон считает, что ута являлся членом внутреннего совета, состоявшего из лиц в ранге мира.

Разумеется, ута не был в состоянии исполнять свои обязанности одновременно повсюду. Поэтому в селениях, удаленных от политического центра племени, назначался ута с локально ограниченными полномочиями. Джонс ⁵⁷⁵ считает, что такие вице-уты происходили из того же клана и что, более того, они являлись ближайшими родственниками главного уты.

Очевидно, в то время, когда Робертсон находился в Камдеше, ута, ставший его главной опорой, занимал особенно прочное и независимое положение. Уже шесть или семь поколений его предков по прямой линии наследовали эту должность ⁵⁷⁶. То, что этот факт подчеркивается особо, говорит о его необычности, хотя о наследовании ранга уты упоминают также Элфинстон и Раверти ⁵⁷⁷. Попутно мы узнаем, что этот жрец носил особый головной убор ⁵⁷⁸. Можно предположить, что у него имелся и особый топор для танцев.

Главным помощником уты являлся жрец, возносящий молитвы, которого называли *Debilala* ⁵⁷⁹. Его обязанностью было исполнять во время жертвоприношений гимны, посвященные божеству. Во время больших танцев в честь богов он стоял в центре рядом с утой. Для сохранения своей ритуальной чистоты он также должен был соблюдать определенные табу.

⁵⁷³ Tanner, 1881, с. 291.

⁵⁷⁴ Robertson, 1896, с. 103, 416.

⁵⁷⁵ Jones, 1967, с. 37 и сл.

⁵⁷⁶ Robertson, 1896, с. 138.

⁵⁷⁷ Elphinstone, 1839, II, с. 379; Raverty, 1859, с. 364.

⁵⁷⁸ Robertson, 1896, с. 506.

⁵⁷⁹ Morgenstierne, 1950—53, с. 161.

Мы не знаем, по каким признакам избирался дебилала. Конечно, от него требовалось знание гимнов и мифов, умение исполнять их и владение искусством игры на арфе⁵⁸⁰. Эта должность не была связана с политической властью⁵⁸¹.

Наряду с ними существовал еще один, третий религиозный служитель, Pshur (у прасунцев Pashki). Этот термин уже много раз переводили как «шаман»⁵⁸². Сной⁵⁸³ (возможно, вслед за Робертсоном) говорит о жреце, впадающем в транс, — возможно, потому, что он желает оставить открытым вопрос о том, обусловлены ли конкретными историческими связями совпадения между пшуром и шаманом в узком значении этого слова, т. е. сибирским шаманом. Обзор этой проблемы дал Е. Фридль⁵⁸⁴.

Одна особенность, во всяком случае, резко отличает пшура от шамана, а именно: пшур обычно не устраивает специальных сеансов общения с богами, а выступает во время праздников и жертвоприношений⁵⁸⁵. Он выражает общее возбуждение и умеет придать ему форму драматического действия. Когда поднимается дым жертвенного огня и течет кровь животного, пшур впадает в неистовство, теряет сознание, устремляет неподвижный взор в пространство, его охватывают мучительные судороги, иногда пшур внезапно начинает буйствовать, как безумный.

Считается, что при этом он видит богов, но также и демонов. Он чувствует, что они одолевают его, и в отчаянии пытается прогнать их, чтобы они не похитили пищу, принесенную в жертву⁵⁸⁶.

Остается неясным, можно ли называть такое состояние одержимостью. Несомненно лишь, что пшур передает приказания богов и демонов.

Есть церемонии, в которых он играет ведущую роль. Во время празднества в честь бога Гиша он идет по селению со связкой железных колокольчиков без язычков, а за ним, как стадо, тянутся мальчишки. Он бросает им грецкие орехи, а потом гонит их и старается слегка ударить их колокольчиками. Все это совершается им в трансе и считается чистым и священным.

⁵⁸⁰ Кафирская арфа привлекала к себе большое внимание благодаря своей форме — очевидно, древневосточной: Alvad, 1954.

⁵⁸¹ Пальваль (VII, 1970, с. 31—36) считает, что в число обязанностей этих деятелей входит прославление живых и умерших, что давало им большое влияние.

⁵⁸² Siiger, 1967, с. 72; Dupree, 1971, с. 14.

⁵⁸³ Snou, 1962, с. 209. Робертсон употреблял выражение «inspired priest».

⁵⁸⁴ Friedl, 1965.

⁵⁸⁵ Бывают исключения: например, в Прасуне — сеансы с целью определить сверхъестественные причины болезни. См.: Snou, 1962, с. 209 (по Буддуссу).

⁵⁸⁶ Robertson, 1896, с. 416—418.

Его сопровождают ута и канеаши и стараются успокоить его ⁵⁸⁷.

Робертсон особо подчеркивает, что у кати некоторые пшуры были весьма влиятельны. Они могли с помощью своих пророчеств развязать кровавые межплеменные войны. С другой стороны, однако, они были скорее объектом презрения. Если какое-либо пророчество оказывалось ложным, население готово было применить к ним крайние меры. Нередко можно было услышать, что все пшуры у башгали — лжецы и обманщики, и, в сущности, они и сами вовсе не уверены в своих способностях. Не случайно камы, пригласив однажды пшура из Мандагала, прогнали его после провала.

Возможно, за этим скрывается противоречие между высокомерной самоуверенностью и грубостью, которые могли позволить себе, как, пожалуй, ни один другой кафирский народ, кати Камдеша, и той экзальтированностью и лабильностью ⁵⁸⁸, которые должен был проявить пшур в подтверждение своего призвания. Он появлялся босой и в разорванной одежде, так как это соответствовало образу человека, охваченного экстазом и поглощенного своим призванием. У более мягких прасунцев в общем разрыв между народом и этим сословием был меньше — здесь пашки пользовался уважением ⁵⁸⁹.

Наряду с пшурами существовали и другие прорицатели, пытавшиеся узнать волю богов по колебанию лука, положенного на скрещенные большие пальцы обеих рук, — церемония, на которой присутствовал и ута ⁵⁹⁰. Женщины предсказывали судьбу отряда воинов по тому, как лягут стрелы, которые клали на открытые ладони и сближали одну с другой ⁵⁹¹.

То, что нам известно о праздниках заслуг у кати, теперь уже не укладывается в сравнительно простую двухступенчатую схему, приведенную Робертсоном. Об этом уже говорилось. Нам кажется, исследования Стренда подтвердили ⁵⁹², что следует различать иерархическую шкалу ⁵⁹³, в которой основным критерием были военные подвиги, и другую, в которой требовались гражданские заслуги. В главе о социальном устройстве кафиров я пытался показать, что и во второй иерархической шкале чисто экономические достижения лишь подкрепляли заслуги (по крайней мере теоретически это было так), которые следовало приобретать в духовной, если не сказать в религиозной сфе-

⁵⁸⁷ Там же, с. 401—403.

⁵⁸⁸ Там же, с. 415—417. Достаточно глотка водки или маленькой пилюли опиума для того, чтобы привести пшура в состояние транса.

⁵⁸⁹ Spou, 1962, с. 210; Robertson, 1896, с. 417.

⁵⁹⁰ Там же, с. 418—422.

⁵⁹¹ Там же, с. 423.

⁵⁹² Работы Пальваля (III, 1969, с. 17—27) также говорят о существовании двух систем.

⁵⁹³ Вероятно, после предварительного испытания претендента в качестве воина.

ре. Мне кажется, это легче всего понять, если вспомнить, что у кафиров на каждого свободного мужчину в отличие от женщин и рабов распространялась та особая чистота, которая воспринималась кафирами как некая трансцендентная субстанция, позволяющая совершать религиозные обряды. Славные поступки на благо всей общины, и в частности устройство праздников, обеспечивали возвышение человека, которое можно было еще увеличить с помощью религиозного восхождения во все более высокие сферы чистоты, а тем самым и божественности. Конечно, об этом религиозном возвышении приходилось возвещать и подтверждать его с помощью новых действий на пользу общины. Кафиры не знали тайных добродетелей и духовных ценностей, как их понимает протестантизм⁵⁹⁴. А потому необходимость совершать в период своего продвижения различные религиозные обряды вовсе не была делом второстепенным. Производилось торжественное посвящение в сан и, как я постараюсь показать дальше, принятие на себя обязанностей, обычно выполняемых женщинами. Напротив, женщины, принимавшие участие в продвижении мужчин, могли претендовать на атрибуты мужчины. То, что от кандидатов требовалось находиться определенное время в одиночестве в горах (т. е. период полового воздержания)⁵⁹⁵ и что полагалось ночевать близ святилищ, — все это вполне согласуется со всей системой, так же как и приведенное уже Элфинстоном⁵⁹⁶ положение, что щедрость и гостеприимство обеспечивают место в раю.

Итак, примем хотя бы как гипотезу, что у кафиров-кати наряду с официальными жрецами существовала группа организованных по рангам людей, достигших культовой чистоты, напоминающая «избранных лиц» переднеазиатских сект.

Материала, имевшегося в распоряжении Сноя до 1962 г., было недостаточно для того, чтобы установить наличие в Прасуне иной структуры жречества.

Робертсон выяснил, что в Прасуне каждое селение имело своего жреца, совершавшего жертвоприношения, однако увидеть такого жреца ему удалось лишь однажды, и притом на большом расстоянии⁵⁹⁷. Робертсону бросилось в глаза его особое одеяние, однако он не описал его. Здесь был также жрец, исполняющий гимны, и в одной мифе говорится, что здесь, как и в области кати, он сопровождает свое пение игрой на кафирской арфе⁵⁹⁸. Жреца-медиума, носившего здесь название «пашки», приглашали также к больным, как и сибирского шамана. Он вдыхал дым можжевельника, как это практикуется у всех

⁵⁹⁴ Robertson, 1896, с. 466.

⁵⁹⁵ Palwal, III, 1969, с. 21.

⁵⁹⁶ Elphinstone, 1839, II, с. 377; Snoy, 1962, с. 182.

⁵⁹⁷ Robertson, 1896, с. 415, 529; Snoy, 1962, с. 208.

⁵⁹⁸ Там же, с. 210, по Buddruss, текст 80.

дардских народностей. Исполняя свои песни, он падал на колени и декламировал дрожащим голосом⁵⁹⁹.

Совершенно иная картина предстает в работах Эдельберга⁶⁰⁰, для полного понимания которых, однако, необходимо привлечь устные сообщения Буддрусса, а в последнее время — и Климбурга. Мы узнаем, что у отдельных кланов были свои определенные, приданные им божества или божественные пары, причем проследить в этом какую-то систему невозможно. Одни божества ведают сразу несколькими родственными группами, другие совсем не фигурируют в некоторых селениях⁶⁰¹.

Как уже было сказано, статую бога-покровителя устанавливали в культовом доме клана⁶⁰². При этом, очевидно, существует определенная внутренняя взаимосвязь между божеством клана, с одной стороны, и характером его подопечных и спецификой их хозяйственной деятельности — с другой. Так, клан Пешни/Пашни считается особенно героическим. Им ведают пара воинственных мужских божеств — Дивог и Гивиш (Гиш).

Очень существенно, что один из членов клана, носивший наименование Münd, выступал в качестве низшего служителя кланового культа. Один лишь он имел доступ в священную зону вокруг изображения божества. Он жил в культовом доме вместе со своей семьей. Мы уже видели, что он мог пользоваться зерном с тех полей, которыми от имени божества владел весь клан⁶⁰³. Правда, обязательства, налагавшиеся при этом, были настолько велики, что в конце концов только богатые люди могли принять на себя такие почетные, но разорительные обязанности. Если какой-либо иной член клана чувствовал, что эта задача стала ему по плечу, он мог добиться отстранения кланового жреца, совершив обряд, при котором перед дверьми жреца клали факел.

В качестве примера можно вспомнить историю, о которой мы уже писали в связи с богом Вушумом: человек по имени Педэмюнд, преследуя великана, попал в подземный мир и там получил от Вушума подарки в завязанных мешках с условием не раскрывать их до назначенного срока. Так как его любопытство было слишком велико, у него остались в конце концов только танцевальный жезл и ожерелье — правда, оба из чистого золота⁶⁰⁴.

⁵⁹⁹ Там же, с. 209. Ср.: Robertson, 1896, с. 417.

⁶⁰⁰ Edelberg, 1968; 1972.

⁶⁰¹ См.: Edelberg, 1972, с. 91—93.

⁶⁰² Motamedi—Edelberg, 1968, с. 18—19, сообщают о таких культовых домах в Штиве. Климбург дал изображения такого рода сооружений в Деве и Пронзе. Согласно Буддруссу (письмо от 24 сентября 1973 г.), такие дома, хотя и утратившие свое назначение, сохранились во всех селениях.

⁶⁰³ Такие поля богов упоминаются уже в старой литературе. См.: Robertson, 1896, с. 380.

⁶⁰⁴ Spoy, 1962, с. 74 и сл., по Buddruss, текст 99.

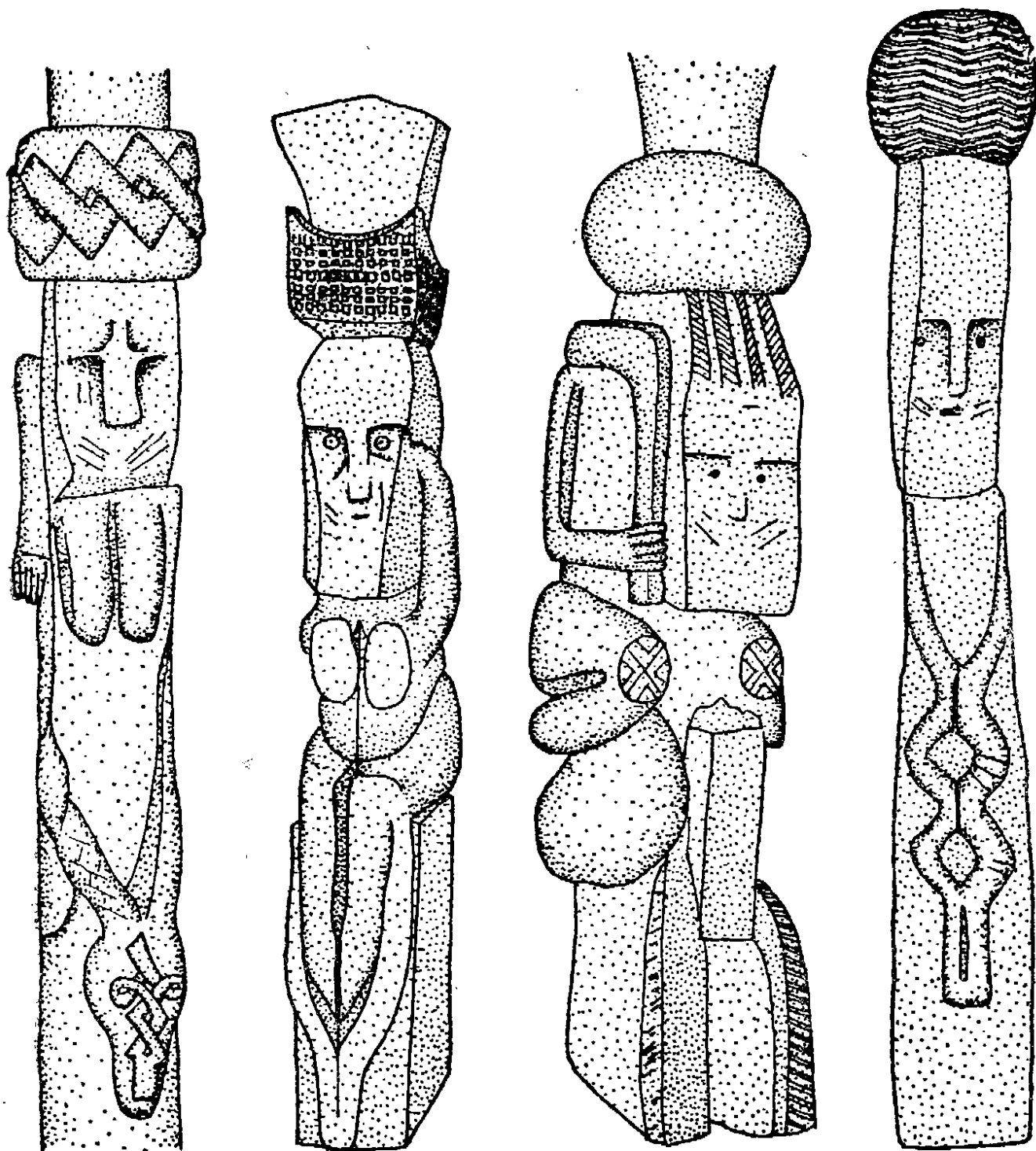


Рис. 1. В клановых домах кафилов помещались культовые изображения, до нас не дошедшие (исключение составляют изображения, воспроизведенные Мотамеди и Эдельбергом). Климбург обнаружил, что четыре столба в этих клановых домах были превращены в изображения богов и в нескольких случаях не были уничтожены, хотя частично изуродованы. У одной из женских фигур (вторая слева) были отрублены груди, а у животного для верховой езды (вторая справа) — голова. Открытие Климбурга имеет большое значение: оно показало, что кафирская религиозная скульптура существует по сей день. Рисунки Айнваигера по фотографиям Климбурга

Действительно, в Деве (очевидно, Педэмюнд родом оттуда) существует клан, который, по Эдельбергу, называется Натак или Под'э (Педей)⁶⁰⁵, а согласно Климбургу — Пёде. Однако, по словам Климбурга, его божество-покровитель Сюльмеч. Следовательно, мы не имеем здесь дело со сказанием, объясняющим превращение Вушума в родового бога. Правда (согласно Климбургу), Вушум также представлен в клановом доме клана Педэ, но только на заднем правом столбе. Эти резные столбы изображали фигуры богов. Как это ни удивительно, изображения эти не везде уничтожены (ср. рис. 1).

Буддрусс записал еще один рассказ такого же содержания⁶⁰⁶, в котором человек, попавший в подземный мир, носит имя «Педекуште». Значение второй части этого имени остается неясным.

Персонаж по имени Пегаилеамюнд⁶⁰⁷, который фигурирует в рассказе о победе Манди над демоном Гуро и которого Сной считал сначала богом, теперь оказывается волшебником (он, разумеется, и должен обладать даром колдовства, так как сумел превратиться в змею) Мюндом знаменитого клана Пегаилея⁶⁰⁸.

Более старые тексты оказались в долгу перед нами, не объяснив, каким образом возникла эта связь с одним определенным божеством. Мы находим лишь указание на то, что Дизани избрала своими почитателями людей из клана Пъечи⁶⁰⁹. Очевидно, речь идет о том же подразделении, которое, по Эдельбергу, носит название Вэчи или Пэчи⁶¹⁰. Это могло бы навести на мысль, что здесь предполагается инициатива самого божества — особенно в тех случаях, когда дело касается богини. Мы можем сослаться при этом на очень распространенное у дардских народов, но отнюдь не свойственное исключительно им представление, что избрание исходит от женского начала и его представительниц, причем не исключается и сексуальное влечение⁶¹¹.

Очевидно, именно таким мы должны представлять себе отношение Дизани к герою Каруте, которого она «сделала своим почитателем»⁶¹², оказывая ему содействие в его воинских под-

⁶⁰⁵ Edelberg, 1972, с. 38 и 92.

⁶⁰⁶ Snou, 1962, с. 75, по Buddruss, текст 57.

⁶⁰⁷ Там же, с. 94 и сл., по Buddruss, текст 81.

⁶⁰⁸ Edelberg, 1972, с. 91. Теперешнее написание «Мюнд» — по письменному указанию Буддрусса.

⁶⁰⁹ Snou, 1962, с. 143, по Buddruss, текст 84.

⁶¹⁰ Edelberg, 1972, с. 93.

⁶¹¹ Буддрусс замечает, что в собранных им в 1970 г. текстах можно обнаружить представление о божественном установлении в «незапамятные времена»; в них говорится, что в Пашки все родовые культы, в том числе и свой собственный, во всех деталях установил Манди.

⁶¹² Snou, 1962, с. 143.

вигах, и, наконец, который, как считается, установил в Деве ее культ⁶¹³.

Во всяком случае, в основе отношений между Имрой и кланом Кусум (=Пэзгум) из Штиве⁶¹⁴ несомненно наличие сексуального момента. Как нам уже известно, согласно преданию, бог напал на девочку-подростка, дочь предка клана, и она забеременела. Божественный мальчик, родившийся от этой связи, одарил своих деда и бабушку одеждой, вернувшей им молодость в тот момент, когда предок клана, одетый в это платье, обнял свою жену.

Благодаря этой связи клан Кусум и в наши дни пользуется таким уважением, что может взимать дань со всех жителей Прасуна. Таким образом, нет оснований думать, будто эти отношения с божеством были обычным явлением. Очевидно, глава клана считался старшиной селения. Мотамеди отмечает, что на такого главу клана смотрели как на сына бога и что поэтому в его распоряжении находилось священное поле, урожай с которого он раздавал бедным⁶¹⁵.

Очевидно, говоря об ута прасунских селений, Робертсон имеет в виду именно таких клановых жрецов, которые несут добавочные обязанности по селению и долине⁶¹⁶.

Дальше многое оказывается неясным. Так, среди информантов Эдельберга и Климбурга имеются люди, которые носят имя основателя клана. Имя человека, возглавляющего клан Кусум (Пэзгум), пишется Кузум. Ему принадлежит дом, в котором должна была находиться статуя Имры⁶¹⁷. Главу рода Вэчи зовут Вэчи. Создается впечатление, что он был знаменитым рапсодом и аккомпанировал своему пению на четырехструнной лютне. Означает ли это, что наряду со сменяющимися клановыми жрецами существовал еще ряд наследственных старшин кланов, выполнявших функции дебилала?

Не вызывает сомнений, что рядом с этими жрецами, связанными с определенными божествами, не было места для уты, обладающего всей полнотой власти⁶¹⁸. В местах повышенной святости такой институт был бы лишен всякого смысла. Тем более удивительно, что, как мы узнали от Джонса⁶¹⁹, в области Вайгал есть клан Ута, аналогичный такому же клану у кати,

⁶¹³ Edelberg, 1972, с. 59 (с материалами Буддрусса).

⁶¹⁴ Там же, с. 62—72. Ср.: Snoy, 1962, с. 75 и сл.

⁶¹⁵ Edelberg, 1972, с. 40.

⁶¹⁶ Robertson, 1896, с. 415.

⁶¹⁷ Edelberg, 1972, с. 63.

⁶¹⁸ Эдельбергу рассказывали, что мулла, живущий в настоящее время в деревне, принадлежит к клану Ута (Motamedi—Edelberg, 1968, с. 9). Однако это может означать, что он принадлежал к клану Утай—Дисин. Во всяком случае, в работе 1972 г. (Edelberg, 1972, с. 91) клан Ута у кати не упоминается.

⁶¹⁹ Jones, 1970.

но считающий себя выходцами из Прасуна. Очевидно, в действительности дело здесь в путанице названий, которые — по крайней мере для иностранца — звучат одинаково⁶²⁰. Или же существовавший раньше центральный религиозный институт был упразднен или разделен?

Даже в Прасуне мы нигде не слышим о жрицах, хотя в гимнах, посвященных Дизани, богиня прославляется именно в этом качестве⁶²¹. Может быть, институт жриц пал жертвой усиливающегося под влиянием ислама требования все большей чистоты или же мы просто слишком мало знаем о вере и обрядах женщин?

У Робертсона мы находим утверждение⁶²², что кафирских богов умилоstellивали только «пением, танцами, пирами, включая и жертвоприношения, но каким-либо другим способом — никогда».

Между тем упомянутые песни стали известны в записях текстов, иногда фонетических, и в магнитофонных записях (т. е. с мелодией)⁶²³. Сделанные одновременно фотографии показывают нам поющих⁶²⁴ и, кроме того, указывают на вид инструментального аккомпанеента. Между прочим, у Робертсона создалось впечатление, что музыка прасунцев особенно примитивна. По-видимому, это мнение подтверждается. Он говорит, что в Прасуне песни исполняет только солист, в то время как у кати все присутствующие поют хором⁶²⁵. Для нас очень существенно, что значительная часть гимнов была посвящена не богам, а героям и предкам родовых союзов⁶²⁶.

Робертсон подчеркивает, что танец для кафиров — совершенно естественное и спонтанное выразительное средство. Он считает, что уже дети во время игры и юноши при ходьбе движутся танцевальным шагом. Ему бросилось в глаза, что даже во время отдыха конечности его носильщиков двигаются в ритме какой-то мелодии.

Этим способом непосредственно выражаются и радость, и горе. Если кто-либо тяжело ранен или лежит дома смертельно больной, его полные сочувствия соседи поют и танцуют, собравшись вокруг его ложа, — якобы для того, чтобы подбодрить больного, но, очевидно, и с целью пробудить его жизненные силы⁶²⁷. Как сообщает Раверти, дикие танцы исполнялись перед

⁶²⁰ Alam Nuristani, 1971, с. 486.

⁶²¹ Morgenstierne, 1950—53, с. 181, 188.

⁶²² Robertson, 1896, с. 516.

⁶²³ Morgenstierne, 1950—53, с. 179—189; 1967, с. 1380. Еще не опубликован доклад, прочитанный на Гиндукушской культурной конференции 1970 г.: Morton Levy «On Some Tape-Recordings with Kafir Music».

⁶²⁴ Motamedi—Edelberg, 1968, с. 9, рис. 8.

⁶²⁵ Robertson, 1896, с. 119 и сл., 431.

⁶²⁶ Morgenstierne, 1950—53, с. 189; 1967, с. 1381—1392.

⁶²⁷ Robertson, 1896, с. 612—615.

отправлением воинов в опасный поход. При этом мужчины и женщины выступали друг против друга. В заключение гасили огни, и праздник заканчивался оргией⁶²⁸.

Религия кафиров в состоянии и в других сферах выразить все эмоции, связанные с повседневной жизнью людей. Поэтому нет ничего удивительного в том, что существует обширная промежуточная сфера, подводящая к тем обрядам, в которых танец, несомненно, воспринимается как самостоятельная религиозная акция, как богослужение. Робертсон пытался выработать для кати, с которыми он прожил длительное время, своего рода классификацию; в этой классификации он выделил шесть имеющих более или менее религиозный характер моментов⁶²⁹, которые требуют танца. Большинство из них он рассмотрел более подробно в гл. XXIII и XXIV своего обширного труда⁶³⁰.

Он подробно описал танец, который достиг вершины в качестве формы выражения культа, как ритуал, входящий в процедуру многих праздников и обращенный ко всем основным фигурам пантеона⁶³¹. Этот ритуал совершался в доме собраний — громме. В центре большого помещения пылал огонь; по одну сторону сидели музыканты — трубачи и барабанщики⁶³², по другую, напротив музыкантов, — официальные жрецы — ута, а по бокам у него — пшур и дебилала. Их окружали мужчины, достигшие после многих праздников заслуг высшего ранга. Робертсон называет их джастами. Все (кроме пшура) украсили себя как могли и надели знаки своего ранга. В руках танцующих сверкали обрядовые топоры.

Ута оказался искусным распорядителем танцев и задал нужный темп. Он то раскачивался, стоя на месте, то подступал к огню и вновь отскакивал от него, а в это время кольцо посвященных делало вокруг него несколько шагов.

В честь каждого из богов, к которым обращались танцующие, нужно было сделать по три круга, сперва для Гиша, а в самом конце — для Кшумай. Очевидно, каждому из богов предназначались определенные мелодии, которые Робертсон не сумел различить, определенные ритмы и фигуры танца, а также разные формы музыкального сопровождения. Танец, посвящен-

⁶²⁸ Snoy, 1962, с. 111.

⁶²⁹ Robertson, 1896, с. 615.

⁶³⁰ Танец высокопоставленных лиц для богов — там же, с. 616—619; для предков и героев — с. 620; при возвращении воинов с победой — с. 621; танец женщин в помощь сражающемуся войску — с. 621—626; для церемоний джастов и танцы за заболевших, происходящие в частных домах, — с. 627—629; танцы при погребении — с. 632—640; танцы при установке изображений умерших — с. 219—226.

⁶³¹ Robertson, 1896, с. 616—619. Нам известны также танцы в честь «фей». Ср.: Snoy, 1962, с. 165; Robertson, 1896, с. 413.

⁶³² Музыканты — из бари, т. е. из зависимых ремесленников. Ср.: Palwal, IV, 1969, с. 37.

ный Гишу, был полон воодушевления; танец для Кшуман, завершающий серию танцев, был разнузданным, комическим и, по-видимому, грубо эротическим.

Все действия дебилалы, вплоть до этого завершающего момента, были проникнуты торжественной серьезностью. Каждому из богов он пел гимн. Пшур вел себя именно так разнузданно, как от него и требовалось; Робертсон говорит, что он танцевал как пьяный.

Тесно обступившие их зрители подбадривали танцующих и составляли хор. Иногда между ними и джастами танцевала группа женщин, со скупыми, точно рассчитанными движениями, все время кружась. Хотя они были в праздничной одежде и в своих рогатых головных уборах ⁶³³, но выглядели весьма неряшливо, и на них почти не обращали внимания.

Согласно Робертсону ⁶³⁴, танцы вне громмы, т. е. на ее крыше или на площадке перед ней, были гораздо менее праздничными. Обрядовую одежду не надевали. Жрецы становились в один ряд с танцующими. Женщины в этих танцах не участвовали. Исполнялись гимны, и слушатели также принимали в этом участие. Для этого сокращенного варианта большого танцевального обряда, совершавшегося в громме, все надели свои лучшие одежды. Пение сопровождалось игрой на кафирской арфе ⁶³⁵.

Женщины совершали танцевальный обряд только в одном случае. Они воздавали при этом почести всему пантеону от Гиша до Кшуман и исполняли в антифоне гимны. Это происходило, когда мужчины отправлялись в военный поход и женщины изображали военные действия, чтобы мысленно поддержать своих мужей. Поэтому они брали в таких случаях оружие и надевали предметы мужской одежды. Они избирали себе предводительниц, которых по примеру мужчин называли «мир» ⁶³⁶.

Совершенно иначе следует рассматривать активное участие женщин в траурных церемониях. В этих случаях они появляются с распущенными волосами, в разорванных накидках и становятся непосредственно вокруг покойника, положенного для торжественного прощания. Место, ближайшее к покойнику, они занимают и в тех случаях, когда церемония относится к воину, павшему в бою, причем погибшего героя изображает соломенная кукла ⁶³⁷. Все, связанное со смертью, точно так же как и рождение, — сфера женщин.

При плясках, предшествующих установке памятника умершему, женщины также образуют внутренний круг. Правда, они (как и мужчины) появляются в этих случаях в праздничной

⁶³³ См. изображение, взятое у миссии Локкарта, в работе: Jones, 1967, с. 14.

⁶³⁴ Robertson, 1896, с. 615, 620.

⁶³⁵ Там же, с. 627—629; Alvad, 1954.

⁶³⁶ Robertson, 1896, с. 621—626.

⁶³⁷ Там же, с. 634, 636, 638.

одежде только тогда, когда устанавливается изображение мужчины⁶³⁸.

Вообще кафирские танцы требовали от участников тренировки и полной отдачи сил⁶³⁹. Несмотря на то что эти пляски непременно приобретали под конец комический характер, к ним относились очень серьезно и с таким воодушевлением, что праздничные круговые танцы в честь каждого значительного персонажа кафирского пантеона повторялись многократно и без перерывов. То, что пляски воспринимались как нечто спонтанное и творческое, вытекает из гимна, записанного в Прасуне: Мара приказал богам танцевать, но это удалось им сделать лишь тогда, когда появилась Дисни⁶⁴⁰.

Согласно заметкам Фридриха, существовал такой танец, при котором участвующие в нем уриры надевали себе на голову сито для просеивания муки⁶⁴¹. Этим они хотели добиться от Имры, чтобы он заставил солнце снова взойти⁶⁴². Можно было бы предположить, что это происходило во время зимнего солнцестояния, однако известно, что все это связано с праздником, который отмечается 26 февраля. Он также приходится на определенный момент в году — примерно как сретение в католическом календаре.

Вторым пунктом, вокруг которого концентрировалась религиозная жизнь кафиров, являлось жертвоприношение, причем центральное место отводилось кровавой жертве. В первую очередь приносились в жертву козы и крупный рогатый скот, реже — овцы. Нам известен лишь один случай, когда забили вывезенных из Бадахшана лошадей, причем сделали это в том месте, которое считалось входом в нижний мир⁶⁴³.

Кровавое жертвоприношение очень подробно описал уже Элфинстон⁶⁴⁴, довольно ясное описание есть и у Робертсона⁶⁴⁵. Сной дает обобщенную картину⁶⁴⁶: перед алтарем должны стоять наготове мука, ги (топленое масло), сосуды с вином и водой. Зажигают огонь, к которому подгоняют жертвенных животных. Жрец, совершающий жертвоприношение, подходит босой, очищает себя водой, т. е. моет руки, и затем обрызгивает

⁶³⁸ Там же, с. 220.

⁶³⁹ Там же, с. 219. Робертсон считает, что от военных набегов женщины страдают не меньше мужчин.

⁶⁴⁰ Snou, 1962, с. 133. Сапоги для танцев были не только важной частью обрядового костюма, они служили и для защиты ног, болевших от длительных танцев.

⁶⁴¹ Там же, с. 123; Robertson, 1896, с. 437. Следует при этом заметить, что предводитель уриров нес ответственность за безупречное исполнение обрядовой пляски.

⁶⁴² Snou, 1962, с. 107.

⁶⁴³ Robertson, 1896, с. 380, 393; Edelberg, 1972, с. 37.

⁶⁴⁴ Elphinstone, 1839, II, с. 379 и сл.

⁶⁴⁵ Robertson, 1896, с. 423 и сл.

⁶⁴⁶ Snou, 1962, с. 213—215.

жертвенное животное. От животного требуется, чтобы оно отряхнулось, выражая тем самым свою готовность умереть. Чтобы добиться этого, ему льют воду в ухо — это полностью совпадает с античным приемом, упомянутым уже у Аполлония Родосского⁶⁴⁷. Небольшое количество принесенной с собой пищи бросают к алтарю и в огонь, после чего ута умерщвляет животное, перерезав ему горло. Это сопровождается криками присутствующих⁶⁴⁸ и жестами. Кровь собирают и кропят ею алтарь и огонь, а иногда и присутствующих. Только после этого голову отделяют от туловища и суют в огонь. Если при этом присутствует дебилала, он исполняет гимн, посвященный тому богу, которому принесена жертва. Дико жестикулирующий пшур одновременно в экстазе изображает в гротескной форме душевные переживания людей, приносящих жертву.

Крупный рогатый скот забивают ударом топора по позвоночнику, позади рогов. Гораздо реже совершается торжественное принесение в жертву овец, но и их умерщвляют в состоянии абсолютной чистоты.

Сной с полным основанием утверждает, что момент принесения в дар, отказа от собственности отступает здесь на задний план. Согласно Робертсону, всякое умерщвление носило торжественный характер и производилось строго по правилам⁶⁴⁹. Таким образом, речь идет не о жертвоприношении, как его понимает современная теология, а о сакрифициуме в античном понимании. Трапеза участников, иногда сразу же после жертвоприношения, иногда же только по возвращении домой, — это также часть священного ритуала.

Нашим представлениям о жертвоприношении скорее соответствуют бескровные дары — возложение злаков, плодов и молочных продуктов, орошение молоком и вином. При этом, однако, все присутствующие всегда получают свою долю. Как предполагает Сной, общую трапезу можно рассматривать как причастие. Даже на поминках духи умерших вынуждены довольствоваться половиной всего принесенного, а остальное съедается семьей покойного и гостями.

Огонь принадлежит к неизменным элементам обряда жертвоприношения. Он считается чистым и священным, хотя и нет никаких признаков существования отчетливо выраженного культа огня. В различных обрядах известная роль отведена факелам. Однако и это обстоятельство не следует объяснять зороастрийским влиянием⁶⁵⁰.

Очевидно, смысл обычая погружать стрелы в кровь жертвы

⁶⁴⁷ Elphinstone, 1839, II, с. 379; Robertson, 1896, с. 423.

⁶⁴⁸ Ср.: Robertson, 1896, с. 589: *súch* = «будь чист». Ср. также с. 470.

⁶⁴⁹ Там же, с. 423; Snou, 1962, с. 214.

⁶⁵⁰ Там же, с. 215 и сл.

и посылать их в разных направлениях заключается в расширении сферы, на которую падает благодать⁶⁵¹.

Несомненно, противоположный смысл, т. е. полное осквернение, имеет стрельба стрелами, вымазанными нечистотами. Она вызывает такое переполнение священных озер, что поток грозит залить долину. Как это ни удивительно, считается, что такие стрелы смертельны для великанов. Вероятно, за этим стоит представление, что таким выстрелам легче проникнуть в область демонической скверны⁶⁵².

В заключение следует сказать о двух обрядах, связанных с прорицанием. Некоторые медиумы обладали способностью узнавать волю богов, поместив лук с тетивой над своими скрещенными большими пальцами. Они пророчествовали, глядя на его колебания. Эта церемония совершалась в присутствии уты, с абсолютной серьезностью, как богослужение⁶⁵³.

Другой обряд совершался в тех случаях, когда женщины опасались за жизнь своих близких, участвовавших в военном походе, а также когда хотели узнать, много ли врагов те убьют и какая будет добыча. При этом две женщины выступали друг другу навстречу, и каждая старалась удержать в равновесии стрелу на ладони. Предсказания делали на основании того, в каком положении по отношению друг к другу оказывались стрелы⁶⁵⁴.

Мы уже знаем, что роды происходили в женском доме в атмосфере крайне оскверненной, опасной для мужчины. Однако мы также установили, что это можно воспринимать как своего рода чуждую святость, отрицательную только с позиций мужчины. Несомненно, владычица этого мира была для женщин объектом почитания. В доме для рожениц ели такие блюда, о которых мужчины и представления не имели⁶⁵⁵. Нам ничего не известно, однако, о совершавшихся там обрядах; мы знаем только о длительности периода изоляции женщины после родов, о церемониях очищения и следующих за ними днях отдыха для роженицы⁶⁵⁶. Важные сведения относительно представлений о душе мы получаем из порядка наречения новорожденных, однако об этом речь пойдет ниже.

Материалы о свадьбе, подобранные Сноем⁶⁵⁷, едва ли содержат элементы, которые следует интерпретировать, исходя из религиозных представлений.

⁶⁵¹ Robertson, 1896, с. 468.

⁶⁵² Snou, 1962, с. 215, по Buddruss, текст 99.

⁶⁵³ Robertson, 1896, с. 421 и сл.

⁶⁵⁴ Там же, с. 422 и сл.

⁶⁵⁵ Snou, 1962, с. 144.

⁶⁵⁶ Там же, с. 169—171. Богиня Дизани также получала козу в благодарность за удачные роды. Ср.: Robertson, 1896, с. 599.

⁶⁵⁷ Snou, 1962, с. 177—180.

Обряды, связанные с покойниками, мы рассмотрим в следующей главе; это существенный материал для понимания представлений о душе.

7. Похоронные обряды и представления о душе

Имеющиеся в нашем распоряжении сведения о траурных обрядах, погребении и установке памятников в Северном Кафиристане относительно отчетливы и свидетельствуют о существовании единой системы⁶⁵⁸.

Усопших выставляли для торжественного прощания, надев на них все знаки рангов, полученных ими при жизни⁶⁵⁹. Горе и любовь всей общины выражались в громких причитаниях (особенно отличались при этом женщины), воздушных поцелуях, гимнах, танцах и в имитации борьбы.

На прощание с человеком, павшим в бою, все являлись без украшений; мужчины — накинув поверх обычной одежды козий мех, женщины — какие-то лохмотья. Волосы у них были распущены и падали на плечи. В ходе церемонии снова и снова выявлялась роль женщин во всем, что связано с царством смерти. Во время танцев они составляли внутренний круг. Им первым предлагали еду.

Обязательное при поминках угощение являлось тяжким финансовым бременем для семьи умершего. Поэтому покойника из богатой семьи публично оплакивали в течение трех дней, а для того, кто принадлежал к бедной семье, считалось достаточно и одного дня. Детей хоронили без всяких обрядов⁶⁶⁰.

Если тело воина, павшего на чужбине, нельзя было похоронить, старались принести обратно в родное селение хотя бы его голову. Для того чтобы полностью совершить похоронный обряд, делали соломенное чучело (согласно Пальвалю, куклу из просяной соломы), на которое надевали лучшую праздничную одежду покойного. По окончании траурных торжеств эту фигуру сжигали на месте погребения. Если доставка трупа чересчур задерживалась, его можно было заменить чучелом, во всяком случае, для части траурного обряда — вполне понятная предосторожность. Пальваль сообщает, что торжества могли

⁶⁵⁸ О нижеследующем ср.: Robertson, 1896, с. 630—651; Snou, 1962, с. 187—193; Palwal, IV, 1969, с. 21—43.

⁶⁵⁹ На одну уважаемую женщину, положенную на помост, надели венок из можжевельных веток. На ней была обувь, отделанная шерстью дикого козла. С помоста свисали гирлянды из колосьев пшеницы. Ср.: Palwal, IV, 1969, с. 39—42.

⁶⁶⁰ Пальваль сообщает, что детей хоронили в каменных или глиняных горшках. Их одежда должна была быть изготовлена мужчинами. См.: Palwal, IV, 1969, с. 37 и сл.

продолжаться три, девять и даже до двадцати дней. Тем более необходимым было употребление соломенной куклы⁶⁶¹.

По окончании траурной церемонии покойника несли на кладбище⁶⁶². Мужчины, особенно достигшие высшей степени культовой чистоты, возвращались, не дойдя до кладбища. Под конец покойника сопровождали в основном лишь женщины и те бари («рабы»), которые несли труп.

В Северном Кафиристане покойников хоронили на земле в деревянных гробах. Мертвым давали с собой украшения и еду, а мужчинам еще и оружие, в соответствии с достигнутым ими рангом⁶⁶³. Некоторые из этих гробов предварительно использовали в качестве ларей для хранения зерна, и их якобы нельзя было ставить прямо на землю⁶⁶⁴. Только люди уважаемые или очень богатые получали особый гроб, все прочие должны были делить свое последнее пристанище с членами своей семьи или с головами павших воинов. Изредка гроб защищала деревянная надстройка. Он подвергался постепенному разрушению под воздействием ветра и непогоды.

За похоронами следовал длительный траурный период. В это время жрец не должен был входить в оскверненный дом, брачный партнер умершего обязан был находиться в полном уединении, однако эти запреты действовали только в течение определенного срока.

У кати период траура и оскверненности после смерти богатого и уважаемого человека длился год и заканчивался установкой деревянной статуи умершего⁶⁶⁵. Такие изображения вырезали рабы, которым оплачивали эту работу, в зависимости от формы, по установленным ценам. На этих памятниках имелись знаки всех рангов, достигнутых умершим при жизни; в то же время они показывали и размер расходов, которые готовы были понести члены семьи покойного при устройстве поминок и праздника установки памятника. От этого зависело, будет ли умерший изображен сидящим или стоящим⁶⁶⁶. Мужчину могли изобразить верхом на коне и даже на лошади с двумя передними половинами туловища и с двумя головами. У некоторых из-

⁶⁶¹ Робертсон (Robertson, 1896, с. 635) рассказывает об одном воине, которого за его заслуги чествовали после смерти не в родном селении, а в Камдеше.

⁶⁶² Должно быть, в Южном Кафиристане существует больше способов захоронения: в пещерах, без гроба и вторичное захоронение, при котором очищенные кости промывают в воде и помещают в яму.

⁶⁶³ Palwal, IV, 1969, с. 40.

⁶⁶⁴ Schomberg, 1938, с. 40. Такой гроб сохранился в Нуристане до наших дней: Dupree, 1971, с. 16 и сл.

⁶⁶⁵ Ср.: Robertson, 1896, с. 647—651; Edelberg, 1960с, с. 275; Snoy, 1962, с. 192. Об этом же: Newton, 1963.

⁶⁶⁶ Robertson, 1896, с. 645; Snoy, 1962, с. 190 и сл.

ваяний на левую руку был посажен маленький человечек с каким-либо музыкальным инструментом.

Существует несколько работ, посвященных иконографии этих статуй⁶⁶⁷. Нас интересует прежде всего то, что известно о процессе их установки и об их последующей роли в культе.

Прежде чем установить изображение за пределами селения, ему воздавали такие же почести, как до этого покойнику (или заменяющей его кукле). К нему обращались с речами, прославляли умершего, воздушные поцелуи демонстрировали уважение гостей, в течение всего дня получавших богатое угощение⁶⁶⁸. Танцевали вокруг статуи или даже с ней, т. е. раб, взвалив ее себе на спину, вступал в круг танцующих.

В конце концов изваяние оказывалось рядом с установленными раньше около какой-либо тропы или моста, нередко вблизи кладбища, но не на нем.

Эти изображения оставались объектом почитания в течение долгого времени. В определенные праздники им приносили жертвы, причем снова в игру вступали женщины⁶⁶⁹. Лица статуй натирали топленным маслом. Если в семье умершего кто-либо заболел, его изваяние мазали кровью убитого животного⁶⁷⁰. Существовало убеждение, что мертвые могут вознаградить за почитание их памятников. С другой стороны, боялись мести покойников за пренебрежительное отношение к этим памятникам⁶⁷¹.

Кроме деревянной скульптуры существовали и другие памятники умершим, очевидно более древние, простые менгиры. Возможно, и площадки для грузов, сложенные из больших камней у дорог, также имеют религиозное значение⁶⁷². Кроме того, около селений устанавливали небольшие изображения на шестах; такой шест был покрыт зарубками — по числу врагов, убитых героем, которому был поставлен этот памятник. Сной полагает, что такие памятники устанавливали еще при жизни человека. Речь идет о почестях, которые воздавали воинам, достигшим определенных рангов за убийство врагов. Правда, в большинстве случаев материалы старых авторов, на которых

⁶⁶⁷ Ср.: Edelberg, 1960, где приводится дополнительная литература, и Palwal, VI, 1970. Впрочем, я считаю возможным, что такие двойные лошади возникли из схематизированного изображения повозок. Упрощенное изображение повозки и упряжки в виде двух расходящихся лошадиных туловищ встречается уже в изображениях сурья кушанского времени (Rosenfield, 1967, рис. 40а, 89, 96). Первоначально это могло бы означать переход к обожествлению мертвых.

⁶⁶⁸ Robertson, 1896, с. 215—225.

⁶⁶⁹ Там же, с. 587.

⁶⁷⁰ Там же, с. 414.

⁶⁷¹ Palwal, IV, 1969, с. 25.

⁶⁷² Snou, 1962, с. 190; Robertson, 1896, с. 414, 648.

Сной ссылается, относятся к Южному Кафиристану⁶⁷³. Только Пальваль дал нам точное истолкование значения ворот из дерева и камня, которые после множества празднеств устанавливали на местности в честь какого-то определенного лица. Пальваль записал также гимн, исполнявшийся по поводу такого события⁶⁷⁴.

Насколько хорошо мы информированы о внешней стороне всей похоронной обрядности, настолько же мало знаем о лежащих в ее основе представлениях о душе. Робертсон пишет, что слово, которым называют душу, означает также дыхание; после смерти душа превращается в тень, которую называют Partir; ее можно увидеть во сне⁶⁷⁵. Буддрусс слышал, что душа покидает тело через родничок⁶⁷⁶. Эти партир отправляются в царство мертвых, находящееся под землей, в Юрдеш. Там находятся рай (бишт) и ад, который называют зозук. В аду отъявленные грешники горят в вечном огне. Сторожит мертвых Марамалик; он никого не пускает обратно. Между тем это представление, обусловленное сильным влиянием более высокой культуры соседних народов, противоречит тем уже приведенным нами материалам, из которых ясно, что души умерших могут помогать или вредить своим потомкам.

Возникает вопрос: какие особые заслуги или злодеяния приводят в рай или в ад и каким образом решается судьба душ? Элфинстон⁶⁷⁷ в качестве главных кафирских добродетелей называет щедрость и гостеприимство. Но нет ни одного текста, который дает отчетливое представление о суде над умершими, играющем такую существенную роль в других культурах⁶⁷⁸.

Мы также не имеем рассказа, дающего обоснование и разъяснение обычая установки изображений умерших. Правда, установка памятника лишь через год после смерти оправдана экономически, но это может также означать существование веры в необходимость именно такого промежутка времени для устройства судьбы души. Прежде всего, однако, предполагалось, что дорогостоящая установка памятника идет на пользу умершему и обеспечивает ему более высокое положение на том свете — аналогично праздникам заслуг при жизни. И опять-таки никуда дальше этого источники не ведут. Правда, Пальваль

⁶⁷³ Snoy, 1962, с. 191; Robertson, 1896, с. 648 и сл.; Fazl Huq and Nurulla, 1878, с. 730; Masson, 1844, с. 233; Elphinstone, 1839, II, с. 326.

⁶⁷⁴ Snoy, 1962, с. 191; Robertson, 1896, с. 17, 651; Palwal, IV, 1969, с. 27.

⁶⁷⁵ О последующем см.: Robertson, 1896, с. 380 и сл.

⁶⁷⁶ Snoy, 1962, с. 203 и сл.; Buddruss, текст 71.

⁶⁷⁷ Elphinstone, 1839, II, с. 377.

⁶⁷⁸ Родоначальник одного клана видит на том свете бога, который ведет судебное заседание, однако при этом ничего не говорится о том, связан ли этот суд с умершими. Ср.: Snoy, 1962, с. 74, по Buddruss, текст 99.

считает, будто можно было сделать положение умерших настолько высоким, что оно становилось равным положению богов. Различие между двумя этими категориями заключалось лишь в том, что культ богов является всеобщим, а почитание обожествленных предков ограничено прежде всего их собственными потомками, чтобы лишь во вторую очередь распространиться на селение или племя. Кроме того, женщинам разрешается принимать участие в отправлении культа предков, но не в обрядах, связанных с культом богов⁶⁷⁹.

Совершенно иное направление указывает сообщение, что мертвые возвращаются в дом Дизани и живут там, здоровые и счастливые⁶⁸⁰. Мы уже знаем, что это божество не только оберегает биологическое единство народа, но и является олицетворением этого единства. Легко поэтому представить себе, что души умерших сходились к обиталищу Дизани, чтобы передать живым свою мощь и даже воплотиться в новых поколениях своего клана. С этим может быть связан и своеобразный порядок наречения детей, который описал еще Элфинстон. Новорожденного кладут к груди матери и начинают перечислять имена предков. Ребенку дается имя, которое было названо в тот момент, когда он начал сосать грудь⁶⁸¹.

Существовали и другие виды кафирского крещения. Однако и они были направлены на то, чтобы с помощью ордалии выявить в ряду предков именно того, чьим именем должен быть назван ребенок. Предположение, что при этом верили, будто данный предок воплотится в ребенке, очевидно, можно считать неопровержимым⁶⁸².

Представления о сообществе предков нашли свое выражение в рассказе о том, как один человек по имени Каншит Турук был похищен духами. Спустившись по длинной лестнице, он оказался в подземном мире. Там он увидел своих предков. Они сидели на почетных местах, опираясь на танцевальные топоры. Предводитель мертвых Марамалик предложил ему внимательно выслушать славные истории их жизни, чтобы, вернувшись в верхний мир, он мог рассказывать эти истории на праздниках и поминках. Так как Каншит Турук был вынужден признаться, что он не в состоянии сразу все запомнить, его с позором отправили назад. В наказание у него должны были родиться одни только дочери. Вместо него на тот свет приве-

⁶⁷⁹ Palwal, IV, 1969, с. 21 и сл. Так как о Гише рассказывают, что он был человеком и пал как герой, он мог бы послужить примером такого обожествленного предка, который в дальнейшем получил признание и за пределами своего клана. Ср.: Elphinstone, 1839, II, с. 377, 382.

⁶⁸⁰ Morgenstierne, 1950—53, с. 187.

⁶⁸¹ Elphinstone, 1839, с. 381; Robertson, 1896, с. 596 и сл.

⁶⁸² Palwal, IV, 1969, с. 28—31.

ли его односельчанина по имени Каринк. Ему выпала почетная задача рассказать всем кати долины Баграм историю их предков — от двух братьев Мары и Тангиала до настоящего времени⁶⁸³.

Очевидно, именно с этими представлениями связана большая часть поминальных праздников, упоминание о которых мы находим в литературе, начиная с Элфинстона. Сведения о ходе таких коллективных жертвоприношений мертвым, сопровождающихся угощением, Пальваль записал в долине Баграм. Он особо подчеркивает участие в этом женщин. Упоминает он и другую церемонию поминовения мертвых, которую он называет *Atuna wist*⁶⁸⁴. Посвященный памяти мертвых праздник *magp-ta* описал еще Робертсон⁶⁸⁵. Здесь имеется одна интересная деталь: в таких случаях женщины производят очищение дома для рожениц и в этой мрачной обстановке устраивают свой веселый праздник.

Во всяком случае, в фольклоре прасунцев мы находим представления о том, что душа (или, пожалуй, лучше сказать жизненная сила) может появиться в облике птицы. Убийство такого животного-двойника влечет за собой роковые последствия⁶⁸⁶. Как ни странно, в одном из рассказов жизненная сила двух женщин, матери и дочери, концентрируется в одной птице. Мы уже указывали⁶⁸⁷ на то, что с удивительной последовательностью отец и сын, мать и дочь носят одинаковые или почти одинаково звучащие имена. В некоторых рассказах остается неясным, о каком поколении идет речь. Вероятно, здесь отражается представление о какой-то сверхиндивидуальной, наследственной жизненной субстанции.

Точно так же только из фольклора мы узнаем, как дети одной ведьмы, которых она кормила человеческим мясом, ждут, что мать скоро принесет им ребро козла⁶⁸⁸. Это могло бы означать, что демоны, охотящиеся на человека, считают людей за коз. Мы встретимся у дардов Гилгита с представлением о том, что у человека имеется двойник в образе дикой козы. Если козу убить, человек зачахнет. Опасность грозит со стороны охотников-демонов, преследующих таких животных — носителей душ.

Я уже говорил, что страшные дикие охотники могут соответствовать семи Панеу, с которыми мы познакомились как со свитой Дизани. К этому можно свести все рассказы, которые

⁶⁸³ Там же, с. 32. См. также с. 30: здесь предков зовут Мара, Тангьял и Шуб.

⁶⁸⁴ Там же, с. 23—27.

⁶⁸⁵ Robertson, 1896, с. 414, 587.

⁶⁸⁶ Snou, 1962, с. 74, по Buddruss, текст 36 и с. 204, текст 32.

⁶⁸⁷ См. с. 75, 77.

⁶⁸⁸ Snou, 1962, с. 159 и сл., по Buddruss, текст 69.

приводит Моргенстьерне, так же как и материалы, собранные Пальвалем⁶⁸⁹.

Не слишком помогает нам и то, что говорится о создании человека. Рассказывают, что кафирские племена произошли от женщин, которых создал Имра, сбивая их в бурдюке как масло; разбавленного водой остатка все-таки хватило на то, чтобы создать прародительницу прасунцев. Уже Сной указал на то, что здесь мы имеем произвольную переработку индийского мифа о сбивании молочного моря, причем фигурирует кафирский способ с применением кожного бурдюка⁶⁹⁰. Возможно, с этим же связан и прасунский миф, в котором говорится, что Имра создал людей из воды⁶⁹¹. Правда, в другом месте мы узнаем, что людей посеяли⁶⁹².

В заключение я хотел бы подчеркнуть, что любая попытка привести эти разнообразные данные в какую-то систему, быть может с помощью главной гипотезы о наличии нескольких душ, явилась бы модернизированным теологическим синтезом того, что кафиры считали существующим в явном противоречии рядом друг с другом.

8. Праздники

Как мы уже видели, Сной⁶⁹³ описывает праздники в большом и содержательном разделе под названием «Способы определения времени». Вводную часть он посвящает календарю, причем рассматривает данные старых авторов, особенно Робертсона⁶⁹⁴, в свете исследований Ленца⁶⁹⁵ и привлекает новый, еще не опубликованный материал — записи Буддруса и Фридриха. Сюда же он включает и заметки Эдельберга⁶⁹⁶, относящиеся к Прасуну. В моем распоряжении имелись также выдержки из биографии одного кафира по имени Азар, которые Моргенстьерне сумел получить и передал Кристенсену для публикации⁶⁹⁷.

В результате возникают сложности. Мы не можем начать с попытки устранения всех неясностей. Даже установление простейшего различия, заключающегося в том, что в Северном Кафиристане пользуются животноводческим календарем, а в

⁶⁸⁹ Morgenstierne, 1950—53, с. 165, 174 и сл.; Palwal, II, 1969, с. 82.

⁶⁹⁰ Snou, 1962, с. 203; Robertson, 1896, с. 385.

⁶⁹¹ Snou, 1962, с. 203, по Buddruss, текст 24.

⁶⁹² Там же, с. 203, по Buddruss, тексты 80 и 89 — возможно, это просто метафора.

⁶⁹³ Там же, с. 97—124.

⁶⁹⁴ Robertson, 1896, с. 578 и сл.

⁶⁹⁵ Lentz, 1936, с. 22 и сл.; 1937a, с. 277—284; 1937b; 1939.

⁶⁹⁶ Edelberg, 1972, с. 83—97.

⁶⁹⁷ Morgenstierne, 1933; Kristiansen, 1974, с. 17—21.

Южном, напротив, земледельческим, является, несомненно, упрощением. Согласно Эдельбергу⁶⁹⁸, календарь Северного Кафиристана увязывается с нуждами животноводства и земледелия, а также с климатическими особенностями и с ремеслами.

Установление протяженности года и его деление на основные периоды производилось, несомненно, путем наблюдения за движением солнца. Люди с определенного места наблюдали восход светила над зафиксированными точками очертаний гор, а возможно, прибавляли к этому и свои наблюдения над тем, как падают сквозь окна и двери солнечные лучи и как ложатся тени. Однако установленные с помощью этих наблюдений основные времена года следовало подвергнуть дальнейшей дифференциации; при этом между разными селениями выявлялись значительные расхождения. Робертсон⁶⁹⁹ объяснял это стремлением дать «публике» возможность присутствовать на одном и том же празднике в разных селениях.

Наряду с этим, несмотря на категорический отказ Робертсона от такого толкования, приходится все же признать, что здесь было достигнуто по возможности наиболее точное соответствие ритму созревания злаков, в зависимости от микроклимата отдельных селений, которые расположены на разной высоте (достигнуто бессознательно и даже без стремления к этому)⁷⁰⁰. Жрец, устанавливавший сроки праздников, а тем самым и начало земледельческих и скотоводческих работ, исходил также из сроков таяния снегов и из состояния посевов⁷⁰¹.

В Северном Кафиристане такие отрезки времени, которыми определяется рабочий цикл, очень часто, по крайней мере нормативно, равняются двадцати дням. Считается, что это соответствует срокам сдачи молочных продуктов или обычной продолжительности пребывания на некоторых летовках. Однако и такое деление не являлось обязательным и не выдерживалось последовательно. Ленц говорил о «кафирских месяцах»⁷⁰², каждый из которых заканчивался праздником. Я думаю, что употребление этого слова вызывает ассоциации, которые вводят нас в заблуждение, заставляя думать, будто речь шла, по крайней мере теоретически, о равных отрезках времени. Далее, следует иметь в виду, что наряду с однодневными праздниками существовали и более длительные праздничные периоды, причем неясно, какой датой определялось их исчисление. Наиболее пра-

⁶⁹⁸ Edelberg, 1972, с. 83.

⁶⁹⁹ Robertson, 1896, с. 579.

⁷⁰⁰ В разные годы отдельные праздники приходятся в нашем календаре на самые разные числа. Например, по Сьюд Шаху, праздник гердулов праздновали 22 мая 1882 г. Однако, согласно Робертсону, в 1891 г. он был 5 июня. См. об этом: Snoy, 1962, с. 105.

⁷⁰¹ Lentz, 1937a, с. 278.

⁷⁰² Lentz, 1939, с. 91—94.

вильным, пожалуй, было бы сравнение с католическим церковным календарем, который обусловлен историческими реминисценциями, относящимися к различным временам.

Так как сведения, полученные Буддруссом в Прасуне, Сной опубликовал лишь частично, а материалы из разных мест этой долины, недавно изданные Эдельбергом, явно неполны и противоречивы, я хотел бы начать с тех праздников кафиров-кати, которые лучше документированы.

Сной начинает свое описание праздничного календаря с Giche, который, согласно Робертсону, в 1891 г. праздновался в Камдеше 16 и 17 января. Считается, что он знаменовал начало Нового года. Мы узнаем об очистительных обрядах и церемониях, связанных с огнем. В них принимают участие женщины. Эти обряды должны обеспечить плодovitость людей, и главную роль в них играет храм богини Дизани⁷⁰³. В этот праздник выросшие мальчики получают свои первые штаны; тем самым их признают достигшими возмужания.

Все эти действия наводят на мысль, что, в сущности, речь здесь идет о празднике зимнего солнцестояния, несколько «сдвинувшемся» в календаре. В этом плане огромное значение имеют записи Азара, которые только теперь стали более широко известны⁷⁰⁴. Согласно Азару, этот праздник продолжается двенадцать дней. Первые семь дней происходят обычные танцы, на восьмой день заготавливают дрова, на девятый приносят ветки можжевельника. В одиннадцатый день в жилых домах совершают жертвоприношения в честь бога Мона, причем бросают в огонь хлеб, ги (топленое масло) и веточки можжевельника. В заключение воздают почести и другим богам. После этого делают из ивовых прутьев и устанавливают фигуры, изображающие домашних животных и их пастухов. Божеству возносят молитву о приумножении этих животных. Изображения животных наносят также черной краской на стены.

На следующий день фигуры разрезают. Из них делают длинные пучки, по пучку для каждого, живущего в доме. Длина такого пучка, предназначенного для мужчины, — от 15 до 20 футов, дети и женщины должны довольствоваться пучками длиной 6—10 футов, причем такие пучки получают даже еще не рожденные дети, находящиеся в чреве матери. Остатки ивовых веток снова собирают в пучки и, укрепив на них ветки можжевельника, делают из них факелы. В эту ночь пекут хлеб и приносят его в жертву всем богам — каждый получает свою долю.

⁷⁰³ Snoy, 1962, с. 105. Ср.: Morgenstierne, 1968, с. 538. Его сведения об обряде, в котором принимают участие мужчины, желающие, чтобы у них родился сын, мы уже приводили (см. с. 99). Об этом ср. также: Friedrich, рукопись, с. 427—438.

⁷⁰⁴ Kristiansen, 1974, с. 18—20.

В заключение надевают праздничную одежду и ритуально очищают дом, окуривая его факелами.

Затем под предводительством дебилалы и пшура все отправляются к храму Дизани. Люди, которых выбирает пшур, украшают двери храма пучками ивовых веток. С пением и выкриками пшур устанавливает контакт с божеством. Пользоваться при этом музыкальными инструментами нельзя. Торжество завершается обычными ритуальными танцами, за которыми следует праздничная трапеза. Через семь дней снова изготавливают такие же фигуры из ивовых прутьев, воздают им почести и, наконец, сжигают.

Дальше мы увидим, как похожи эти обряды на праздник зимнего солнцестояния у калашей, т. е. у соседней дардской народности. С другой стороны, существует слишком много характерных различий, для того чтобы можно было говорить о простом заимствовании у калашей или об ошибке информанта, жившего какое-то время в Читрале. Вполне понятно, что Робертсон не смог наблюдать ту часть праздника, которая разыгрывалась в домах. Однако в одном месте он упоминает, что стены домов разрисованы какими-то изображениями⁷⁰⁵, и, быть может, здесь можно говорить об остатках этого обряда.

Праздник *вегон*, который в 1891 г. пришелся на 3 февраля, был, по словам Робертсона, лишь поводом для обильного угощения, которое устроили уриры, т. е. деревенские власти⁷⁰⁶, вероятно, за счет доходов от собранных ими штрафов. Фридрих приводит ряд дополнительных сведений⁷⁰⁷, например что переизбрание этого органа власти происходило в конце периода, носившего то же название.

Через несколько дней после праздника *верон* совершалась церемония *sanowkup*. Робертсон присутствовал на ней в 1891 г. между 11 и 13 февраля⁷⁰⁸. При этом претенденты на ранг *джаста* после долгого подготовительного периода вступали в решающую фазу своей религиозной деятельности, завершая подготовку к получению ранга. С этого момента свобода их передвижения ограничивалась, они больше не имели права покидать свое селение и должны были всячески избегать осквернения. Особенно опасно было для них соприкосновение с собаками⁷⁰⁹.

Благодаря случайности распорядителем того праздника заслуг, который удалось наблюдать Робертсону, был самолично ута, т. е. жрец, совершающий жертвоприношения. Облаченный

⁷⁰⁵ Robertson, 1896, с. 467.

⁷⁰⁶ Там же, с. 583 и сл.; Snou, 1962, с. 105 и сл.

⁷⁰⁷ Friedrich, рукопись, с. 431 и сл.

⁷⁰⁸ Robertson, 1896, с. 461—466, 449.

⁷⁰⁹ Мы здесь не будем касаться поставленного в работе Strand, 1974с, вопроса, правильно ли было называть *джастом* тот ранг, на который при этом претендовали.

в роскошную одежду, часть которой доставили из нижней долины Кунар, и богато разукрашенный, он восседал около одного из столбов своего дома. В руке у него был полученный им в наследство танцевальный топор, в его головной убор, имевший форму тюрбана, была воткнута надо лбом ветка можжевельника. Напротив уселся его сын-подросток, который благодаря этому досрочно получил право носить штаны мужчины.

Около устроителя праздника в его доме шло обычное богослужение — с кровавыми жертвоприношениями (два отборных козла), выкриками и круговыми танцами в честь богов. Распорядителей праздника — отца и сына — окропили кровью жертвенных животных. Присутствующие старались превзойти друг друга в хвалах уте и его покойному отцу, получая при этом богатые подарки. Тут же были дебилала и пшур, игравшие свои обычные роли. В танцах выделялись богато разукрашенные сестра и дочь устроителя праздника.

Назавтра церемония продолжалась. Еще через день устроитель праздника — претендент получил особый головной убор, почти как нимб, также с веткой можжевельника надо лбом⁷¹⁰.

К религиозным действиям, которые требовались сразу вслед за этим от канеаша, относилась обработка крошечного пшеничного поля⁷¹¹. Для этой цели в его доме возле южной стены насыпали маленькую усеченную пирамидку земли, на которой посеяли зерно. Когда Робертсон пришел 25 февраля 1891 г. в дом уты, побеги были уже высотой в несколько сантиметров. Перед этим культовым полем канеаш, надев свой «нимб», вечером совершил перед огнем обряд, смысл которого остался Робертсону неясен. Были приготовлены зерно, кедровые ветки, вода и ги. Очевидно, сперва освятили горячей веткой воду, а затем и все остальные приношения. После этого зерна пшеницы бросили в огонь, в котором горели ветви кедра, и сожгли их, подбрасывая туда ги.

У более поздних исследователей смысл этого обряда не вызывал, по-видимому, никаких сомнений. Миниатюрные поля такого типа принято называть «садами Адониса». Они известны по культам плодородия древнего Востока. Их пережитки засвидетельствованы на Индийском субконтиненте⁷¹². Считалось бесспорным, что здесь совершалось магическое действие, направленное на увеличение плодородия. Однако необходимо иметь в виду, что социальная система кафиристов предусматривает четкое разделение труда между полями, и это распространяется также на сферу религии. Поэтому устройство сада Адониса мо-

⁷¹⁰ Несколько веток на этом месте указывают, сколько раз претендент уже участвовал в таких церемониях.

⁷¹¹ Robertson, 1896, с. 466—468.

⁷¹² Dostal, 1957.

жет означать, что претендент уже настолько отошел от всего земного и достиг такого совершенства, что даже может взять на себя специфически женскую обязанность. Тогда вечерний обряд, связанный с огнем, имел бы целью подчеркнуть причастность претендента к огню очага, забота о котором была прямой обязанностью женщины. К сожалению, у нас нет никаких указаний, шла ли при этом речь именно об огне очага или о каком-либо еще. Кроме того, мог бы возникнуть вопрос, не являлся ли существенной частью обряда полив садика. Для подтверждения этой гипотезы можно было бы сослаться на то, что на Ближнем Востоке бисексуальность относится к характерным чертам жреца.

18 февраля 1891 г. начался праздник *taska*, во время которого мальчикам одной части селения разрешалось осыпать непристойной бранью мужчин из другой его части. На следующий день все носители ранга собрались на обычный танцевальный праздник в честь богов, 20 февраля снова танцевали мальчики, а 21 февраля состоялись состязания в бросании железного шара величиной с теннисный мяч. Рассказывают, что Имра, создавая мир, сделал два таких шара, которые называются *shil*; их обнаружили в водном потоке, и один из них все еще сохраняется в роднике выше Камдеша. Победитель в состязании, которое проводилось со вторым шаром, не только получал разорительное право устроить праздник в честь Имры, но и мог хранить шар в «постели из пшеницы» до будущего года⁷¹³.

Праздник *тагпта*, который праздновался 8 марта 1891 г., считался днем поминовения предков, и поэтому все обряды на нем совершали женщины. Они разложили перед изображениями предков различную пищу, затем смыли ее струей воды и отправились в дом для рожениц, где с веселым пением и танцами отпраздновали этот день. Возвращаясь оттуда, они задевали мужчин, осыпая их насмешками и двусмысленными намеками. Затем возле домов была снова разложена еда для умерших и снова смыта струей воды. Остатки приготовленных блюд съели в кругу семьи⁷¹⁴.

Фридрих также дал описание этого праздника. Оно в значительной степени согласуется с изложенным выше, однако сроки не совпадают. Совершенно таким же описывает Азар праздник *тагвоп*, или *тинвоп*, о котором говорится, что его отмечают за двадцать дней до установленного начала нового года (вероятно, в действительности в день весеннего равноденствия)⁷¹⁵.

Праздник *duban* отмечался, согласно Робертсону, 19 и 20 марта. В первый день избрали уриров на следующий год. Ро-

⁷¹³ Robertson, 1896, с. 584 и сл., 587; Snoy, 1962, с. 106 и сл.

⁷¹⁴ Robertson, 1896, с. 387; Snoy, 1962, с. 107.

⁷¹⁵ Friedrich, рукопись, с. 433 и сл.; Kristiansen, 1974, с. 20 и сл.

бертсону было не совсем ясно, каков должен быть смысл этого праздника и какие обряды при этом совершались. Мы узнаем о танцах, процессиях и гимнах и, разумеется, о богатых пиршествах⁷¹⁶.

Гораздо отчетливее виден смысл и цель праздника *ashindra*, который отмечался 26 апреля 1891 г. Процессия спустилась к реке, где в качестве святилищ богов Багишта и Дужи стояли простые менгиры. Багншту был принесен в жертву бык, а второму божеству — козел. По этому случаю канеашам было в порядке исключения разрешено покинуть селение. В заключение состоялись разного рода состязания, в первую очередь обрядовое состязание в беге через пшеничное поле. Было съедено мясо жертвенных животных, после чего все с песнями вернулись в селение⁷¹⁷.

Между 20 апреля и 4 или 8 мая 1891 г. наступил период праздников, посвященных Гишу. Была открыта дверь его храма, и рабы утром и вечером били в его честь в барабаны. Все это время и еще следующие четыре дня пшур с лицом, вымазанным мукой, ходил по селению, размахивая железными колокольчиками (без языков). За ним следовала толпа мальчиков, подражавших козлиному блеянию. Иногда он оборачивался и гнался за мальчиками, стараясь задеть их колокольчиками, а затем бросал им горсть грецких орехов. Считалось, что дом, в который пшур возвращался к ночи, чтобы оставить там колокольчики, удостоен особой милости, и в этом доме спешили убить козла⁷¹⁸.

Робертсон не приводит названия этого праздника. Сной высказал предположение, что он идентичен не празднику *Gish patish*, упомянутому в одном тексте Азара, а скорее празднику *патило*, о котором пойдет речь ниже. В качестве характерной черты отмечается, что в этих случаях воины могут давать обет отправиться в чужие края и возвратиться лишь после убийства врага⁷¹⁹. Кроме того, Сной усматривает здесь связь и с тем описанным Раверти праздником, который непосредственно предшествовал выступлению воинов в поход и включал в себя сексуальную оргию.

Между тем имеется более точное описание праздника *Гиш намуш*, сделанное Азаром⁷²⁰. Из него явствует, что Сной, не-

⁷¹⁶ Robertson, 1896, с. 588; Snoy, 1962, с. 107 и сл.; Friedrich, рукопись, с. 432. Можно предполагать, что в этих случаях исполнялся уже упомянутый танец с ситами для муки, чтобы снова выманить солнце из его «логова», т. е. чтобы заставить Имру отдать необходимое распоряжение.

⁷¹⁷ Robertson, 1896, с. 588 и сл.; Snoy, 1962, с. 108. Возможно, Дужи идентичен упомянутому Элфинстоном (*Elphinstone*, 1839, II, с. 378) *Doohee*: Friedrich, рукопись, с. 434 и сл.

⁷¹⁸ Robertson, 1896, с. 401—405; Snoy, 1962, с. 108 и сл.

⁷¹⁹ Там же, с. 111.

⁷²⁰ Kristiansen, 1974, с. 17 и сл.

сомненно, ошибался. Отождествление с патило исключается уже потому, что праздник Гиша приходится на начало весны. Возможно, однако, что воины давали обет в конце апреля или начале мая, а выступали в поход значительно позже.

Праздник *digan*, происходивший 9 мая 1891 г., означал для канеашей конец их напряженных занятий. Жители деревни под предводительством уты, который с помощью ветки можжевельника кропил всех водой, отправились к храму Имры. Туда же принесли для бога ивовые корзины с мукой, поверх которой лежали фигурные лепешки. Затем в другом месте предводитель уриров принес жертву Багишту. Считалось, что все принесенное в жертву таинственным образом переместится по воздуху к его святилищу. В заключение состоялись состязания в стрельбе из лука ⁷²¹.

Праздник *gerdulow*, происходивший 5 июня 1891 г., Робертсон не мог описать в подробностях, так как он на нем не присутствовал. Сьюд Шах, который был на таком же празднике 22 мая 1882 г., сообщает о жертвоприношении, совершенном около камня — святилища Имры ⁷²².

Уже упоминавшийся праздник *patilo* отмечался 30 июня 1891 г. Робертсон пишет о большом количестве живописных танцев. Сьюд Шах, наблюдавший этот праздник 19 июня 1882 г., сообщает, что было убито восемь коз в честь Фатимы, т. е., вероятно, богини Дизани, и восемь козлят в честь «ведьм», т. е., очевидно, демонической свиты богини ⁷²³.

Самый важный праздник *disanedu* праздновался в 1891 г. между 9 и 12 июля. Началом его явились жертвоприношения около святилищ Дизани и Гиша. Были убиты животные, а кроме того, принесены хлеб и имеющийся в это время года в больших количествах сыр. Большую часть сыра, приготовленного в предыдущие дни, разделили поровну между мужчинами, а мясо сварили прямо на месте. Женщины принесли хлеб, но им не разрешили принять участие в праздничной трапезе мужчин. Затем тот же пшур, который открывал храм Гиша, запер его дверь. На следующий день происходили обычные танцы, а еще через день собралась сходка, на которой сначала выступали только джасты и три женщины-танцовщицы. Затем началась, очевидно, предусмотренная распорядком праздника стычка и общая свалка, в которую вменялись и женщины. Они имели право сталкивать мужчин в воду или обливать их ⁷²⁴. Кульми-

⁷²¹ Robertson, 1896, с. 589 и сл.; Snoy, 1962, с. 109 и сл. Нет уверенности в том, что в действительности материалы Фридриха, которые Сной приводит в этой связи, относятся к тому же самому празднику (Friedrich, рукопись, с. 434—436).

⁷²² Robertson, 1896, с. 590; Snoy, 1962, с. 110 и сл.; Hughes, 1883, с. 406.

⁷²³ Robertson, 1896, с. 590; Snoy, 1962, с. 111.

⁷²⁴ Robertson, 1896, с. 590—595; Snoy, 1962, с. 112.

нацией праздника была ночь *chilam-chuti*, которая началась танцами мужчин и женщин, а закончилась оргией⁷²⁵.

На следующий день собрались те мужчины, которые отправлялись в военный поход. После их посвящения они больше не смели входить в свои дома. Они сделали гладкую палку, которую все жители деревни почитали как чистый и священный предмет. После возвращения воинов эту палку должны были зажечь, чтобы тем самым сообщить деревне радостную весть.

Фридрих получил сведения о периоде *Nilone*, который датируется 7—21 июля. Сной полагает, что это название связано с праздником *нилу*⁷²⁶. Существенно то, что и Азар рассказывает о празднике *нилон*, который отмечался во время самой сильной жары и был связан с обливанием водой. В течение семнадцати дней все довольствовались своей будничной одеждой, в последние же три дня праздника *джасты* выступали в полном облачении⁷²⁷.

Праздник *Munzilo*, 17 августа 1891 г., Робертсон не видел. Он узнал, что угощение в этот день должны были устроить претенденты на звание *джаста*. Поэтому в танцах основную роль играли *канеаши* со своими партнершами. Выступали четыре пары. Первая из них танцевала в первый день, на второй день выступила вторая пара вместе с мужчиной из первой пары, на третий день — третья пара с подкреплением в лице первых двух мужчин. Приготовить еду для гостей на этом празднике утром должен был мужчина, а вечером — женщина. В течение всего этого времени *канеаши* должны были спать около святилищ богов, которым был посвящен праздник, т. е. *Дизани* и *Гиша*.

Азар упоминает трехдневный праздник *ishtri-chal-nat*, который бывает через сорок дней после *нилона*. По этому признаку, если положить в основу дату начала праздника, его можно было бы идентифицировать с праздником *мунзило*. Об этом празднике тоже есть материалы у Сьюд Шаха; во всяком случае, у него приведена дата, которая говорит скорее в пользу идентификации с праздником *дизанеду*, а именно 1 мая 1882 г. У этого автора есть курьезное сообщение о том, что особенно усердно молились в этот праздник идолу «*Айешаха*» об удаче в войне против мусульман. Очевидно, имеется в виду любимая жена Мухаммеда, которую отождествили с *Дизани*, приписав ей способность обеспечить не только военную удачу, но и счастливое возвращение воинов⁷²⁸.

⁷²⁵ Элфринстону также было известно о празднике, закончившемся оргией (*Elphinstone*, 1839, II, с. 380 сл.). Женщины спрятались около селения и прутьями защищались от наступавших мужчин, пока их сопротивление не было сломлено.

⁷²⁶ Sney, 1962, с. 113.

⁷²⁷ Kristiansen, 1974, с. 17 и сл.

⁷²⁸ Там же, 1974, с. 18—20; Sney, 1962, с. 112 и сл.

Последним в календаре праздников у Робертсона указан *pi-lu*, который в 1891 г. отмечался 17—19 сентября⁷²⁹. Он начался вечером 17 сентября танцем разряженных мальчиков, затем последовали обряды перед святилищем Имры, на этот раз без кровавых жертвоприношений, и, наконец, в последний день — снова обычные круговые танцы в честь всего пантеона. В это же время, согласно Робертсону, были устроены праздники, с помощью которых лица, уже имевшие ранг *джаста*, достигли самого высокого ранга.

Согласно Фридриху, в последовавший после этого период, когда праздников не было (по свидетельству Робертсона, он длился 120 дней)⁷³⁰, состоялось еще одно торжество по случаю возвращения скота с высокогорных пастбищ. Кроме того, предположительно в октябре раздавали пищу в честь предков⁷³¹.

Как уже было упомянуто, Сной получил от Буддрусса лаконичные сведения о прасунском календаре. В материалах по этому вопросу, собранных Ленцем, указания на богов и на праздники в их честь встречаются чрезвычайно редко. Однако из краткого очерка Сноя ясно, что небольшое, но очень сплоченное население этой долины имело единую систему праздников с четко распределенными ролями, так что можно было «сборной командой» отмечать праздники то здесь, то там. Так, мы узнаем, что в конце периода зимних праздников все мужчины, завоевавшие славу убийцы врага, совершили объезд шести селений, чтобы повсюду получить полагающиеся им почести. По этому поводу была проведена целая серия состязаний, танцев и, конечно, праздничных трапез⁷³².

Между тем Эдельберг опубликовал материалы о календаре селений Пашки, Куштеки, Дева, Пронз и Штиве, частично даже в двух версиях⁷³³. Несмотря на все недоразумения и противоречия, которые, несомненно, вкрались за время почти восьмидесятилетнего господства ислама, сопоставление этих материалов имеет большое значение. Правда, мне так и не удалось отождествить праздничные дни или периоды, перечисленные в некоторых календарях (Куштеки II, Штиве), с праздниками кати, хотя все время и казалось, что мы на пути к этому. Примечательно противоречие между высказыванием одного молодого информанта, который делит год, исходя исключительно из погоды и обусловленных ею работ, причем все периоды у него равны числу, кратному шести, и указанием человека преклонного возраста, перечислившего девять праздников. Возможно, в этом отразилось, в какой мере мирское начало возобладало за про-

⁷²⁹ Robertson, 1896, с. 472, 595; Snoy, 1962, с. 113.

⁷³⁰ Robertson, 1896, с. 578.

⁷³¹ Snoy, 1962, с. 113.

⁷³² Там же, с. 114.

⁷³³ Edelberg, 1972, с. 83—93.

шедшее время над духовным. Может быть, однако, и так, что при наличии множества различных перекрестных связей и влияний наряду с хозяйственным годом уже существовал и своего рода церковный, если можно употребить таким образом это христианское понятие.

Как это ни удивительно, но, очевидно, существовало своеобразное паломничество. По случаю того праздника, которым отмечали начало года, люди из восточной и западной частей области кати отправлялись на богомолье в Куштеки, к главному святилищу Имры.

После всего изложенного, пожалуй, имеет смысл еще раз обратиться к праздникам кати. Создается впечатление, что вся жизнь кати определяется несколькими пиками в их деятельности, причем между ними возникает определенная связь.

В первую очередь следует назвать деятельность, связанную с животноводством, которая может привести к внезапному появлению избытка молочных продуктов. Подобным же образом обстоит дело и с земледелием, которое, однако, оказывает на определяемый мужчинами календарь лишь второстепенное влияние, поскольку находится в руках женщин.

К сфере деятельности женщин относится и забота об умерших. Следующие важные даты — обет воинов, их выступление в поход и возвращение. Остальные определяются моментами праздников заслуг. Все это объединено в единую систему, контролируемую наблюдениями над солнцем, которые также дают материал для размышлений и толкований.

Чтобы показать эту интеграцию, мы включили сюда и те празднества, которые устраивали и оплачивали претенденты на ранг, хотя Робертсон частично их выделил, установив тем самым два более ограниченных ряда праздников.

Если попытаться расположить божества, к которым обращаются во время этих праздников, по их значению, то получается не совсем та иерархия, которую мы установили на основании мифов. Нередко встречается пара богов, которую невозможно идентифицировать однозначно. Однако и на основании других данных этнографам стало ясно, что культ ни в коей мере не является драматизированной мифологией и что в фольклоре царит большая свобода и другая шкала ценностей.

В. ОЧЕРКИ ЮЖНОКАФИРСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМ

1. О религии долины Вайгал

Скайлер Джонс

а) Общая характеристика

Долина Вайгал лежит к югу от водораздела, который Гиндукуш образует в Афганистане. Это тесная долина, которая тя-

нется с севера на юг и имеет очертания буквы V; ее отвесные склоны покрыты камнями. Сам Вайгал — река небольшая; у своего впадения в Печ она не достигает в ширину и 20 метров и настолько мелкая, что в течение большей части года ее можно перейти вброд.

В долине Вайгал расположено девять политически автономных и экономически независимых селений, и в общей сложности там проживает, по-видимому, от 10 тыс. до 12 тыс. носителей языка вайгали. Население долины живет в укрепленных поселках, расположенных на высоте примерно 2000 м над уровнем моря. Как правило, с этим уровнем совпадает верхняя граница вечнозеленых дубовых лесов и нижняя граница хвойных. Эти селения и в наши дни полностью изолированы. Дело не только в том, что в долине совсем нет дорог, пригодных для грузового транспорта, — дороги настолько плохи, что даже проехать на лошади или провезти на осле груз невозможно.

Здесь господствует сухой континентальный климат с обусловленными сменой времен года периодами жары и холодов, с резкой разницей между дневной и ночной температурой и с внезапными переходами от одного времени года к другому. За весенними дождями следует длинное жаркое лето с периодическими сильнейшими ливнями. К концу октября наступают ночные заморозки, в ноябре начинается снегопад. Зимой он иногда так силен, что деревни надолго отрезаны друг от друга.

В хозяйстве деревень поливное земледелие на горных террасах сочетается с отгонным скотоводством альпийского типа. Нигде во всей долине не пользуются плугом. Единственным орудием для возделывания почвы является особая лопата, которой работают вдвоем. Основные культуры — просо, маис и ячмень. Однако излюбленным злаком является пшеница, которая преобладает на землях, расположенных ниже 2000 м. Выше этой линии пшеница плодоносит гораздо хуже, и там больше распространены ячмень и просо. Основной продукт питания — просо, однако год от года выращивается все больше маиса, так как он в отличие от проса достаточно вынослив для того, чтобы выдержать бури с градом, случающиеся в этих местах поздним летом.

Все процессы, связанные с земледелием, находятся в руках женщин. Основной хозяйственной заботой мужчин является уход за скотом. Речь идет главным образом о козах, однако крупный рогатый скот и овцы также играют значительную роль. Характеризуя состав стад, сельские жители говорят, что, если у человека есть 100 коз, он будет иметь 10 коров и 100 овец. Богатым считается в долине Вайгал тот, кто владеет 500 и более коз — с соответствующим количеством крупного рогатого скота и овец.

Весной в определенный день, примерно во время весеннего

равноденствия, весь скот выгоняют из зимних хлебов, и начинается летовка с постепенной перекочевкой на все более высокие пастбища. На высокогорных лугах мужчины в течение лета заготавливают сыр и масло, а осенью, после того как снят урожай, они возвращаются со своими стадами в селение.

Осень, особенно октябрь,—веселое время года: урожай снят, пастухи со стадами вернулись с гор, а зима еще не наступила. Есть масло и сыр, грецкие орехи, виноград, мед и, если выдался хороший год, много зерна. В это время обычно происходят свадьбы, так как имеется масса продуктов и можно удовлетворить требования, предъявляемые к свадебному пиру.

В калашумской⁷³⁴ деревне Нишейгром в долине Вайгал есть высокая скала, которая называется *Diṇastūn* или *Prag de tūn*⁷³⁵ и стоит у слияния ручьев, берущих начало в соседних долинах Адругал и Морайгал. На вершине скалы лежит гигантский камень, который носит название *Mara wat* (Мара, т. е. создатель). Его когда-то принесла сюда женщина из клана Патул (*Patul-dari*).

В доисламское время это был религиозный центр деревни. Около вершины огромной скалы стоял дом, каменные стены которого виднеются и по сей день. Здесь хранили оружие, захваченное во время военных походов. Несколько дальше, на восточном склоне скалы, стоял еще один дом, который принадлежал религиозному главе селения (*uta*). Люди более низкого ранга, как *baṛi* или *ṣewala*, не должны были ни подходить к этому дому, ни принимать участия в религиозных церемониях, происходивших около какого-либо деревенского святилища, за исключением одной, которая называлась *alamogig* и была предназначена специально для них.

Согласно устным преданиям, существовали такие времена, когда жители этих селений не имели вообще никаких религиозных верований. Один из старейшин деревни рассказал следующую историю.

«Некогда пришли сюда люди из клана Ута (*Uta dari*) из долины Парун. Самым знатным из этих людей был Грошера, носивший роскошную одежду. Он пошел к Династуну и смешал вино, масло и листья одного растения; эту смесь он бросил в огонь. Дым заполнил всю долину, и все люди могли его обонять. Каждая семья привела для жертвоприношения козу. Кровь жертвенных животных сливали в одном углу дома Грошеры. Эти люди, люди *Uta dari*, принесли сюда религию. Это были очень знатные люди. Среди нишей не было ни одного человека, который мог бы с ними сравняться».

⁷³⁴ Название «Калашум» население долины Вайгал употребляет по отношению ко всем девяти селениям носителей языка вайгали.

⁷³⁵ См. также: Morgenstierne, 1954, с. 319; Edelberg, 1965, с. 175.

Но что это была за религия? Прежде всего надо признать, что мы знаем об этом очень мало. Более того, мы никогда и не узнаем об этом столько, сколько нам хотелось бы. С каждым уходящим годом она все дальше отодвигается в прошлое и все больше и больше становится частью мифологии, в которой сведуша лишь постоянно уменьшающаяся группа старых людей.

Несомненно, эта религия была политеистической, и космологические представления воплощались в ней в различных категориях сверхъестественных существ. Высшим из них был бог-творец Мага⁷³⁶. Божества более низкого ранга обладали особой силой и компетенцией — например, в области земледелия, погоды и здоровья. Еще ниже в иерархии сверхъестественных существ стояли те, которые ведали благополучием отдельных кланов. Назначением духовного главы селения или жреца (ута) было служить посредником между общиной и теми сверхъестественными существами, которым была дана власть над силами, влиявшими на общину в целом. В этом же плане задачей главы клана и старейшин отдельных родственных групп было установление гармоничных отношений с теми сверхъестественными существами, которые были связаны с их группой или кланом. Так, например, у селения Нишейгром был свой собственный дух-покровитель Gurastar p̄ñā (pañā). Там есть два патрилинейных клана, которые живут только в этом селении. Преобладающее большинство его жителей принадлежит к одному из этих кланов: они члены либо клана Астан (Astan dari), дух-покровитель которого Ayan p̄ñā, либо клана Патул (Patul dari), которым ведает Astigar p̄ñā. Члены обоих этих кланов носят наименование atrožan и образуют в селении своего рода высшее сословие свободных людей. Все остальные жители селения принадлежат к одной из двух групп наследственных ремесленников (bari/šewala), лишенных политических привилегий и стоящих на нижней ступени социальной лестницы; вплоть до 1895—1897 гг. их от случая к случаю покупали и продавали. К ним относятся кожевники, гончары, корзинщики, резчики по дереву, строители и кузнецы Нуристана. Этот порядок повторяется в каждом из калашумских селений долины Вайгал. Иерархическая социальная система, определяющая реальную жизнь селения, отражается в духовной иерархии религиозной жизни.

Каждый клан имеет свое собственное божество или же своего духа-покровителя, который для отправления культа помещен в дом главы клана. В долине Парун он имел вид деревянной

⁷³⁶ Функционально Мага соответствует Yamaṛaja, Yamrai, Yimra, Imra. Ср.: Morgenstierne, 1950—53, с. 163. Моргенштерне пишет, что «Мага» — слово языка паруни, однако его употребляли также мои информанты в селениях Вайгал и Нишейгром. Это согласуется с рассказом о том, что доисламская религия была импортирована в долину Вайгал из долины Парун.

статуи, которую ставили за очагом у задней стены дома, напротив входной двери⁷³⁷. В долине Вайгал каждый линидж имеет в дополнение к духам клана своего собственного духа-покровителя или свое божество, получавшее ритуальные жертвы в доме старейшины каждого линиджа. Таким образом, религиозная и социальная системы полностью соответствовали друг другу. Имеется несколько моментов, позволяющих предполагать, что у каждой семьи или расширенной семьи некогда было свое домашнее святилище. Еще и теперь в обычном калашумском доме место между очагом и задней стеной основного помещения считается особо священным, и, как правило, там никто не садится⁷³⁸. В центральном помещении любого дома долины Вайгал каждая его часть имеет определенное назначение. В соответствии с этим существуют как формальные правила, так и традиция, согласно которым предоставляются места лицам разных рангов. Войдя в дверь и направляясь к противоположной стене, где находится атā, человек из части малопочетной постепенно переходит в зоны все возрастающей значимости. Существуют такие правила: лица низкого ранга, например *bagi* и *šewala*, сидят около двери, мужчины справа от нее, а женщины слева. Бари и шевала не разрешается проходить дальше первой пары столбов. Место слева сразу за дверью предназначено для незамужних дочерей и тех невесток, которые еще не рожали сыновей. Отец с членами семьи мужского пола сидит с правой стороны между первой и второй парой колонн. Мужчина, обладающий высшим по сравнению со всеми присутствующими рангом, сидит около второй колонны с правой стороны, т. е. ближе всех к задней стене дома.

Я думаю, то, что сегодня существует как своего рода общественный договор, очевидно, имеет истоки в еще более древней форме доисламской религии, чем та, которая была вытеснена во время афганского вторжения между 1896 и 1900 гг. Правда, ни один из моих информантов не проронил ни слова о существовании в конце XIX в. индивидуальных домашних святинь, однако это вовсе не обязательно должно означать, что их не было и в более ранний период. Благодаря полевым исследованиям, проведенным Леннартом Эдельбергом в долине Парун, нам достоверно известно, что там у каждого клана был свой собственный особый дом, который служил жильем главе клана и в котором находилась деревянная статуя; этой статуе приносили жертвы, чтобы обеспечить благополучие всех членов клана.

⁷³⁷ Motamedi—Edelberg, 1968.

⁷³⁸ Ср.: Siiger, 1956, с. 28: «...место между очагом и задней стеной обычных домов исполнено определенной чистоты или святости, и различные строгие предписания, касающиеся в первую очередь женщин, препятствуют его осквернению».

В долине Вайгал девять калашумских селений разделены на две группы или части. Северная часть под названием Vardesh kila kaга или Varjan kila kaга, включает селения Вайгал (в действительности состоящее из двух селений: Перинта/Праинта и Бергеле), Амешдеш, Иамач и Женчигал. Южная часть долины называется Chema Nishei, или Birdesh, или Amuṣ keга, и здесь находятся селения Нишейгром, Мульдеш, Чими, Кегал и Вант.

Деление долины на северную и южную половины основано не только на социальной или политической традиции; оно обусловлено и географически. У каждой группы селений свои особые предания об их происхождении, они говорят на разных диалектах и отличаются своеобразием культуры.

Возможно, позднейшие исследования заставят нас внести в нашу теорию какие-то поправки, однако в настоящее время это представляется таким образом: в селениях северной группы каждый клан имел отдельный клановый дом, отличавшийся некоторыми архитектурными особенностями, главным образом примыкающей к нему верандой, которой лишены обычные дома. Такие клановые дома называются kantar kōt или kantar amā⁷³⁹.

В селениях южной части долины Вайгал имеются сведения из Нишейгрома о том, что каждый линидж (mata) имел там свой собственный клановый дом. Однако по своему виду эти строения ничем не отличаются от обычных домов. Прежде всего у них нет пристроенной веранды, являющейся основным признаком клановых домов севера, хотя колонны внутреннего помещения бывают покрыты особой резьбой, и в первую очередь парными изображениями человеческих лиц.

В Женчигале «кантар кот» считался самым старым домом в селении. В нем находилась святыня, и он имел пристроенную веранду, вдоль длинной стороны которой стояла скамья. Это было место, где происходили важные политические и религиозные собрания. Современный владелец этого дома, построенного его предком, сказал так: «Здесь принимались важные решения. Соглашения, которые заключались в этом доме на восходе солнца, были обязательны. Сюда приходили на важные собрания, потому что это было священное место». Примыкающая к дому веранда называется Verim amā (информанты Эдельберга называли ее словом krö).

⁷³⁹ Morgenstierne, 1954, с. 319, цитирует Лумсдена (Kaantar) и Норриса (Kantaur). Он дает значение «относящийся к богу». Эдельберг в частном порядке сообщил мне, что, согласно его информантам, kantar kōt в Женчигале означает «клановый дом», а kantar amā называется частный дом жреца — стросние без примыкающей к нему всранды. По моим собственным наблюдениям в Нишейгроме, там есть kantar kōt, который был домом народного героя по имени Демута, а потому этот дом нногда также называют Demuta kōt. Ср.: Jones, 1972, с. 245.

б) Духовный глава

Ранг, или титул, уты калашумские информанты объясняют по-разному: отец, мастер, предводитель, духовный руководитель, судья и «высший авторитет в религии и законах». В селении Вайгал один информант считал, что Uta (Urta) — «как царь». Не подлежит сомнению, что носители этого ранга пользовались большим религиозным и политическим авторитетом. Ута заботился о святилищах, он устанавливал время религиозных обрядов, он определял, годятся ли для жертвоприношения предназначенные для этого животные, и, как уже было сказано, являлся самым главным посредником между общиной и божествами-покровителями. Следующая история, заимствованная из фольклора Вайгала, дает представление о той роли, которую играл ута в делах селения:

«Давным-давно жило близ селения Вайгал чудовище (уиś — демон, людоед). То место, где он жил, называлось уиś tā, „место юша“. Каждый год чудовище съедало человека из деревни Вайгал. Люди были объаты страхом, они отправились к большой горе Kaštun („белая скала“), чтобы молить Мара(у) о помощи. Вернувшись в деревню, они увидели огромную птицу (deu, deh, dē — „бог“, т. е. бог явился им в виде птицы). Когда люди это увидели, они поняли, что их молитвы услышаны.

Птица убила чудовище. Место, которое раньше называли „место чудовища“ (уиś tā), отныне стали называть dē tā, т. е. „божье место“. Они построили там святилище; за деревянной дверью, открыть которую мог только ута, была золотая птица (sūp-pīnsa), убившая чудовище»⁷⁴⁰.

Эту историю рассказывают для того, чтобы объяснить, почему каждую весну в первый день нового года все люди из селения Вайгал сопровождали уту к святилищу (dē tā), чтобы совершить там особую церемонию, включающую в себя принесение в жертву козы. Кровью кропили останки чудовища, лежащие вне святилища.

В этом святилище хранился также железный шар (dē-gagā — «клятва»), которым ута в особых случаях мог воспользоваться, чтобы установить, правду ли сказал человек. Так, например, ранг воина и почет, который ему оказывали, зависели от количества убитых им мусульман. Обычно он захватывал

⁷⁴⁰ Насколько нам известно, ни одна из этих «золотых птиц» после обращения в ислам не сохранилась, однако миф, говорящий об их существовании, подтверждается некоторыми секретными политическими сообщениями индийского правительства. В них сказано, что в 1896 г. во время афганских войн против Кафиристана афганский главнокомандующий Гулям Хайдер Хан переслал эмиру Абдур Рахману «20 золотых птиц и 20 золотых статуй», которые он награбил в святилищах Кафиристана. Ср.: Jones, 1969, с. 217. См. также: Morgenstierne, 1954, с. 320: «Taraskeen Nor(ris) — серебряный идол в виде птицы».

чалму или отрезал своей жертве уши, чтобы принести их домой в доказательство своей победы. Если путь назад был не слишком далек, он иногда брал с собой и голову жертвы, чтобы предъявить ее на месте. Однако, если воин стрелял в группу мусульман издали, из засады, и кого-нибудь при этом убивал, он не имел возможности вернуться с доказательствами своего подвига, так как спутники погибшего забирали его тело и имущество с собой. Когда воин возвращался после этого, он шел к уте, чтобы тот подтвердил его успехи. Ута открывал святилище *dē tā*, брал железный шар (*dē-garä*) и клал его в огонь. Когда шар раскалялся докрасна, его вытаскивали из огня. Воин должен был в присутствии уты поднести руки к раскаленному шару, в самый жар, и поклясться именем Мары, что он убил мусульманина. Если он оставался после этой великой клятвы невредим, ему зачитывали убийство.

Рассказывают также, что, если кто-либо нарушал один из законов селения (*deši šara*), ута вел его в это же святилище. Там преступника заставляли поклясться, что впредь он будет следовать этим законам.

Ута имел определенные права и привилегии. Ему полагалась часть от каждого принесенного в жертву животного. Одному лишь ему разрешалось перегонять свои стада на каждое следующее пастбище на два-три дня раньше всех других.

Мои информанты в Женчигале заверяли меня, что ранг уты переходил от отца к сыну, однако в селении Вайгал мне говорили, что этого ранга надо было добиваться с помощью устройства особенно пышных праздников. Поэтому я прихожу к выводу, что в каждом из обоих названных селений существовал свой, отличный от другого порядок.

в) Ясновидящий (*wĩēāĩ, del*)

В то время как ута являлся представителем всей общины в ее отношениях с миром сверхъестественного, ясновидящий (*wĩēāĩ*) представлял интересы отдельных лиц, желавших получить какие-либо сведения из потустороннего мира. Он умел толковать сны, мог выяснить имя человека, причинившего вред, и установить причину болезни, определив, какому именно сверхъестественному существу нанесли оскорбление. Он мог также порекомендовать своему клиенту, какие меры следует в этих случаях предпринять. Один информант рассказал об этом так: «Если у кого-то возникали трудности, он обычно шел к ясновидящему, дарил ему что-нибудь и объяснял, в чем дело. Тогда ясновидящий впадал в транс. Придя снова в себя, он уже имел готовое решение».

Наиболее употребительным способом было гадание с помощью лука — метод, который был известен также в долине

Башгал, где его 28 ноября 1890 г. наблюдал сэр Джордж Робертсон⁷⁴¹. Ясновидящий взял свой лук и уселся, упершись локтями в колени, вытянув вперед руки и сжав кулаки большими пальцами кверху. На них он повесил лук деревянной частью книзу, пропустив тетиву над большими пальцами. Считалось, что лук может дать ответ двумя способами: либо тем, как именно он движется, либо тем, в какой момент он начал колебаться. Если, например, достаточно было простого ответа по принципу «да—нет», лук раскачивался из стороны в сторону, отвечая отрицательно, или же вперед и назад, выражая согласие. Чаще, однако, зачитывали список имен. Имя, названное в момент, когда лук начал колебаться, считалось именем того лица или божества, которое было замешано в дело.

В Нишейгроме один информант привел такой пример: «Все оружие, захваченное на войне, приносили в дом при *Dīnastūn*. Если выяснялось, что чего-то не хватает, *wīēāī*⁷⁴² брал лук и вешал его тетивой на свои большие пальцы. Затем он начинал перечислять имена тех, на кого пало подозрение. Имя, названное в тот момент, когда лук начинал раскачиваться, и было именем вора. Ясновидящий продолжал заниматься этим и после того, как он принял ислам. Если кто-нибудь заболел, он брал лук, чтобы узнать, какой бог требовал жертвоприношений».

г) Календарь⁷⁴³

У каждого селения в долине Вайгал есть свой собственный календарь; в нем 12 месяцев, каждый месяц должен состоять из 30 дней. Первый месяц нового года начинается весной примерно в день весеннего равноденствия. Летнее и зимнее солнцестояния — явления хорошо известные. Большинство взрослых людей может не раздумывая показать на окружающих их селение горных хребтах те места, где солнце якобы «останавливается», т. е. те точки горизонта, в которых солнце всходит и заходит, в течение нескольких дней солнцестояния кажутся неизменными.

В грегорианском календаре, как и в большинстве других, существует проблема согласования исчисления времени по солнцу и по луне. То обстоятельство, что месяцы и годы невозможно точно разделить на дни, а годы не делятся без остатка на месяцы, привело в нашем грегорианском календаре к системе поправок. В долине Вайгал, однако, эта проблема вообще не возникает, так как отдельные дни никого не заботят. Хотя боль-

⁷⁴¹ Robertson, 1896, с. 418—422.

⁷⁴² Morgenstierne, 1954, с. 248: «*di'āl-wīā:ī* — „жрец“; *dil* — „пророк“; *deal* — „жрец, судья, одержимость...“. Ср. *wīē* = „—видеть“».

⁷⁴³ Серьезная работа о нуристанской системе календарей принадлежит проф. Вольфгангу Ленцу (Lentz, 1939; переиздание: Graz, 1973).

шинство людей, когда их спрашивают, говорят, что «в каждом месяце 30 дней», однако конец одного месяца и начало другого в действительности никогда не определяют с помощью подсчета дней. Не устанавливают его и путем наблюдения над фазами луны. В калашумском календаре имеет значение только солнечный год с его сезонами, месяцы же устанавливаются по мере продвижения года. Эти поправки вносит совет старейшин каждой деревни совершенно независимо от других селений — обстоятельство, соответствующее той автономии, которой пользуется каждое калашумское селение.

Практически в каждом селении несколько старейшин имеют свою собственную систему, по которой фиксируется окончание месяцев. Нередко в течение одного года применяют разные методы или используют комбинацию различных признаков для определения смены времен года. Так, кто-либо из старейшин замечает, куда именно падает рано утром солнечный луч, когда, проникая сквозь дверь его дома, попадает на заднюю стену. Или он может вести наблюдения над тем, где солнце садится по отношению к вершине горы или к какой-нибудь выемке в гребне гор, если смотреть с крыши его дома. Начало нового месяца может определяться по цветению одного какого-то куста⁷⁴⁴. Устанавливать окончание нет никакой необходимости; нет также нужды считать в месяце дни. Важно лишь установить, когда начинается следующий месяц.

Двое-трое, а иногда и больше старейшин, каждый из которых применяет свою собственную, годами испытанную систему, следят во всех селениях за сменой времен года. Они совещаются друг с другом относительно признаков; возникают горячие дебаты, но в конце концов, когда все доказательства рассмотрены и все доводы выслушаны, принимается согласованное решение, и новый месяц может начаться.

Важнейшая задача календаря — установить, что момент начала каждой фазы годичного земледельческого цикла избран с точностью, необходимой для достижения оптимальных результатов. С начала весны и до поздней осени должен быть проведен целый ряд хозяйственных работ. С этим тесно связаны важные религиозные церемонии, относящиеся к погоде, весеннему севу, летнему солнцестоянию, сбору урожая и зимнему солнцестоянию, так что в конце концов календарь, сельскохозяйственные работы и религиозные обряды соединялись в нераздельные факторы жизни домусульманского Нуристана⁷⁴⁵.

⁷⁴⁴ В Кегале конец зимы и начало месяца *üštümdü mas* определяются по цветению кустарника канта. «Мы сеем в следующем месяце (*pačal mas*)».

⁷⁴⁵ См.: Edelberg, 1965, с. 153—201 — дополнительные сведения о домусульманских религиозных представлениях и обрядах, включая календарь из Женчигала. Материалы такого же характера: Jones, 1972 и Motamedi—Edelberg, 1968, а также: Edelberg, 1972. См. также: Lentz, 1961.

Одна из наиболее ранних и важных весенних религиозных церемоний — это ритуальный сев на маленьком участке поля в первый день *Berčal mas* (нишейгромский календарь). В дому-сультманское время этот обряд совершал ута, однако теперь церемонию проводит какой-либо влиятельный патриарх (*deši düštük*). Все линиджи (мата) деревни участвуют в покупке коровы, которую *düštük* приносит в жертву. В то время как один из старейшин наблюдает за распределением мяса, *düštük* берет небольшой мешок проса и идет по полю, разбрасывая зерно и бормоча молитвы. Этот ритуальный посев первого в году зерна должен обеспечить хороший урожай.

*Календарь вайгали из селения Нишейгром*⁷⁴⁶

День	Месяц	Время года
1	<i>Berčal mas</i> <i>Edrinčal mas</i> <i>Bedot mas</i>	 <i>Bernisig mas</i> (весна)
90	<i>Dravay mas</i> <i>Laukrapalie mas</i> <i>Pok mas/Lau Pok mas</i>	 <i>Ôsant mas</i> (летнее солнцестояние) (лето)
180	<i>Pokoma mas</i> <i>Sasimas</i> <i>Akun mas</i>	 <i>Šarô mas</i> (осень)
270	<i>Uruna mas</i> <i>Bradul mas</i> <i>Üstümdü mas</i>	 <i>Ze mas</i> (зимнее солнцестояние) (зима)
360		

Термин *asa nišini*, который обозначает солнцестояние, дословно можно перевести «сидя в золе». Люди из долины Вайгал описывают летнее солнцестояние как те пункты на окрестных горах, в которых солнце якобы «в течение 15 дней» восходит и заходит в одной и той же точке. Они говорят, что солнце «сидит» на этом месте. После солнцестояния наступает *asa ôšte* — «взлетая с золы», «поднимаясь», когда солнце покидает *asa nišini* и пускается в обратный путь к зимнему солнцестоянию. Место, в котором солнце якобы «сидит» на окрестных горах, хорошо известно жителям селения и в течение всего года служит ориентиром. Поэтому, отправляясь на охоту, человек может с уверенностью сказать, что он идет в направлении зимнего *asa nišini*.

Во времена кафиров зимнее солнцестояние совпадало с праздником, на котором, по рассказам, старики выпивали огромное количество вина и, пьяные, осыпали друг друга золой.

⁷⁴⁶ Информант Гулям Наби из *Dumdedari mata*, 7 сентября 1969 г.

Возникает вопрос, не были ли связаны этот праздник или церемония со стремлением заставить солнце отправиться в обратный путь.

*Календарь селения Нишейгром
и соответствующие сельскохозяйственные работы*⁷⁴⁷

1. Berčal mas — «Домашние животные покидают свои зимние стойбища, однако остаются вблизи деревни. Кое-где еще лежит снег. Происходят выборы mala wřai».

2. Edrinčal mas — «Чистят и поправляют оросительные каналы, террасы обрабатывают заступами. Скот уходит из селения».

3. Bedot mas — «Месяц сева. Скот движется вверх, на первые пастбища. С этого момента, если скот сбежит на только что засеянные поля, его владелец подвергается наказанию. Эти три месяца — весна (Bernisig mas — „весенние месяцы“).

4. Dravaŋ mas — «Всходят посевы. Террасы пропалывают. Скот далеко от деревни».

5. Laukrapalie mas — «На стеблях появляются колосья. Malawřai охраняют поля».

6. Pok mas/Lau Pok mas — «Это время сбора урожая. Эти три месяца — лето (Ösünt mas — „летние месяцы“).

7. Pokoma mas — «Листья желтеют и начинают падать. Козы и крупный рогатый скот начинают спускаться в долину».

8. Sasimas — «Дичь становится жирной, и люди много охотятся. В кафирские времена в этом месяце bātūr танцевал Sasipot».

9. Akun mas — «В кафирские времена люди высокого ранга убивали коз и смешивали их кровь с ги для праздника na rřaŋa lüst. Эти три месяца — осень (Šarō mas — „осенние месяцы“).

10. Uguŋa mas — «Собираются все девушки и женщины и отмечают праздник, который называется Uguŋa dūl».

11. Bra dūl mas — «В кафирские времена в каждом хозяйстве был большой козел, которого особенно тщательно откармливали. В этом месяце таких козлов убивали. Взвешивали жир с каждого козла, и человека, который добился лучших результатов, чествовали. Человек с самым плохим козлом должен был оплатить сыр и ги для каждого жителя селения».

12. Östūmdū mas — «Каждый сидит дома, никто никуда не ходит. Слишком много снега. Заняты только duwřai (посредники). Эти три месяца — зима (Ze mas — „зимние месяцы“).

Исследования, проведенные Эдельбергом, Ленцем и Шефером (1959 г.), показывают, что в домусульманские времена наблюдения над солнцем для определения календаря, во-первых, вело только духовенство; во-вторых, что религиозные церемонии были согласованы со сменой времен года и связанными с ними сельскохозяйственными работами; и, в-третьих, что по крайней мере в одном случае домусульманский храм был преднамеренно построен так, чтобы в какой-то определенный день через отверстие в стене мог проникнуть солнечный луч, освещавший при этом статую божества, и это означало одновременно начало нового года и зимнее солнцестояние.

Все это дает нам право считать, что существующая теперь среди старейшин неуверенность при установлении календаря и

⁷⁴⁷ Согласно сообщению того же информанта.

широкий диапазон признаков, на которые они ориентируются при определении начала месяца, возможно, являются лишь следствием того, что специальные знания жрецов утрачены, а солнечные обсерватории, т. е. языческие храмы, разрушены⁷⁴⁸. Тем не менее представляется вполне возможным путем тщательных измерений и наблюдений установить, не использовались ли клановые дома долины Вайгал в качестве солнечных обсерваторий так же, как храм Куштеки в Паруне.

2. О религии области Ашкун

Макс Климбург

Большая часть кафиров-ашкун живет в сравнительно труднодоступной юго-западной части Кафиристана, где в долинах трех восточных притоков р. Алингар сосредоточены преимущественно небольшие селения. Из общей сложности 25 селений семь приходится на долину р. Титин на юге, в том числе большое селение Накара (приблизительно 70 домов), а пять — на Баджай-Гал на севере. Центральный населенный район находится в верхней части протяженной долины р. Мадже-Гал, расположенной между обеими названными долинами. Через главное селение этого района Кулатан (приблизительно 60 домов) проходит путь из Титина, или Баджай-Гала, в восточный населенный район Ашкуна — долину Печ, лежащую по ту сторону труднопроходимого, на высоте 3500 м, перевала Дунда. В средней части этой долины лежат ашкунское селение Ачену (приблизительно 70 домов) и большое селение Вама (приблизительно 300 домов), которое, как ласточкино гнездо, лепится к скале над Печем. Однако к кафирам группы ашкун население Валич

⁷⁴⁸ В частном письме проф. Йеттмар пишет: «Вы высказываете предположение (...), что домусульманский календарь требовал значительно более точных наблюдений над солнцем и что определенные строения служили солнечными обсерваториями. Я задаю себе вопрос, так ли это было в действительности и не имела ли так называемая неопределенность скорее функциональный смысл. Вы совершенно справедливо указываете на то, что сельскохозяйственные работы теснейшим образом связаны с праздничным календарем. Быть может, именно поэтому имело смысл сохранять такую зону неопределенности, чтобы в каждом году можно было выбрать оптимальную дату в зависимости от состояния растительности. Само собой разумеется, старшинам селения было совершенно необязательно понимать это.

Известно, что некоторые ученые придают календарному аспекту религиозной системы чрезмерно большое значение; и действительно, при желании можно ухитриться связать любое строение с определенной ориентировкой. Следует, однако, проверить, не приходились ли праздники в различных селениях на разные даты еще в языческие времена — в зависимости от того, на какой высоте было расположено селение и каково было состояние растительности».

относится только по языку, так как их соседи всегда говорят о них как о некафирском народе.

Очевидно, всех кафиров группы ашкун едва ли насчитывается 5000, из которых на собственно ашкунской территории к западу от перевала Дунда живет около 3000. Без селения Вама число кафиров-ашкун составляет менее 3500 человек.

Описанная область еще почти не исследована. Соответственно имевшиеся до сих пор сведения скудны и разрозненны. Существует лишь два кратких описания путешествий, относящихся к XIX в., ко времени до исламизации кафиров и касающихся также ашкун: в 1859 г. к ашкун предприняли путешествие два афганских христианских миссионера⁷⁴⁹, а в 1880 г. пытался попасть в Ваму англичанин Г. Таннер. К сожалению, он по состоянию здоровья не смог достичь цели, так что его интересные материалы получены из вторых рук⁷⁵⁰. В более позднее время новые материалы дали прежде всего исследования Моргенштерне⁷⁵¹ и германская Гиндукушская экспедиция 1935 г.⁷⁵². В 1949 г. Эдельберг сумел сделать в Ваме важные открытия⁷⁵³, которые в 60-е годы пополнились изысканиями Пальваля⁷⁵⁴. Это почти что всё. Более новые исследования не затрагивали центральный район расселения кафиров-ашкун, пока осенью 1971 г. автор не начал свои полевые работы в Кафиристане, причем именно этот район он объездил в первую очередь.

Условия существования кафиров-ашкун почти не отличаются от условий жизни вайгальцев, к которым ашкун очень близки и в языковом отношении. Мы обнаруживаем у них такое же интенсивное земледелие на террасированных землях, крошечные участки которых вскапывают с помощью двузубца, такое же отгонное скотоводство, специализирующееся на разведении коз. Строгое разделение труда по полу соответствует нормам, принятым во всем Кафиристане. Аналогично положению в Вайгале ашкун постоянно живут в селениях, расположенных уступами; дома в этих селениях имеют каркасную конструкцию. Однако строительный лес дает уже не гималайский кедр, а в основном сосна (*Pinus excelsa*), которая еще произрастает здесь, несмотря на суровые условия, порожденные не только климатом, но и скалистым ландшафтом.

Именно эти природные условия делают область Ашкун почти недоступной и значительно усложняют жизнь ее обитателей. Кафир-ашкун находится в конфронтации с крайне недружественным окружающим миром, состоящим преимущественно из

⁷⁴⁹ Fazl Huq and Nurulla, 1878, с. 197—206.

⁷⁵⁰ Tanner, 1881, с. 278—301.

⁷⁵¹ Morgenstierne, 1929, с. 192—289.

⁷⁵² Scheibe, 1937a.

⁷⁵³ Edelberg, 1965, с. 153—200.

⁷⁵⁴ Palwal, II, 1969, с. 61—88; III, 1969, с. 6—27.

могучих скалистых гор, глубоких пропастей, огромных нагромождений камней и земель, находящихся под постоянной угрозой обвала. Соответственно жизненное пространство сужено, жестока борьба кафиров-ашкун с грозным бесплодным камнем.

При таких условиях существования неудивительно, что в древних представлениях ашкун были особенно отчетливо выражены анимистические идеи. В них больше, чем где бы то ни было в Кафиристане, господствовала та вера в силы природы, которую обычно связывают с более развитыми охотничьими и земледельческими культурами. Особые магические представления связывались с охотой на человека и животных и даже порождали действия, подобные охоте за черепами. На службе у веры в силы природы и плодородие были также дорогостоящие праздники заслуг, почитание предков, ритуалы, связанные с культом могущественных «богов скал» и других духов, а также многочисленные защитные обряды. Табуирование создавало жесткую регулирующую систему, которая в первую очередь предписывала избегать всего нечистого и незрелого. Результатом явилось строгое разделение труда между полами, удаление менструирующих женщин или рожениц из селения, избегание могил, запреты на прикосновения и на еду, неуклонное соблюдение календарных сроков посева и сбора урожая и бесчисленное множество других предписаний.

В древних религиозных представлениях и мифах надежда на помощь и защиту со стороны сверхъестественных сил убедительно аргументирована. Наряду с отчетливо выраженным культом богов и связанным с ним циклом сказаний существовали мифы о сверхъестественном происхождении героев и основателей родов, рассказы об имеющих большие последствия встречах с добрыми духами, о волшебных кладях в высокогорных прудах, о священных животных, деревьях, камнях и т. п., и далеко не на последнем месте было убеждение в магической силе убийства человека и животного. Чтобы проиллюстрировать сказанное, приведем вкратце четыре рассказа.

Рассказ о Žožotr-Sur описывает находку одного из таинственных сокровищ горных озер или прудов. Паслось некогда стадо одного кафира-ашкун вблизи пруда (sur) в местности Žožotr. Однажды пастух заметил, что одна из его коров не дает молока. Так как на следующий день повторилось то же самое, пастух решил все время следить за этой коровой. К своему удивлению, он увидел, как животное стало приближаться к пруду, пока из воды внезапно не появился теленок, который стал корову сосать. Одновременно пруд высох, и перед взором пастуха предстал прекраснейший клад. Тогда пастух поспешил в деревню и привел подкрепление. Когда на следующий день эта сцена повторилась, помощники пастуха схватили теленка, а

сам счастливее, нашедший клад, стал доставать его из пруда. Однако внезапно земля поднялась: теленок неожиданно превратился в человека, который стал обещать своим до смерти напуганным сторожам все свои баснословные богатства, если только они его отпустят. Те согласились, и волшебник заявил, что будет бороться не на жизнь, а на смерть с пастухом, который пытался унести клад: если пруд наполнится молоком — значит, убит теленок-человек, если же пруд наполнится кровью — значит, побежден пастух. Борьба закончилась смертью пастуха, и пруд наполнился кровью. Теленок-человек появился еще раз и забрал уже вынесенные и сложенные у пруда сокровища, но оставил золотой бокал и золотой кинжал. Обе эти вещи люди принесли в долину. Особенно чудодейственным оказался бокал, так как он исцелял женщин от бесплодия. Для этого им надо было лишь выпить из него воды.

Та роль, которая отводится золотому бокалу, заставляет вспомнить о большом значении серебряных бокалов го или йгеі. Их употребляли по всему Кафиристану в основном для питья вина, однако с ними могли ассоциироваться и магические представления, не связанные с престижем.

Рассказ из Накары посвящен имевшей важные последствия встрече с добрым духом. Однажды житель деревни, носивший имя Swatak, встретился с женщиной-духом Wutrik и назвал ее матерью. Довольная этим, Вутрик предложила ему пососать ее сверхъестественной длины грудь. Вскоре после этого Сватак стал героем, и его потомки также были чрезвычайно удачливы.

В мифе из Вамы описывается сверхъестественное происхождение обоих предков вамских кафиров: однажды на плечи незамужней девушки опустился орел, и после этого она родила близнецов Tramu и Dawan. Оба младенца, всего лишь нескольких недель от роду, потребовали лук и стрелу и тотчас продемонстрировали совершенно удивительные способности. Когда несколько лет спустя Вама оказалась под угрозой нападения 4000 врагов, мальчики велели дать им особенно крепкие луки с гигантскими стрелами. Из этого оружия они перестреляли нападавших, так как каждой выпущенной стрелой убивали 40 врагов. Лишь двенадцать человек избежало этой участи. Оба юных героя стали основателями двух больших родовых союзов, к которым принадлежат все жители Вамы, правда за исключением Bagi.

В гимне из селения Кота-Гал близ Кулатана показана тесная связь между божеством-покровителем и удачливым человеком: «Я так силен, что пасу свои стада за горой Кретимун, хотя земля эта принадлежит Kretimun-Papao. Мне не может помочь никто, кроме Панао, который добр ко мне. Все время я на горных пастбищах и спускаюсь в селение лишь для того, чтобы устраивать пышные празднества. Если я заболею, мне

помогает Панао. Он стережет мои стада, потому что нет у меня ни братьев, ни сыновей. Целы и невредимы мои стада, охраняемые Панао».

Моления о помощи и покровительстве сверхъестественных сил облекались прежде всего в форму ритуальных действий, посвященных отдельным божествам. Считалось также необходимым следить за тем, чтобы не обидеть различных духов, как, например, духов умерших. Человек удачливый мог полагаться на хорошие отношения со «своим» богом и своими предками, неудачнику же оставалось лишь надеяться на лучший жребий, который, быть может, когда-нибудь удастся заслужить с помощью кровавых жертвоприношений.

Эти жертвоприношения предназначались в первую очередь силам, имевшим наибольшую власть над человеческим существованием, — мужским божествам Рапао, женским Wutr или Otr⁷⁵⁵ и верховному богу Imга, хотя последний и пользовался у кафиров-ашкун лишь незначительным признанием. Он явно считался скорее богом возникновения, и посвященное ему большое празднество знаменовало наступление нового года. Как только солнце в конце января снова падало на определенное дерево или камень близ какого-либо селения, этот день объявлялся первым числом месяца Imragatās (в переводе — «месяц Имры-быка») и одновременно началом нового года. Каждая деревня приносила при этом в жертву Имре специально откормленного быка и устраивала состязания в стрельбе из лука. Победитель в этих состязаниях должен был устроить новогодний пир для всего селения⁷⁵⁶.

Разным Панао, которым, как можно предполагать, в других областях Кафиристана соответствовали духи или божества природы De или Dew, приписывали контроль над всеми негативными силами, проявлявшимися в различных бедствиях, эпидемиях, бесплодии, уродствах и т. д. В Вутр видели прежде всего богиню растительности. Однако выяснить достоверные подробности этих древних религиозных представлений кафиров-ашкун не представляется возможным.

Местом пребывания одного из Панао служила высоко вздымавшаяся скала (тип), в которых в области Ашкун нет недостатка. Прикрепленный к определенному месту, Панао был местным божеством, однако функции бога-покровителя он мог осуществлять и за пределами «своего» селения. В особенности это относится к Lutkaŕi-Rapao, богу Кулатана, обладавшему силой способствовать плодovitости. Saratun-Rapao, которого

⁷⁵⁵ Тут, несомненно, существует связь с духом Wutrik, обладающей чрезмерно длинными грудями (см. с. 168). См. также: Morgenstierne, 1950—53, с. 165.

⁷⁵⁶ Это можно сравнить с праздником shilarigajar в Камдеше. См.: Robertson, 1896, с. 585—587.

считали «постоянно проживающим» выше небольшого поселка Гора к западу от Кулатана, имел почетную славу божества, охраняющего здоровье и оберегающего от уродства. Plossa-Rapaо⁷⁵⁷, главное божество нескольких селений восточнее Кулатана, имел местное значение как бог дождя и спаситель во время эпидемий. Аналогичные функции приписывались Passatun-Rapaо, богу Ачену. Indermun-Rapaо, бог Накары, был широко известен как хранитель плодов и особенно вина, в то время как его сосед Malek-Rapaо считался защитником ореховых деревьев. Можно предполагать, что многочисленные другие Панао как Milarimun-Rapaо, Mutikumun-Rapaо, Křetimun-Rapaо и др. имели лишь местное значение. В общей сложности существовало, вероятно, более двух дюжин Панао, с таким же количеством «гор богов»; этим Панао воздавали почести и молились.

Менее многочисленными были женские божества или духи Wutr или Utr, которые также пребывали на высоких горах. Они считались весьма опасными, и при встрече к ним надо было обращаться со словом «мать», чтобы не вызвать их недовольства⁷⁵⁸. Особенно опасны были Disani и Polukpalai, которых, возможно, считали связанными с животным миром. Это представляется достоверным в отношении Дизани, которую как повелительницу животных, вероятно, на всех горных пастбищах просили охранять стада. Она могла также принимать облик козы, и потому ее часто называли Atali-Disani, т. е. «Дизани со скрещенными рогами». Полукналаи, правда, имела лишь местное значение, однако можно предполагать, что ее влияние распространялось на важнейшие горные пастбища кафи́ров-ашкун — на высокогорную область Папала к северо-западу от перевала Дунда. Она господствовала также над западным подходом к перевалу Дунда, и путешественникам рекомендовалось в определенном месте принести в жертву этой богине козу. Karigutr, Itsa'utr и Sulut были богинями растительности, и к ним обращались, разжигая среди растений жертвенные огни.

Религиозные обряды в честь божества, прежде всего какого-либо Панао, в большинстве случаев совершались в местах, предназначенных для жертвоприношений, — žetā:, которые устраивали недалеко от селения, обычно на склоне главной в этой местности «горы богов». При определенных условиях такого рода сооружение может походить на мегалитические постройки на платформах. Яркий пример такого сооружения — žetā: Накары. Объектами культа обычно служили камни или деревья и, как можно предполагать, очень редко — также деревянные статуи (кроме Вамы). Каменные сиденья, расположенные полу-

⁷⁵⁷ Предположительно идентичен Pulispanu афганских христианских миссионеров: Fazl Huq and Narulla, 1878, с. 204 и сл.

⁷⁵⁸ Ср. с. 168.

кругом около объекта поклонения и места для огня, предназначались для наиболее значительных людей селения, но в то же время, как, например, около Indrtā: в Ваме, могли отводиться представителям отдельных кланов. Для женщин место отправления культа и прилегающая к нему территория были табуированы.

Как правило, обряд жертвоприношения был весьма несложен. Можно предполагать, что перед объектом культа умерщвляли какое-либо животное, в большинстве случаев самца; обычно это был козел. Жрец-медиум пшара⁷⁵⁹ при этом не присутствовал. Объект поклонения и жертвенный огонь, в котором жгли ветки можжевельника, кропили кровью. Одновременно какой-либо уважаемый человек из родни того, кто приносил жертву, или особый «церемониймейстер» селения излагал соответствующему божеству просьбы. Возможно, немного крови жертвенного животного выпивали. Затем его потрошили и жарили. Наконец, полусырое мясо делили между присутствующими, причем люди заслуженные всегда получали лучшие и самые большие куски. В особых случаях пили также вино.

Жертвоприношения всегда совершались под открытым небом, так как во всей области Ашкун нигде, кроме Вамы, не было храмов. Очевидно, также открытым было у кафиров-ашкун самое важное место для свершения религиозных обрядов, *zētā:*, в уже упомянутой области Папала; там стояли четыре покрытых засохшей кровью деревянных изображения божеств: Луткари-Панао, Индер или Индермун-Панао, Сурамун-Панао и Полукналаи. Там в октябре (у ашкун месяц *Seṇip-drashmās*) старейшины всех селений кафиров-ашкун, за исключением селений в Баджай-Гале, приносили по мере надобности животных в жертву этим четверем божествам⁷⁶⁰.

В Ачену приносили жертвы перед статуей, изображавшей местного бога Пассамун-Панао. Кроме того, там рассказывают о демоне *Innat*, который ежегодно похищал девушку из дома одного из двадцати самых знатных семейств. Танцы двадцати избранных девушек и принесение в жертву животного в праздник Инната (месяц *Mishalmās*) должны были предотвратить в будущем человеческие жертвы.

Особое положение Вамы проявляется и в древних религиозных верованиях, испытавших сильное влияние представлений, существовавших в области кати. Местный пантеон составляли

⁷⁵⁹ В самой области Ашкун жрецов для жертвоприношений, очевидно, не было. В Ваме существовали высокие ранги *Indra-Uta* и *Prakde-Uta*, причем оба, вероятно, исполняли также обязанности жреца для жертвоприношений.

⁷⁶⁰ Нет ли здесь сочетания благодарственных жертвоприношений по случаю сбора урожая с культом животных? К сожалению, эти сведения взяты из ненадежного источника.

прежде всего Индер, или Индр, Гивиш, Имра, Пракде и семь дочерей Индера, среди которых особое место занимала Дизани, считавшаяся «богиней женщин». Каждому из пяти перечисленных божеств был посвящен храм с культовой статуей — Deogan⁷⁶¹; эти статуи были снабжены особыми атрибутами: Индер — золотой птицей Sunnyase, Гивиш — оружием, Пракде — рогами, а Дизани — длинными волосами и грудями, а также многочисленными колокольчиками и бубенчиками. У изображения Имры никаких особых атрибутов не было.

Принадлежащее перу Таннера описание вызывающей ужас статуи Деоган в Ваме исходит от информантов, также знавших об этой статуе лишь понаслышке: «...Деоган был вырезанным из дерева изображением существа со свирепым взглядом, которое, сидя на стуле, с языком, просунутым между зубами, строило страшную гримасу и готовилось нанести удар каким-то похожим на палицу или меч предметом. Этот бог был вооружен также кинжалом и ружьем, а глаза его благодаря краске или листовому золоту так резко выделялись, что казались живыми»⁷⁶². Едва ли можно сомневаться в том, что это описание относится к статуе бога войны Гивиша, название которой Giwish-tukiga, или «Гивиш, вырезанный из дерева», известно по сей день.

Главным божеством Вамы был Индер, который пользовался особым почетом, так как ему приписывали создание большого фруктового сада Indrakup недалеко от селения. Этот сад славится по всему Кафиристану своим виноградом⁷⁶³. Есть там и некоторые достопримечательности: искусно выдолбленный в скале оросительный канал и четыре открытых чана, высеченных в огромных обломках скал. Они служили для выжимания винограда и брожения вина. В центре сада было место для собраний и жертвоприношений Indritā: со статуей бога и с камнями-сиденьями для старшин отдельных кланов. Там устраивали большие праздники, в том числе в первую очередь Новый год в конце января и многодневный праздник Индера в начале ноября. По случаю праздника Индера пили вино, бродившее в каменных чанах.

Устройство сада, отличные каменотесные работы и виноград считали делом рук Индера, который, как рассказывают еще и в наши дни, вместе со своим младшим братом Гивишем

⁷⁶¹ Деоган в переводе означает «живой бог». Это наименование, как Де или Панао, относилось к божеству, имя которого не хотели произносить, чтобы тем самым случайно не вызвать какие-либо действия этого божества. Поэтому встречающиеся в старых источниках наименования Dagan, Dagon, Doghan и, у Таннера, Деоган не относятся к какому-либо определенному божеству.

⁷⁶² Tanner, 1881, с. 292.

⁷⁶³ См.: Edelberg, 1965, особенно с. 165 (план сада).

пришел некогда из Индии. Индер остался жить в Ваме, Гивиш — в Кантиво. В один прекрасный день Индер отправил своего брата назад в Индию, чтобы тот принес семена плодов и цветов. Когда Гивиш принес семена, Индер взял их, спрятал у себя за спиной и велел брату выбирать. Цветочные семена достались Гивишу, а семена плодов — Индеру, насадившему большой плодовый сад с прекрасными сортами винограда. Когда Гивиш получил однажды от своего брата полную корзину великолепного винограда, его охватила зависть, и он поспешил в Ваму, чтобы сбросить на сад Индера большой обломок скалы. Однако вскоре оказалось, что это неосуществимо, так как Индер (согласно версии этого мифа, приведенной у Пальваля⁷⁶⁴) сумел использовать все большие камни при прокладке каналов и вытесывании винных чанов. Поэтому Гивиш отказался от своего намерения и вернулся в Кантиво.

Как говорится в одном сказании, не связанном с этим мифом, Индер взял себе в жены женщину, родившую ему семь дочерей и сына. Необыкновенный ум мальчика очень беспокоил отца. Когда Индер однажды увидел, как Пассамун-Панао сумел шутя разрешить заданную ему сложную задачу⁷⁶⁵, он впал в безумие и убил сына. Затем, охваченный раскаянием, Индер бежал в Индию. Члены его семьи были рассеяны по всему свету. Его домом и садом завладели жители Вамы. В доме оказалось множество золотых вещей, и среди них изображения быка и курицы; жители Вамы сделали их объектами поклонения. В саду они обнаружили искусно вытесанные каналы и чаны и овладели тайной виноделия. Почитая Индера, жители Вамы стали строго следить за тем, чтобы никто без разрешения не рвал плоды Индракуна. Нарушивших этот запрет сбрасывали с высокой скалы.

Именно два эти мифа иллюстрируют один из компонентов культуры Кафиристана, который можно вкратце характеризовать как садовый или земледельческий. Контрастом ему является другой компонент, который уже Сной определил как охотничье-скотоводческий⁷⁶⁶ и который сохраняет отчетливые признаки прежних занятий охотой.

Этот охотничий компонент обнаруживается в отчетливо выраженном культе животных и охоты, особенно у кафиров-ашкун и близкородственных им вайгальцев. Существующий у них культ охоты и почитание черепов были даже связаны с традициями охоты за черепами. Человек приобретал какое-то значе-

⁷⁶⁴ Palwal, II, 1969, с. 70 и сл.

⁷⁶⁵ Когда при постройке моста через р. Печ Пассамун-Панао пожаловался на усталость и голод, Индер предложил ему выпить молоко из горшка, но только не затронув при этом слой сливок. Хитроумный сын нашел выход, проделав в горшке отверстие и выпив молоко из-под сливок.

⁷⁶⁶ Sney, 1962, с. 231.

ние лишь после того, как убивал врага. Чтобы увеличить свой престиж, надо было убить большее число врагов, и поэтому устраивались регулярные набеги на ближних и более далеких соседей. Каждый житель вражеской страны, независимо от того, был ли это мусульманин или кафир, мужчина, женщина или ребенок, считался потенциальной жертвой. Ценились они одинаково. Если охота была успешной, в селение с триумфом вносили трофеи (голову, скальп, ухо, части одежды, оружие) и во время праздника победы выставляли их на общее обозрение. Рассказывают, что в Накаре по добытым головам стреляли из лука. В больших селениях существовали особые дома, в которых хранились такие трофеи охоты на людей.

Особые почетные титулы и знаки отличия являлись для людей честолюбивых добавочным стимулом. Если какой-либо человек мог доказать, что он убил четверых, он получал право на титул «Bahadur», а также на почетную одежду и знаки отличия. Восемь или двенадцать убийств приносили титул «Duri-Bahadur» или «Tri-Bahadur». Соответственно более пышными становились головной убор для танцев, сделанный из перьев фазана, вышитые на почетной одежде узоры и бубенчики на поясе и штанах. Багадур всегда танцевал в роскошном уборе и с церемониальным топором в правой руке.

Кроме того, багадур имел право установить в главном месте для собраний столб *shakekakatai* высотой от одного до полутора метров и отмечать на нем свои победы. За каждого убитого в этот столб в заранее просверленное отверстие вставлялась ветка ивы, которая завивалась в кольцо *shakega*. Верхушку такого обелиска всегда украшал красный платок.

Еще большими прерогативами пользовался человек, который, устроив пир, получал ранг *Sunari*. Остается, однако, неясным, являлся ли при этом ранг багадура обязательным. Термин «сунари» мог быть просто краткой формой от «сунари-багадур»⁷⁶⁷. Но как бы то ни было, претендент на ранг сунари должен был в течение трех лет устроить три больших праздника, на которые приглашались жители ближних, а иногда даже и дальних селений. Так как, очевидно, отдельные селения всегда приглашались по очереди, то в целом получалось очень много приглашений.

Сунари-багадuru должны были воздаваться самые высокие почести. Он мог сидеть на почетном сиденье *shingesta* и пить вино из кубка *go*. Во время больших праздников и на похоронах сунари-багадура носили в его честь деревянную крестовину *dalpalanga*, на которую была надета красная рубаха, и танце-

⁷⁶⁷ В Ачену и Ваме соответствующий ранг назывался *Malada* или *Malada-Batur*. В Ваме количество убитых, необходимое для получения титула *Batur*, равнялось семи, в то время как в Ачену для титула *Batur* или *Badur* требовалось четыре убийства.

вали с ней. На голову далпаланги был надет серебряный кубок. Если у сунари-багадура было несколько кубков, то у некоторых из них отламывали ножку, а чашечки надевали друг на друга и увенчивали все это кубком с ножкой.

Далее, сунари-багадур имел право установить недалеко от селения на видном со всех сторон месте памятник *sunarikōtok* высотой до человеческого роста. Такой памятник сооружали из положенных друг на друга камней.

Наконец, сунари-багадuru полагались самые большие почести, какие только могло оказать селение кафиров-ашкун: как можно предполагать, обычно в первую осень после смерти знатного человека во время пышного праздника устанавливали около его могилы или поблизости от нее столб *del* высотой с дерево. Верхушка этого столба являлась схематическим изображением умершего, в некоторых случаях увенчанном серебряным кубком, а просверленные в столбе отверстия соответствовали количеству убитых покойным врагов. Дель был обязательным памятником великому предку, в годовщину смерти которого, как сообщают афганские христианские миссионеры⁷⁶⁸, в течение пяти лет били в большие барабаны *tupdoo*.

Сильно развитый культ предков обусловил положение, при котором великому покойнику воздавали почести также в доме и помещали там его изображение. На четырех опорных столбах дома вырезали стилизованные головы, отличительные знаки ранга и различные символы общественного положения, а на особой доске у задней стены могла быть вырезана человеческая фигура целиком.

Изображение голов на столбах и досках внутри дома, несомненно, связано с отчетливо выраженным культом черепов. Поэтому делали все, что только возможно, чтобы принести обратно в селение хотя бы голову сородича, убитого вдали от дома. Захваченные головы заботливо сохраняли для возможного обмена. У вайгальцев, а может быть, и у кафиров-ашкун существовал обычай через некоторое время после похорон погребать кости, причем черепу воздавались особые почести.

Кафиры-ашкун, по обычаю всего Кафиристана, хоронили своих покойников в гробах, оставлявшихся на земле. Однако здесь имелась также возможность использовать многочисленные пещеры как легко замуровывающиеся склепы. Вполне возможно, что при этом стремились помешать хождениям покойника, душа которого еще его не покинула. По аналогии с этим можно рассматривать как приют для покойника, еще не расставшегося с душой, те дома, которые иногда ставили вайгальцы, а быть может, и ашкун над гробами знатных людей. Лишь после того как тело разлагалось, душа умершего улетучивалась

⁷⁶⁸ Fazl Huq and Nurulla, 1878, с. 204.

сквозь дыру в крышке. В соответствии с этим платформы, установленные поблизости, считались местом отдыха для душ умерших.

Духи умерших мужчин, как и предполагали Моргенстьерне и Сной⁷⁶⁹, действительно могли быть идентичны общеизвестным и часто вызывающим сильный страх духам *yush* или *yosh*. Это вытекает из материалов, полученных в Ваме: изображения человеческих голов внутри дома неоднократно названы в них *zintsesha*, т. е. «голова *zintse*». *Zintse*, или *zitse*, — ашкунское наименование юша, что же касается голов, то, вероятнее всего, речь здесь идет об апотропеическом изображении великих предков; поэтому возникает возможность идентификации *zintse*, т. е. юша, с душами умерших мужчин.

Доброжелательные *жинтсе* считались духами-покровителями, которые могли войти в мужчин и защитить их во время сражений. Поэтому особенно удачливых воинов нередко считали людьми, пользующимися покровительством *жинтсе*.

Считалось, что злобные *жинтсе* принимают облик медведя, и поэтому их очень боялись. Человек, убивший медведя, всегда пользовался огромным уважением, и вырезанные в домах медвежьи головы напоминают об этих победах.

Благосклонность духов мертвых зависела от регулярных жертвоприношений и праздников. В Ваме в их честь устраивали в месяце *zintseimās*, т. е. во время зимнего солнцестояния, факельные шествия и танцы в масках. Можно предполагать, что это был у кафиров-ашкун большой зимний праздник и день поминовения мертвых, более или менее непосредственно за которым следовал Новый год. Подобным же образом обстояло дело с *Chaumos* у калашей⁷⁷⁰ и *Gishe* в Камдеше⁷⁷¹. Так как во время обоих этих больших праздников ежегодно совершался обряд инициации детей, можно предполагать, что аналогичный порядок существовал и у кафиров-ашкун.

Этому циклу праздников, посвященных смерти и воскрешению, в Ваме предшествовала забота об останках знатных предков: в месяце *atiogrā:mās* раскрывали их гробы и натирали кости жиром. Вероятно, в костях видели последний источник жизни и стремились сохранить жизненную субстанцию великих предков. Такую форму приняло в Ваме характерное для охотничьих народов представление о душе, пребывающей в костях. В какой мере можно делать из этого выводы относительно всего Кафиристана, остается неясным.

⁷⁶⁹ Morgenstierne, 1950—53, с. 165; Snoy, 1962, с. 166.

⁷⁷⁰ См.: Siiger, 1956, с. 23 и сл.

⁷⁷¹ См. с. 145 и сл.; Robertson, 1896, с. 583.

Г. ГИПОТЕЗЫ, СВЯЗАННЫЕ С ТОЛКОВАНИЕМ
КАФИРСКИХ РЕЛИГИЙ:
НАСЛЕДИЕ И ДУХОВНАЯ ДИНАМИКА ПЛЕМЕННОГО СОЮЗА,
НАХОДЯЩЕГОСЯ В ОКРУЖЕНИИ ИСЛАМА

В ходе изложения была уже сделана попытка указать на функциональную связь между окружающим кафиров миром в широком смысле этого слова, т. е. включая народы и государства по ту сторону их гор, и теми институтами, которые мы обнаружили в различных пластах их культурной жизни. Мы подчеркнули полные значения связи, существующие между этими пластами и внутри их, иногда даже рискуя придать источникам чересчур широкое толкование.

Этим, конечно, не снимается необходимость выяснить происхождение отдельных элементов и заняться вопросом о том, не выявляются ли такие культурные фазы, в которых эти элементы были иначе сгруппированы и подвергались иной оценке. Короче говоря, нельзя отказываться и от диахронического анализа материала, в противном случае мы лишились бы ценнейшей возможности понять всю эту систему (в ее последнем доступном нам виде — начала 90-х годов прошлого века) как результат длительного исторического развития.

Если отвести все предшествовавшие началу научного изучения кафиров попытки представить их потомками греческих и македонских солдат Александра Великого и тем самым объявить кафирскую религию неким вариантом греческого язычества, то первые серьезные опыты толкования кафирской религии были сделаны индологами. Нужно ясно себе представить, что это означало возникновение могущественной научной традиции, ранние успехи которой явились едва ли не необходимой предпосылкой определения целей исследования.

За поразившим всех открытием, что здесь, в сердце гор, обнаружена группа чрезвычайно древних арийских языков⁷⁷², неминуемо должны были последовать попытки отождествить богов кафирского пантеона с теми возвышенными образами, которые известны нам по ведическим текстам.

На первых порах положение казалось самым многообещающим. По крайней мере одно правомерное отождествление (Индр — Индра) мы находим в работе Элфинстона. Затем Лассен отождествил, хотя и с некоторыми сомнениями, высшее божество кафиров Имру/Мару с древнеиндийским божеством Ямараджа⁷⁷³. В открывающих новые пути работах Моргенштерне основная часть имен божеств Северного Кафиристана

⁷⁷² Elphinstone, 1839, II, с. 378.

⁷⁷³ Lassen, I, изд. 2-е, с. 520, примеч. 2, цитируется по работе: Lentz, 1939, с. 156.

этимологизирована — с большей или меньшей достоверностью⁷⁷⁴.

Однако что это означает в действительности? Было уже замечено, что Ямараджа претерпел хотя в принципе и возможное, однако все же удивительное изменение. Напротив, Индра, по крайней мере в Северном Кафиристане, утратил свое изначальное величие и сохранил лишь любовь к наслаждениям. В кафирском пантеоне такого рода «социальная мобильность» — не исключение, а правило. Такие значительные имена, как Митра, Варуна и Насатья, засвидетельствованные еще в далеком прошлом арийских племен, задолго до их прихода на Индийский субконтинент, вообще отсутствуют в нем⁷⁷⁵.

Понятно поэтому, что, несмотря на большую близость между кафирскими и индийскими языками, более тесной считалась связь кафирских богов с богами древних иранцев. Показатель таких связей видят, например, в наземном погребении. Мы уже упоминали, что гораздо легче понять переход на роль верховного божества, исходя из образа иранского бога Йимы⁷⁷⁶. В яште 13:49 мы в связи с культом фравашей читаем о почитании можжевельника⁷⁷⁷, имеющем такое большое значение у кафиров. У Дизани как «мультивалентной» богини больше общего с Анахитой, чем с персонажами индийской мифологии⁷⁷⁸. Правда, количество таких совпадений также ограничено.

Итак, перед нами встает решающий вопрос, сохранили ли кафиры (по аналогии с архаизмами их языка) основные мотивы индоиранских представлений лучше, чем родственные им равнинные племена. Если проследить такую непрерывность не удастся, значит, положение немногим отличается от позднего индуизма, т. е. в этом случае можно считать сохранившиеся элементы лишь сырьем, произвольно переработанным в процес-

⁷⁷⁴ В первую очередь Morgenstierne, 1950—53, с. 163—166. О Южном Кафиристане см.: Morgenstierne, 1929; Buddruss, 1961, с. 243.

⁷⁷⁵ Буддрусс возразил на это (письменно), что, если подходить с такой меркой, надо указать на то, что и современный индуизм почти не сохранил связей с древним пантеоном. С этим доводом я, при всем моем уважении к нему, согласиться не могу, поскольку речь идет о том, лучше ли сохранили свою религию кафиры, более древние в языковом отношении. Очевидно, это не так и она также претерпела радикальные изменения — хотя и в другом направлении.

⁷⁷⁶ Против этого — указание Буддруса, что представление о Яме как о «царе мира» до употребления его в качестве буддийского негативного образа могло существовать и в индийском контексте. Однако не было ли здесь все-таки и иранских влияний?

⁷⁷⁷ Widengren, 1965, с. 19. Вполне понятно, что иранист Ленц видел такую возможность. В своем докладе на Гиндукушской культурной конференции 1970 г. он старался доказать существование у кафиров большого количества элементов культа Митры.

⁷⁷⁸ Разумеется, при этом могут быть приняты в расчет и чуждые влияния (особенно предшествующего населения).

се создания нового мира религиозных представлений. Правда, (в этом и заключается своеобразие), это вызвано внутренней необходимостью по-своему осмыслить и истолковать условия существования в высокогорных областях, абсолютно чуждые другим арийским племенам, обитавшим на равнинах.

К возникшей проблеме раньше всех обратился Буддрусс. Уже в своей статье 1960 г. о прасунской мифологии он попытался доказать, что кафиры, подобно ведическим индийцам, все еще уподобляют правду и верность слову и воде. Это означало бы, что в религиозном мире кафиров существовали такие же колебания между субъективным и объективным, как и у индийцев и иранцев, превративших своих богов в абстрактные схемы, а абстрактные понятия — в богов.

Чрезвычайно интересную мысль высказал в этом направлении Буддрусс, прочитавший в 1970 г. доклад на эту тему⁷⁷⁹. В мифе об освобождении звезд, солнца и луны из подземного жилища великана он увидел отзвук отраженного в гимнах «Ригведы» (II тысячелетие до н. э.) представления о том, что Индра убил чудовище Вртра и его мать, чтобы освободить воду. При этом он повелел солнцу взойти и служить людям (Ригведа, I.32 и I.51.4).

Тот, кто занимался иконографией Восточного Ирана, вероятно, будет все-таки придерживаться мысли, что представления о божестве с солнцем и луной около головы, так часто встречающиеся в этом регионе в первые века нашей эры, должны были предполагать существование определенной мифологемы, оказавшей влияние, с одной стороны, на фольклор кафиров и дардов, а с другой — на уже упоминавшиеся памятники индийских (или иранских) племен.

Теперь известно гораздо больше подтверждающих это положение фактов, чем я смог в свое время привести в докладе на эту тему (напечатанном четыре года спустя)⁷⁸⁰. Так, например, оказалось, что на одном настенном изображении, открытом в столице Уструшаны (Северный Таджикистан), фигурирует женское божество, которое двумя из четырех рук держит солнце и луну справа и слева от своей головы⁷⁸¹.

⁷⁷⁹ Доклад прочитан на Гиндукушской культурной конференции 1970 г., напечатан в 1974 г. (Buddruss, 1974b).

⁷⁸⁰ Jettmar, 1974.

⁷⁸¹ Негматов, 1973, рис. 8. Возможно, к этому же комплексу относится и то, что властитель из династии Аршакидов, приравненный к своему обожествленному предку, называл себя братом солнца и луны (Аммиан Марцеллин, XXIII, 6.2). Следовало бы пересмотреть с этой точки зрения и иранский эпос. Например, об Афрасиабе говорится, что он принес в свой подземный дворец кроме звезд солнце и месяц и заставил их там вращаться. Женское божество Уструшаны было отождествлено с Анахитой (Дьяконова—Смирнова, 1967). Однако в Хотане Шиву также изображали с солнцем и луной в руках (добавочных) (Rowland, 1970, с. 130 и сл.).

Если учесть, что были предложены и другие иранистические толкования, которые трудно совместить с толкованием Буддрусса⁷⁸², и что такого рода объяснения, основанные на совершенно разных положениях, пригодны и для других кафирских мифов, то станет понятно, почему П. Сной избрал иной путь. Хотя ему было известно, что индологи идентифицировали имена богов, он отказался от создания модели на основе комплексов представлений, зафиксированных индологией или иранистикой. Он лишь разграничил «по меньшей мере» два культурных пласта, которым дал следующую характеристику⁷⁸³: «К первому следует отнести выращивание проса, стручковых и, вероятно, ячменя, пользование двузубцем, а также разведение коз. Этому культурному слою свойственны дуалистические представления, имеющие полярный характер. Мир, который ограничивается собственной территорией обитания, делится на две сферы. Для ориентации имеют значение лишь два направления: вверх по долине и вниз по долине. Однако главное — это то, что мужчина и женщина отнесены к разным аспектам действительности, причем они полярны друг другу. В хозяйственной деятельности это выражается в строгом разделении труда. Мифологема, играющая большую роль, — убийство великана. Связи с миром охотничьих представлений, которые выступают в верованиях этого культурного слоя, говорят о том, что его следует считать более древним.

Ему противостоит второй слой, в котором мир рисуется поделенным на сферы; к этому слою следует отнести крупный рогатый скот, плуг, выращивание пшеницы, а также лошадь; в нем праздники заслуг претерпели, вероятно, свой собственный путь развития и очевидна тенденция к образованию общественных слоев; ему принадлежит кафирский вариант мифологемы о Прометее; этот слой можно считать более молодым».

Для более древнего пласта представление об особых божествах природы приписывается его «собственному культурному течению», в пласте более молодом автор предлагает членение, при котором культ солнца и лошади характерен для самой поздней фазы. В заключение, однако, констатируется, что победу одержал древнейший комплекс, тесно связанный с охотой, и именно потому, что он в наибольшей мере отвечает условиям существования.

Сегодня Сной уже не придерживается этой концепции так же упорно. Она и ему представляется слишком схематичной.

⁷⁸² Lentz, 1974. Эта работа вышла в сборнике в очень сокращенном виде, так как к ней требовалось много иллюстраций. С заявлением Буддрусса, что его интерпретацию следует объединить с интерпретацией Ленца, едва ли можно согласиться.

⁷⁸³ Сноу, 1962, с. 237 и сл. Сной опирается при этом на культурно-географическое деление, предложенное Шайбе (Scheibe, 1937a, с. 104 и сл., 124).

Действительно, спорный характер этой модели выявляется уже тогда, когда встает вопрос, где именно в Кафиристане ясно видны культурные слои. Исходным пунктом явилось для Сноя культурно-географическое деление, которое предложил Шайбе. Он различал культуру двузубца, которую обнаружил у кафиров пашаи, ашкун (вама) и вайгальцев, и культуру плуга в областях кати и прасунцев⁷⁸⁴. Очевидно, культура двузубца идентична более древнему (по теории Сноя), а культура плуга — более позднему культурному слою. Это значит, что более древнюю культуру мы находим в южных пограничных районах Кафиристана, а позднюю — в основном районе, непосредственно у главного горного хребта. Это было бы убедительно только в том случае, если бы волны переселенцев шли сюда с севера через главный хребет, однако это противоречит как представлениям самих кафиров, так и общепринятым представлениям о переселении индоиранских народов. Пространственное расположение этих комплексов (излюбленный аргумент культурно-исторической этнографии) оказывается в данном случае сложной проблемой.

Эти противоречия не исчезают и при ближайшем рассмотрении. Более поздний слой, в сущности, следовало бы связать с пришельцами-индоиранцами, но тогда древний культурный слой пришлось бы приписать доиндоевропейскому населению Гиндукуша. Однако в этом случае прасунцев, язык которых содержит архаичный субстрат, пришлось бы отнести скорее к культуре плуга, чем двузубца.

Здесь возникают соображения, которые в свое время привели меня к гипотезе (правда, высказанной осторожно), что слой, структурно более древний, т. е. с выращиванием проса, разведением коз и с сильными пережитками охотничьего хозяйства, проник на Гиндукуш после слоя, структурно более позднего, и уже не смог захватить горные долины, непосредственно примыкающие к главному хребту. Речь идет при этом о волне людей и представлений из горных областей Западной Азии⁷⁸⁵. Таким образом, согласно этой гипотезе, на Гиндукуше в результате миграций произошло специфическое смещение и даже изменение последовательности слоев.

Сегодня я вообще предостерег бы от любой попытки объяснить длительный процесс в такой с точки зрения культурно-исторической срединной области (которая хотя и защищена горными хребтами, однако по прямой отстоит едва ли больше чем на сотню километров от трех важных торговых дорог и путей сообщения — долины Панджшир на западе, Кабула на юге и переходов в Вахан на северо-востоке) с помощью схемы, в которой

⁷⁸⁴ Там же, с. 103—108.

⁷⁸⁵ Jettmar, 1960с, с. 116; 1961b, с. 102.

различаются только два или максимум четыре культурных пласта и которая к тому же предполагает, что все они проникли в горы. Мне кажется, что этнография немецкоязычного региона иногда исходит из доминирующего тезиса о естественном сочетании определенных элементов культуры. Сной тоже это видел и говорил о необходимости провести впоследствии более точное культурно-историческое членение кафирского комплекса. Он считал, что, конечно, такой анализ нельзя провести только на основании этнографического материала о кафирах, и указывал на необходимость сопоставления с состоянием культуры соседних групп населения. Я хотел бы добавить, что при этом требуются также другие источники, а именно всё, известное нам по археологическим материалам и письменным памятникам о культурных традициях государственных образований, владевших тем огромным пространством, в котором Кафиристан был вынужден существовать как прибежище при отступлениях и центр обороны воинственного крестьянского населения.

Мы должны понять, что в настоящее время это обращение к слишком мало известному периоду культурной истории Восточного Ирана является, во всяком случае пока, единственным способом найти то кардинальное решение, которое предопределит весь последующий анализ.

Вопрос заключается в том, когда, в сущности, возникла вооруженная обособленность Кафиристана, которую мы вначале определили как предпосылку для сохранения язычества вопреки исламу. Эта обособленность, и лишь она одна, объясняет, каким образом кафиры, со всех сторон окруженные индийскими и иранскими народами, тем не менее сумели сохранить такую самобытность своей культуры. Речь идет конкретно о том, произошел ли переход к иерархической системе рангов с охотой за кровавыми трофеями вскоре после переселения в горные долины. Вполне возможно, что за переселением сначала последовал продолжительный период открытых и интенсивных контактов и лишь исламизация соседних областей привела к созданию фронта сопротивления (при участии племен пашаи). При этом могла отводиться большая роль тем пришельцам с равнин, которые между первым завоеванием Кабула Якубом ибн Лейсом (870 г.) и окончательным завоеванием Ламгана (986—989 гг.)⁷⁸⁶ не покорились исламу, предпочтя более примитивную, но зато свободную жизнь в горах. Другими словами, можно принять в качестве рабочей гипотезы, что в Кафиристане совершился такой же процесс, как и в горах к востоку от Кашмира. Правда, эти пришельцы, вдалеке от центров сохранившегося индуизма, были настолько интегрированы в местную культуру, что образования княжеств по типу раджпутских госу-

⁷⁸⁶ См.: Lohuizen-de Leeuw, 1959, с. 11.

дарств не произошло. Поэтому можно было бы предания о переселении, записанные в различных частях Кафиристана и рассказывающие исключительно о передвижениях с юга, считать преданиями высшего слоя пришельцев. Кафирские генеалогии, охватывающие в отдельных случаях больше пятидесяти поколений, могли бы восходить к этому периоду иммиграции.

Индологи до сих пор не высказали своей точки зрения по этой проблеме. Из бесед с Буддруссом я понял, что, по его мнению, самобытное развитие Кафиристана началось намного раньше. Оно больше соответствует попыткам возвести индийские предания, зафиксированные у современных кафиров, непосредственно к ведическому времени.

В пользу того решения, которое имеет в виду Буддрусс, можно привести весьма убедительные аргументы. Постепенно стало ясно, что собирательский труд многих поколений жрецов, нашедший свое выражение в Ведах (а также в Авесте), показывает нам культурное единство арийских племен, которое не может соответствовать фактически существовавшим условиям II тысячелетия до н. э. Вероятно, Дани⁷⁸⁷ во время своих раскопок последних лет действительно натолкнулся на следы двух волн иммиграции, резко отличающихся своими культурными особенностями. Таким образом, было бы вполне возможно, что носители кафирских языков обладали особой, самобытной культурой, в которой уже имелись зачатки системы рангов и охоты за трофеями⁷⁸⁸.

Я допускаю такую возможность, но отрицаю уже изложенную вкратце альтернативу⁷⁸⁹, т. е. тезис, что кафирская культура до конца I тысячелетия н. э. еще не имела резких отличий от культуры окружающих равнинных областей и находилась в состоянии плодотворного обмена с ними⁷⁹⁰. Так как равнинная культура была отмечена сильным иранским и ранним индуистским влиянием, то при интерпретации кафирского материала следует учитывать и это. Как уже было сказано, это влияние, идущее из равнинных областей, к концу I тысячелетия н. э. могло усилиться в связи с миграциями. Подтверждение этого тезиса я вижу в том, что кафирский пантеон легче истолковать,

⁷⁸⁷ Об этом см.: Dani, 1970/71, с. 169.

⁷⁸⁸ Гейне-Гельдерн (Heine-Geldern, 1957, с. 281 и сл.) едва ли не единственный ясно понял эти проблемы. Он указывает, что достаточно было незначительного смещения, чтобы из ведического ритуала возникли праздники заслуг.

⁷⁸⁹ Имеются и другие, более сложные варианты. Так, линия обороны могла появиться уже в IV—V вв. н. э., во время ожесточенных войн между Сасанидами, преемниками кушан, и другими пришельцами, которые затем, во время правления династии Шахи, были ослаблены.

⁷⁹⁰ Разумеется, это не исключает более ранних связей, например заимствования комплекса Яма—Мара (см. с. 71—72) в середине I тысячелетия до н. э.

если допустить, что некоторые божества были заимствованы в преображенном, относительно новом, брахманистском варианте или же эволюционировали в этом направлении. В этой связи важно, что в Чага-Сарае, т. е. в долине Кунар, на дорогах, ведущих к восточным долинам Кафиристана, очевидно, существовал индуистский центр. Издавна известны части храма, которые в настоящее время используются на могилах мусульманского кладбища. Лохвизен-де Леев правильно их классифицировал и отнес к VIII или первой половине IX в.⁷⁹¹ Последний великий Шахи Раджа Джайпал, теснимый Газневидами, вернулся в Ламган (=Лагман). В Свате (Барикот) есть надпись этого царя. Именно поздние правители Кабула проявляли большой интерес к своему «тылу» — вероятно, видя в нем возможный плацдарм для отступления и место, откуда можно получать пополнение при оборонительных войнах.

Я уже приводил в разных местах доводы в пользу этого тезиса. Хочу только добавить, что зебуобразный бык, играющий большую роль в мифах как символ Мона/Манди, ни в коем случае не мог принадлежать к тому культурному достоянию кафиристов, которое они принесли со своей центральноазиатской родины. На монетах правителей Восточного Афганистана изображение этого животного в течение веков являлось символом Шивы, т. е. божества, заимствованного из Индии.

Итак, я считаю I тысячелетие н. э. периодом формирования кафирской культуры. Я думаю, что свои самые существенные импульсы она получила от смешанной культуры Гандхары, которая долгое время находилась под влиянием иранцев, но в конце концов верх в ней одержал индуизм. Я подчеркиваю, однако, что это всего лишь гипотеза.

Если с этим положением согласиться, то неизбежно возникает вопрос, какова была религия кафиристов до этой фазы. Достоверно известно, что еще раньше мертвых хоронили, по крайней мере в некоторых районах, «кафирским» способом, т. е. на земле в деревянных гробах⁷⁹², и что излюбленным опьяняющим средством было вино⁷⁹³. Кроме того, определенную роль должны были играть и культы гор, в которые вплеталось индийское представление о мировой горе⁷⁹⁴. Как раз эти воззрения можно найти в античных сообщениях о походах Александра. Эти данные так хорошо сочетаются с более поздней культурой, что у нас не остается никаких оснований для сомнений.

Напрашивается предположение, что в то время уже существовала по крайней мере часть тех элементов культуры, которые Сноу относит к более древнему слою, например божества,

⁷⁹¹ Lohuizen-de Leeuw, 1959, с. 8—11. См. также: Bosworth, 1973, с. 129.

⁷⁹² Lentz, 1937a, с. 305, 1938.

⁷⁹³ Edelberg, 1965, с. 194—196.

⁷⁹⁴ Morgenstierne, 1930—32, с. 443 и сл.

имеющие облик диких коз или каменных козлов, или те грубые демоны, которые как противники богов по сей день играют определенную роль в народных представлениях.

Конечно, при этом следует иметь в виду то, что я подробно описал в связи с богиней Кшумай/Киме: отдельные представления, кажущиеся охотничьими и тем самым архаичными, могли быть заимствованы в относительно позднее время у соседних дардских народов или возродиться под их влиянием. Как мы еще увидим, есть основания думать, что у дардов эти представления при осознании отрицательного отношения к индуизму или, может быть, в процессе его преобразования приобрели такое невиданное значение, что стали альтернативой окружающим религиям — буддизму и индуизму⁷⁹⁵. Этот рост значения местных традиций я считаю процессом, параллельным тому, который ведет к религии бон, причем возможно и даже вероятно взаимодействие между ними⁷⁹⁶. Поэтому не все то, что у кафиров выглядит охотничьим, должно быть архаическим.

Мы чувствуем более твердую почву под ногами, когда обращаемся к изменениям, происходившим в течение девяти веков сопротивления внешним воздействиям. Здесь мне хотелось бы выразить мысль, которая, насколько мне известно, еще никогда не высказывалась: длительное и относительно мирное соседство к северу от главного хребта с одним из течений ислама, а именно с исмаилизмом, не могло не оказать свое влияние. В мире ислама исмаилиты сами подвергались преследованиям и клевете, однако именно они были хранителями древнейших переднеазиатских верований, которые не без основания называли гностическими⁷⁹⁷. Связи между Мунджаном и областью Прасун, основанные на игравшей большую роль торговле солью, несомненно, имеют историю, уходящую особенно глубоко в прошлое. Это отражено в перечне совершенно не поддающихся этимологизации названий, под которыми известны в Мунджане селения прасунских кафиров⁷⁹⁸.

Без тщательного изучения религиозных представлений бадахшанских исмаилитов, часть материалов о которых опубликована лишь недавно, остается открытым вопрос о том, что в действительности могло появиться из этого источника. Следует лишь упомянуть, что мотив семи небес есть и в их священных книгах, однако в первую очередь в них отражено представление о человеке, с одной стороны, как о доме (с четырьмя стенами), а с другой — о человеческом организме как о городе с множе-

⁷⁹⁵ Сюда же могло относиться и преобразование стереотипа Яма/Мара: Stein, 1972, с. 230—235.

⁷⁹⁶ См.: Hoffmann, 1969.

⁷⁹⁷ Schaeder, 1924.

⁷⁹⁸ См.: Грюнберг, 1972, с. 10. Автор возражает против мнения Моргенштерне, что эти контакты относительно недавние.

ством ворот⁷⁹⁹. Нет ли здесь прообраза удивительных рассказов о крепости⁸⁰⁰ или селении Дизани/Дисни? Как мы уже знаем, речь в них идет о семи улицах, семи воротах и четырех углах⁸⁰¹, а в других случаях — о девяти воротах⁸⁰². Представление о теле как о городе Дизани/Дисни — образ вполне понятный.

Раньше мы придерживались мнения, что эта богиня считалась основательницей существующего социального строя. Мы вправе не отказываться от этого взгляда, так как исмаилиты считали свою секту равниной, расположенной между телом (микрокосм) и макрокосмом и разделенной по образцу их обоих. Мировое дерево также встречается в верованиях исмаилитов, причем умные и праведные люди — его плоды⁸⁰³, в то время как у кафиров речь идет о ветвях, соответствующих семьям⁸⁰⁴. Культ деревьев, несомненно, существовал в горах и раньше; особенно священным и чистым считался можжевельник, однако не было ли это отправной точкой при заимствовании определенных элементов тайных учений исмаилитов?

Уже Сной учитывал возможность того, что превращение Имры в единого бога-создателя могло произойти под влиянием ислама. На севере это влияние могло сказаться значительно раньше, чем на юге, где все время вспыхивали оборонительные бои и где пашаи, также язычники, образовали буферную зону.

С этими оборонительными боями связано то, что теперь мы можем зафиксировать именно в Южном Кафиристане чрезвычайно развитую систему рангов, получаемых за убийство врага. Само собой разумеется, здесь также были восприняты элементы ислама, например тюрбан как знак сана, изображенный на многих статуях. Вероятно, материальным основанием этому послужили сами тюрбаны, которые приносили домой как доказательство совершенного убийства.

Во внутреннем развитии кафиров выявляются конкурирующие тенденции. Это — стремление отдельных групп считать того или иного бога всецело и только своим, отнести родину и деятельность этого божества к ближайшим окрестностям и по возможности связать с ним свое собственное происхождение. Работы о Южном Кафиристане, включенные в настоящую книгу, ясно показывают, насколько сильна там эта тенденция. Мы знаем, что на территории кафиров-ашкун существуют божества селений, пребывающие на близлежащей горе⁸⁰⁵. О долине Вай-

⁷⁹⁹ Бертельс, 1970, с. 17 и сл.

⁸⁰⁰ Morgenstierne, 1950—53, с. 182 и сл.

⁸⁰¹ Sney, 1962, с. 139 (Buddruss, текст 67).

⁸⁰² Edelberg, 1972, с. 77.

⁸⁰³ Бертельс, 1959, с. 223.

⁸⁰⁴ Robertson, 1896, с. 386.

⁸⁰⁵ См. с. 169 и 170.

гал сообщают, что там есть божества, связанные с селениями, а в других случаях даже с отдельными кланами⁸⁰⁶.

Эта тенденция — выражение политической раздробленности, которая едва ли может явиться основанием экспансионистской политики. Неудивительно поэтому, что именно там, где осуществлены военные планы, завоевание и ассимиляция целой сети долин, т. е. у племен кати, мы обнаруживаем четкую систему божеств с ограниченными и согласованными функциями. Во главе этого интегрированного пантеона стоит фигура владыки — Имра. Бóльшая часть данных, имеющихся у нас с начала века, относится к этой «религии Имры». Я вынужден был ограничиться именно ее описанием.

Хотя мы и отмечаем, что мифологические тексты отнюдь не экспансионистски настроенных прасунцев говорят о пантеоне совершенно такой же структуры, это, однако, не значит, что прасунцы являются самобытными создателями и носителями этой системы. Теперь они обратились к только что принятому исламу с бóльшим рвением, чем другие группы кафиров⁸⁰⁷. То обстоятельство, что «язык богов» у прасунцев явно оказывается языком кати, вероятно, также говорит в пользу такого вторичного заимствования⁸⁰⁸. Далее, мы уже видели, что, как приходится предполагать, именно главный храм Имры в Куштеки раньше был посвящен другому божеству. Возможно, культ Имры затем распространился среди кафиров-ашкун и вайгальцев; во всяком случае, для Вайгала иноземное происхождение этого культа (заимствование его из Прасуна) очевидно.

При таком положении, пожалуй, ни одна из двух этих тенденций не могла проявиться в полной мере.

У кафиров-кати верховный жрец выступает как главное лицо всей долины. Культы селений и кланов так редуцировались, что сегодня мы едва ли сможем привести свидетельства в пользу их существования⁸⁰⁹. Зато отдельные лица имеют возможность достичь высоких религиозных постов с помощью праздников, культовых действий и военных успехов. Является ли жречество божьей милостью, положение уты — первичным и служит ли оно образцом для всех соискателей? С тем же успехом можно было бы заявить, что наследственное жречество возникло лишь позднее (снова?) наряду с передачей религи-

⁸⁰⁶ См. с. 156 и сл.

⁸⁰⁷ Этим указанием я обязан Г. Буддруссу.

⁸⁰⁸ Буддрусс указывает мне на то, что кати вполне подходит для роли обиходного языка и служит таковым еще теперь, в то время как прасунский считается недоступным для иноземца. В Южном Кафиристане также существовали широко распространенные особые языки поэзии и богослужения.

⁸⁰⁹ У камских кафиров в качестве особого божества выступает Аром. См.: Robertson, 1896, с. 377, 409.

озных обязанностей отдельным лицам уже в порядке конкуренции⁸¹⁰.

В Прасуне сумели избежать религиозной автономии, доходящей до автономии отдельных кланов, благодаря тому, что не представляли себе богов равно могущественными. Клан, связанный с Имрой/Марой, имел право взимать подати повсюду, т. е. выполнял особую функцию, которую все воспринимали как необходимую. Внутри кланов лица, исполнявшие обязанности жрецов, отбирались с помощью процедуры, очень похожей на праздники заслуг. Вероятно, существовали и другие ранги, носителей которых благодаря сходству имен связывали с основателями кланов.

В работах Джонса, одна из которых вошла в состав этой книги⁸¹¹, и в дискуссионной статье Алама Нуристани⁸¹² имеются указания на то, как именно шло дальнейшее развитие в Вайгале. С одной стороны, есть сведения, что представления о могуществе и величии уты заимствованы вместе с комплексом Имра/Мара из Прасуна; с другой стороны, мы узнаем (в верхней части долины) о двух рангах, ута и урта, которые даются за определенные действия (убийство врага или устройство праздника)⁸¹³. Это можно объяснить тем, что местная система со свойственной религии мобильностью вобрала в себя новые факторы, в том числе и титулы жрецов. Таким образом и были заимствованы для рангов, получаемых убийцами врагов, мусульманские титулы (например, «багадур»).

Если заимствование действительно имело место, оно должно было произойти в то время, когда и в Прасуне по образцу области расселения кати существовал ранг уты, т. е. в тот период, когда прасунская система еще не была децентрализована, как теперь.

В своей работе Джонс высказал предположение⁸¹⁴, что культ особых домашних святынь является более древней фазой истории развития кафирской религии. Я думаю, что различие между зонами меньшей и большей святости внутри дома всегда существовало наряду со святынями, являвшимися общими объектами почитания, и выражалось в определенных обрядах. Мы

⁸¹⁰ Пальваль в своем докладе на Гиндукушской культурной конференции 1970 г. указал, что и ута не может избежать утверждения в ранге с помощью устройства праздника.

⁸¹¹ См. с. 153—165. См. также: Jones, 1970.

⁸¹² Alam Nuristani, 1971, с. 486.

⁸¹³ Нельзя считать историю, которую рассказывает Джонс о передаче ранга уты, выдумкой от начала до конца. Разумеется, весьма сомнительно, существует ли еще этот ранг в наши дни. Джонс сам пишет, что на девять селений было лишь пять человек, носивших титул уты. Хотя в Нишейгруме и есть клан ута, однако в числе свободных и могущественных групп его не упоминают.

⁸¹⁴ См.: Jones, с. 153.

еще увидим это у калашей, а также у давно уже обращенных в ислам носителей языка кховар.

Было бы интересно знать, какие еще элементы были связаны с комплексом Имры/Мары. Была ли женщина на этом этапе в еще большей мере вытеснена из сферы культа, так что представления о божественной чете во главе пантеона стерлись и положение Дизани/Дисни пришлось объяснять и оправдывать тем, что ее назначило⁸¹⁵ высшее божество? Вполне вероятно, что раньше существовали иные, способные к экспансии, формы религии. Возможно, Мон/Манди приобрел популярность в отдаленных частях Кафиристана именно в результате такой диффузии, причем там отказались от культа более древних божеств.

Это станет яснее лишь тогда, когда мы будем располагать новыми исследованиями религий Южного Кафиристана. Надо также обследовать самые потаенные уголки этой пока еще мало изученной территории и опубликовать все собранные материалы, чтобы другие ученые, работающие в поле, знали, на что надо обратить особое внимание.

В начале этой книги было сказано, что мы находимся сейчас на той стадии исследований, на которой не приходится ждать окончательных результатов. Нельзя упускать это из виду под воздействием слишком смелых гипотез. Можно лишь с полной уверенностью сказать, что религия кафиров не только не приняла застывшие формы, но в течение последних веков претерпела много процессов диффузии и внутренних изменений. Лишь такой путь развития может объяснить, как кафирские религии, относительно сходные друг с другом, тем не менее настолько далеко отошли от всех возможных и даже достоверно известных исходных пунктов.

Литература о Нуристане (Кафиристане), появившаяся за время, прошедшее с момента выхода в свет немецкого издания этой книги, почти целиком вошла в комментированную библиографию Фрембгена⁸¹⁶. В ней отсутствуют только книга А. Л. Грюнберга⁸¹⁷ и несколько статей⁸¹⁸.

Из этой библиографии видно, что за истекшее время были опубликованы существенные работы афганских авторов. Наряду с М. А. Мелабаром (он же А. Нуристани)⁸¹⁹ надо в первую очередь назвать А. Р. Пальваля⁸²⁰. Последний в соответствии с особыми интересами его научного руководителя в Пенсильван-

⁸¹⁵ Edelberg, 1972, с. 74.

⁸¹⁶ Frembgen, 1980.

⁸¹⁷ Грюнберг, 1980.

⁸¹⁸ Например, Klimburg, 1976; 1981.

⁸¹⁹ Melabar (Nuristani), 1977; 1978a; 1978b, 1978c.

⁸²⁰ Palwal, 1977/79.

ском университете отобрал из своих полевых записей, ценных в историко-религиозном плане, то, что относится к социальной антропологии, и построил на этом материале свою диссертацию. Благодаря этому мы располагаем дополнительными данными о системе рангов, которых когда-то достигали путем убийства врагов и устройства праздников заслуг. В диссертации рассматривается также связь между этими рангами и политическими должностями.

Этому же кругу проблем посвятили свои работы, основанные на проведенных ими опросах, и другие авторы: Джонс⁸²¹, Климбург⁸²², Мелабар⁸²³. Обилие полученной противоречивой информации, особенно об удивительных действиях, которые требовались от претендентов на ранг, постепенно наводит на мысль, что мусульманские преемники убийц врагов и устроителей праздников заслуг стали ностальгически расширять в разных направлениях систему правил, рангов и знаков отличия. Только так можно свести воедино все эти данные, не подвергая сомнению ни одно из них. Впрочем, надо сказать, что разделение труда между ламами у кафиров следует рассматривать более широко, чем это делает Пальваль. Оно встречается и у дардских народов. Посмотреть что делается вокруг,— никогда нелишне.

Макс Климбург сам изложил результаты своих исследований 1972 и 1974 гг., о значении которых я уже говорил, и сопровождал свою работу очень хорошими фотографиями. При этом он считает, что установил «тантристский» характер кафирских представлений⁸²⁴. Далее, он опубликовал материалы собранной им коллекции чрезвычайно выразительных произведений религиозного искусства кафиров, которую ФРГ по моей инициативе передала в дар Кабульскому музею⁸²⁵. Другие выдающиеся образцы этого искусства попали в европейские музеи.

Богато иллюстрированная книга Эдельберга и Джонса⁸²⁶ показывает культуру Нуристана на фоне его величественной природы. В книге нет раздела о религии. Очевидно, авторы не решились поместить данные смутного, исчезающего прошлого рядом с теми конкретными явлениями, которые они видели собственными глазами. В результате такой позиции песни и рассказы языческого содержания, которые все-таки включены в книгу (по Ленцу), даются в необработанном виде.

Моя книга послужила для Фюсмана стимулом для того, что-

⁸²¹ Edelberg—Jones, 1979.

⁸²² Klimburg, 1981.

⁸²³ См. выше.

⁸²⁴ Klimburg, 1976.

⁸²⁵ Klimburg, 1981.

⁸²⁶ Edelberg—Jones, 1979.

бы обратиться к «новой проблематике» индоиранских религий⁸²⁷.

Я также выдвинул в качестве основной проблемы то обстоятельство, что во главе кафирского пантеона стоит Имра (Ямарādжа). Это расходится с иерархией, отраженной в Ведах. Существует две основные возможности объяснить этот факт. После длительных колебаний и несмотря на предостережения Г. Буддрусса, я решил придерживаться первой. Я считал, что предки кафиров были свидетелями того, как на территории Гандхары, смежной с областью их расселения, божество Яма (хотя оно между тем превратилось в божество смерти Мару) приобрело новое значение. Буддисты возвысили его, превратив во врага и искусителя просветленных. Далее я писал, что эта интерпретация была принята горными племенами, но в «нати-вистском» варианте. Для воинов и охотников ценности буддизма были неприемлемы, поэтому они в какой-то мере стали на сторону врага. Именно так могло произойти возвышение Ямы и превращение его в главу пантеона. Можно предполагать, что здесь сказалось и иранское влияние. (Можно даже считать это бесспорным. Первоначально Имру рассматривали как верховное божество только кафиры-кати, соседящие с иранскими племенами. У всех других племен Имра вытеснял Индру постепенно. Я уже указывал на это, Фюсман же, охваченный своей заманчивой идеей, игнорировал этот факт.)

Что касается второго объяснения, то Фюсман уже указал на него в своей рецензии на мою книгу⁸²⁸, а затем рассмотрел его более подробно⁸²⁹. Среди индоарийских народных религий с самого начала существовало множество систем, носителями которых являлись различные социальные группы или же племена. Только одна из этих систем нашла отражение в Ведах. Ей соответствует пантеон, в котором первые места отведены Митре, Варуне и Индре. Однако наряду с этой существовала и другая система, в которой главным божеством пантеона был Яма. Он считался победителем Индры. В буддийских надписях и изображениях из Гандхары предполагается именно этот «альтернативный пантеон». Следовательно, он должен был существовать и за пределами Кафиристана. Племенной религии протокафиров он был либо присущ с самого начала, либо очень скоро ею заимствован. Во всяком случае, его упорно сохраняли. Это наводит нас на мысль, что в религиях кафиров (и дардов) могли сохраниться и другие элементы общеарийского наследия, которые еще встречаются кое-где в Индии, однако в брахманистских текстах чрезвычайно редки. Тот, кто станет в будущем

⁸²⁷ Fussman, 1976; 1977.

⁸²⁸ Fussman, 1976.

⁸²⁹ Fussman, 1977.

изучать религии Кафиристана, должен отдавать себе отчет в том, каковы шансы обнаружить здесь ключ к пониманию определенных явлений индийских народных верований. Такой же путь открывает и изучение социальных систем — во всяком случае, с точки зрения Фюсмана.

Мне и сегодня не хотелось бы отказываться от гипотезы, что в формировании кафирских верований играло роль влияние соседних культур. Заимствование имени Мāра (т. е. «смерть») кажется мне явлением именно такого рода. Я не думаю, что кафиры уже в I тысячелетии н. э., обороняясь от военных нападений, полностью отгородились от окружающего мира, как предполагает Пальваль⁸³⁰. Это опровергают их культовые предметы⁸³¹ и оружие⁸³². Их кинжалы восходят к тому типу, который виден на изображениях в музее Сринагара. Топоры, которые могли быть прототипом кафирских танцевальных топоров, я видел в 1979 г. на наскальных изображениях в районе Чиласа, так же как и символы на щитах. Они соответствуют резьбе на домах удачливых воинов в Южном Кафиристане.

Все эти элементы могли брать начало на территориях, где правили те династии Шахи, резиденции которых находились в Кабуле, Хунде, Нандане и над которыми в конце концов одержал победу ислам. Было бы просто чудом, если бы не шла эмиграция в горные районы, которые еще долго оставались непокоренными.

Я думаю, однако, что есть свидетельства и в пользу второго предположения, уже упоминавшегося Буддруссом и изложенного Фюсманом. Я суммировал их в докладе, прочитанном мной в Душанбе в 1977 г.⁸³³ Я сообщил, что Сарианиди⁸³⁴ обнаружил к северо-западу от Балха городище бронзового века Дашли 3, которое он считает храмовым городом. Однако это городище можно определить, исходя из понятия о варе. Комплекс, который раскопал Сарианиди, в гораздо большей мере соответствует этому понятию, чем те постройки в Хорезме, которые связывали с ним до сих пор⁸³⁵. Однако представление о варе, защищенном помещении, в котором праведные перенесли зиму — самую тяжкую пору сотворения мира, — это неотъемлемая часть культа Ямы/Йимы. Возможность такого толкования существует, потому что народ, построивший этот комплекс, также входит в круг индоиранских племен. Это вполне доказуемо при систематическом рассмотрении, однако повторять здесь его ход нет необходимости. Если принять мой вывод как рабочую

⁸³⁰ Palwal, 1977/79, с. 311.

⁸³¹ О серебряных бокалах см.: Jettmar, 1972.

⁸³² Jones, 1973/74.

⁸³³ Jettmar, 1981c.

⁸³⁴ Сарианиди, 1976; 1977.

⁸³⁵ Widengren, 1965, с. 53.

гипотезу, то оказывается, что альтернативный пантеон, постулированный Фюсманом, представлен у индоиранского населения Северо-Западного Афганистана одним из характерных элементов. Если какое-то население переместилось с этой территории на Гиндукуш, то следует ожидать и перемещения этого элемента — вары. Действительно, в Нуристане существуют представления, которые можно считать дальнейшим развитием идеи вары⁸³⁶.

Не лишено поэтому интереса, что и в мифологии кафиров сохранилось представление о божественной крепости, предназначенной, однако, не для богов, а для душ — вероятнее всего, для душ умерших. Это представление о том свете совершенно несовместимо с обычной верой кафиров в небеса и ад⁸³⁷. Крепость эта упоминается в связи не с Имрой, а с женским божеством Дизани/Дисни⁸³⁸. Однако Дизани тесно связана с Имрой — она появилась на свет из правой стороны его груди. Что же касается остального, то она является олицетворением определенной группы людей (как Джестак — олицетворение калашей). Рассказывают, что она построила золотой замок с четырьмя углами и семью воротами⁸³⁹. В другом тексте мы читаем, что она воздвигла башню. От этой башни расходилось семь улиц⁸⁴⁰. Если сопоставить эти тексты, можно реконструировать план центральной крепости и план окружающей ее территории с радиально расходящимися улицами, причем все это заключено в прямоугольник. Только число «семь» вместо «девяти» затрудняет сравнение этой конструкции с Дашли 3. Священное число кафиров — «семь»; однако, несмотря на это, должно было существовать предание, что в крепости Дизани не семь ворот, а девять. Записанный Мотамеди и Эдельбергом⁸⁴¹ гимн прославляет Дизани как стража «девяти ворот милосердия».

В заключение я занялся вопросом о том, не существовала ли преемственность между обрядовыми центрами Северо-Западного Афганистана бронзового века и местами собраний у кафиров.

Если бы подтвердилось, что нуристанцы (даже будь это лишь один этнический компонент) связаны с населением Северо-Западного Афганистана бронзового века, то были бы вполне объяснимы элементы сходства с миром идей древнего Востока, которые обнаруживали исследователи при изучении кафирских мифов. Из всех культур северной оконечности Иранского плоскогорья именно «бактрийско-маргианский комплекс» в Северо-

⁸³⁶ Jettmar, 1981c, с. 226 н сл.

⁸³⁷ Jettmar, 1975, с. 52.

⁸³⁸ Там же, с. 97—103.

⁸³⁹ Morgenstierne, 1950—53, с. 182—183.

⁸⁴⁰ Jettmar, 1975, с. 98—99.

⁸⁴¹ Motamedi—Edelberg, 1968.

Западном Афганистане отличается наиболее значительными заимствованиями из области Элама и Луристана. Амье⁸⁴² показал это с помощью культовых предметов и предположил посредничество кочевников.

Однако в основном моя осторожность оправдана внезапным возникновением заманчивых возможностей. Хотя за последнее время было открыто археологическое связующее звено, однако пока можно высказывать лишь смутные предположения. В самом Нуристане раскопки еще не ведутся. Типы поселений, особенно в Прасуне, повели к появлению искусственных холмов (tells). Только после проведения в таких местах раскопок можно будет двигаться дальше.

⁸⁴² Amiet, 1978, с. 154.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ НОСИТЕЛЕЙ ЯЗЫКОВ ШИНА И БУРУШАСКИ

1. Область распространения этих языков

К северу от западных отрогов Гималаев и к югу от главного хребта Каракорума¹, между Читралом на западе и Балтистаном на востоке находится область распространения шина — индийского языка северо-западной группы. Для его носителей до сих пор нет соответствующего названия, так как под «шин» понимается лишь определенная «каста». Поэтому чаще говорят о дардах², что, однако, может привести к недоразумениям, так как этот термин (как уже было сказано) включает в лингвистической классификации ряд других народностей и, как мы дальше увидим, «этнографически» может употребляться в более широком смысле.

Конечно, не во всех долинах, расположенных между главными горными хребтами, бытует шина. В долине р. Хунза говорят преимущественно на языке бурушаски, точно так же как и в Ясине. Бурушаски — язык, сохранившийся здесь с древности и не принадлежащий ни к одной из больших языковых семей³.

Носители ваханского языка, т. е. иранцы, проникли сюда с севера и живут в Хунзе, Ишкомане и Ясине⁴.

Переселенцы, пришедшие из Читрала, осели в западном районе долины Гилгит, т. е. в Гизаре и в Ясине, и принесли туда соседний дардский язык khowar⁵.

¹ Границу между Гиндукушем и Каракорумом не всегда определяли одинаково. Бидделф (1880 г.) полагал, что она проходит значительно восточнее, чем принято считать теперь. Поэтому он причислял носителей языка шина к «племенам Гиндукуша».

² Лейтнер пропагандирует этот термин, ссылаясь на его употребление в Кашмире (Таннер, 1881) и на то, что «дарада» встречается в античных и средневековых индийских источниках. См.: Müller-Stellrecht, 1973, с. 11.

³ Свое полное описание этот язык получил в трехтомном труде Лоримера (Lorimer, 1935—1938).

⁴ См. об этом: Lorimer, 1958, I, с. 6—9.

⁵ Schomberg, 1935, с. 44; Biddulph, 1880, с. 56.

Основную область распространения языка шина можно определить также следующим образом: она включает в себя оазисы с примыкающими к ним с боков долинами, лежащие по Инду между проходом Ронду и последним поворотом Инда к югу перед началом его равнинного течения⁶, а также большие боковые долины рек Астор и Гилгит, где и находятся упомянутые анклав.

С другой стороны, распространение шина на юге и востоке выходит далеко за пределы этой основной области:

1. На шина говорят в части долины Кишанганги, главным селением которой является Гураис. Связь с основным районом осуществляется через перевалы Камри или Бурзил⁷.

2. К востоку от прохода Ронду носителями языка шина полностью или частично населены несколько долин на южном берегу Инда.

3. На шина говорят на р. Драс и по ее западным притокам, в так называемой области Шинго-Шигар. Эта область также не является изолированной, а связана непосредственно с Астором и Гураисом — правда, через крайне высоко расположенное плато Деосай или же через «относительно» низкий перевал Деосай (3765 м).

4. Шина встречается также в верхней части небольших долин, ведущих с плато Деосай к Инду. Здесь, однако, живут более поздние пришельцы, потомки военнопленных, которыми властители Балтистана заселили эту до того не освоенную область⁸.

5. Анклав языка шина лежит в пределах политических границ Ладака в районе селений Да и Гану, между устьем Суру и долиной Гану. Есть данные, что в прежние времена язык шина был распространен на территории Балтистана и Ладака значительно шире и доходил до Леха. Франке прежде всего попытался выявить в этой ныне тибетской области дардский субстрат⁹.

Близкородственным языку шина является язык *phaluga*, который называют также *palula*, *dangarik* или *dangarikwar* и на котором говорят в некоторых селениях Южного Читрала. Моргенштерне упоминает, что носители пхалура утверждают, будто

⁶ Область распространения шина уже была в какой-то мере правильно описана Бидделфом (Biddulph, 1880, с. 1—14). Южная граница шина даже на современной карте Фюсмана (Fussman, I, 1972, карта III) дана лишь весьма схематично; на юге шина отделен горными хребтами от башкарика, торвали и языков Кухистана, а на юго-востоке — от пашто и кашмири.

⁷ О последующем см.: Biasutti—Dainelli, 1925, карта I.

⁸ Материал о религии этих поздних пришельцев есть в: Jetmar, рукопись, II, с. 56—126. Часть этого материала использована в работе: Friedl, 1965, с. 53—61.

⁹ См.: Francke, 1907b; Dainelli, 1924, с. 33—44; Shaw, 1878; остальные данные можно извлечь из работы: Hashmatullah Khan, 1939.

бы лишь недавно пришли сюда из селения Чилас, расположенного на Инде (там, где он течет в широтном направлении). Однако, исходя из архаизмов в фонетической системе пхалура, Моргенстьерне считает это невозможным¹⁰. Мы ничего не знаем о доисламских традициях этих селений, но интересно, что слово «дангарикé» значит «коровий народ», а это находится в явном противоречии с отказом от крупного рогатого скота, распространенным (из-за его культовой нечистоты) у всех носителей языка шина, особенно у касты шин. Другой анклав этого же языка был обнаружен в долине Кунар, на территории Афганистана¹¹.

В долинах Гилгит и Астор правили княжеские роды, частью давно здесь поселившиеся¹², частью же пришедшие из Читрала и Балтистана. Напротив, по широтному течению Инда существовали свободные долины, не объединенные центральной властью. Эта область носила название Yaghestan, т. е. «страна свободных, не имеющих закона», и только после второй мировой войны на нее постепенно распространилась власть государства.

Балтистаном также правили различные княжеские династии, однако некоторые дардские области, например Шинго-Шигар, подчинялись им лишь в очень незначительной степени.

Захват этих земель¹³ внешними силами (и одновременно с этим их освоение) начался в 1834 г. нападением на Ладак догра в союзе с сикхами. В 1840 г. Ладак был полностью аннексирован. В 1840—1841 гг. наступила очередь Балтистана, а сразу же вслед за ним Гилгита, в котором кровавая борьба соперничавших друг с другом принцев послужила удобным предлогом для вмешательства. Правда, под властью догра, правивших также Кашмиром, англичане оставили только восточные районы (Ладак, Балтистан, восточную часть Гилгита), так как проходящая там граница с Китаем считалась бесспорной. Англичане относились к местным княжеским династиям гораздо мягче, чем догра, и государства Хунза и Нагир сохранили свое существование. В некоторых землях были назначены губернаторами местные князья. Независимость Ягестана была ограничена лишь в той мере, в какой это диктовалось необходимостью обезопасить пути снабжения, и только чила, державшие под угрозой

¹⁰ Biddulph, 1880, с. 64; Morgenstierne, 1932, с. 54—59; 1941, с. 8; Эдельман, 1965, с. 157—165.

¹¹ Buddruss, 1967.

¹² Очевидно, и местные династии Гилгита, Хунзы и Нагира были основаны чужеземцами — правда, в минувшие века.

¹³ Об истории завоевания края см.: Biddulph, 1880, *passim*; Hashmatullah Khan, 1939, с. 765 и сл.

гилгитскую дорогу через долину Астор, были рано покорены¹⁴. Верховный британский уполномоченный, «политический агент», был облечен диктаторской властью и опирался на местные войска под командованием британских офицеров. Его резиденция находилась в исконном центре области шина — Гилгите. Так возникло понятие «Гилгитское агентство».

В настоящее время Гилгитское агентство и Балтистан управляются Пакистаном, а Ладак, долина Кишанганга и ведущий в долину Драса перевал Зоджи-Ла входят в состав Индии. В горах между Индией и Пакистаном проходит не граница, а демаркационная линия, на которой происходят постоянные вооруженные столкновения. Это крайне затруднило, а кое-где, как в Шинго-Шигаре, сделало и вовсе невозможным проведение исследований как раз в наименее изученных областях распространения языка шина.

Уже само нынешнее ограничение бытования бурушаски долинами Ясин и Хунза позволяет предполагать, что раньше на нем говорили также в сопредельном Гилгите, где его стал теснить и напластовался на него язык шина¹⁵. Это предположение еще в большей мере подтверждается теми названиями гор и долин, которые этимологизируются исключительно на основании языка бурушаски. При этом, несомненно, происходили процессы ассимиляции. Высказывалось предположение, что ешкун, т. е. подгруппа носителей языка шина, организованная по типу касты, являются шиназированными буришками.

Напротив, в Хунзе и Нагире совершенно очевидно сильное влияние носителей языка шина. Генеалогическая традиция связывает обе правящие там династии с Гилгитом¹⁶. Несомненно, значительную часть придворных обычаев они заимствовали на юге. Так, не случайно, что в думак — языке, на котором в Хунзе говорят дома, т. е. каста музыкантов, часто играющих при княжеском дворе, оказывается множество заимствований из шина, что иногда вело к неправильному определению этого языка как дардского¹⁷.

В сфере обрядов и народных верований процесс ассимиляции также зашел настолько далеко, что описанные области Гилгита, несмотря на языковое членение, можно рассматривать как единое целое. Во всяком случае, именно этого взгляда придерживался Лоример в своей основополагающей статье¹⁸. Он

¹⁴ Leitner, 1894, с. 77—87.

¹⁵ Климов—Эдельман, 1970, с. 14.

¹⁶ Версия Бидделфа (Biddulph, 1880, с. 134—135) и версия, которую сообщил Лоримеру в 1930 г. тогдашний мир Хунзы М. Назим Хан, совпадают не полностью, но тем не менее отчетливо свидетельствуют о перекрестных связях.

¹⁷ Lorimer, 1939; Strand, 1973, с. 302 и сл.

¹⁸ Lorimer, 1929, с. 509.

объединил с буришками частично ассимилировавшихся носителей языка кховар с крайнего запада и считал, что достаточно привести для каждого понятия эквивалентные выражения из различных языков. (Подобным же образом можно было бы присоединить и некоторые ваханские селения Ишкомана.)

Я последовал этому методу, дабы избежать лишних повторов в части, посвященной специально буришкам, так же как поступила в аналогичном случае и Мюллер-Штельрехт¹⁹. Я употребляю в применении к описанному культурному ареалу название «Дардистан»²⁰, следуя старой этнографической классификации. То, что для этого Дардистана характерны значительные региональные различия, обусловленные его географической неоднородностью, ясно из всего вышесказанного.

Правда, существуют такие сферы, в которых процесс ассимиляции завершен еще не полностью; во всяком случае, еще отчетливо ощущаются вторичные заимствования. К таким областям относится, например, шаманизм. Он особенно хорошо сохраняется в Хунзе. Название шамана, известное до самого Читрала, — *biṭān*, но при этом все знают, что самых лучших шаманов можно найти среди носителей языка шина. Битаны, говорящие на бурушаски, по сей день поют свои пророчества на шина, даже в тех случаях, когда они, будучи в нормальном состоянии, не знают на этом языке ни одного слова²¹. Напротив, упомянутый Лоримером культ Бойо — причем это особо не оговаривается, — очевидно, существует исключительно в долине Хунза²².

Другие различия, по-видимому, возникли лишь в результате процесса редукции: теократия исчезла в Гилгите, но до недавнего времени сохранялась в Хунзе и Нагире — вероятно, единственный случай во всей Евразии.

Такие особенности очень существенны при попытке определить различные напластования в современном статусе, и потому они будут суммированы в специальном кратком разделе. По этому вопросу можно будет сказать больше, когда будет опубликован материал, собранный Лоримером²³, и сообщат свои данные Бергер и Буддрусс.

Следует еще только заметить, что Бергер обнаружил, особенно в восточной части долины Хунза, ряд топонимов, которые он, так же как и имена собственные по всей долине, не может

¹⁹ Müller-Stellrecht, 1973, с. 11.

²⁰ О носителях языка кховар из Гизара материалов очень мало, и я почти не буду их касаться. Существуют еще недостаточно изученные элементы перехода к системе Читрала, о которой будет речь в одной из последующих глав.

²¹ Berger, 1960, с. 662.

²² Lorimer, III, 1938, с. 84 (с последующими ссылками).

²³ Эту задачу намерена взять на себя Мюллер-Штельрехт.

этимологизировать ни на основании шина, ни на основании бурушаски. Он приписывает их какой-то «исчезнувшей третьей народности» — исконному населению Каракорума²⁴.

2. Пути сообщения и экономика

Если смотреть с Индийского субконтинента, вся территория расселения буришков и шинаязычных дардов, за исключением крошечного южного отрога около Гураиса, расположена за мощным горным хребтом, образующим западный отрог Гималаев²⁵. Ни один перевал через него не лежит ниже 3500 м над уровнем моря. На карте видно, что эту горную цепь огибает долина Инда. В действительности, однако, этот подступ, ведущий через дикие ущелья, приобрел значение лишь в недавнее время, благодаря тому что здесь была проложена дорога. В I тысячелетии н. э. горы были проходимы в южном направлении, но только с помощью мостов, лестниц и вырубленных в скалах ступеней, впоследствии разрушившихся²⁶.

За этим барьером возвышается еще одна горная цепь. К западу от Инда она сравнительно легко проходимая; ее называют Гилгит — Каракорум²⁷. К востоку от Инда она переходит в плато, средняя высота которого равна 5000 м, — плато Деосай. Проходящие по этому плато, также в направлении с запада на восток, караванные пути не позволяют прерваться связи между основным районом распространения шина и его восточными ответвлениями.

С севера границей этой области служит главный хребет Каракорума. Его разделяет долина Хунза; правда, она обрывается перед другими горными хребтами, которые приходится преодолевать по перевалам, чтобы попасть через долину Сарыкол в Восточный Туркестан или через Вахан в Западный Туркестан.

В настоящее время долину Хунза, нередко узкую, как теснина, пересекает главное Каракорумское шоссе, по которому осуществляется связь между китайскими опорными пунктами в Синьцзяне и внутренними районами Индийского субконтинента. От Гилгита Каракорумское шоссе проходит по трассе прежней Гилгитской дороги почти до впадения р. Гилгит в Инд и затем следует вдоль течения Инда до Кохистана, где через Карору смыкается с сетью прекрасных дорог Свата. Раньше к югу от Бунджи сворачивали в долину Астор и через не очень крутые перевалы попадали в долину Кишанганга и, наконец, в

²⁴ Berger, 1960, с. 662.

²⁵ Ср. схематический рисунок в работе: Paffen—Pillewizer—Schneider, 1956, с. 3.

²⁶ Stein, 1942, с. 56, передает описание Фа-сяна (около 400 г. н. э.).

²⁷ См.: Wiche, 1958.

Кашмир. В XIX в. завоеватели пользовались этим путем вместо более старых дорог, проходящих западнее. После 1947 г. Пакистан был вынужден проложить дорогу, которая, сворачивая от самого Чиласа, ведет через перевал Бабусар в долину Каган.

К западу от долины Хунза имеются легкопроходимые перевалы, ведущие из Ясина и Ишкомана в Вахан. Также сравнительно просто попасть в районе горных хребтов из Хунзы в Ясин.

Долина Гилгит сама является сравнительно удобным переходом в высокогорном районе. Связь с Читралом по широким верховьям долин на Шандурском перевале не представляет трудностей. Правда, если хотели попасть из Гилгита дальше на восток, предпочитали пользоваться дорогой через плато Деосай, так как Инд к востоку от места впадения Гилгита вытекает из ущелья, через которое теперь проложили дорогу.

На этой территории, имеющей на севере и на юге такой мощный заслон, на более обильные осадки можно рассчитывать только в высокогорных районах, где их вызывают западные воздушные течения. Поэтому земледелие возможно почти исключительно на базе искусственного орошения²⁸. Оно должно сочетаться со скотоводством, связанным с использованием горных пастбищ. К югу от хребта Гилгит—Каракорум на средней высоте (ниже 2800 м) встречаются сухие леса (скальный дуб), делающие возможным интенсивное разведение коз²⁹. На севере предпосылки для этого отсутствуют. Возможно, это связано с тем, что, например, в долине Хунза больше занимаются разведением мелкой высокогорной породы крупного рогатого скота. Эта дихотомия: разведение коз на юге—разведение крупного рогатого скота на севере—напоминает положение в Нуристане.

Долины небольших притоков Инда и Гилгита в своих началах нередко узки, как ущелья. В районе главного хребта через перевалы проходят наиболее удобные дороги, и здесь же находятся лучшие альпийские луга. Правда, этот район является также той территорией, на которой разыгрывается большая часть конфликтов между соседними долинами. Более мощные народности нередко захватывали пастбища по ту сторону водораздела, и для их охраны не допускали проникновения соседей в «санитарный кордон» вокруг них.

Возможно, именно такие конфликты из-за горных пастбищ и способствовали сохранению общего для всех дардских народов деления труда между ламами.

За скотом ухаживают мужчины. Речь идет в первую оче-

²⁸ См. также: Schweinfurth, 1957, с. 9—71.

²⁹ Wiche, 1958, с. 12.

редь о козах и о крупном рогатом скоте; сюда же до недавнего прошлого входила лошадь — как верховое животное и символ ранга владельца. Овцы встречаются сравнительно редко. Разведение кур приобрело значение лишь недавно. Охота считалась в равной мере как частным делом, так и дополнительным источником питания. К рыбной ловле относились с полным пренебрежением.

Значительная часть сельскохозяйственных работ до недавнего времени лежала на плечах женщин. Правда, более тяжелые работы — прокладка каналов и устройство террас под посевы, а также часто повторявшаяся вспашка — были делом мужчин. В некоторых долинах было принято брать в качестве соарендаторов переселенцев с юга³⁰. Традиционные полевые культуры — ячмень и пшеница, различные сорта проса и гречиха. На орошаемых землях в большинстве случаев можно получать два урожая³¹. Правда, есть высоко расположенные поля, с которых снимают только один урожай. Иногда их обрабатывают, перебравшись в летние селения. С недавнего времени получил признание маис: он дает такие богатые урожаи, что в одной из долин (Тангир) оказалось возможным удовлетворить потребность в продуктах, перейдя на один посев в год. Получает распространение выращивание риса. Существенное добавление к столу составляют орехи и овощи. Сушеные абрикосы и тутовые ягоды являются основной частью зимнего рациона; раньше они служили провиантом во время военных походов. Заготовка дров — дело женщин и детей. Имевшиеся в этих землях рудные залежи почти не разрабатывались. Ремесла также были развиты весьма слабо. Первоначально ремесленники составляли своего рода касту и были презираемы. На реках занимались промывкой золота, однако старатели были бедны и подвергались эксплуатации.

Хозяйство всей этой области не дает почти никаких излишков, которые могли бы стать предметом торговли, поэтому население Хунзы, контролировавшее перевалы на севере, превратилось в разбойников, угрожавших даже караванам в районе Каракорумского перевала³². Другие княжества создали для себя дополнительный источник дохода, продавая в Туркестан своих непокорных подданных. Некоторые из них сумели избежать участи превращения в рабов, эмигрировав в Ягестан, и укрепили его жителей в их свободолюбии и в решимости уничтожить всякого, стремящегося к королевской власти³³.

³⁰ Jettmar, 1960a, с. 129.

³¹ Согласно Вихе, в долине Харамош — до 2100 м над уровнем моря; неорошаемые поля — само собою разумеется, дающие лишь один урожай — доходили до высоты 3200 м над уровнем моря (Wiche, 1958, с. 10 и сл.).

³² Younghusband, 1904, с. 185—199, 222—232.

³³ Schomberg, 1935, с. 234—248.

Части Балтистана, населенные дардами, отличаются в общем еще более тяжелыми климатическими условиями. Некоторые селения на границе плато Деосай расположены уже по ту сторону границы лесов и зимой месяцами засыпаны снегом. Здесь наблюдается такое же добросовестное отношение к труду, как и у соседних балти, которым приходится затрачивать много сил, например, при заготовке и доставке зимнего корма для скота.

3. История изучения

После беспокойного периода, последовавшего за убийством в начале XIX в. последнего наследственного властителя, Гилгит был оккупирован сикхами, которые в 1842 г. пришли на помощь правившему тогда Карим Хану (из Нагирского княжеского дома) в его борьбе с гнусным властителем Ясина Гаухар Аманом и утвердились здесь в качестве верховных правителей. В 1847 г. сикхов сменили догра. Магараджа Гуляб Сингх как новый властитель Кашмира стал законным преемником своих бывших союзников. Правда, за время его правления власть эта стала настолько непопулярной, что уже год спустя вспыхнуло восстание. И хотя оно было подавлено, но в конце концов (в 1852 г.) догра все-таки были изгнаны. Лишь в 1862 г. они смогли вновь завоевать Гилгит³⁴. Последовавшие за этим войны привели к оккупации всей долины Гилгита и завершились в 1891 г. завоеванием Хунзы и Нагира и установлением существующей по сей день границы с Ваханом.

В этом завоевании, не вполне соответствующем договору (Гуляб Сингх должен был по договору получить только земли к востоку от Инда), были непосредственно заинтересованы британцы. Их интересы нашли свое выражение в уже упоминавшемся назначении в Гилгит политического агента (1876 г.) и, наконец, в договоре об аренде, который, признавая формальную принадлежность таких вызывающих напряженность районов к Кашмиру, снова ставил их под прямой британский контроль как районы, близкие к границе.

Англичане еще и до того активно вмешивались в процесс умиротворения, устраняя лучших офицеров и отдельные элитарные объединения (гуркхи). Они увеличили количество и организовали обучение солдат-догра, храбрых, но часто лишенных должного командования.

Некоторые из этих высококвалифицированных эмиссаров Британской империи изложили все то, что они узнали о стра-

³⁴ Хороший обзор дает прежде всего Drew, 1875, с. 437—455. О последующем периоде см.: Knight, 1893, и Durand, 1899.

не, в своих книгах и статьях³⁵. Огромное честолюбие проявили выходец из Австро-Венгрии Лейтнер³⁶, который уже в 1866 г. участвовал в наступлении на Чилас, Дрю³⁷ и Бидделф³⁸ — первый политический агент в Гилгите.

Труды Лейтнера содержат богатый материал, но они нечетки и тенденциозны. Он ненавидел догра и обвинял их в том, что они пытались лишить его жизни. Книга Дрю отличается от работ Лейтнера ясностью и четким изложением. Труд Бидделфа, вполне заслуживающий переиздания, — это мастерское произведение. Бидделф уже понимал основные проблемы истории миграций и религий Дардистана и предложил те решения, которых охотно придерживаются и авторы современных работ³⁹. Так, он считал, что существующее деление носителей языка шина на касты можно объяснить только гипотезой экспансии, направленной из предгорий на север. Далее, он связывал с этой экспансией исчезновение буддийского наследия из современных народных традиций Гилгита: оно было перекрыто волной индуизма, обряды и верования которого сохранились вопреки исламу до наших дней.

На следующем этапе изучения лингвисты сумели установить внутреннюю структуру дардской группы языков. Они пришли к заключению, что бурушаски — не туранский⁴⁰ по происхождению, а стоящий особняком реликтовый архаический язык⁴¹. Считалось, что, вероятно, когда-то он был распространен в горных районах значительно шире. Был сделан вывод, что с названием этого языка связано встречающееся в тибетских источниках название Гилгита — *Bru-zha*. Этот вывод стал возможен благодаря дальнейшей разработке основных положений Бидделфа. Можно было постулировать также, что в область *Bru-zha*, первоначально буддийскую, впоследствии в большом количестве проникли индуисты — носители языка шина.

В последующие десятилетия этнографический материал, собранный Бидделфом, был расширен и дополнен, особенно благодаря трудам Гуляма Мухаммада⁴², Лоримера⁴³ и Шомберга⁴⁴. Чрезвычайно большое значение имело знакомство с

³⁵ См., например: Marsh, 1876; Younghusband, 1896, и уже упомянутые Durand и Knight.

³⁶ Leitner, 1876; 1889; 1894 — местами с одним и тем же содержанием.

³⁷ Drew, 1875.

³⁸ Biddulph, 1880. Второе издание: Graz, 1971.

³⁹ Jettmar в рукописи своей диссертации; Müller-Stellrecht, 1973.

⁴⁰ Biddulph, 1880, с. 156.

⁴¹ Grierson, 1919. Бурушаски связывали с самыми разными языками, например с кетским и баскским.

⁴² Ghulam Muhammad, 1907. Насколько мне известно, книга, объявленная к печати, так и не вышла.

⁴³ Lorimer, 1929.

⁴⁴ Schomberg, 1935.

фольклором хунза, которым мы обязаны Лоримеру⁴⁵ и его жене⁴⁶. Первые данные о народной религии в восточных анклавах дардов собрал Шоу⁴⁷; по многим существенным вопросам их дополнил А. Х. Франке, миссионер гернгутской общины в Лехе⁴⁸, так что издания итальянской экспедиции де-Филиппи не принесли ничего действительно нового⁴⁹.

Такое же большое значение имели сведения о политической истории Гилгита, добытые сэром Аурелом Стейном прежде всего окольным путем, т. е. из уходящих в далекое прошлое исторических источников соседних народов⁵⁰. Оказалось, что Гилгит, очевидно, пережил недолговременное китайское (около 750 г.) и более длительное тибетское владычество (в VIII и IX вв.) и что к югу от долины Гилгит существовал еще один буддийский центр, возможно в Дареле. К югу от Гилгита возникло государство (вероятно, с центром в Чиласе), которое много раз вмешивалось в судьбу Кашмира.

Исторический труд, принадлежащий перу одного из высших чиновников государства Догра⁵¹, хотя и содержит большое количество чрезвычайно важных материалов, однако требует серьезной интерпретации со стороны ученых, получивших подготовку в традициях западной науки.

В настоящее время картина исторического процесса, созданная Аурелом Стейном, в основных своих положениях устарела; ее можно дополнить, опираясь лишь на относительно надежные места в княжеских хрониках, описывающие мусульманский период. (Когда в 1957—1958 гг. я работал в Вене над рукописью «К истории культуры одного дардского народа», мне из-за плохой постановки библиотечного дела это было неясно, и поэтому я придерживался устаревших положений Стейна.) Я надеюсь, что в заключительной главе этого раздела смогу показать, какая картина возникает теперь, когда привлекаются новые материалы и ведется систематический конкорданс различных категорий источников, и какие возможны из этого выводы.

Лишь после второй мировой войны для этнографов начался период систематических исследований. В 1955 г. участники западногерманской Гиндукушской экспедиции работали в разных долинах Гилгитского агентства, прежде всего в Тангире и Дареле, в Багроте и Харамоше, в Налтаре (боковая долина Хунзы) и в самой Хунзе. Изучены были также дардские селения

⁴⁵ Lorimer, 1935—1938.

⁴⁶ Lorimer E. O., 1939.

⁴⁷ Shaw, 1878; см. также: Drew, 1875, с. 430—432.

⁴⁸ Francke, 1904; 1905a; 1905b; 1906; 1907a; 1907b; 1908; 1914/1926; 1923.

⁴⁹ Biasutti—Dainelli, 1925; Dainelli, 1924.

⁵⁰ Stein, 1907, с. 1—21; 1921, с. 5—40; 1928, с. 20—57.

⁵¹ Hashmatullah Khan, 1939. За это время в Пакистане вышло новое издание (на урду).

Балтистана. В этом мероприятии участвовали покойный А. Фридрих, П. Сной и я, а также индолог Г. Буддрусс, занимавшийся языками шина, каньявали и бурушаски⁵². Я еще много раз возвращался в эти районы: в 1958 г. вместе с покойным географом К. Вихе побывал в Тангире, Дареле и Харамоше, в 1964 г. (один) в Пуньяле, в 1971 г. в Пуньяле и Ясине, а в 1973 г. в Гилгите, Асторе и Ронду. За это время Хунза повидала много посетителей, написавших разные по качеству книги. Большое значение имела работа Бергера в области изучения языков, за которой последовали дальнейшие занятия с несколькими информантами уже за пределами собственно Дардистана.

Насколько обнадеживающими были все эти мероприятия, настолько же проблематичной оказалась публикация материалов. Рукопись Фридриха не напечатана, несмотря на длительную ее обработку. Превосходные работы Сноя напечатаны им в малодоступном издании как приложение к научным фильмам⁵³. Сам я подготовил большую рукопись, которая осталась неопубликованной, и написал множество меньших по объему статей⁵⁴, в которых дана в известной мере исчерпывающая картина только по результатам экспедиции 1958 г.

Тем не менее ненапечатанные рукописи оказались, по крайней мере частью, доступны благодаря тому, что были использованы в диссертациях, написанных Р. Лёффлером, Е. Фридлем, Х. Дилти, Е. Шмиттом и И. Мюллер-Штельрехт⁵⁵, причем И. Мюллер-Штельрехт использовала также зарисовки из архива Лоримера, хранящиеся в Лондоне в School of Oriental and African Studies. Разумеется, она смогла поместить в своей работе только часть материала, однако есть надежда, что вслед за этим она займется исчерпывающим изданием всех рукописей Лоримера.

Буддруссу принадлежит несколько интересных работ⁵⁶, которые, однако, имеют к нашей книге лишь отдаленное отношение, а Бергеру — предварительное сообщение и рукописи, одну из которых я имел возможность просмотреть⁵⁷.

Таким образом, попытка создать обобщающий труд при столь неопределенном положении также является рискованным

⁵² На втором этапе этой экспедиции Фридрих и Сной были у калашей, а Буддрусс в Прасуне.

⁵³ Snou, 1960a; 1960b.

⁵⁴ Jettmar, 1956; 1957a; 1957b; 1957c; 1958a; 1958b; 1959; 1960a; 1960b; 1960c; 1960d; 1961a; 1961b; 1961c; 1965; 1966a; 1967a; 1967b; 1969; 1972b; 1973; 1974.

⁵⁵ Löffler, 1964; Friedl, 1965; Dilthey, 1969; Schmitt, 1971; Müller-Stellrecht, 1973.

⁵⁶ Buddruss, 1959b; 1964.

⁵⁷ Berger, 1960; 1974.

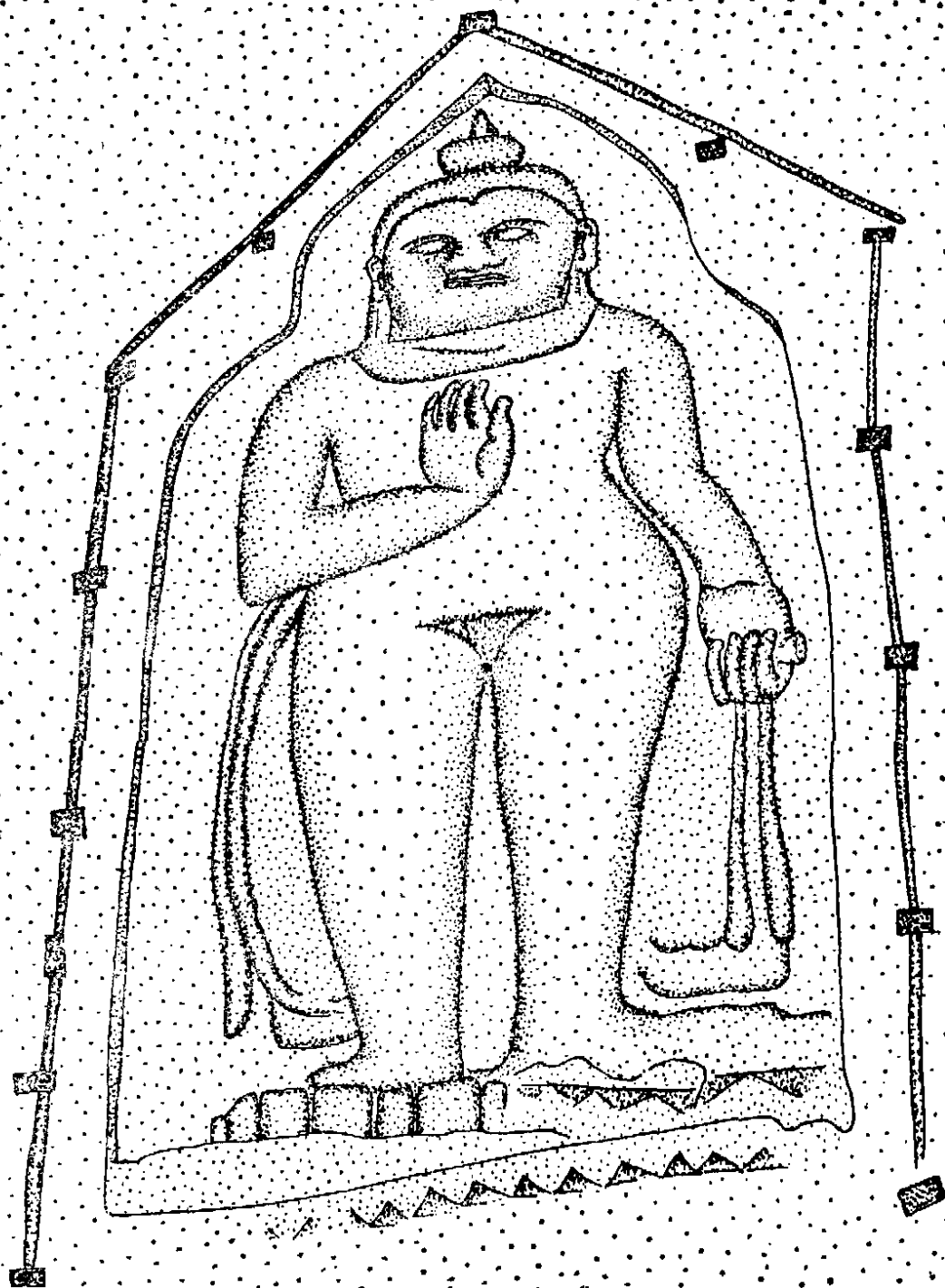


Рис. 2. Будда в позе абхайямудра, рельеф на скале близ Наупура, к западу от Гилгита. Это изображение, размером около 3 м, находится на высоте более 10 м, так что все имеющиеся фотографии передают его с искажениями. Было воспроизведено еще Бидделфом (1880) и Стейном (1907). Рисунок Лйнвангера по фотографии автора

предприятием. Во многих главах я буду вынужден ссылаться на свои неопубликованные полевые записи. Меня окрыляет надежда пробудить интерес у будущих полевых исследователей и внушить более глубокое понимание проблемы нынешним ученым при, как хочется думать, скорейшем издании их рукописей.

Следует также иметь в виду, что в прошлом я предложил интерпретацию верований дардов, которая, если учесть все то, что стало известно за эти годы, уже утратила свое значение. Следует оговорить хотя бы это.

4. Мировые религии

Прежде чем обратиться к народной религии Дардистана, полезно обобщить все то, что нам известно о чередовании мировых религий на этой территории.

О роли буддизма говорит выразительный рельеф около Наупура⁵⁸, в нескольких километрах западнее Гилгита; несколько ступ недалеко оттуда, к сожалению разрушенных во время раскопок и сопутствующих им грабежей; еще одна разрушенная ступа близ Хензала (Стейн пишет «Ханзил»), также к западу от Гилгита, на дороге к Пуньялу, ступа в долине Хунза близ Тола и, наконец, жалкие остатки сооружений точно такого же типа в Ясине⁵⁹.

Кроме того, были замечены часто встречающиеся в буддийском культе заглубленные отпечатки стоп (пāдукā), но в первую очередь многочисленные рисунки на камне, изображающие ступы, частью в сочетании с краткими надписями,— возможно, нередко это имена паломников. Они еще полностью не пересняты и не классифицированы⁶⁰.

Следует отличать от них сделанную письмом протошарада хатунскую санскритскую надпись в Пуньяле, в которой увековечена закладка «города» Макарапуры и плотины⁶¹,— традиционный проект, стоящий, как свидетельствуют многочисленные надписи с северо-запада Индийского субконтинента, в длинном ряду аналогичных⁶². В уже упомянутой ступе близ Наупура были обнаружены тексты буддийского содержания, написанные на березовой коре,— знаменитые «Гилгитские рукописи». Вместе с ними были найдены маленькие изображения ступ, сделанные из глины⁶³.

Сообщения паломников, проезжавших через эти края на своем долгом пути из Китая к буддийским святым местам в Индии, особенно к монашеским университетам Удьяна, не оставляют никаких сомнений в значении буддийской религии для этих долин. Такие сообщения появляются в V в. и доходят

⁵⁸ Его изображение есть уже у Бидделфа (Biddulph, 1880, между с. 108 и 109). См. в этой книге рис. 2.

⁵⁹ Stein, 1907, с. 17—21; 1928, с. 13.

⁶⁰ Stein, 1944, с. 16—24.

⁶¹ Там же, с. 5—13; Chakravarti, 1953—54.

⁶² Harmatta, 1969.

⁶³ Lévi, 1932; Shastri, 1939; Goetz, 1969, с. 37—67.

до VIII в. включительно⁶⁴. Религиозным и политическим центром называют То-лэй, или Да-ли-ло. Очевидно, здесь находилась гигантская деревянная статуя Будды, покрытая сверкающей позолотой. Уже Каннингэм⁶⁵ высказал предположение, что за китайской передачей скрывалось название долины Дарел. Попытки Аурела Стейна точнее локализовать эту святыню в пределах Дарела мне, во всяком случае во время моего пребывания там, не показались убедительными.

Если принять за исходную точку установленную датировку, остаются открытыми вопросы, когда именно проник сюда буддизм, какие силы принесли его, насколько широко охватил он не только верхние слои⁶⁶, но и сельское население и прежде всего когда и каким образом был он вытеснен.

Предварительно можно сказать, что Фа-сяню стало известно о распространении буддизма в горах «приблизительно через 300 лет после нирваны Будды»; и действительно, древнейшие надписи на брахми из Западного Тибета, являющиеся вполне однозначным доказательством индийского влияния, относятся к этому раннему периоду⁶⁷.

При решении вопроса об ареале распространения буддизма существенно то, что известные памятники концентрировались в основных долинах и вдоль дорог. Какая религия существовала в это же время в глубинных районах, нам неизвестно. Возможно, там сохранялась вера в демонов, с которой познакомился во время своего учения и с таким успехом перенес в Тибет Падмасамбхава. Вероятно, не все в этой вере в демонов было местным наследием, в Восточном Иране и Средней Азии в эти столетия существовало множество религиозных течений, часть которых восходит к поздней античности Запада⁶⁸.

Так же трудно решить вопрос о том, когда был буддизм вытеснен. Согласно истории Гилгита, обильно уснащенной легендами, последним немусульманином на троне был Сри Ба-дат⁶⁹. Хашматулла называет его буддистом и связывает с наскальным рельефом близ Наупура. Он даже приводит даты его правления (явно вымышленные): 1080—1120 гг.⁷⁰

На самом деле Стейн относил этот рельеф самое раннее к VIII в. Правда, он считал, что форма деревянного балдахина (о ней можно судить по тем отверстиям в скале, в которые бы-

⁶⁴ Stein, 1928, с. 20 и сл.; Fuchs, 1939. Речь идет о Фа-сяне (403 г.), Сюаиь-цзане (первая половина VII в.), а также о сообщениях Хуэй-чао (до 729 г.).

⁶⁵ Cunningham, 1854, с. 46 и сл.

⁶⁶ Леви полагает, что может выделить имена тюркского происхождения. Стейн указал на иранские имена и титулы, однако высоких званий, несомненно, достиг и один носитель языка бурушаски.

⁶⁷ Francke, 1907a, с. 20.

⁶⁸ См. об этом: Hoffmann, 1956, с. 39—56.

⁶⁹ Schomberg, 1935, с. 249 и сл.

⁷⁰ Hashmatullah Khan, 1939, с. 766 и сл.

ли вставлены бревна) говорит о более поздней датировке по крайней мере этой детали⁷¹.

Уже упоминавшиеся маленькие глиняные модели ступ Гетц на основании совпадения по форме с кашмирской ступой Парихасапура⁷² датировал IX в.

Все это вместе означает лишь одно: буддизм, по крайней мере в Гилгите, продолжал существовать еще несколько столетий после китайского нашествия и тибетского господства.

Бон-тум, антибуддийская религия Тибета, ссылалась на то, что ее великие святые обретали вдохновение из Бру-жа⁷³. Гофман издал и комментировал лишь один текст, на основании которого пришел к выводу, что, возможно, Бру-жа до завоевания тибетцами входил в сферу владений таинственной страны *Žaŋ-žui* и соответственно являлся центром религии бон⁷⁴. Мне кажется, что эта теория не учитывает ни географическое положение Гилгита, ни все то, что мы вообще о нем знаем. Возможно, включение Бру-жа в число мест, в которых зародилась религия бон, означает лишь то, что там существовала определенная традиция, на которую и можно было ссылаться при наличии некоторой фантазии.

Это мог быть, однако, и обогащенный тантризмом индуизм с Шивой в качестве центральной фигуры — индуизм того толка, который все больше распространялся в Кашмире того времени⁷⁵. Уже Бидделф собрал указания на такого рода конкуренцию буддизму. Он сообщает, что во время завоевания Гилгита кашмирские войска обнаружили в крепости камень длиной в три фута, который в одной санскритской надписи назван «воплощением Шивы в виде линги»⁷⁶. Это вдохновило Бидделфа, и он нашел имя бога Шивы в целом ряде топонимов и личных имен в окрестностях Гилгита.

В качестве других доказательств наличия индуистского субстрата он приводит случаи сожжения трупов, которое практиковалось в Гилгите вплоть до XIX в. и подтверждено археологическими материалами, а также сообщения о существовавшем ранее сожжении вдов⁷⁷. Далее говорится о том, что в Чиласе была резиденция раджи-индуса по имени Чачаи, и только после его смерти (он умер бездетным) страна шинаязычных дардов, называвшаяся Шинкари (т. е. долины по широтному течению Инда), распалась на самостоятельные республики⁷⁸. Возникает,

⁷¹ Stein, 1907, с. 18.

⁷² Goetz, 1969, с. 48. Мне предлагали купить такие изображения еще в 1958 г.

⁷³ Hoffmann, 1956, с. 32.

⁷⁴ Hoffmann, 1969, с. 144.

⁷⁵ Goetz, 1969, с. 94.

⁷⁶ Biddulph, 1880, с. 115.

⁷⁷ Там же, с. 113 и сл.

⁷⁸ Там же, с. 16.

очевидно, вполне достоверная схема чередования различных религиозных систем: сперва, в глубокой древности, язычество, которое уже во времена Бидделфа представляли себе религией того же типа, что у кафиров; после него на долгое время воцарился буддизм; позднее проник индуизм, который, как мы уже видели, связывали именно с дардами-шина; и, наконец, ислам, одержавший победу повсеместно, за исключением восточных дардских селений в ламаистском Ладаке.

Правда, эта схема не соответствует тому представлению, которое распространено в наши дни среди образованных гилгитцев. Очевидно, под влиянием памятников прошлого, а особенно рельефа, они считают, что буддизм был заменен непосредственно исламом⁷⁹.

Однако, как бы то ни было, а прошлое оказалось не слишком отдаленным: если только Бидделфа правильно информировали, оно закончилось лишь в 1877 г., со смертью последнего «язычника» в Дареле. Правда, его желание быть сожженным выполнено не было⁸⁰. Рассказывают, что за двадцать лет до этого в Горе умер человек, который также отказывался считать себя мусульманином. Как мы еще увидим, обращение в ламаизм крайних восточных анклавов шина произошло почти одновременно, между 1830 и 1840 гг. Правда, там при сравнительно более терпимом ламаистском правлении люди еще долго (вплоть до 1914 г., согласно Дайнелли) могли позволить себе отказываться от принятия новой религии⁸¹.

Решающим моментом в длительном процессе исламизации явилось то, что эта религия проникала в страну в самых разнообразных формах.

Согласно Хашматулле Хану⁸², который имел возможность опереться на вполне достоверные сообщения местного духовенства и ознакомиться с записанными генеалогиями княжеских домов страны, а потому заслуживает доверия в большей степени, чем предыдущие авторы, Гилгит был обращен в ислам при Шамшере, сыне Азара, основателе новой династии. Считается, что этот Шамшер пришел из Яркенда через Балтистан и, согласно одной генеалогии, построенной на крайне сомнительных данных, правил между 1120 и 1160 гг. О нем рассказывают, что хотя он и был мусульманином, однако в исламизации не участвовал. Ею занимались шесть сейидов, могилы которых находятся в разных частях Гилгита и до наших дней являются объектом почитания.

В источниках нет определенных указаний на то, что в ту пору Гилгит обращали в ислам сунниты. Это вытекает лишь из

⁷⁹ В схеме Хашматуллы сказывается влияние этой современной версии.

⁸⁰ Biddulph, 1880, с. 114.

⁸¹ Dainelli, 1924, с. 84.

⁸² Hushmatullah Khan, 1939, с. 765—778, 663—675.

того, что другим толкам приписываются явно более поздние обращения. Так, рассказывают, что через некоторое время после этого властитель Бадахшана по имени Тадж Могул предпринял военный поход на Гилгит с целью помочь исмаилитам одержать там победу. Властитель Гилгита формально подчинился, принял ислам и благодаря этому сохранил свое положение. Правда, вскоре после этого было совершено нападение на Бадахшан. Правившего в то время Сумалика изгнали, и он вернулся лишь через два года. Эти события, происходившие, очевидно, в XIV в., объясняют, почему область распространения исмаилитов включает в себя прежде всего земли к западу от Гилгита⁸³. К концу XVI в. при завоевателе Али Шер Хане Балтистан занял господствующее положение во всей этой горной стране⁸⁴. По имеющимся сведениям, Али Шер Хан вмешивался во все войны, которые вел Гилгит с политическими центрами на западе (Читралом и Ясином), и поэтому тогдашний властитель Гилгита Мирза Хан объявил себя шиитом. Его примеру последовало множество людей в восточных районах страны⁸⁵.

Накопец, хотя и поздно, но очень глубоко проник в долины по инертному течению Инда к югу от Гилгита—Каракорума суннизм. Он пришел с юга, из долины Сват, захваченной в первой половине XVI в. юсуфзаями⁸⁶. Участники западногерманской Гиндукушской экспедиции 1955/56 гг. наблюдали его следы во многих местах. Они проявляются в поведении групп поселенцев-пуштунов, потомков военной дружины, сопровождавшей миссионеров, и в принятии пуштунской системы передела земли⁸⁷.

В результате этих соперничающих влияний возникла та картина, которую верно оценил уже Дрю⁸⁸. Шиизм преобладает в районах к востоку от р. Хунзы и севернее рек Гилгита и Инда, т. е. в Нагире и в долинах Багрот и Харамош. В самом Гилгите существует равное количество суннитов и шиитов, что создало в последние годы политическую напряженность. Кроме того, с момента образования Пакистана здесь очень выросла и усилилась прослойка исмаилитов.

Суннитскими являются все районы к югу от Гилгита—Кара-

⁸³ У Хашматуллы Хана говорится, что в то же время была обращена и Хунза. Существует, однако, представление, что переход в эту веру произошел поздно, под влиянием одного властителя, вернувшегося из исмаилитского района, в котором он находился в изгнании.

⁸⁴ Francke, 1914/1926, II, с. 186 и сл.

⁸⁵ В Балтистане существует, кроме того, секта Нур Бахш, проникшая сюда в конце XVI в. из Кашмира. См.: Drew, 1875, с. 359; Dainelli, 1924, с. 95.

⁸⁶ Рейснер, 1954, с. 120. В «Истории Читрала» обращение долин в новую веру приписывается династии Шаха Раиса.

⁸⁷ Jettmar, 1960a, с. 134.

⁸⁸ Drew, 1875, с. 456 и сл.

корума, равно как Бунджи и долина Астор. Твердыней фанатизма считался раньше Чилас; там убивали каждого шиита, которого только удавалось захватить⁸⁹.

Исмаилиты преобладают в Хунзе, в районах западнее Гилгита, а также в северных боковых долинах р. Гилгит, Ясине и Ишкомане. Правда, в Ясине и Пуньяле имеется более сильное суннитское меньшинство.

Дардская диаспора на востоке почти целиком шиитская. Мелкие группы дардов в Ладаке в наши дни, вероятно, стали ламаистами. Европейские ученые не имеют возможности побывать там, а индийские коллеги до сих пор не приняли на себя проведение всех необходимых работ.

Религиозные традиции, враждебные друг другу и действовавшие в течение разных отрезков времени, оказали совершенно различное влияние на нравы и на верования. На юге и юго-востоке, которые были поздно обращены в ислам, вплоть до времени Бидделфа сохранялись многочисленные и вполне определенные воспоминания о доисламских божествах и их святилищах. Однако за прошедшее с тех пор время эти воспоминания, во всяком случае в районах, в которых побывали участники западногерманской Гиндукушской экспедиции 1955/56 г., стали гораздо бледнее или же совсем исчезли. В наши дни сохраняются лишь единичные обычаи и отдельные комплексы верований, подобные одиночным валунам в исламском религиозном ландшафте.

На севере, уже давно обращенном в ислам и испытывающем влияние различных религиозных толков (например, в самом Гилгите), гораздо большее значение имеет тот пласт верований, который сформировался в ходе развития местных традиций и является дополнением к исламу. Правда, часть этих добавочных верований была беспощадно уничтожена в ходе мусульманской чистки, предпринятой в XIX в. после завоевания Гилгита. Инициатором этой внутренней миссионерской деятельности явились те образованные мусульмане, которые по заданию сикхов и догра осуществляли военное проникновение в страну и управление ею⁹⁰. Кроме того, именно в Гилгите, в связи со свержением местной династии, с большим трудом воспринимались новые праздники. Властитель был неперменным основным действующим лицом многих обрядов. Поэтому в Хунзе и Нагире такие традиции сохранились гораздо лучше почти до наших дней.

Духовный глава исмаилитов там, как и везде, проявлял терпимость по отношению к основной части немусульман. Правда, в местах, попадавших в сферу влияния исмаилизма, потреб-

⁸⁹ Biddulph, 1880, с. 15.

⁹⁰ Drew, 1875, с. 429.

ность в дополнительных религиозных представлениях была меньше. Верующий пользовался постоянным вниманием. Кроме того, бытовавший здесь ислам был в некоторых аспектах уже обогащен элементами более древних верований.

Особенно благоприятным для сохранения народных верований и обрядов было положение на шиитском северо-востоке. Именно там сделали участники западногерманской Гиндукушской экспедиции свои наиболее существенные открытия. Особую пользу удалось им извлечь из недостаточного авторитета местного духовенства, которому не удалось изжить даже непристойные обряды.

В дардских селениях Балтистана также существовали благоприятные предпосылки для сохранения наследственных верований. Однако селения, обследованные до сих пор,—относительно позднего происхождения. Там живут потомки тех людей, которые в период экспансии в Балтистан были изгнаны из Гилгита и переселены в самые высокогорные районы⁹¹. В этой диаспоре произошел удивительный сдвиг. Шаманы превратились в основные фигуры всей немусульманской религиозной традиции и, кроме того, стали выступать в роли политических вожakov.

Существующее положение вынуждает меня описывать всё по частям. Сначала я опишу те реликтовые явления, которые следует рассматривать все вместе как обломки более древнего пласта, хотя нередко связь между ними установить невозможно. Только после этого я попытаюсь обрисовать те добавочные религиозные представления, которые развивались уже в конфронтации с исламом. За прошедшее время они частично сократились, так что записи конца XIX в. уже не соответствуют религиозным представлениям, существующим в наши дни. Поэтому я должен буду рассматривать различные временные уровни⁹² и отличающиеся друг от друга сферы сознания.

Не следует при этом удивляться, что мы почти ничего не услышим о некоторых крайне существенных комплексах — об-

⁹¹ Это не относится к дардским селениям района Ронду, в которых я имел возможность собрать материалы в 1973 г. В большинстве из них рассказывают, что первый поселенец, которого отделяет от нашего времени не слишком много поколений, вынужден был покинуть свою родину в Ягестане из-за междоусобицы, связанной с кровной мстостью.

⁹² Отличие от кафиров совершенно очевидно: там описанное событие приурочивается исключительно ко времени до 1895—1896 гг. Правда, и там имеются пережитки, как у отдельных лиц (которых встречали Моргенштерне, Эдельберг и Буддрусс), так и у целых групп (например, у читральских эмигрантов-кати). Однако нельзя рассматривать такие пережитки как обособленные явления. Правда, ученые выяснили, что началось отождествление богов с мусульманскими святыми, однако в первую очередь возник вопрос, как обстояло дело раньше. Очевидно, сюда вторглось также слишком много нового, для того чтобы можно было объединить все сохранившиеся пережитки в какую-то определенную систему.

рядах жизненного цикла (*rites de passage*). Это — не те сферы культуры, в которых для удовлетворения духовных запросов было достаточно ислама.

5. Элементы народных верований, считающиеся языческими

а) Культ и культовая песня дардов-буддистов в Ладаке

Наиболее богатый материал дают дарды области Да-Хану, расположенной на западной границе Ладака, а следовательно, в сфере господства ламаизма; однако на этом материале сказывается влияние соседства с Тибетом. Эта группа носит название *Machpora*, самоназвание — *Minaro*⁹³.

Шоу собрал материалы, по которым можно заключить, что обращение в ламаизм произошло между 1830 и 1840 гг. Напротив, настоятель монастыря Ширбахан рассказывал, что это событие произошло лишь после 1860 г. Еще в 1914 г. махнопа говорили одному итальянскому путешественнику⁹⁴, что они не считают себя буддистами.

Мы располагаем описанием святилища в селении Да, сделанным Шоу: оно стояло на террасе выше сельской крепости, над отвесной скалой. Груда камней, в которую были воткнуты палки с развевающимися на них тряпками, считалась местом богини *Lha-mo*; ее собственное имя звучало *Shiring-mo* («мо» — суффикс, показатель женского рода в тибетском языке). По рассказам, богиня уже сопровождала основателей селения, когда они сюда прибыли. Прежде чем во время ежегодной церемонии приблизиться к этому святилищу, жрец должен был в течение семи дней очищаться постом и омовениями. В это время к нему не должны были приближаться даже члены его собственной семьи. Они также должны были воздерживаться от употребления в пищу соли, лука, ячменного пива и другой нечистой еды.

Жрец один подходил к алтарю, заменял новыми положенные там ветви можжевельника, а старые укладывал под скалой, тщательно прикрыв их камнями. Кроме годового праздника под скалой приносили в жертву коз в тех случаях, когда какой-либо житель селения хотел снискать благосклонность богини в своих личных делах.

В доме местом богини считался очаг. Он был сложен из трех камней, причем заднему, высотой до двух футов, перед

⁹³ Shaw, 1878, с. 7. Ср. также: Drew, 1875, с. 430—432. Согласно карте VI в работе Биасутти—Даинелли. речь идет о селениях Ганок, Сеунит, Гаркуно, Да, Лестеас и Хану.

⁹⁴ Dainelli, 1924, с. 84.

обедом приносили в жертву еду. Здесь клали также первую собранную часть урожая.

Богиня присуждала к суровому наказанию всякого, кто нарушал ее приказы. Поэтому ее больше боялись, нежели любили, и воспринимали скорее как обузу, которую все были вынуждены терпеть. В первую очередь был запрещен какой бы то ни было контакт с крупным рогатым скотом. Следовало избегать всего, что он дает,— молока, мяса, кожи. Однако, поскольку животные нужны были при пахоте, с ними все-таки имели дело, но на расстоянии, и прежде всего старались не прикасаться к телятам. Их подгоняли к маткам и отгоняли прочь вилами.

Рассказывают, что раньше жрец, приведенный божеством в состояние экстаза, исполнял «дьявольские танцы». После этого он обретал способность пророчествовать и возвещать волю божества.

Существенным дополнением к этим сведениям являются тексты песен, исполняемых на празднике боно-на, которые Франке записал от одного из таких жрецов-медиумов⁹⁵. Песен, по словам Франке, было восемнадцать, из них он смог записать и прокомментировать четырнадцать. Праздник, носивший название гилгитского праздника начала весны, отмечался только раз в три года и носил характер национального торжества. Так, например, в песне 6 были перечислены все места остановок при переходе из Гилгита и Брушала в Ладак. К сожалению, в песнях не названы имена отдельных богов. Сверхъестественные существа появляются все вместе на призыв *Mandêde man-dêshin* или *Yandring*⁹⁶; они приближаются в торжественном шествии, чтобы принять участие в празднике.

Однако главной фигурой праздника является *Mûmniô*. Согласно Франке, это слово означает «дядя прошлого», однако оно общеупотребительно как обращение к пожилому мужчине. Действительно, у Бейли в записях языка шина мы находим *māmi* в значении «брат матери» или «муж сестры отца»⁹⁷. Однако при этом возникает вопрос, нет ли здесь связи с тем дардским князем по имени Муммуни, который в рассказах Раджатарангини появляется в самые разные периоды, так что у Стейна возникла мысль, что речь идет не о каком-то конкрет-

⁹⁵ Francke, 1905a, с. 93—103.

⁹⁶ Впоследствии Франке (Francke, 1914/1926, II) выводил приведенное наименование божества из тибетского языка. В этом же тексте имеется и наименование одного женского божества. В песне-заклинании, записанной Хотонем (Haughton, 1913, с. 180), ожидают волшебницу «Ганули (*Ganooli*) из Юна (*Yan*)», которая является людям в облике луны. Очевидно, это одна из «яндринг» дардов-минаро. В этой же песне выступает великая Сума Динг, который — разумеется, при представлении о многослойном устройстве вселенной — является повелителем среднего или нижнего мира.

⁹⁷ Bailey, 1924, с. 205.

ном лице, но что это скорее название ранга, титул⁹⁸. Вероятно, в этой связи немаловажно то, что в тибетском языке VII—IX в. слово «шанг», с одной стороны, означало «дядя с материнской стороны», а с другой — являлось титулом знатного человека⁹⁹. Это слово как название могущественной родни женщины сохранилось у некоторых кочевых племен до настоящего времени.

О Муммо рассказывают, что он выступает во главе тех одетых в шкуры каменного козла и украшенных их рогами танцоров, которые затем отправляются на восток. Муммо служит посредником между этим миром и миром сверхъестественного, а потому ему воздают божественные почести. Большая часть гимнов посвящена охоте и скотоводству, причем значительное место отводится работам, связанным с разведением коз. Третий гимн описывает танец ста юношей и ста девушек, который предшествует охоте. Вереницу танцующих возглавляет «львиный царь» Гилгита. По окончании жертвоприношений подманивают стадо каменных козлов и стрелой убивают самое лучшее животное. После новых жертвоприношений — муки и масла, молока и воды — дичь разделяют и делят мясо на сто частей. Сто юношей несут свою долю домой родителям, однако при этом не забыты и сто девушек. Так приходят в селение довольство и изобилие.

Второй гимн раскрывает перед нами картину устройства мира: из вод поднимается зеленая земля, на земле возвышаются три горы, на них раскинули свои кроны три дерева — одно белое, второе синее, третье красное. На деревьях сидят три птицы. Франке полагает, что речь идет о таком же устройстве мира, в которое верят и тибетцы.

Имя божества Zhupi упоминается в молитве, обращенной к богу-покровителю одного дардского по происхождению клана. Это молитва о хорошем урожае и о рождении сына¹⁰⁰. В уже тибетизированном Хала-тсе говорят на языке шина, так как бог еще недостаточно хорошо понимает по-тибетски.

б) Боги мусульман Гилгитского агентства

Как мы уже видели, в Гилгитском агентстве сохранились воспоминания о высших существах, которые стали воспринимать совсем не по-мусульмански как фэй или духов. В них все еще можно распознать их божественную суть, и потому они вызывают негодование ортодоксальных мусульман.

Сведениями о таких божествах прошлого мы обязаны старым авторам, и только часть этих материалов можно было

⁹⁸ Stein, 1890, I, с. 312—316.

⁹⁹ Богословский, 1962, с. 27.

¹⁰⁰ Francke. 1906, с. 413; 1907b, с. 31.

проверить в ходе последующих изысканий. Кроме того, стали известны новые данные, в том числе и из Гуписа, т. е. из западной половины Гилгитского агентства.

Начнем с описания женских божеств и их культа — они либо имели большее значение, либо лучше сохранились.

В долине Астор вплоть до конца XIX в. продолжал существовать культ богини — покровительницы одного родового союза, имевший святилище в горах и собственного жреца для регулярных жертвоприношений и налагавший строжайший запрет на крупный рогатый скот. Воспоминания о нем не стерлись и по сей день; так, уже в 1971 г. полицейский чиновник Абдуль Хамид Хавар, родом из Астора, смог частью подтвердить, а в какой-то мере и дополнить сведения, которые я привел по Гуляму Мухаммаду¹⁰¹:

1. Близ селения Наугам у подножия горы Нагиши стоял каменный алтарь богини *Nagi Suchemi*. Люди, заподозренные в воровстве, могли принести здесь клятву в своей невинности. Вечером в сопровождении человека, назначенного на эту должность царем и называемого *Jungmi*¹⁰², они подходили к алтарю. Там, взывая к богине, забивали козу (самку) и съедали ее. Очевидно, в церемонии принимали участие и другие мужчины (возможно, те, на кого падало подозрение в соучастии?). После этого они должны были под покровом ночи незаметно вернуться в свои дома. Если кого-либо из них замечали, он должен был возместить стоимость украденного или тот урон, который выпадал на долю встреченного человека. В том случае, однако, если основного подозреваемого в ближайшие дни после клятвы постигало несчастье, это считалось как бы обвинительным приговором, и подозреваемый должен был понести наказание; в противном случае его невинность была доказана.

К этому Абдуль Хамид добавляет, что Наги не имеет ничего общего с Нага, демоном змей из индийских сказаний; более того, *Nāgē* — это название живущего здесь родового союза. «Сухеми» означает «чистая». Она — покровительница этого союза. Титул ее жреца — *Vobān*.

2. Святилище женского божества *Sri Kup*, которая считалась сестрой Наги Сухеми, находилось, согласно Гуляму Мухаммаду¹⁰³, около поселка Шиканг, близ Гудан в Асторе¹⁰⁴. Здесь жители селения молились, прося благословения и богатства, приносили в жертву коз и считали себя обязанными строго соблюдать запрет на крупный рогатый скот. Они боялись,

¹⁰¹ Ghulam Muhammad, 1907, с. 103.

¹⁰² За это он получал 8 ярдов шерстяной материи.

¹⁰³ Там же, с. 111. У Хотона (Naughton, 1913, с. 162) упоминается как «Сирикун», но не в связи с долиной Астор.

¹⁰⁴ Наугам и Гудан находятся в той же восточной боковой долине р. Астор, на Дас Кириг Гах.

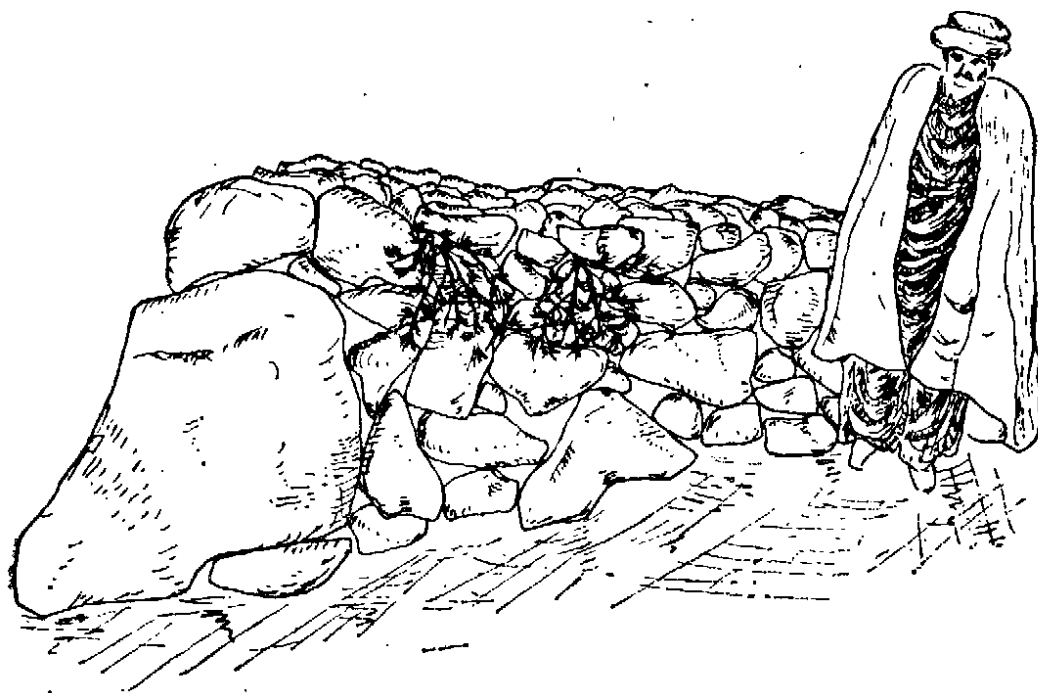


Рис. 3. Алтарь Муркум близ Гурé (долина Харамош).
Рисунок Айнвангера по фотографии автора

что любое нарушение этого табу может повлечь за собой тяжкие наказания с угрозой их жизни и имуществу.

В этих культах женское божество явно служит объектом поклонения всего населения. Однако существовали и такие богини, на попечении которых были исключительно женщины. В Наугаме такой богиней являлась Shri Bai. Согласно Гуляму Мухаммаду¹⁰⁵, этой богине служил жрец, носивший название Boh Bin (что явно соответствует Бобэну, о котором вспоминает Абдуль Хамид). У Шри Баи также был алтарь из необтесанных камней, покрытый, как и у минаро, ветвями можжевельника. Бездетные женщины совершали паломничество к ее святилищу, чтобы помолиться и принести в жертву козу. К концу лета, после сбора урожая, все женщины в своих лучших платьях торжественно шли к алтарю. Они дарили жрецу козу. Он подбрасывал в воздух несколько веток можжевельника, а женщины старались схватить их, прежде чем они упадут на землю. Сколько веток удавалось женщине поймать, столько детей должно было у нее родиться. Во времена Гуляма Мухаммада эта церемония уже не совершалась, но еще были известны дети последнего жреца (можно предполагать, что эта должность была наследственной).

Говорят, что камень, возле которого совершалась такая же церемония, стоял около Бармаса близ Гилгита. С ним связано имя Mulkum¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Ghulam Muhammad, 1907, с. 108 и сл.

¹⁰⁶ Там же, с. 109.

Об аналогичном культе в долине Харамош впервые узнал Сной¹⁰⁷. Ему рассказывали, что ниже селения Барче лежит камень, который превращается в женщину, если к нему осмелится приблизиться какая-либо менструирующая женщина. Женщина, выступающая из «камня Муркум», бросается на преступницу, чтобы задушить ее. «Муркум» — имя этого сверхъестественного существа.

В 1958 г. я наткнулся на святилище такого же божества близ Гурé — летнего селения бархе¹⁰⁸. Оно чудесно расположено на высоте почти 3000 м прямо напротив огромного склона г. Харамош. Под уступом скалы вышиной в дом, около которого растет можжевельник, стоял сложенный из грубых камней алтарь, в который тогда еще были воткнуты ветки можжевельника. Ниже, среди ореховых деревьев, виднелись каменные скамьи, к которым все еще никто не осмеливался притрагиваться. Поблизости бил источник (рис. 3). Рассказывают, что в давние времена здесь появилась богиня Муркум в облике самки каменного козла. Она попросила, чтобы раз в год все женщины собирались¹⁰⁹, дабы воздать ей почести. Жертвенное животное доставляла она сама. Это был каменный козел, а по другой версии — коза.

К участию в этой ежегодной церемонии допускался лишь один мужчина — Zhabán. Он должен был зарезать жертвенное животное и разложить мясо на алтаре. После этого жрец, по некоторым рассказам — обнаженный, танцевал перед женщинами, к которым он приближался с непристойными жестами. Женщинам разрешалось мучить и бить его.

Вероятно, этот жрец, против которого ни один муж не мог возражать, имел и более широкие права. Его называли «козел женского стада».

Разумеется, эти церемонии давно уже прекратились. Тем не менее бездетные женщины все еще посещают святилище. Это они втыкают ветви можжевельника между камнями алтаря.

В долине Харамош не помнят ни одного мужского божества, которое можно было бы сравнить с Муркум. Правда, говорят, что раньше существовало святилище и для мужчин, однако его засыпало лавиной, когда к нему приблизился мужчина, не совершивший ритуального омовения.

Однако в других местах Гилгитского агентства до настоящего времени сохраняются имена мужских божеств-покровителей. Уже Бидделф рассказывал, что в Чиласе, т. е. в оплоте

¹⁰⁷ Sной, рукопись, 1957, с. 333.

¹⁰⁸ Об этом см.: Jettmar, 1961a, с. 88 и сл.

¹⁰⁹ Позднее рассказывали, что и около зимнего селения бархе имелось святилище божества, появлявшегося там в синих одеждах. Около него стояла башня, на которой были укреплены рога каменного козла.

фанатического суннизма, продолжало существовать воспоминание о боге *Naron*¹¹⁰. В Горе, на другом берегу Инда, во времена Бидделфа еще почитали бога *Taiban*¹¹¹. Его именем клялись. Мое пребывание в Горе летом 1958 г. дало дополнительную информацию: упомянутая Бидделфом «грубая скульптура лошади» — это возникшее естественным путем изображение на скале, возвышающейся в верхнем конце долины. Таибана описывали то как темнокожего великана, то как почтенного старца, одетого в белое и в белом тюрбане. Он считался *Devāko*, т. е. полубогом, и ему следовало оказывать особые почести в месяц *теибанō-мас*. Этот месяц приблизительно соответствует февралю и охватывает время, когда в Гилгите отмечают праздник *базано*.

Рассказывают, что святилище Таибана (которое сам я не смог посетить), окруженное скальными дубами, находится в верхней части долины, на границе плодородных земель. У этих деревьев нельзя отламывать ветки, и там нельзя также отправлять свои естественные надобности. Окрестные поля следовало удобрять козьим навозом, а ни в коем случае не коровьим. По рассказам, там был один праздник, во время которого юноши обоих селений долины, имевших самые мощные укрепления, состязались в беге, неся к святилищу горящие факелы. Возвращаясь, они приносили ветви можжевельника, росшего около святилища. Эти благословенные ветви прикрепляли у дверей башен, стоявших перед сельской крепостью и служивших пристанищем для неженатых парней. Оба этих больших селения Гора должны были действовать сообща также во время жертвоприношений. Они посылали к святилищу по 40 человек с крупным козлом; по пять человек из каждой группы становились перед алтарем и трижды торжественно спрашивали, готов ли Таибан принять их дань. Если козел три раза отряхивался, это считалось положительным ответом, и козла убивали. Мясо относили в селение, кости должны были остаться у святилища.

Все приведенные материалы о богах — из восточной части Гилгитского агентства. Поэтому совершенно поразительно то, что я узнал и чему сам был свидетелем в 1971 г.: в Гуписе, т. е. на крайнем западе Гилгитского агентства, сохранилась вера в богиню — покровительницу женщин. Ее зовут *Chartoi-Dadi*¹¹² — по названию небольшой долины, в которой видны ворота ее дворца. Мне удалось отыскать это место. Это природное нагромождение камней у отвесной скалы, действительно напоминающее гигантские ворота высотой чуть ли не 20 м. Немногим из-

¹¹⁰ Biddulph, 1880, с. 16 и сл.

¹¹¹ Там же, с. 15.

¹¹² Т. е. «бабушка Чартой». Приведенный здесь материал отдельно еще не публиковался.

браним, большей частью юным девушкам, Чартои-Дади является в образе прекрасной, хотя и седовласой женщины. Ее сопровождают две огромные черные собаки с длинными ушами. Она не выносит все нечистое, а также стручки перца и запах лука, так что коренное (а не пришлое) население старается эти культуры не выращивать. Женщинам во время менструаций было строго запрещено приближаться к ее резиденции. Они даже не смели взглянуть на «ворота». Чартои-Дади требует выкуп за каждую девушку, вышедшую замуж в одно из селений вниз по течению реки. Когда невесту доставляют в ее новый дом, на дороге под «воротами» режут козу и от имени невесты делят мясо между всеми присутствующими. Жертву приносят и в том случае, если, направляясь вниз по долине, это место повторно пересекает женщина, которая за время, прошедшее после ее первого перехода, родила. Джип, на котором я ехал, внезапно остановился на противоположной стороне долины. Была зарезана курица, и мне объяснили, что среди пассажиров находилась женщина с новорожденным ребенком, опасавшаяся, что, если не принести жертву, с ребенком случится беда.

Следует при этом заметить, что в исламских верованиях Дардистана не фигурировали никакие статуи или деревянные сооружения больших или меньших размеров. Имелись грубо сложенные из камня алтари, каменные скамьи (или стенки), парные камни (один стоящий и один лежащий камень), а также менгиры, которые приносили туда и там устанавливали, причем в этих случаях им приписывали сверхъестественную силу. Кроме того, существовало почитание отдельных примечательных камней и даже целых скал. Мы часто слышим о священных деревьях — символах божества или предка. О связанной с этим обрядности подробно сообщает Сной (сведения большей частью из Багрота) ¹¹³. Ему стало известно, что пастухи, почитающие пери, по сей день складывают каменные скамьи, которые носят название тагó. Таким образом, можно сказать, что из множества разновидностей языческих святилищ, которые мы видели у кафиров (и которые встретим также у калашей), наиболее примитивные были распространены и в Дардистане.

Связь с мифическими персонажами приписывали каменным кругам в Ясине, упоминавшимся уже Бидделфом ¹¹⁴. Советский исследователь Литвинский считает, что можно установить связь между этими сооружениями и каменными кругами на западном Памире ¹¹⁵. Такой каменный круг был обнаружен при раскоп-

¹¹³ Snou, рукопись, 1959, с. 328—334.

¹¹⁴ Biddulph, 1880, с. 57 и сл. (Kesar или также Мирза Качат).

¹¹⁵ Литвинский, 1964, с. 157.

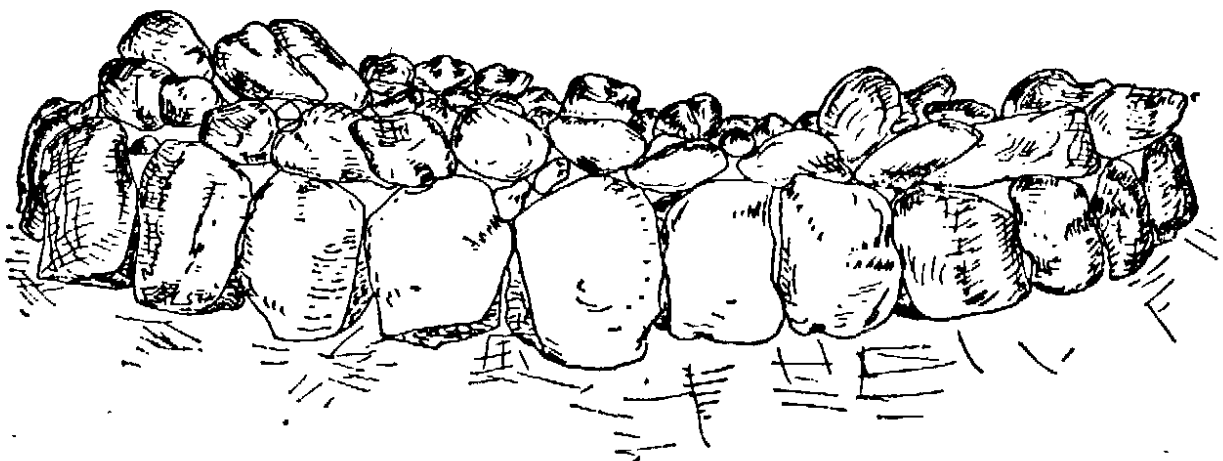


Рис. 4. Каменный круг (с набросками камней внутри). Такие сооружения (диаметром 3—5 м) встречаются в нижней долине Ясины на западном берегу реки вплоть до ее устья; наблюдались они также близ Чачи в Гизаре (Schomburg, 1935, с. 45). Рисунок Айнвангера по фотографии А. Фридриха

ках. Предполагают, что его сооружение было частью сложного обряда погребения. Лучшие материалы, относящиеся к сооружениям в Ясине, собрал А. Фридрих. Во время моего пребывания там я не заметил, чтобы они и теперь являлись объектом почитания (рис. 4).

в) Мифы о сотворении мира

Миф о сотворении мира, чрезвычайно загадочный и пока что зафиксированный только Гулямом Мухаммадом¹¹⁶, не имеет никакого отношения к упоминавшимся до сих пор богам. Его содержание наводит прежде всего на мысль о североазиатских мифах; при ближайшем рассмотрении обнаруживается сходство с дардско-тибетским смешанным миром представлений, известным нам по свадебным песням, записанным Франке¹¹⁷.

Сперва весь мир был покрыт водой, частью замерзшей. Там жили несколько ятов (великанов)¹¹⁸ под властью ямло¹¹⁹ Гал Сингха, их повелителя. Однажды они захотели поместить землю над водой. Однако для этого им нужна была помощь волка по имени Боджаре Шал, который жил в месте, называвшемся Милгамок («старый лед»)¹²⁰. Сперва к нему отправили в качестве посла Роги — «счастье», однако волк отказался следо-

¹¹⁶ Ghulam Muhammad, 1907, с. 107 и сл.

¹¹⁷ См.: Francke, 1923, например, с. 8.

¹¹⁸ Yath идентичны персонажам, которых Лоример (Logimer, 1929, с. 526) назвал Yach.

¹¹⁹ Yamalo — название демонов. Они живут в самых высоких горных регионах. (Спой получил в Багrote сведения, согласно которым они пребывают также в лесах и на лугах: Spou, рукопись, 1957, с. 271.)

¹²⁰ Bailey, 1924, с. 140: на языке шина gāṭh'k = «лед».

вать за тем, кто служит любому. Он пришел лишь после того, как к нему послали «доверие». Таким же образом, говорится в мифе, была доставлена птица Гараи Патан, живущая в снегах гор. Наконец, Боджаре Шал велел привести мышь, жившую неподалеку от него.

Когда все собрались, волк приказал ямло Гал Сингху стать в воду в качестве опоры. На него сел Гараи Патан и распростер крылья, а мышь проделала дыру во льду, вынула землю и насыпала ее на крылья птицы. Когда крылья закрыли воду, мышь вынесла всю землю, находившуюся под водой. Так земля оказалась над водой.

Также не вполне соответствуют тенденциям, господствующим в настоящее время в народных верованиях, те объяснения, которые еще теперь дают в Гилгите солнечным и лунным затмениям. Тем больше оснований возводить их к древнеиндийской традиции. Вариант, записанный Гулямом Мухаммадом¹²¹, сравнительно малосодержателен: существует великан Грахн (или Грахán)¹²², который хочет проглотить солнце. Иногда ему это удается. Тогда людей охватывает страх, они бьют в свои сковороды для выпекания лепешек, кричат и молятся. В конце концов Грахна прогоняют, лишив его добычи. Беременным женщинам строго запрещено смотреть во время затмения на светило, иначе ребенок родится глухонемым или вскоре умрет.

По другому варианту¹²³, который гораздо богаче мотивами, у Грахана на шею накинута или же отрезана голова, и поэтому проглотить солнце или луну он может, однако они сразу же появляются снова. Этот рассказ позволяет установить связь с драконом Раху, о котором в одном раннем источнике говорится, что он имеет отношение к народам индийского северо-запада¹²⁴. Мы уже касались этого комплекса, рассматривая кафирский материал. Согласно третьему варианту, Грахн закрывает солнце из скорби, потому что умер добрый царь.

г) Немусульманские формы погребения

Мы не можем завершить перечень немусульманских элементов прошлого, не вполне интегрированных и в современные народные верования, не отметив еще раз, что при завоевании Гилгита сжигание умерших как господствующая форма погребения было еще свежо в памяти¹²⁵. По имеющимся сведе-

¹²¹ Ghulam Mohammad, 1907, с. 107.

¹²² Graha, «захватывающий» — прозвище демона Раху в индийской мифологии. См.: Dowson, 1961, с. 253.

¹²³ Записан мною неоднократно.

¹²⁴ Массон—Ромодин, 1964, с. 212.

¹²⁵ Ghulam Mohammad, 1907, с. 111; Biddulph, 1880, с. 113 и сл.; Snoy, рукопись, 1959, с. 224; Haughton, 1913, с. 207.

ниям, ортодоксальное захоронение в земле было совершено впервые около 1820 г. Однако еще в 1877 г. один старик на смертном одре потребовал от своих сыновей, чтобы они сожгли его вместе с его имуществом. Очевидно, в более далекие времена в Гилгите, Горе, Хунзе и Нагире практиковалось сожжение вдов.

Согласно Гуляму Мухаммаду, сожжение происходило на берегу реки. Место сожжения называлось Jain (Бидделф) или Jainkish (Гулям Мухаммад). Сной зафиксировал название Yekish.

Кости вместе с украшениями, деревянными веретенами и другими орудиями собирали в деревянные или в круглые глиняные сосуды, выложенные березовой корой. Их закапывали у подножия горы, в месте, носившем название Dewago.

Возможно, к доисламскому времени восходит обычай оставлять покойников в их собственных помещениях; этим обычаем нам придется заняться более подробно¹²⁶. Его связь с религиозными традициями иранского мира не прослеживается. Однако в имеющемся материале невозможно обнаружить представления о потустороннем мире, непосредственно связанные с описанными формами погребения¹²⁷.

6. Устройство мира в представлении шинаязычных дардов

Мы уже установили, что часть религиозных представлений, бытующих в Гилгитском агентстве, находится в прямом противоречии с исламом и потому в последние десятилетия все больше им вытесняется. В кругах правоверных мусульман с сожалением узнают о все еще живых пережитках. При этом, однако, существует представление об устройстве мира и тесно связанная с этим представлением демонология, занимающие свободное место, которое ислам готов уступить без сопротивления (ведь он всегда был вынужден сосуществовать с тайным суеверием своих даже самых ревностных поборников).

Давайте сначала попытаемся нарисовать картину устройства мира. В ней по многим пересекающимся и дополняющим друг друга вопросам имеются совершенно полярные представления.

Прежде всего ясно осознано и выражено противоречие между культурной сферой, созданной и упорядоченной человеком, и

¹²⁶ Jettmar, 1967a, с. 69—72.

¹²⁷ Кроме того, существует также и захоронение в земле с противоречащим исламу положением (ориентацией) покойника. См.: Snoy, рукопись, 1959, с. 40.

природой. Кот¹²⁸, тесно застроенное укрепленное селение прошлого, должно вызывать в человеке ощущение необходимости бороться против внешнего мира круговую оборону¹²⁹. Однако и земля, преобразованная человеческими руками, создавшими террасы и каналы,— это тоже часть заповедного мира. Люди совершенно отчетливо ощущают, что к нему принадлежат и хлеба, и посаженные и выращенные человеком ореховые деревья¹³⁰. И действительно, в большинстве случаев они занесены извне.

С другой стороны, перед человеком, окружая его, всегда стоят величественные горы, потому что нигде оазисы не сливаются в единый ландшафт. Постепенного перехода от гор к созданной человеческим трудом плодородной земле не существует; в орошаемых районах граница между ними видна в любое время года.

Горы как бы закрывают вид на мировые просторы. Такой космологической картины, в которой, как в индийской традиции, фигурировали бы далекие континенты и омывающие их океаны, здесь не существует. Поэтому страны света, открывающиеся из некоторых долин, не вызывают большого интереса¹³¹. Создается впечатление, что и небо не занимает здесь воображения настолько, насколько у других народов — например, у жителей степей. Характерно, что календарь шин основан на наблюдениях над тем, в какой точке кольца горных вершин появляется в определенные фазы вегетационного периода солнце при восходе, если в каждом случае смотреть из одного фиксированного пункта долины. Место, где оно появляется во время зимнего солнцестояния, называют его «гнездом», а это, несомненно, означает, что и солнце включают в ту же систему, не выходящую за пределы ближних горных вершин¹³².

Горы в целом не считаются чем-то возвышенным и священным, как их характеризовал бы в наши дни любитель природы. Однако они не всегда враждебны и грозны; скорее они подразделяются на зоны по признаку их чистоты. Можно сказать, что тот критерий, который у большинства носителей индийских языков используется при оценках явлений сферы человеческого бытия и приводит к делению на касты и к различиям между чи-

¹²⁸ Bailey, 1924, с. 149: *kōṭ*; Lorimer, 1938 (III), с. 235. Такие сельские крепости есть и в восточных колониальных районах, например в Халатсе, и их воспринимают как типично дардские. См.: Francke, 1906, с. 413.

¹²⁹ Демоны воспринимаются как «посторонние». Их часто называют *Darniji*. Lorimer, 1929, с. 520: *derniji mā* — «посторонняя мать».

¹³⁰ Значительная часть представлений, которые я здесь привожу, зафиксирована в моих полевых записях 1958 и 1971 гг.

¹³¹ Они играют определенную роль в обрядах, связанных с севом; в этих обрядах принимает участие князь. Это, однако, является показателем крайнего обособления властей и их обрядности.

¹³² Müller-Stellrecht, 1973. с. 2, 123—129; Lentz, 1939, с. 65—67.

стыми и нечистыми действиями и ситуациями¹³³, здесь прилагается к окружающей среде и становится чрезвычайно конкретным.

Воплощением чистоты считаются вершины гор, в первую очередь те, которые благодаря своей высоте и ледяному покрову склонов были (до дерзкого штурма, предпринятого европейскими альпинистами) недоступны человеку. Чистыми являются также скалы и расположенные на них альпийские луга. Рангом ниже считаются те части долины, в которых уже имеются поля и селения человека. Нечисты и опасны устья долин, нередко узкие, как ущелья, и непригодные для расселения. Подтверждением этого может считаться то обстоятельство, что в глубоко врезавшейся в горы долине Инда процветает лихорадка, т. е. малярия.

Река образует как бы ось этой системы, устойчиво соединяющую области, разобщенные как в горизонтальном, так и в вертикальном направлении.

Всем растениям приписывается определенная степень чистоты уже в силу их местоположения. Подтверждение этого видят в том, что самые прекрасные и душистые цветы растут на высоких горах. Но средоточием той чистоты, которая воспринимается одновременно и как святость, считается можжевельник¹³⁴. Во многих обрядах его употребляют как символ божественного начала. Возможно, при этом играет роль аромат, несравненно более сильный, чем запах европейских разновидностей этого растения. Наиболее резко ощущаются ароматические масла, когда жгут его хвою, а также когда к ней предварительно примешивают ги; поэтому нередко дым тлеющих на сковороде ветвей служит для очищения. И уже повсеместно он применяется для создания религиозной атмосферы.

В мире животных воплощением чистоты и святости считаются каменный козел (*Ibex*, *Saiga sibirica*) и дикая коза («Markhog», т. е. дословно «пожиратель змей», *Saiga Falconeri*). В торжественных случаях их называют тауаго. Некоторые информанты сообщают, что к той же категории относится и дикая овца (встречается только в районе главного Каракорумского хребта). Реже причисляют к ним гималайского фазана (*Lophophorus impeyanus*)¹³⁵, иногда можно также услышать об орле как о священном и неприкосновенном существе.

Время течки животных майаро приходится на зиму. Утверждают, что дикие козлы-самцы присоединяются к стаду самок

¹³³ Об этом см.: Dumont, 1966, с. 69—90.

¹³⁴ Müller-Stellrecht, 1972, с. 205—208. Священным считается спандур, травянистое растение, которое используется для окуривания (ср.: Андреев, 1953, с. 50: «спандар» = *Peganum harmala*). О траве для окуривания пишет Сноу (Snoy, рукопись, 1957, с. 214).

¹³⁵ Jettmar, рукопись, 1957, I, с. 133—160.

лишь тогда, когда солнце входит в свое «гнездо»¹³⁶. Другая связь усматривается в том, что хвоя вечнозеленого можжевельника служит кормом животным майаро.

Есть только одно животное, которое, находясь во власти человека и тем самым принадлежа к его культурной сфере, может, однако, пребывать и в горах; это животное — домашняя коза. Возможно, что ее причислению к «святости козла» способствовало также сходство (которое проявляется в форме рогов, особенно с дикой козой)¹³⁷. Считается, что между ними существует подлинное родство, и, во всяком случае, козлы майаро спариваются с домашними козами, если последние отваживаются забраться достаточно высоко в горы. Поэтому домашняя коза считается священным и чистым животным, как перенесенный в мир людей потомок рода майаро. Эта стройная система подкрепляется еще тем, что вечнозеленое дерево, дающее козам корм зимой, а именно дуб скальный (*Quercus ilex*), также причисляется к чистым и священным¹³⁸.

Другие домашние животные считаются скорее нейтральными — как это ни удивительно, даже лошадь, хотя о ней рассказывают, что она пришла в горы раньше человека. Напротив, крупный рогатый скот отождествляют с нечистой силой. Все, что он дает, нечисто в той же мере, в какой чисто все, что получают от козы. Основанными на этом запретами мы еще будем заниматься.

Аналогичное деление (уже знакомое нам по кафирам) существует и среди людей. Человек подвластен светлой, верхней сфере — он чист, пока не осквернит себя половым сношением с женщиной, которая принадлежит к темному, нижнему началу. Порою создается впечатление, что это отрицательное отношение касается не женщины в целом, во всех ее проявлениях, а только ее сексуального начала. Поэтому молодые девушки и женщины пожилого возраста приравнены скорее к мужчинам.

Мы еще увидим, что, несмотря на это, чистота верхнего мира может воплощаться в духах женского рода. Женщины как подательницы материнского молока могут вступать в обрядовые связи, в которых мужчине отводится лишь второстепенная роль.

Эту амбивалентную позицию женского начала можно было бы сравнить с представлениями, бытующими в нашей собственной культуре: «вечно женственное» возвышает и окрыляет муж-

¹³⁶ См.: Kennion, 1910, с. 74; Haughton, 1913; Lentz, 1939, с. 23.

¹³⁷ Запах, свойственный козлам, не считается неприятным, с чем гостю, пожалуй, трудно сразу свыкнуться. Так, здесь принято пользоваться плохо выделанными шкурами дикого козла как постелью — очевидно, потому, что их запах слишком силен даже для паразитов.

¹³⁸ Stein, 1928, I, с. 15.

чину, но оно же может сковать и осквернить его. Мужчина находится между этими двумя полюсами.

К этому примыкает еще одно основное положение дардских народных верований: человек не может существовать благодаря лишь тем силам, которые присущи сфере, созданной им самим. Он нуждается и во внешнем мире, мы бы сказали в дикой, неприрученной природе. Она дает человеку уверенность в себе, благословение и плодovitость. Это относится прежде всего к мужчине. В то время как круг обязанностей женщины удерживает ее в той внутренней сфере, которую мужчина старается устроить и упорядочить, сам он должен жить на периферии этой сферы и выходить за ее пределы. Очевидно, именно мужская фантазия доминирует при создании облика демонических существ, которыми заполнен внешний мир и которые его олицетворяют. Еще сегодня можно выявить почти замкнутую систему — демонологию, которая охраняет жизнеспособность и существуют рядом с исламом. Правда, нередко она связана с представлениями о духах, существовавшими у самих миссионеров, и в какой-то части пользуется их терминологией¹³⁹. Однако мир демонов, как и природа, разделен, как это свойственно дардам, на слои различной чистоты, причем задача мужчины — преодолев недоброжелательство и соблазны нижнего слоя, войти в контакт с высшей чистотой.

То, что здесь изложено, — модель. Было бы поэтому ошибкой ожидать чересчур большой согласованности отдельных явлений. В тот момент, когда в игру вступают конкретные образы, обладающие все более индивидуальными характеристиками, снова проступает гетерогенная структура народных представлений. Возникает впечатление, что здесь происходили процессы ассимиляции, которые, однако, не завершились.

7. Демонология

Женщины той категории сверхъестественных существ, которые принадлежат к верхней, чистой зоне, называются *regi*. Это название нельзя считать санскритским, скорее оно, пожалуй, восходит к Авесте, и тем не менее Лоример относит его к основному словарному фонду языка *шина*¹⁴⁰. Правда, я не знаю, как можно было бы опровергнуть предположение, что исконно местное представление носит иранское заимствованное название, вероятно, только со времен исламизации. «*Barai*», или «*bari*» (мн. ч. — «*barian*» или «*barizāt*»), — это лишь вариант, хотя Сной и зафиксировал в Багроте иное значение этого слова¹⁴¹.

¹³⁹ Например, «*jinn*». См.: Loriger, 1929, с. 516 и сл.

¹⁴⁰ Там же, с. 516—518. Ср.: Berger, 1960, с. 661: *pári*, или *baráai*.

¹⁴¹ Сной, рукопись, 1959, с. 269—270. Ср.: Loriger, 1938, III, с. 437, со ссылкой на Лейтнера.

Бесспорно местное название, имеющее приблизительно то же семантическое поле, звучит как *darniji*¹⁴². Едва ли отличаются от него упомянутые у Лоримера *dē.ū*¹⁴³. Если в поисках названия этой категории высших существ обратиться к европейским языкам, невольно приходит на ум «faigu», немецкое «Fee», что к тому же еще и созвучно — случайно — слову «пери». Некоторые авторы уже воспользовались возможностью столь рискованного сопоставления.

К тому же речь обычно идет почти исключительно о пери женского рода и лишь редко о партнерах-мужчинах с таким же или сходным названием¹⁴⁴.

Нет поэтому ничего удивительного в том, что этих фей изображают амбивалентно¹⁴⁵. Они красивы и светловолосы, лицо розовое и белое, как лицо европейской женщины. Иногда говорится совершенно конкретно, что они выглядят как английские леди¹⁴⁶. Их одежда европейского фасона, любимые цвета их — синий или зеленый¹⁴⁷. Правда, наряду с этим рассказывают, что пери страшные, у них вертикально прорезанные глаза, пальцы ног повернуты назад¹⁴⁸. Иногда даже можно услышать, что это старухи с зубами как клыки.

Для решения этой дилеммы люди прибегли к реалистическому и убедительному способу: они различают отвратительных пери-матерей (в черных шапках замужних женщин) и их прекрасных дочек, которые носят еще белые девичьи шапки. Такие молодые пери прежде всего и вступают в более тесные связи с людьми. Поэтому их называют «*gāṣhī*» — покровительницы¹⁴⁹. По моим данным, представление о том, что пери меньше земных женщин, существует только в Хунзе. Но везде подчеркивается их волшебная сила: они могучие; они могут принять любой облик, в том числе и облик какого-либо близ-

¹⁴² Возможно, связано со словом «дарину» — «чужой, иноземный». См.: Bailey, 1924, с. 137. В работе: Lorimer, 1929, с. 520, имеется выражение *darniji mā* — «outside mother». Ср. также: Snou, рукопись, 1959, с. 258—268. Он пишет «даринши».

¹⁴³ Lorimer, 1929, с. 516—521. Связано с санскритским *dēva* — вероятно, первоначальное название.

¹⁴⁴ В качестве наименования фей-мужчин мне называли «*regiān*», т. е. неверно понятую форму множественного числа персидского слова.

¹⁴⁵ Приведенные ниже описания не всегда могут быть подтверждены цитатами, так как они в значительной своей части основаны на полевых записях западногерманской Гиндукушской экспедиции 1955/56 г. Имеются рукописи Фридриха, Сноя и Йеттмара. Из них будет в ближайшее время опубликован материал, собранный Сноем в Багроте.

¹⁴⁶ Можно предположить, что в этом нашли свое фольклорное преломление встречи с первыми дамами, предпринявшими далекое путешествие в Гилгит (например, в качестве жены высокого чиновника, как миссис Лоример).

¹⁴⁷ Lorimer, 1929, с. 519.

¹⁴⁸ Ср.: Jettmar, 1960b, с. 124.

¹⁴⁹ Lorimer, 1929, с. 522; *gāṣhī* от санскритского *gacṣ* = «защищать». Этим же словом называют амулеты.

кого родственника; умеют летать, но при этом должны, во всяком случае со своей стороны, сохранять чистоту.

Говорят, что феи ведут в этом мире совершенно человеческий образ жизни: на высоких горах, возвышающихся вокруг долин Дардистана, т. е. Нанга Парбат (Диāмир)¹⁵⁰, Ракапоши, Дубани и Харамош, находятся укрепленные селения, в которых они хранят свои сокровища. Они живут здесь семьями под властью королевы. Иногда рассказывают, что около этих самых высоких гор бьют молочные ключи, питающие пруды, в которых купаются феи. Спускаясь со своих гор, они в большинстве случаев принимают облик какого-либо животного. Иногда они появляются в виде майаро, а также в виде орла. В отличие от майаро на орлов ни в коем случае нельзя охотиться. Существуют рассказы, в которых они, приняв облик ворон, пожирают мясо животных, принесенных в жертву¹⁵¹.

С их появлением в образе животных могут быть связаны рассказы о том, что они питаются веточками можжевельника¹⁵². В человеческом облике они появляются чаще всего в тех случаях, когда хотят приблизиться к человеку (при этом они говорят на шина, даже в области расселения буришков); однако их видят и за их повседневным занятием, когда они пасут свой скот майаро. Это значит, что содержание коз человеком — лишь повторение того, что делают высшие существа, подражание деятельности богов. Правда, при этом мужчина берет на себя те обязанности, которые у сверхъестественных существ выполняют женщины. По некоторым данным можно заключить, что в их владении находятся все дикорастущие деревья, но особенно тесно они связаны с можжевельником. Такой связи с земледелием у них не существует, хотя иногда и упоминается, что в их селениях, так же как и в селениях людей, тоже имеется зерно¹⁵³.

Насколько опасно вызвать их гнев, настолько же они готовы оказать помощь и быть полезными тому, кто сумел завоевать их благосклонность. Мы еще увидим, что шаманы и охотники рассчитывают на их поддержку. Иногда они влюбляются в человека¹⁵⁴. Если пери приблизится к нему в образе кра-

¹⁵⁰ Согласно Лоримеру, фею Нанга Парбата зовут Madi (Lorimer, 1929, с. 519).

¹⁵¹ См.: Müller-Stellrecht, 1973, с. 227 и сл. Snoy, рукопись, 1959, с. 258—268. Как один из обликов, в которых они появляются, Сной называет пчел или ос. Рассказывают, что на Нанга Парбат растет дерево (очевидно, хвойное), семена которого — кораллы и жемчуг. Когда один смелый человек добрался до этого места и похитил полный мешок таких семян, пери, приняв облик бесчисленных змей, пустились за ним в погоню; они оставили его лишь после того, как он бросил им все до последнего коралла и жемчуга. Этот рассказ зафиксировали Лейтнер, Аннесли (Annesly, 1874) и Холтон (Haughton, 1913, с. 103 и сл.).

¹⁵² Ghulam Muhammad, 1907, с. 104.

¹⁵³ Snoy, рукопись, 1959, с. 259; Jettmar, рукопись, 1957, II, с. 85 и сл., 145.

¹⁵⁴ Об этом ср. у Лоримера (Lorimer, 1929, с. 521).

сивой девушки, а при известных обстоятельствах даже в образе его собственной жены, он с помощью какой-либо уловки может подчинить ее своей власти. Если же ей удастся хитростью освободиться, она станет ему мстить. Однако человек может справиться с ней, заставив ее принять на себя роль его матери и усыновить его; тогда он неизменно будет пользоваться ее покровительством. С другой стороны, считается, что феи так чисты и святы, что невозможна даже мысль о половой связи с ними. В некоторых рассказах, по-видимому, содержится намек на то, что у каждого человека есть рачи, охраняющая его, — нечто вроде ангела-хранителя¹⁵⁵. Очевидно, в отдельных случаях возникает связь между такими покровительницами и кланом¹⁵⁶. Фридрих делает из этого вывод, что возникновению комплекса пери/рачи способствовало представление о покровительствующих людям душах предков.

В некоторых местах, например в долинах Багрот и Харамош, верят в то, что пери, воспринимаемые повсюду как существа женского пола, имеют мужских партнеров, которые живут с ними на самых высоких вершинах, но грубы и неотесанны и выше человеческого роста. Название этих чудовищ «уамало» (мн. ч. «уамале») ¹⁵⁷ сами аборигены, знающие английский язык, переводят как «giant», т. е. «великан». Ямале — охотники, их добыча — люди в образе животных майаро. Представлениями о душе, отраженными в этом рассказе, мы еще займемся в дальнейшем.

Вероятно, сюда же следует отнести предания, записанные Лейтнером¹⁵⁸. Он рассказывает о демонах гигантского роста, которые носят название Yatsh (можно предполагать, что так передано приведенное Лоримером слово Yaṣṥ). У них только один глаз в середине лба. Они властвуют в горах и ненавидят земледелие. Изгнанные из своих владений с момента обращения в ислам, они появляются только по ночам, чтобы не давать покоя правоверным мусульманам. Большое значение имеет рассказ о том, что у них есть подземный замок; в него можно попасть через отверстие в земле, которое появляется, если вырвать одно определенное растение. Людей, проникших в их царство, они одаривали углями, которые на земле превращались в золото. Однако во всем остальном они вовсе не обладают той силой, которая приписывается пери.

¹⁵⁵ Там же, с. 522. Об этом: Snoy, рукопись, 1959, с. 262 и сл.

¹⁵⁶ Мне рассказывали, что рачи помешали возделыванию полей, принадлежавших одному почти уничтоженному клану, и таким образом добились того, что последний потомок этого клана был восстановлен в правах.

¹⁵⁷ Jettmar, 1961a, с. 90. В этом несомненен отзвук тибетских представлений. Ср.: Höfer, 1971, с. 18.

¹⁵⁸ Leitner, 1894, с. 1—5. Однако, согласно Сноу (Snoy, рукопись 1959, с. 171), ямале встречаются также в лесах и на лугах.

Таким образом, мы имеем дело с представлением о том, что в высшей категории духов, которые мыслятся в основном как женские, имеются демоны мужского пола, неуклюжие и в большинстве своем злобные. Наряду с этим существует и другая модель, связанная с представлениями о пери, изложенными ранее: среди пери, живущих семьями, есть еще один род демонов, также включающий и мужчин, и женщин, который ведет борьбу, хотя и напрасную, с высшими силами. В Багроте вышли из положения таким образом: дарниджи считаются здесь добрыми и благодетельными, а бариан¹⁵⁹ — злобными и опасными, хотя они и обладают меньшей силой.

Как уже говорилось, здесь перед нами представления, быстро меняющиеся и сформировавшиеся независимо друг от друга. Значительные различия имеются уже между Гилгитом и близлежащей долиной Багрот¹⁶⁰.

Лежащая в основе всех этих представлений идея о существовании на горных вершинах соперничества между божественно чистыми и жестокими демоническими силами приняла, очевидно, убедительную форму в области Брокна Балтистана — в селениях, в которых живут потомки дардских военнопленных¹⁶¹; там бараи вместе со своими младшими сестрами рачи также занимают самое высокое положение. Признается, что есть такие существа и мужского пола, однако они не играют никакой роли. Их внешность описывается совершенно так же, как в Гилгите. Закутанные в синие одежды, они живут в чистых горах. У них есть браслеты, которые они могут перекинуть как мост между двумя горами. Могут они и летать — если только они перед этим не прикасались к корове. Поэтому эти существа ненавидят крупный рогатый скот, кур, а также земных женщин. Их можно прогнать с помощью огня. Однако аромат можжевельника их привлекает, и тогда они появляются в образе каменных козлов, коз или диких овец. Близ каждого человеческого селения есть гора, которая считается их жилищем; на ее склонах нельзя пасти скот. Резиденция их властительницы расположена на Диамире, т. е. на Нанга Парбате, а по другим данным — на плато Деосай. Трон властительницы стоит в центре лагеря из голубых палаток. Вокруг пасутся бесчисленные стада диких коз и каменных козлов; лежат огромные запасы зерна. Неподалеку находится пруд, полный молока. Другие рассказывают, что около этой резиденции имеется четыре молочных озера. Принадлежащие бараи каменные козлы — крас-

¹⁵⁹ Споу, рукопись, 1959, с. 269—270. Встречается также название *barisāt*. Все названия происходят от новоперсидского *pari*.

¹⁶⁰ Там же, с. 258—278.

¹⁶¹ Ср.: Jettmar, рукопись, 1957, II, с. 56—126. Ср. также: Friedl, 1965, с. 53—62.

ные, синие или черные, гигантских размеров. Однако, если какой-либо охотник их подстрелит, он обнаружит животное значительно меньших размеров: за это время бараи успевают унести свою часть — половину. Зерно и сушеные абрикосы, хранящиеся около селений фей, также взяты у людей, так как феи забирают причитающуюся им половину всего урожая. Считается, что феи особенно любят просо. С абрикосовыми деревьями они связаны более тесно. Если во время цветения пшеницы поджарить пшеничные зерна и раздать их от имени фей, они позаботятся о том, чтобы цвет не опал преждевременно. Этому требованию весьма основательной дани противоречит представление о том, что бараи питаются ароматом цветов. Говорят, что они не испытывают полового влечения. Всякая связь их с человеком немыслима.

Когда бараи хотят летать, они надевают одежду из перьев и превращаются в орла или ворону. В этом облике они добывают мясо убитых диких животных. Поэтому никто не осмеливается выстрелить в такую птицу, да и попасть в нее было бы невозможно. В одном предании говорится, что бараи, приняв облик орлов, сидели у четырех молочных озер среди гор.

В большинстве случаев они делают человеку добро, однако бывает и так, что они похищают людей. И если они не освобождают свою жертву сразу, то после своего возвращения в селение этот человек умирает. Он разучивается есть, особенно мясо¹⁶².

Когда-то святилище бараи стояло напротив зимнего селения Дуро. Оно называлось Lha-to, т. е. было названо тем же тибетским словом, что и божество, почитаемое в Да. Там еще и теперь стоят семь можжевельников, которым женщины, мечтающие иметь детей, приносят жертвы. Женщина, оскверненная половым сношением со своим мужем, должна обходить священное место стороной. Тот, кто должен был принести клятву, ложился спать в тени этих деревьев. Люди были убеждены, что в случае клятвoprеступления человек не проснется. Примечательно, что рачи здесь в большинстве случаев связаны не с отдельными людьми, а с целыми кланами. Поэтому их иногда отождествляют с sabdak — духами-покровителями семей у соседнего народа балти.

Вероятно, бараи и рачи характеризуются так положительно потому, что все мрачное, насильственное и грубое связано с другими обитателями высот — с существами мужского пола yash и женского ratash. Они считаются врагами бараи, а нередко и гонителями людей.

Они огромного роста. У яш один глаз и иногда несколько

¹⁶² О том, что пери якобы похищают людей, знал и Лоример (Logimer, 1929, с. 520).

голов; их выдает скверный запах. Несмотря на это, Кесар, герой цикла сказаний, широко распространенных также и в Балтистане, считается их князем. Ему, очевидно, подвластны дикие животные, так как он обеспечивает удачную охоту тем, кто может без запинки рассказать его историю.

С раташ связано лишь одно представление, играющее, как мы еще увидим дальше, большую роль в охотничьих поверьях Гилгитского агентства; однако там его связывают с пери. Раташ снова соединяет кости убитых каменных козлов и оживляет их.

Народ верит, что раташ пожирают людей. Того, кто уснет на горе, они захватывают, вырывают волосы и лишают разума.

Поэтому шаманы, занимающие у брокпа высокое положение, прогоняют раташ на плато Деосай. Если раташ, замаскировавшись, нападут на человека, нужно пустить в ход в качестве оружия прожаренный на сильном огне костреч убитого животного. Хотя совершенно очевидно, что раташ — охотники, дикие козы и дикие овцы считаются их стадами. Из растений их особенно привлекает гречиха. Однако при всей своей мощи и опасности для людей они, несомненно, уступают пери.

Описанная система — двухступенчатая. Есть, однако, области, в которых можно обнаружить представление о трехступенчатом строении мира. Один информант из Хунзы сообщил мне такую схему: в самой верхней зоне, зоне ледников, живут существа мужского пола *hirbilasho*¹⁶³ и женского *pariting*¹⁶⁴. Они добры и красивы. В средней зоне (в качестве таковой мыслится зона, в которой могут жить и люди) живут *chinopo* мужского пола и *gata sho* — женского. Это уродливые и опасные великаны, пожирающие людей. В третьей зоне, под землей, обитают *phutu* и *bilasho*. Они тоже уродливы и сравнительно опасны.

На образах бараи, нарисованных брокпа, явно сказались представления о демонах, охраняющих поля и фруктовые деревья и требующих за это дань. Здесь следует упомянуть те существа, в которые верят в Гилгите. Лоримеру¹⁶⁵ они были известны под именами *yach* и *yacholo*.

О ячоло рассказывают, что после снятия урожая люди относят определенного вида кашу (*mūl*) к камню, который лежит в поле и считается местопребыванием ячоло. Тогда ячоло обеспечивает хороший урожай пшеницы и ячменя.

Ячх также получает кашу, но ее вместо него съедают сами жнецы. К этому блюду добавляют горькие (абрикосовые?) косточки, вероятно колотые. От горького вкуса ячх теряет сознание и не может ни украсть зерно, ни испортить его.

¹⁶³ Lorimer, 1938, III, с. 81.

¹⁶⁴ Т. е. пари, но с окончанием ми. ч. языка бурушаски. См. там же, с. 283.

¹⁶⁵ Lorimer, 1929, с. 526 и сл.: *yach* или *yachōlo* от санскритского *yakṣa*.

Часто можно было также услышать, что во время молотбы надо поставить около тока кашу, чтобы отвлечь внимание жадных духов от зерна.

Здесь можно постулировать процесс развития, исходной точкой которого являются грубые демоны: они живут охотой, но завидуют людям, имеющим продукты земледелия. Этих демонов стараются умиловить, и они постепенно принимают на себя при этом функции покровителей земледелия, возможно вытесняя другие персонажи.

Вполне объяснимо, почему шина представляют себе ячх или ячоло в образе медведя. Возможно, подмеченное Лоримером сходство этих названий с названием медведя не случайно¹⁶⁶.

Вне всей этой системы стоят существа, которых, пользуясь западной терминологией, можно назвать призраками. Это *chesh* и *agwah*. Первые охотнее всего находятся на кладбищах. Они пугают людей и приносят им несчастья. Арвах, очевидно, могут предвещать и удачу. Это духи предков, охраняющие свои семьи, но при этом требующие жертвоприношений. В настоящее время эти существа включают в разряд джиннов¹⁶⁷.

8. Религиозные представления в области социальной системы

а) Клаповые культы и культы селений шинаязычных дардов

В некоторых долинах Ягестана воздействию ислама подверглась также социальная система. Миссионеры, проникшие сюда из Свата, пропагандировали периодические переделы земли. Я постараюсь показать, что вместе с исламом здесь восприняли специфически пуштунскую систему веш — вероятно, в полной уверенности, что это необходимая составная часть новой религии¹⁶⁸.

Однако даже там, где господствовало влияние фанатиков, полностью изжить институты прошлого было невозможно; тем более относится это к северным районам, где миссионеры были гораздо терпимее. Там даже (в Хунзе до 1974 г.¹⁶⁹) продолжала существовать теократическая монархия. А это означает,

¹⁶⁶ Там же, с. 526.

¹⁶⁷ Там же, с. 522—526: *chesh* и *agwah*. Последнее слово — позднее заимствование из арабского языка, мн. ч. от арабского *ruh* — «душа, дух (покойника)». Этим указанием я обязан Г. Буддруссу.

¹⁶⁸ Jettmar, 1960a. За пределами горных областей система веш встречается и у других народов.

¹⁶⁹ Когда все княжества были ликвидированы, вероятно в результате вторжения Ага Хана, исключением оказалась Хунза. Однако затем произошла унификация.

что мы в рамках нашего сочинения по истории религии вынуждены затрагивать и социальные институты.

У носителей языка шина существует социальная структура, которую уже первые исследователи этого района называли кастовой системой¹⁷⁰. Эта структура сохраняется благодаря тому, что по крайней мере особое положение высших слоев земледельческого населения подкрепляется культовой чистотой и соответствующими табу, подобно аналогичным отношениям на всем Индийском субконтиненте.

Такого рода институт невозможно понять, исходя из духа ислама; он, несомненно, уходит корнями в более глубокие слои религиозных представлений. Точно так же и монархия обладает функциями, которые нельзя объяснить исламом¹⁷¹. В обрядах, сопровождающих вступление властителя на престол, сохранился один грубо эротический элемент, несомненно чрезвычайно древний.

Лучше всего снова начать с дардов-немусульман из Да и Хану. Они не знают упомянутой нами кастовой системы, во всяком случае в ее обычном виде¹⁷². Возможно, они пришли сюда еще до того, как она оформилась окончательно, а может быть, она у них редуцировалась¹⁷³.

Дарды Да и Хану, принявшие буддизм лишь поверхностно, были разделены по своим функциям на три группы. Относительно Да мы располагаем лишь старым описанием, до сих пор не получившим существенных дополнений¹⁷⁴.

Клан, который считался особенно чистым, давал жрецов и носил профессиональное наименование *Lhabdak* (от тибетского *Lhà*). Утверждают, что он вел свое начало от человека по имени *Lalüsho*.

Более низкое положение занимали крестьяне, называвшиеся *güşhen* и разделенные по их родоначальникам на *Zoné*, *Dàkré*, *Goshaghé*¹⁷⁵.

Низшим сословием были *güzmet* (тибетское название) или *gàrgyut*. Говорят, что раньше они были кузнецами. Хотя во время посещения Шоу в селении оставалось только пять семей рюзмет, они делились на три группы: *düse*, *gabüré* и *tuk-shüré*.

Говорили, что праотцы всех семи подразделений пришли

¹⁷⁰ Leitner, 1894, с. 62; Biddulph, 1880/1971, с. 34—45.

¹⁷¹ Müller-Stellrecht, 1973, с. 62—82.

¹⁷² Шоу (Shaw, 1878, с. 7) выступает против Дрю, отрицающего существование каст. Ср.: Drew, 1875, с. 178 и сл.

¹⁷³ В селениях брокпа в Балтистане, в которых мне удалось побывать, я также не нашел никаких признаков каст, хотя Бидделф и сообщает о таком делении (со значительным преобладанием ши): Biddulph, 1880, с. 46. По-иному обстоит дело в Ронду, где я работал в 1973 г.

¹⁷⁴ Shaw, 1878, с. 9.

¹⁷⁵ В Гилгите названия кланов также образованы от имен прародителей.

сюда вместе и поделили землю на семь частей¹⁷⁶. Этот порядок был еще известен, хотя часть земли (вероятно, вследствие значительного сокращения рюзмет) перешла к другим группам. Зимой они жили все вместе на крошечном участке земли в укрепленном селении. Оно лежало в излучине в устье реки, защищенное с двух сторон пропастью, а с двух других, открытых, обнесенное каменной стеной. Дома здесь были сдвинуты так тесно, что Шоу сомневался, следует ли говорить об одном строении, разделенном коридором, или о скоплении домов с узкими, частично крытыми переходами. Лето, однако, рюзмет проводили в отдельных, разбросанных селениях.

Крестьяне могли входить в дома семей, принадлежащих к жреческому роду, лишь подвергнувшись предварительно ритуальному очищению, особенно в тех случаях, когда крестьянам приходилось иметь дело с ремесленниками или людьми пришлыми. Очищение было необходимо и тогда, когда ремесленник хотел войти в дом крестьянина. Женщины рюзмет не должны были подходить к стадам рюшен.

В Да и Хану существовала полиандрия как институт. При этом мужчины, принадлежащие к нижестоящим группам, могли жениться на женщине из следующей группы более высокого ранга¹⁷⁷. Если такой брак заключали в трех следующих друг за другом поколениях, дети переходили в более высокую по рангу категорию. Этот порядок может объяснить малое количество рюзмет (пять семейств в Да).

Уже большой процент тибетских наименований показывает, что эту социальную систему, известную только по отрывочным данным, нельзя без всякой проверки считать характерной для изначального положения у дардов. Полиандрию, во всяком случае, можно отнести на счет сильного влияния соседних народов.

Широкий и удивительно разнообразный материал дают относящиеся к различным периодам сведения об основном районе распространения языка шина. У носителей языка шина основной социальной единицей считается дом, в котором живет либо отдельная патриархальная семья, либо большая семья¹⁷⁸. Вместо засвидетельствованной в Да и Хану полиандрии выступает полигиния. Есть, однако, институты, которые можно считать свидетельством того, что в более ранний период здесь существовал иной порядок¹⁷⁹. Часто практикуется левират. Можно

¹⁷⁶ Это могло бы послужить отправной точкой для предположения о существовании и в горах таких институтов, как веш.

¹⁷⁷ Это находится в остром противоречии с часто встречающейся в Гилгите гипергамией, т. е. браком с женщинами из нижестоящих социальных групп.

¹⁷⁸ См. об этом: Споу, рукопись, 1959, с. 178 и сл.; Leitner, 1876, с. 34—36; 1894, с. 42—46; Biddulph, 1880, с. 75—77.

¹⁷⁹ Если в семье нет сына, зятя как бы усыновляют. Таким образом, дети принадлежат к роду деда по материнской линии. Рассказывают, что рань-

было вступать в брак с двумя сестрами, хотя по мусульманскому праву это не допускается.

На некоторых праздниках глава семьи выступает как служитель культа. В каждом доме есть место, считающееся особо священным; оно часто находится у задней стены или вокруг одного из четырех столбов, стоящих около очага. Здесь совершались жертвоприношения, хранились пучки колосьев и ветки можжевельника. Женщины во время менструаций должны были его избегать. Роды должны были происходить в нечистом углу дома. Роженица еще какое-то время (в Гилгите — 27 дней) считалась оскверненной¹⁸⁰.

Рассказывают, что в некоторых особенно отдаленных местах, например в Ронду (т. е. уже в пределах политических границ Балтистана), по сей день существуют дома для рожениц, как у кафиров или калашей.

Тем не менее очаг находился на попечении женщин. Он был центром дома, доверенной женщинам святыней. Большую роль играет он также в свадебных торжествах.

Часто происходило усыновление, чрезвычайно занимавшее умы. Оно считалось состоявшимся, если женщина давала грудь чужому ребенку¹⁸¹. Так же можно было усыновить и взрослого человека. Если женщина видела во сне, что она кого-либо таким образом усыновила, то она могла добиться того, чтобы эта акция была совершена в действительности. И наоборот, такое же требование, основываясь на сновидении, мог выдвинуть и мужчина. Правда, иногда бывало так, что, если человека подозревали в прелюбодеянии с какой-либо женщиной, она должна была его усыновить. С этого момента половая близость между ними становилась невозможной, и ее муж обретал покой¹⁸².

Здесь выступает порядок, при котором строго различаются два вида интимных связей женщины. Наряду с сексуальными отношениями существуют молочные узы, отличающиеся чистотой и священным характером. Эти представления помогают нам понять многие рассказы. Некоторым героям Дардистана удавалось спастись от демона-женщины лишь благодаря тому, что они смело хватали и сосали ее грудь. И наоборот, еще в наши дни рассказывают о женщинах, которые сумели избежать изнасилования, сунув грудь в рот насильника.

Другой вариант этого представления — вера в то, что домашние животные, дающие человеку молоко, тем самым его

ше в течение всего того времени, которое один из братьев проводил на летовках, другой брат также не мог вступать со своей женой в половые сношения.

¹⁸⁰ Leitner, 1894, с. 41.

¹⁸¹ Biddulph, 1880, с. 82 и сл.; Schomberg, 1935, с. 190.

¹⁸² Biddulph, 1880, с. 77.

устанавливают¹⁸³. Поэтому совместное питье сырого молока с мужчиной означает побратимство, а с женщиной — запрет вступать с ней в брак.

Группа родственников (раньше экзогамная), состоявшая из потомков одного общего мужского предка, называлась *dabbaḡ* или *dukuḡ*¹⁸⁴ и носила его имя. Сной добавляет, что основное значение слова «дукур» — дом, причем следует пояснить, что в укрепленных селениях такие группы родственников живут в домах, примыкающих друг к другу.

Насколько сильна связь выданных замуж женщин со своими родителями, можно продемонстрировать на примере института, который впервые описал Гулям Мухаммад под названием *seelo-ai-thali*¹⁸⁵. Речь идет о празднике, который устраивали в честь женщины ее отец и братья, но отнюдь не муж. Поводом служило то, что данная женщина уже вышла из возраста, когда рожают детей, и что она всегда была добродетельной и целомудренной (т. е. не нарушала супружеской верности).

Имеются также данные, хотя и недостаточно определенные, что такая женщина должна была придерживаться ряда табу. Так, например, она должна была обходить развилки дорог.

Для такой женщины делали каменную площадку *sili-thali*. Вокруг нее собирался клан, к которому она принадлежала. Приводили белую козу. На площадке стояла скамья, на которую садилась женщина в шелковой оджде и с шелковым тюрбаном на голове. Перед ней ставили козу. Старший из сородичей обращался к козе, предлагая ей оказать честь женщине, если та вела добродетельную жизнь. В тексте, который мне удалось записать, о козе говорится совершенно отчетливо, что она животное чистой, небесной сферы. И если присутствующая здесь женщина так же чиста, как и сама коза, то пусть коза начинает чествование.

Если коза прикасалась к месту, где сидит женщина, считалось, что эта женщина выдержала испытание. Праздник начинался общим ликованием. Ее сыновья могли отныне хвалиться тем, что их мать — женщина *sili*, и хвастать этим во время ссор перед своими противниками. Если же коза, проблеяв, убежит, это позор и для женщины, и для ее родни, которая никогда уже больше не скажет ей ни слова.

Смысл этой церемонии следует искать исключительно в мировоззрении жителей гор. Если коза признает женщину, значит, эта женщина (уже миновавшая фазу своей телесной нечистоты) после установления ее безгрешности будет признана до-

¹⁸³ Leitner, 1876, III, с. 34; 1894, с. 41.

¹⁸⁴ Sной, рукопись, 1959, с. 186—200; Leitner, 1894, с. 60 и сл. О значении этого слова см.: Bailey, 1924, с. 139; Lorimer, 1938, III, с. 142.

¹⁸⁵ Ghulam Muhammad, 1907, с. 102; Jettmar, 1965, с. 112 и сл. О таком же институте в Хуизе см.: Müller-Stellrecht, 1973, с. 211 и сл.

стойной войти в чистый мир, который вообще принадлежит мужчине.

Сегодня значение клановых союзов уменьшилось, экзогамии больше не придерживаются. Они еще выступают совместно на свадьбах: существует тенденция препятствовать передаче земли посторонним. Дочь, вышедшая замуж за человека из чужого клана, не может рассчитывать на получение земли в наследство, хотя это и находится в противоречии с предписаниями ислама. Нередко сохраняется еще совместное право на пользование определенными пастбищами. При назначении представителей (*lambarदार*) селения стараются предоставить хотя бы одно место многочисленным и богатым кланам¹⁸⁶.

Раньше функции кланов были, несомненно, гораздо шире. Внутри укрепленного селения кланы, очевидно, занимали замкнутые кварталы, их поля составляли обособленные участки в угодьях всего селения. Нередко у них были свои кладбища; нам известно также о клановых мечетях. Однако прежде всего, как это вытекает из сообщения Гуляма Мухаммада¹⁸⁷, те каменные кладки, которые играли такую большую роль в религиозной жизни шинаязычных дардов, были связаны не только со всем селением в целом¹⁸⁸, но и с отдельными кланами. Часто камни складывали вне селения, на священной земле¹⁸⁹, соответствующей бияку, т. е. месту собраний.

Было также замечено, что устраивали площадки для сидения или веранды, принадлежавшие определенным кланам¹⁹⁰. Более того, по некоторым данным можно заключить, что *yush-togo*, которые до того, как их заменили ламбардарами, назначенными или утвержденными правительством, составляли совет населения, первоначально были представителями кланов, объединенных в селение¹⁹¹.

В своем (лучшем из имеющихся) исследовании одного известного варианта этой социальной системы (в Багроте) Сной указал, что материалы, которыми мы располагаем, не позволяют судить о том, как происходило отделение нового клана. Префикс, имя которого носит клан, — это, как правило, не тот, с которого начинается генеалогия клана. Нередко «основатели» разных кланов являются братьями. Нельзя также думать, что экзогамия автоматически теряла силу после расселения кланов или через определенное количество поколений.

¹⁸⁶ Sney, рукопись, 1959, с. 186—200.

¹⁸⁷ Ghulam Muhammad, 1907, с. 109.

¹⁸⁸ Biddulph, 1880, с. 107.

¹⁸⁹ Sney, рукопись, 1959, с. 195.

¹⁹⁰ См.: Dilthey, 1969, с. 131.

¹⁹¹ Слово «ламбардар» происходит от англ. «number» («число»). Так называют человека, представляющего определенное число людей или ответственного за них перед правительством за исполнение приказов (поэтому также «иамбардар»).

Однако в своих высказываниях о праздниках заслуг Сной впервые указал, при каких обстоятельствах и по какому обряду происходило отделение нового клана. Правда, весь процесс в его последовательности можно реконструировать, лишь объединив материалы, собранные им и мной в долине Харамош. Отделение нового клана сопровождалось торжественным актом, во время которого на площади селения устанавливали новый клановый камень. Получив согласие общины селения, человек, одержимый честолюбием и претендующий на то, чтобы с этого момента его чтили как родоначальника, должен был устроить семидневный праздник. Праздник происходил на бияке — площади для собраний, где уже стояли другие клановые камни. Это место устроитель праздника (конечно, не без поддержки своих односельчан) должен был заполнить битым скотом. Вино, ги и мука должны были быть в изобилии. На празднике тайцевали, ели и пили. По образному выражению рассказчиков, праздничная площадь была затоплена кровью убитых животных.

Сной выяснил, что на седьмой день участники праздника мылись и проходили очищение дымом можжевельника. Затем, также окуривая всех можжевельником, запевали торжественную песню. После этого с горы сам собою скатывался камень *bot*¹⁹², *bot-c-bat*, который заблаговременно выскивали и, согласно одному сообщению, смазывали топленным маслом; его ставили рядом с другими камнями.

В рассказанной мне гораздо более грубой версии¹⁹³ говорится, что праздник завершался сексуальной оргией. Когда было уже достаточно всего истрачено и если церемония не была осквернена присутствием какой-либо менструирующей женщины, появлялся камень. Последующие поколения считали его воплощением устроителя праздника, именем которого отныне называли новую группу. Камню приносили жертвы, ожидая от него счастья и плодородия, в первую очередь обилия зерна и скота.

Несомненно, такие праздники давно уже больше не устраивают. В наши дни не осталось и следа того селения, о камнях бияка которого мы получили самые существенные сведения. Тем не менее многие жители долины Харамош твердо знают камни своих родоначальников.

Удалось записать и песню бот. В ней было немало деталей и слов, сегодня уже непонятных. Место, в котором устанавливали камень, носило в этой песне название Jain-yaq, напоминающее название того места, на котором, согласно Бидделфу¹⁹⁴

¹⁹² Очевидно, *bot* соответствует новоперсидскому *but* — «идол» (см.: Bailey, 1930—32, с. 279—283) и *bat* — «камень». См.: Bailey, 1924, с. 132.

¹⁹³ Jettmar, 1961a, с. 88.

¹⁹⁴ Biddulph, 1880, с. 113; Jain.

и Гуляму Мухаммаду¹⁹⁵, в языческие времена совершались сожжения.

Рахбар Хассан, родом из Хунзы, дал следующий перевод текста песни бот¹⁹⁶:

Дедушка Дидор, ты с помощью сыновей дэвов
принес камни бот в джайн-яр.

Хорошо, дедушка Дидор! Ты Муркум
на спину взял, ты скалу нес,
всё с помощью сыновей дэвов.
Ты носишь тюрбан, ты теперь в саду Мукор.

Ты отнес пахотные орудия
на поле джайн-яр
и поэтому носишь тюрбан,
ты теперь на поле джайн-яр.

Ты принес камии бот,
ты принес камни бот в джайн-яр
с помощью сыновей дэвов.
Ты носишь тюрбан, ты теперь в саду Мукор.

Как именно воздавали почести предку перед его камнем, лучше всего видно из сообщения Гуляма Мухаммада о церемонии *rato*, или *chili*, в селении Фарфух в Багроте¹⁹⁷, хотя между этим и более поздними сообщениями нет полного соответствия.

Здесь у подножия горы находились пять участков земли, которые соответствовали кланам селения и носили их имена. На каждом из этих участков имелся памятник, составленный из большого камня (менгира), который назывался *dev-ai-magon*, и камня меньших размеров *mos samarraṇ ken* для разделывания мяса жертвенных животных. Это место служило ареной семидневного празднества. В течение шести дней этого праздника его участники должны были воздерживаться от половых сношений; мужчины и женщины ночевали в разных домах. Перед началом праздника они подвергались очищению и надевали чистую одежду. На седьмой день сначала только мужчины каждого клана отправлялись к своему камню *rato*, взяв с собой можжевельные ветви и козу. Ветви клали на *dev-ai-maron*, козу убивали и кропили ветви ее кровью. Мясо разделывали на *mos samarraṇ ken*. Его раздавали только членам клана, и те сразу же поджаривали и съедали свою долю. За этим следовали танцы и состязания, в том числе в стрельбе на приз. В заключение все собирались около *dev-ai-maronā*, и старши-

¹⁹⁵ Ghulam Muhammad, 1907, с. 111; Jainkish.

¹⁹⁶ Магнитофонная запись хранится в Архиве фонограмм Академии наук в Вене (№ 3093). Запись была сделана во время работ австрийской Харамошской экспедиции 1958 г. в Сасси, у начала долины, от представителя касты дом Муртасар Хана.

¹⁹⁷ Ghulam Muhammad, 1907, с. 109.

на рода громко молился, прося детей, скот, зерно и всяческое богатство. При этом он обращался к рато, подобному железу, и называл его Шири Багертам. Затем наступала очередь женщин. Одетые в лучшие свои платья, они несли муку и небольшие хлебцы. Мукой они посыпали ветки можжевельника, а хлеб раздавали мужчинам. По этому поводу Гулям Мухаммад замечает, что во всех других местах женщинам было строго запрещено приближаться к камню рато.

Сооружение из двух камней мне описывали и в долине Харамош. Правда, там им пользовались не отдельные кланы, а весь поселок. Стоячий камень назывался *hilaloebat*¹⁹⁸, а лежащий — *hilālebat*, что переводилось как «камень жениха» и «камень невесты». При вступлении в брак парень занимал место на стоячем камне, а девушка — на лежащем. Возможно, с этим связан тот отрывок из песни бот, в котором говорится, что предок принес с горы «муркум». Однако как раз этим словом называли женское божество (и олицетворяющий его камень?). Поэтому возникает вопрос, не относится ли эта часть текста к доставке именно лежащего камня.

Это, однако, не единственный вид праздника по поводу основания клана, который отмечен в Гилгитском агентстве. В 1955 г. участникам западногерманской Гиндукушской экспедиции рассказывали о не засвидетельствованном до этого времени способе погребения — труп оставляли во внутреннем помещении постройки. Фридриху удалось сфотографировать и описать такую постройку, находившуюся еще в хорошем состоянии, около селения Бубур в Пуньяле (к северу от р. Гилгит), и собрать о ней дополнительные сведения¹⁹⁹.

Такой склеп, сохранившийся лучше всех других, стоит на вершине песчаного холма. Это почти квадратная постройка, длина сторон которой равна примерно 4 м при высоте 2 м; свет туда, как и в обычных домах, проникает через отверстие в крыше. Сразу же за дверью, открывающейся в сторону реки, помещаются сходы, ведущие в подвал почти такой же величины, на полу которого, по-видимому, еще лет сорок тому назад оставляли гнить покойников. В боковых стенах имеется по две ниши, в которые, после того как труп истлевал, складывали кости: у восточной стены кости мужчин, причем женатых и холостых порознь, а на противоположной стороне — кости женщин, разделенные по тому же признаку. Черепа клали на карниз у задней стены.

Постройку этого дома приписывают одному человеку, о котором говорят, что он правил в Пуньяле; звали его *Домо* или же *Доми Ра*. Рассказывают, что он устроил склеп для своего

¹⁹⁸ Bailey, 1924, с. 175: *Yilōlō* — «жених», *hilāl* — «невеста».

¹⁹⁹ Friedrich, рукопись, с. 270.

отца Abadī, так как его труп не поддавался многократным попыткам сжечь его на jāhaip (соответствует jāip у Бидделфа), выпрыгивая из пламени. Раньше обычно в разгар лета устраивали у этого склепа праздник. Женщины приносили туда пищу, которую все вместе торжественно съедали, пока духовные главы исмаилитов все это не запретили.

Такое же сооружение Фридрих видел и на другой стороне долины. Правда, там над подземным помещением возвышалось только каменное каре, сложенное из нетесанного камня.

В 1964 г. мне удалось проверить и дополнить материалы Фридриха²⁰⁰. Мне рассказывали в Бубуре, что дом, под которым находилось подземелье для трупов, все еще считался местом встреч покойников и их пери. Если какой-либо человек из клана, носящего имя первого погребенного здесь покойника (Абадэ), находится при смерти, из дома доносится музыка. Это в ожидании умирающего собрались на праздник предки.

Отмечалось, что знатные кланы Пуньяла всегда носили имя того, для кого было построено такое сооружение. Все его потомки имели право захоронения в этом же помещении. Еще и теперь родственников хоронят по возможности близ него. Постройка такого склепа была также связана с получением права послать своего представителя в совет селения.

Правда, сооружение склепа следовало узаконить устройством большого праздника, для которого подземелье (которое впоследствии должны были занять покойники) заполняли мукой, вином и козами. Все это во время праздника расходовалось на односельчан. Такой праздник назывался dan, а само сооружение — danéi-tarko.

В свое время я уже высказал мнение²⁰¹, что торжественная постройка такого склепа означает формальное отделение клана, т. е. процесс, функционально соответствующий установке клановых камней в долине Харамош. Сведения, полученные мной в 1971 г. в Сингале (Пуньял), подтверждают это; более того, они позволяют предполагать, что различия в форме этих сооружений были связаны с положением устроителя праздника, а тем самым и его потомков.

Нур Вали, происходивший из семейства везиров Пуньяла, рассказывал мне, что его предки происходили из Даньора (к северо-востоку от Гилгита) и раньше их называли Gilité (вероятно, это означает «пришельцы из Гилгита»). За девять поколений до Нура Вали один человек из этой группы был поставлен везиром в Пуньяле, где он велел возделывать много земли и стал владельцем больших богатств. Он устроил праздник для всего Пуньяла и тем самым получил право воздвигнуть для

²⁰⁰ Jettmar, 1967a, с. 69—72.

²⁰¹ Jettmar, 1965, с. 113.

себя и своих потомков даже трехэтажный склеп. В нижнем этаже хоронили. Предварительно предок Рамакул (отсюда и название клана — Рамакулё) установил семь талисов (каменных платформ) и посадил семь деревьев *shepar* (платанов). У богатых людей еще долго было принято обносить свои могилы каменной стеной. Внутри такой ограды накапливали коз, овец, муку и ги и все это раздавали бедным.

Эти более простые могилы одного и того же типа, отмеченные только открытой каменной оградой, часто встречаются группами, подобно камням в бияке, стоящим рядом друг с другом. Рассказывают, что все склепы появились одновременно или почти одновременно, а это может означать, что укрепленные селения, захоранивающие здесь своих покойников, также возникли не постепенно, а одновременно, отколовшись от уже существовавших кланов других селений. Я высказал предположение, что при этом руководствовались уже существовавшей раньше общепринятой моделью, подобной той, которая определила постройку селения в Да²⁰².

Следует добавить, что обычай устраивать подземные склепы восходит, как можно предполагать, к семейному обычаю династии шаха Раиса, правившей в Читрале между 1320 и 1595 гг.²⁰³ Ее основатель пришел с севера, и этим объясняется отмеченное мной сходство со среднеазиатскими строениями²⁰⁴. Династия шаха Раиса периодически правила и в Пуньяле; поэтому там и был заимствован принятый у нее тип склепов, которыми стали пользоваться в рамках клановых культов при праздниках заслуг. Наряду с этим возник более примитивный, крестьянский тип. Весь этот процесс интересен как пример того, каким образом происходит получение символов верховной власти в системе праздников заслуг — момент, которому пока что уделялось слишком мало внимания. На основании впечатлений, полученных мной в 1958 г. в долине Гор, на внутренней стороне изгиба Инда и напротив Нанга Парбата, я пришел к выводу, что сооружение укреплений сопровождалось церемонией их закладки. Здесь находились лучше всего сохранившиеся в Гилгите укрепленные селения. Дома все еще составляют замкнутое кольцо обороны. Перед ним стоят башни, в которых, по рас-

²⁰² Jettmar, 1967a, с. 72 и сл.

²⁰³ Согласно «Новой истории Читрала» Мирзы Мохаммада Гуфрана, вышедшей в 1962 г. на урду. В этой книге описывается склеп династии шаха Раиса, тем временем уже разрушенный. В 1971 г. я получил в Читрале подтверждение приведенным им данным.

²⁰⁴ На юге Хорезма местное (мусульманское) население воздвигло большие строения (длина сторон — 15—20 м, высота — 2,5—3 м) с плоской крышей, в отсеках которых захоранивали членов одной родственной группы. Об этом сообщает Снесарев (1963, с. 138 и сл.); я писал об этом в работе: Jettmar, 1967a, с. 170 и сл.

сказам, жили холостые мужчины²⁰⁵. Возникает вопрос, не говорит ли это о делении на возрастные классы.

В той же долине бытует предание, что раньше стариков убивали, сбрасывая их в пропасть. От этого жестокого обычая отказались лишь после того, как один старик, избежавший такой участи благодаря почтению, которое испытывали к нему его сыновья, спас все селение от бедствия войны. Об этом уже писали²⁰⁶; теперь надо лишь прибавить, что сходный сюжет был широко распространен у таджиков и у горных таджиков; вполне возможно, что выступающие здесь мотивы взаимосвязаны²⁰⁷.

До сих пор я не рассматривал более подробно тот институт, который сразу же бросился в глаза всем европейцам, побывавшим у носителей языка шин, т. е. их кастовую систему. На ней следует остановиться из-за ее религиозного значения²⁰⁸.

Теоретически различаются четыре касты. На самом верху — *shin*. В наши дни это в основном зажиточные крестьяне, нередко пользующиеся дурной славой как люди жадные. Ниже их или рядом с ними стоят *yeshkun*, которые также владеют большими участками земли; характерными для них пороками считаются кровожадность и вспыльчивость. Далее, резко отделенные от них, стоят *kamin*, которые в более старых источниках носят название «краммин» или «крамин»²⁰⁹. О них говорят, что раньше они были ремесленниками, однако теперь они также владеют землей, хотя и не в таких размерах, как вышеназванные касты. На нижней ступени лестницы находятся *dom*. Это музыканты, а иногда и ремесленники. Правда, и им почти везде удастся подняться в слой землевладельцев.

Нередко эти четыре касты изображают как единое целое. Так, например, рассказывают, что они происходят от четырех сыновей одного человека. Когда он, как в легенде о Ное, уснул пьяный, один из сыновей (от которого берут начало *dom*) раскрыл его, нагого. Предок-камин смеялся над ним, а предок-ешкун хотел его за это убить. И только шин поступил хорошо: он снова прикрыл отца.

Наряду с этим, однако, существует много рассказов, объясняющих происхождение каждой касты отдельно. Так, о *dom* говорится, что они пришли вместе с княжеским родом. Сами они нередко приписывают себе княжеское происхождение.

²⁰⁵ См. об этом: Spony, рукопись, 1959, с. 193. Сною стало известно о башнях молодежи в разрушенном укрепленном селении Синакар (Багрот), по башне для каждого клана.

²⁰⁶ Jettmar, 1969, с. 163. Упоминается уже в работе: Haughton, 1913.

²⁰⁷ Андреев, 1953, с. 209—211.

²⁰⁸ Drew, 1875, с. 425—429; Leitner, 1876, с. 48; 1896, с. 58—63; Biddulph, 1880, с. 34—41; Schomberg, 1935, с. 163—168; Jettmar, 1960, с. 121 и сл. Лучшее обобщение в работе: Löffler, 1964.

²⁰⁹ Об этом см.: Löffler, 1964, с. 74—81.

Очевидно, эта система издавна пополняется многочисленными пришлыми группами. Выше шин оказались члены княжеских родов и голо, которых можно назвать кастой везиров²¹⁰, однако выше всех стоят сеййиды, зафиксированные генеалогические древа которых должны подтвердить их родство с пророком и тем самым особую харизму. Примерно на одном уровне с шин и ешкун находятся пуштуны, которые пришли в южную часть Гилгитского агентства как провожатые мусульманских миссионеров. Рядом с дом и даже ниже них стоят различные иноплеменные ремесленники, которые и теперь еще занимаются своим ремеслом, так же как и иммигранты с юга, которые как соарендаторы берут на себя большую часть неприятных сельскохозяйственных работ²¹¹. Касты Гилгитского агентства преимущественно эндогамны или гипергамны, т. е. женятся по возможности на женщинах своей касты, берут жен из нижестоящих, однако, дочерей своих выдают замуж только за людей более высоких каст. Примечательно, что кланы касты ешкун часто считают, что они произошли от человека из касты шин, за которого вышла одна из женщин ешкун. Считается, что от брака равных по происхождению предков ведет свое начало один клан шин.

Импликация религии в этот порядок выражается лишь в том, что тех табу, которые в Да и Хану были обязательны для всех, здесь придерживались только шин как касты. Это значит, что они должны были избегать крупного рогатого скота и всех связанных с ним продуктов. Здесь мы снова слышим о том, что особенно нечистыми считались телята. Мы еще увидим, как отражался этот порядок на экономической системе. Говорят также, что шин воздерживались от употребления табака и красного перца. Равным образом они должны были особенно строго соблюдать запрет на кур.

Бидделф и другие авторы сделали из этого напрашивающийся сам собой вывод, что потомками народа, который изначально придерживался таких табу, были только шин²¹². Все прочие касты заимствовали язык, но не табу. Было высказано предположение, что ешкун — потомки коренного населения долины Гилгит, говорящие на языке бурушаски.

Аргументы в пользу этого положения недавно привела Мюл-

²¹⁰ В работе Müller-Stellrecht, 1973, с. 153—160, обстоятельно разбирается вопрос о роно. К этому следует добавить, что пособники династий, в большинстве случаев чужеземных, были самого различного происхождения; однако, породнившись друг с другом, они объединялись и затем старались объяснить эту сплоченность легендами о своем происхождении.

²¹¹ Jettmar, 1960a, с. 122—127.

²¹² Бидделф (Biddulph, 1880, с. 38 и 161) высказал точку зрения, что шин — индийская народность из Пакли (дистрикт Хазара), которая, двигаясь вверх по течению Инда, основала индийское государство.

лер-Штельрехт²¹³; особый вес при этом приобрели утверждения Бергера.

Не отрицая того, что между буришками и ешкун действительно существует особое сродство, можно, однако, найти и другое объяснение. Можно предположить, что предписания, первоначально распространявшиеся на замкнутую этническую группу, стали обязательны для еще более ограниченного круга, например для потомков жрецов, или же что более строгие предписания всегда распространялись только на жреческие группы. С этим согласуется и то, что именно шин считались менее агрессивными, чем ешкун, и что, по рассказам, они оказали проповедникам ислама особенно ожесточенное сопротивление. В Тангире и Дареле ходили относительно достоверные рассказы, согласно которым проникавшие сюда миссионеры в своей последующей борьбе опирались на низшие касты и потом при перераспределении земли приравнивали их в правах к шин. Это, в свою очередь, вело к возникновению жестокой борьбы за социальный статус, в ходе которой частично восстанавливался старый порядок. В пользу этой точки зрения может говорить и то, что требования культовой чистоты были обязательны также для лиц, принадлежащих к другим кастам, коль скоро они принимали на себя религиозные функции — например, выступали в качестве дайяла.

Наконец, можно стать и на ту точку зрения, что тесная связь между шин и табу на крупный рогатый скот, которая подчеркивается прежде всего в источниках XIX в., является лишь следствием усиления групп, существовавших исключительно охотой и разведением коз. Как только эти группы организовались в касту (по индийскому образцу), они усвоили (и впоследствии направляли их против ислама) особые представления о чистоте, в сущности означавшие лишь возвышение тех домашних животных, которые до сих пор играли главную роль в экономике шин. Однако постепенно эти представления усвоили и их соседи, занимавшиеся земледелием и разведением крупного рогатого скота. На Индийском субконтиненте немало примеров такого рода. Сной указал мне на то, что, по его наблюдениям (и в противоречии с существующими представлениями), ешкун могли принадлежать к горячим сторонникам табу на крупный рогатый скот.

Все эти варианты можно и объединить: современное положение представляется результатом действия нескольких конвергирующих тенденций. Мы еще обратимся к историко-религиозному значению этой проблемы.

²¹³ Müller-Stellrecht, 1973, с. III—IV.

6) Теократическая монархия

В свободных долинах юга политическая власть принадлежит совету селения, который носит название (заимствованное) *jirga*²¹⁴. Полноправные участники собрания называются *jirgadare* или *yushtero*²¹⁵. Большинство из них принадлежит к богатым кланам или к высшим кастам — шин и ешкун, хотя порядок выборов удивительно путаный. Можно предполагать, что во времена замкнутых укрепленных селений с их четкой структурой условия были более регламентированными. Подтверждается и существование в то время исполнительной власти — аналогично урирам у кафиров²¹⁶.

В то время как на юге вся эта структура (кроме разве что добровольческих отрядов в моменты крайней военной угрозы) не знала никакой более высокой инстанции²¹⁷, на севере селения с аналогичной организацией были включены в государственную систему, во главе которой стоял абсолютный монарх. Система управления в областях к западу от Гилгита в общих чертах была организована по образцу Читрала²¹⁸, а восточнее Гилгита господствовал более древний, консервативный порядок, дольше всего сохранявшийся в Хунзе и Нагире²¹⁹. Его остатки можно обнаружить и в западной части Гилгитского агентства, однако они вытесняются под влиянием завоевателей из Читрала.

Хотя и в Европе правящую династию связывают с миром сверхъестественного²²⁰ и участие правителей в определенных церемониях было обязательно, однако на востоке эти сакральные моменты выражены гораздо сильнее. В Хунзе еще недавно участие в праздничных ритуалах являлось частью служебных обязанностей. Считалось, что без содействия правителя нельзя обеспечить ни урожай на полях, ни плодovitость человека и животного. Верили даже в то, что правитель может воздействовать на погоду²²¹.

Таким образом, Хунзу и Нагир можно было причислить к последним теократическим царствам нашего мира. В прежние времена это же относилось и к Гилгиту, по крайней мере до

²¹⁴ Об этом см.: Рейснер, 1954, с. 137. Это слово монгольского происхождения.

²¹⁵ Невольно напрашивается мысль о джастах кафиров.

²¹⁶ Самые четкие данные я получил в 1958 г. в Таигире и Дареле. В Багроте Сною (Snou, рукопись, 1959, с. 131) стало известно о *seitü*, исполнявших обязанности охранников на полях.

²¹⁷ Leitner, 1894, с. 101—103.

²¹⁸ Biddulph, 1880, с. 61—68. В этом случае можно говорить о феодальной системе.

²¹⁹ Там же, с. 41—45.

²²⁰ Создается впечатление, что между княжеским домом и феями предполагались брачные отношения на основах равноправия, как с какой-либо соседней династией.

²²¹ Müller-Stellrecht, 1973, с. 161—171.

того, как прекратилась местная (т. е. пришедшая сюда уже несколько веков тому назад) династия.

Об участии властителей в праздниках Дардистана будет сказано в соответствующем разделе этой книги; я коснусь этого лишь вкратце, так как только что вышла сравнительно подробная монография Мюллер-Штельрехт, посвященная этой теме. Следует, однако, сразу же оговорить те абсолютно немусульманские представления, которые лежат в основе всего этого комплекса и сопутствуют ему.

С той демонологией, которую мы рассматривали вначале, их связать нельзя, а если и можно, то в самой незначительной мере. Создается впечатление, что мы имеем дело с пластом народных верований, берущих начало, быть может, из чуждых, а может быть, и из чрезвычайно древних источников — верований, появившихся специально как обоснование земледельческих обрядов. Часть того, что рассказывают о «первых царях», носит мифический характер и служит обоснованием народных обычаев, часть следует рассматривать как бродячие сюжеты. Наряду с этим существуют, однако, и воспоминания о многих исторических событиях. Такие рассказы вошли в традиционные для многих княжеских дворов хроники, причем не без явных противоречий между различными изводами. Очень часто исторические фигуры отождествлялись с мифическими.

Для Гилгита, Хунзы и Нагира самой значительной фигурой является Shiri Badat, правитель Гилгита. Согласно Хашматулле, он происходил из местной (?) династии шаха Раиса; по другим вариантам, он был узурпатором, который свергнул именно эту династию²²². В народных религиозных представлениях его в большинстве случаев не отличают от Shiri Bagāi Bagher Tham²²³, о котором, правда, рассказывают также, что он приходился Шири Бадату дедом. Оба они считаются Devako, т. е. по крайней мере один из их родителей был сверхъестественного происхождения. У Лоримера в одном примечании говорится, что Шири Бадат — имя, принятое в Гилгите, в то время как второе имя, содержащее употребительный в Хунзе царский титул и указывавшее на принадлежность к миру фей, употреблялось в основном в области распространения языка бурушаски.

Во всех версиях подчеркивается угрюмый и жестокий харак-

²²² Biddulph, 1880, с. 134; Leitner, 1894, с. 9—16; Ghulman Muhammad, 1907, с. 115—119; Schomberg, 1935, с. 144, с. 249 и сл.; Hashmatullah Khan, 1939, с. 767 и сл.; Müller-Stellrecht, 1973, с. 236—259.

²²³ Lorimer, 1935, II, с. 209—213; 1938, III, с. 437. Известный вариант содержится в одной хронике правителей Хунзы, которую в 1930 г. передал Лоримеру тогдашний мир М. Назим Хаи. Сной обратил мое внимание на возможную связь между именем собственным Багер и названием долины Багрот (подобно тому как Дорот — поселок, основанный родоначальником, Доро, и т. д.).

тер этого правителя. Согласно Лейтнеру, он принадлежит поэтому к ячх (yaçh), т. е. к тем обитателям вершин, которые враждебны человеку²²⁴. С этим согласуется и то, что его представляли себе не только как великана: он считался неуязвимым, так как его тело было железным.

В сказании повествуется о том, как он стал людоедом (хотя, с другой стороны, считается, что он был буддистом [!]). Сначала он требовал от своих подданных, чтобы ему ежедневно доставляли ягненка. Однажды ему принесли ягненка, которого после смерти его матери одна бедная женщина выкормила своим молоком. Такой ягненок показался правителю особенно вкусным, и с этого момента он стал требовать себе в пищу по ребенку в день. Существа, благосклонные к человеку (в записанном Лейтнером варианте — пери), решили помочь измученным жителям Гилгита. Туда пришли три брата, происходившие из рода пери. Они устроили в Даньоре (к северо-востоку от Гилгита) состязания в стрельбе из лука, и при этом как бы случайно один из них застрелил корову. Тогда братья стрелка потребовали, чтобы он (в соответствии с охотничьим ритуалом) поел почек и печени, после чего он утратил способность летать. Братья покинули его, с тем чтобы он отправился в Гилгит и вступил там на царство. Оставшийся пери Azgu Shamsher (или Jamshed)²²⁵ стал служить Шири Бадату и, как рассказывает романтическая любовная история, снискал благосклонность дочери правителя. Она открыла ему, как можно убить ее отца. Во время зимнего праздника Шири Бадат был испуган населением Гилгита, шествовавшим с факелами к его дворцу. Он бросился к воротам и свалился в яму, которая была вырыта ночью. В эту же яму побросали факелы, и сердце Шири Бадата растаяло, так как оно было из масла (по другой версии — из снега). В одном из вариантов говорится, что он вскочил на своего чудо-коня, который одним прыжком вынес его из замка. Однако в том месте, где конь опустился на землю, была вероломно вырыта яма²²⁶.

В преданиях нет единства в вопросе о том, погиб ли при этом Шири Бадат. О нем также говорилось, что он исчез в земле и вновь появился в Пуньяле, к северу от р. Гилгит. Там у него не было врагов, так как он требовал кровавую дань толь-

²²⁴ Leitner, 1894, с. 9.

²²⁵ Согласно полуисторической версии, Джамшед — внук царицы Шигара (Балтистан) и бежавшего из Персии принца; по «исторической» версии Хашматуллы, он — сын одного тюркского искателя приключений. Во всяком случае, все твердо придерживаются версии о его появлении с востока, через Балтистан.

²²⁶ Здесь еще отчетливее совпадения с рассказом о смерти Рустама в «Шахнаме». Хотон (Haughton, 1913, с. 184—191) также приводит эту историю; по его рассказу, Шири Бадат бежал в ледники Ишкомана.

ко от одной стороны долины, другая же давала ему зерно. Испытывая мучения от головешек факелов, он попросил у одного крестьянина воды, но тот смог дать ему только вино. Таким образом, Шири Бадат вновь исчез в земле и теперь скрывается во льду одного ледника. Поэтому зимний праздник, который отмечали в Гилгите вплоть до XIX в. и во время которого разбрасывали головешки, имел, очевидно, еще одну цель — воспрепятствовать возвращению Шири Бадата.

Это не единственный комплекс сказаний, связанный с мотивом смены власти. О властителе Гилгита шахе Раисе²²⁷ рассказывают, что у него на голове был золотой рог. Как именно это стало известно, рассказывается в одной романтической истории, сюжет которой засвидетельствован еще в античности (царь Мидас, у которого были ослиные уши). Слуге, в обязанности которого входило стричь властителю волосы, было строжайше запрещено разглашать эту тайну. Желание рассказать кому-либо о том, что он знал, было настолько сильно, что слуга заболел. Он нашел облегчение, высказав свой секрет в ямку в земле, в которую затем посадил куст. Однако из трубки, срезанной с этого куста, музыканты сделали флейту, которая всем поведала, что у шаха Раиса на голове золотой рог.

Затем появляется Шири Бадат, страшный гость, который пожирает у лошадей корм, придающий им силы, — ядра грецкого ореха, которыми их кормят и теперь перед игрой в поло (или зерно, как в версии, записанной Лоримером). Когда его потребовали к ответу, он, убив монарха, сам захватывает власть. Он женится на девушке, которая его знала раньше, и у него рождается дочь *Mijo Chai* (в исламизированной версии — *Nur Bakhsh*). Известно, что сын *Malik*, родившийся от брака Мийо Чаи с освободителем *Азру Шамшером*, как-то связан с лошадью. Рассказывают, что на одной ноге у него было конское копыто (по версии *Гуляма Мухаммада* — ослиное копыто²²⁸). При этом снова рассказывается история о человеке, которому была доверена тайна и который выдал ее ямке в земле, и о флейте, эту тайну разгласившей.

В сущности, в этих рассказах Шири Бадат предстает в виде узурпатора, чье царствование длилось не слишком долго²²⁹. Этому резко противоречит роль, которую играет Шири Бадат (или его двойник Шири Багертам) в обрядах и молитвах. Шири Бадат считается не только «ужасным», но и «царем, принося-

²²⁷ См.: Lorigmer, 1935, II, с. 377—380. Шах Раис — это также название древнейшей известной династии, которая, согласно имеющимся сведениям, правила в Гилгите, Хунзе, Нагире и Читрале. Мне удалось услышать несколько более кратких версий, например, в Ясине.

²²⁸ Ghulam Muhammad, 1907, с. 114 и сл. О бытовании мотива царя Мидаса в Тибете см.: Stein, 1972, с. 233, 236.

²²⁹ Правда, согласно версии Лоримера, он существовал изначально.

щим благословение», и прежде всего гарантирующим плодородие земли²³⁰. Его воплощение видят в можжевельнике и поклоняются этому дереву, т. е. он предстает в образе растения, с которым до сих пор мы постоянно встречались в связи с пери (пери в чистом виде), всегда выступающими в сказаниях за устранение тиранов²³¹.

Его упоминают также в связи со святилищами отдельных кланов, и, например, в долине Багрот к нему обращаются перед священными камнями как к «железоподобному Рато Шири Багартаму»²³². Слово «рато» пытались связать со словом «раташ». Мы уже слышали о раташ, или раташо: это пожирающие людей ведьмы верхней — но не высшей сферы; для людей они особенно опасны. Существуют также рассказы, характеризующие Шири Бадата просто как «владыку животных». Один информант из Хунзы сообщил мне, что в ночь зимнего праздника, когда убивают коз, создавая запасы мяса на всю зиму, не разрешается покидать дома. В это время появляется Багертам, чтобы сделать на скалах новые изображения, в большинстве случаев — коз. Слышно, как он стучит. Если ему при этом помешать, он на будущий год не даст скоту приплода. Совершенно ясно, что тем самым этот древний властитель конкурирует с феями, которые обычно являются владычицами диких и домашних коз.

Это несоответствие разъясняется в истории, записанной Сно-ем в Багроте²³³. В ней говорится, что Шири Багертам был сыном Каруна, утонувшего во времена Моисея в Ниле (как видим, сюда вкрался мотив из Корана). У него на пальцах были железные ногти, и он владел всеми животными майаро. Однажды к нему пришел пророк Дауд, однако Шири Багертам из скупости не решился убить для гостя одно из своих животных. Вместо этого он взял свою собаку и, убив ее, предложил Дауду. Святой, обнаружив обман, вернул собаку к жизни и в наказание Багертаму передал с этого момента всех животных в пользование людям, однако пасты каменных козлов он поручил феям. С тех пор Шири Багертам в память о своем былом богатстве с грустью делает наскальные изображения.

Здесь явно драматизировано противоречие между двумя конкурирующими представлениями. Можно даже сказать, что отражено представление о том, как древний «властитель животных» в образе огромного грубого мужчины был вытеснен владычицами-женщинами из более светлого мира.

По-видимому, в Хунзе до наших дней сохранился более древ-

²³⁰ Lorimer, 1935, II, с. 208—213.

²³¹ Ср.: Müller-Stellrecht, 1973, с. 205; Biddulph, 1880, с. 107.

²³² Ghulam Muhammad, 1907, с. 109.

²³³ Sney, рукопись, 1959, с. 48 и сл., 341—344; Müller-Stellrecht, 1973, с. 89, 245 и сл.

ний комплекс. В Гилгите информант родом из Хунзы рассказывал мне, что один охотник из его родного края увидел на высокогорном пастбище приближающегося к нему одноглазого великана, который был как европеец и нес в одной руке стул, а в другой — палку. За ним шло стадо каменных козлов, более сотни голов. Шествие замыкал лысый слуга, также огромного роста, уродливый и закутанный в шкуры каменного козла. Напуганный охотник спрятался, однако он явно не остался незамеченным, так как слуга внезапно схватил одного козла и швырнул его назад. Животное ушло ногами глубоко в землю и осталось лежать неподвижно, оказавшись легкой добычей для охотника. Однако на того напала такая дрожь, что он не мог попасть домой. Его сыновья отправились на поиски и в конце концов сумели его спасти²³⁴.

До сих пор уделялось мало внимания тому обстоятельству, что этот грубый бог или полубог всегда связан с женским персонажем, который считается его женой или сестрой. Вполне возможно, что и фигурирующая в легенде о царе дочь, которая способствует его изгнанию и становится праматерью следующей династии, относится к этой же категории.

Изображение Будды, которое можно увидеть на скале в нескольких километрах выше Гилгита, считается окаменевшим туловищем демона-женщины *Yācheni*²³⁵. Рассказывают, что она была сестрой Шири Бадата и разделяла его каннибальские склонности²³⁶. Она нападала на путников и всегда съедала одну половину их (т. е. ту часть, которая, как мы уже видели, причиталась *ячх/раташ*). Одному могущественному волшебнику (которого иногда называют шаманом, а иногда мусульманским святым) удалось прибить ее гвоздями к скале, пока он пел песню, в которой поведал ей о смерти ее отца и брата. Правда, он имел неосторожность рассказать гилгитцам, что ведьма оживет, если после кончины ее победителя не похоронить его голову под наскальным рельефом. Вслед за тем чудотворец был сразу убит и тут же погребен. Благодаря этому гилгитцам не пришлось охотиться за головой волшебника, который, вероятно, совершал паломничество в далекие страны. Мне рассказывали, что эта ведьма была связана с одним нечистым мужского пола, который также (вероятно, в Хунзе) был, подобно рельефу, вмурован в скалу. Он совокуплялся с ней, протягивая к ней свой член через гору и долину.

²³⁴ Частично приведено: там же, с. 246.

²³⁵ *Yācheni*. Ghulam Muhammad, 1907, с. 106, пишет *Yāthini*, а Biddulph, 1880, с. 112, — *Deonee*.

²³⁶ Рассказывают, что похожая ведьма жила в Ганише. См.: Lorimer, 1935, II, с. 191. См. также: Naughton, 1913, с. 178—183. Здесь приводится также *Soglio* — имя шамана, который всех спасал, но сам в конце концов был убит.

Очевидно, это — вариант истории, которую записал еще Лоример²³⁷. В ней говорится о демоне по имени *Chil Gazi* («сорок ярдов»), жившем в селении Хайбер в северной Хунзе. Он постоянно приходил в Гилгит к ячени, чтобы спать с нею. Вероятно, она была его женой. Когда он однажды заночевал в пути, пришли волки и отъели семь локтей его члена. Сам он не обратил на это внимания, но это вызвало недовольство ячени.

Это — переход от цикла сказаний о Шире Бадате к представлениям о гигантских демонах плодородия с отчетливо выраженными сексуальными мотивами. Этим комплексом мы еще займемся в другом месте.

Здесь нас в первую очередь интересует то, что правителей Гилгита как представителей демонического, зверского начала также связывали с демонами-женщинами. Партнерша и покровительница выступала под именем *Yudeni*²³⁸. Ее олицетворением являлся *Yudeni durrung*, т. е. «барабан фей». Во время праздника *Chili* приносили в жертву пару коз, причем козла — от имени князя, на башне. После этого начинался барабанный бой, и никто не смел смотреть, как на крыше дворца бьют в барабан. Лишь после этого приносили в жертву Юдени козу, кропя ее кровью барабан. Согласно Шомбергу²³⁹, речь здесь идет о небольших барабанах типа литавр.

Если во время праздников или в какие-либо критические моменты барабан звучал сам собою, он предвещал удачу и военные успехи. Если же он перед началом военного похода молчал, лучше было отказаться от намеченного мероприятия. У человека, который все-таки осмеливался взглянуть на гремящий барабан, голова поворачивалась лицом назад и так оставалась до конца его дней.

С большим значением долины Багрот для гилгитских князей связано и то, что там хранился еще один военный барабан — *rashoo ai Yudaini*²⁴⁰.

В Хунзе, в селении Хинди, также рассказывали о башне, в которой жила ведьма, шедшая во время военных походов впереди войска²⁴¹. Правда, раньше она пожирала людей. Каждую ночь она съедала одного из стражей своей башни. Лишь после того как над ней одержали победу и она стала довольствоваться дорогим жертвоприношением — козами (семь и даже двенадцать голов в год), она превратилась в помощницу людей.

²³⁷ Lorimer, 1935, II, с. 222—225.

²³⁸ Biddulph, 1880, с. 104. См. об этом: Müller-Stellrecht, 1973, с. 163 и сл.

²³⁹ Schomberg, 1935, с. 120.

²⁴⁰ Ghulam Muhammad, 1907, с. 113.

²⁴¹ Müller-Stellrecht, 1973, с. 116.

9. Религиозное значение охоты

В картине мира, в которой царство чистого и даже божественного вполне конкретно локализуется географически на недосыгаемых вершинах гор и на их ледяных склонах, любое передвижение по долине вверх становится действием, исполненным религиозного значения. Подъем в горы — это проникновение в область сверхчеловеческого, и отважиться на такой подъем можно только при определенных условиях, чтобы, возвратившись, принести с собой благословение.

Это значит, что самый благородный спорт человека — охота на животных, обитающих в уединении горных вершин, т. е. на зверей майаро, — становится священным актом²⁴². Предполагается, что охотник может приобрести в качестве доверенных лиц и покровительниц одну или несколько пери. Именно об этом говорит их название — «рачи»²⁴³. Часто при этом поясняют, что речь идет о молодых девушках из рода пери. Их можно узнать по белым шапочкам — отличительному признаку незамужних женщин.

В ночь перед охотой они должны принести охотнику удачу; они являются ему во сне. Поэтому охотник должен накануне пройти тщательное ритуальное очищение, и никогда не проведет он последнюю ночь с земной женщиной. Он также должен избегать коровьего молока и других продуктов, связанных с этим ненавистным пери животным. Если человек совершит в этом плане какой-либо промах, он может поправить дело с помощью окуливания можжевельником себя и своего оружия. Крайним средством считается купание в реке. Охотники с большими претензиями утверждают, что у них много рачи, однако, как правило, только одна из них появляется в облике красивой девушки, иногда одетой в европейское платье. Она открывает охотнику, где именно встретит он добычу. Она преподносит ему символический подарок — цветы или фрукты. Это может быть и гранат²⁴⁴.

На рассвете охотник приносит ей жертву: детям раздают хлебы, политые топленным маслом (само собой разумеется, масло должно быть козьим). В одном рассказе говорилось, что такой подарок получали маленькие девочки.

Если охотника все же постигала неудача, он мог где-нибудь наверху в горах лечь спать, чтобы вновь ожидать во сне свою пери.

²⁴² Об этом — уже в работе: Jettmar, 1960b, с. 124. Большая часть сведений получена в 1955 г. в Тангире и Дареле, проверена в 1958 г.

²⁴³ Lorimer, 1929, с. 522.

²⁴⁴ Фридрих (Friedrich, рукопись, с. 342) слышал, что дарят яблоко. За это пери получают в подарок гранаты или виноград. См. Müller-Stellrecht, 1973, с. 180 и сл.

Разумеется, пери не отдают охотникам безупречных животных, полных жизненных сил: сначала они как пастушки майаро осуществляют свои собственные права. Это значит, что пери сами убивают и съедают животных майаро. Однако потом они тщательно собирают кости, засовывают их в шкуру животного, и оно становится «вновь как бы живым». Лишенное своей сущности, оно предоставляется теперь охотнику для убийства и употребления. «Мы получаем только то, что уже ели пери», — так было мне сказано, как нечто само собой разумеющееся, в 1958 г.

Охотник разделявает убитое животное. Он вынимает сердце и печень, по всеобщему охотничьему обычаю жарит их на быстро разожженном огне и съедает, однако часть печени он оставляет для рачи, привлеченной запахом мяса: «периды любят дымящуюся кровь». Иногда они появляются в облике орла или вороны²⁴⁵.

Охотник может отнести свою добычу в селение, но он не должен давать мясо нечистой (менструирующей) женщине. Часто рассказывают, что с костями следовало обращаться осторожно, их бросали потом в воду. Рога полагается хранить в чистом месте — благодаря этому охотничьи трофеи оказываются на стенах мусульманских святынь.

Однако периды следят также и за тем, чтобы охотник не трогал животных во время течки. Считается, что ее начало полностью совпадает с зимним солнцестоянием. При этом говорят, что дикие козы также ориентируются по появлению солнца над определенными точками²⁴⁶.

Самые жаркие дни в период летнего солнцестояния также считаются временем, запретным для охоты. Во многих рассказах сообщается о том, что постигает охотников, нарушивших эти запреты. Лейтнер слышал, что один охотник именно в это время застал однажды любимую им периду на пастбище, когда она доила каменную козу в серебряный сосуд. Испугавшись, периды опрокинула сосуд. Она была разгневана и одновременно грустна, но тем не менее подарила ему животное из своего стада, однако через четыре дня охотник умер²⁴⁷.

Есть также данные, что периды крайне отрицательно относятся к убийству самок (беременных) и детенышей. Каждое нарушение этого запрета не только лишает охотника удачи в охоте. Некоторые информанты предсказывали, что тогда вообще не станет больше молодняка.

Подтверждением того, что человек может убить на охоте

²⁴⁵ Также записано Фридрихом (Friedrich, рукопись, с. 335).

²⁴⁶ Kennion, 1910, с. 74: 22 декабря; Lentz, 1939, с. 23. Мне рассказывали аналогичные истории.

²⁴⁷ Leitner, 1894, с. 7. См. также: Haughton, 1913, с. 112—116.

только животное, уже убитое и воскрешенное высшими существами, служат рассказы с широко распространенным сюжетом. В них очень образно описывается, как один охотник приглашен к пери на обед, но не выполняет требования не ломать и не выбрасывать костей. Воскрешая животное, пери вынуждены заменить недостающую кость кусочком дерева. Охотник находит затем эту деревяшку в своей добыче²⁴⁸.

Нередко рассказывают, что охотник осмеливается думать о своей покровительнице лишь с глубочайшим уважением. Наряду с этим существуют рассказы, из которых следует, что рачи могут влюбляться в земных мужчин. Иногда, чтобы приблизиться к своему избраннику, они даже принимают облик его жены. Такой визит в его охотничий бивак может показаться ему подозрительным. Он узнает страшную гостью по повернутым назад пальцам ног. Иногда ему удается с помощью какой-нибудь уловки получить над нею власть, например защебив ее волос в железной части винтовки (имеющей магическую силу)²⁴⁹. В этом случае бедняжке приходится вести трудовую жизнь земной женщины и рожать детей, пока она в конце концов все-таки не убежит, и тогда она мстит человеку. Другие любовные приключения такого рода протекают более удовлетворительно для обоих участников: отныне охотник регулярно встречается со своей рачи, получая в качестве задатка богатую охотничью добычу; он только не должен иметь дела ни с одной женщиной (кроме собственной жены).

Рассказывают, между прочим, будто один охотник так влюбился в свою пери, что, уже став стариком, все еще поднимался в горы, чтобы обнять ее и потом, получив в дар каменного козла, вернуться домой. В конце концов пери стала протестовать против такой верности, так как она оставалась юной и прекрасной и ее сестры смеялись над ней за то, что она якшается с седовласым. В качестве прощального подарка он получил трех каменных козлов.

Когда он в тоске пришел к ней снова, она еще раз вняла его просьбе, но потом ослепила его, проведя рукой по его глазам. Его отыскиали в горах, и вскоре после этого он умер. Когда его должны были нести к могиле, появился гигантский орел, который никого не подпустил к умершему. Один умный человек посоветовал его жене подойти к орлу и сказать ему, что обе

²⁴⁸ Lorimer, 1935, II, с. 235. См. также: Jettmar, 1965b, с. 124—130, с библиографией, а также: Spou, 1964, с. 668. Из Хунзы известен не охотничий вариант: демоны (пут) украли и зарезали козу и пригласили на трапезу ее владельца. Он спрятал одно ребро, которое заменили куском дерева. Вернувшись домой, он увидел свое животное, в котором, зарезав его снова, нашли деревяшку.

²⁴⁹ Ее можно также удерживать, вплетая в ее волосы узлы: Spou, рукопись, 1959, с. 265.

они любили умершего, но теперь все кончено и что отдать тело, чтобы его можно было похоронить, как положено хоронить хоронящего мусульманина, — это крайнее выражение любви. Лишь тогда пери уступила — медленно и печально орел улетел.

С другой стороны, рассказывают также об охотнике, которому удалось пососать молока из груди своей посетительницы, после чего она, не слишком обрадованная тем, что лишилась любовного приключения, признала его своим приемным сыном.

Надо сказать, что в отдельных местах, особенно в Гилгите, уже ощущается распад таких представлений. В 1971 г. мне рассказывали, что охотничью удачу все еще определяли заранее по снам, правда не видя при этом никаких пери. До сих пор общераспространенным является представление, что сама винтовка может предсказать будущую удачу — она становится неспокойной и обращает на себя внимание шумом. Вероятно, прежде это рассказывали о сложных луках, при изготовлении которых применяли пластинки из рога дикого козла. Уже благодаря одному этому такое оружие принадлежало к миру сверхъестественного.

Вера в то, что рачи, появляющиеся в снах, вручают отнюдь не такие безобидные вещи, как цветы или фрукты, не распространена повсеместно, однако она настолько соответствует всей системе представлений, что мы вынуждены отнестись к ней серьезно. В долине Харамош мне после некоторых колебаний рассказали о рачи, приносящей человеческую голову, по которой можно узнать, какое животное окажется под выстрелом. Бородатая голова старого человека предвещает большого каменного козла с огромными рогами.

На мой вопрос, что произойдет, если получить голову майоро, мне ответили, что так случалось и это предвещало убийство врага. Кто-то испытал нечто подобное всего несколько десятилетий тому назад при кровавом столкновении двух кланов. Раньше, отправляясь в военный поход, старались увидеть вещий сон. Ведь в то время головы (или отрубленные кисти рук) врагов приносили в селение. Женщины танцевали вокруг таких трофеев, и, прежде чем разместить их над воротами крепости, их использовали как мячи для игры в поло. В честь убийцы врага ставили каменную скамью²⁵⁰.

Этот рассказ означает, что военные обряды дардов включали в себя захват кровавых трофеев. Можно предположить здесь связь с теми доказательствами совершенного убийства, которые приносили в селение кафиры. Но прежде всего этим подтверждаются те представления о душе, которые мы в дальнейшем

²⁵⁰ Высказывалось предположение, что «особенно жалкая овца», которую в Гилгите приносили в жертву на празднике *bazopo*, заменила человеческую жертву. Головой этого животного играли в поло.

встретим в рассказах о кровавых обрядах дардских ведъм. Майаро имеют alter ego, который может появляться в облике человека, в то время как alter ego человека принимает образ майаро. Очевидно, здесь следует говорить о воплощенной в образе животного жизненной силе. Во всяком случае, тот, чей двойник убит, обречен на длительную болезнь.

Мы уже слышали, что демоны-охотники могут выследить и убить майаро — двойника человека²⁵¹.

Из этого переплетения охоты и умерщвления человека можно было бы сделать вывод, что и борьба, убийство врага приобретают характер едва ли не религиозного акта. Воин, приравненный к охотнику, мог добиться плодovitости и удачи и передать их своей общине. Поэтому, если в Хунзе заслуженные воины приобретали сексуальные права на женщин общины, это не являлось чисто мирским вознаграждением. Этих воинов многозначительно называли козлами.

Участники западногерманской Гиндукушской экспедиции 1955/56 г. оказались свидетелями пантомимы, представлявшей охоту. Охотники в масках из бутылочной тыквы преследовали каменного козла, которого изображали двое мужчин²⁵². Я не стал бы придавать слишком большое значение информации, что раньше такими представлениями (в наши дни являющимися скорее лишь предметом разговоров) отпугивали демонов и болезни и обеспечивали плодородие полей, если бы в одной из песен праздника вопопа у минаро (песня IV) не описывался танец парней, покрытых шкурами каменного козла и с его рогами; этот танец исполнялся перед началом похода на восток. Мне представляется неясным, отправлялись ли в этом случае на охоту. Церемониальная охота, несомненно, описывается в песне III, причем характерна тщательность, с которой производилась раздача благословенного мяса²⁵³. Таким образом, вполне возможно, что назначением такого обряда было отождествление с животными-двойниками перед каким-либо серьезным мероприятием, например перед переселением на новые земли.

10. Религиозные аспекты скотоводства

Некоторые домашние животные считаются в горах Дардистана чуждыми и как бы неуместными²⁵⁴. Другие, несмотря на

²⁵¹ Возможно, здесь существует связь с демонами *bsap*, вера в которых особенно сильна в Западном Тибете. См.: Ribbach, 1940, с. 42; Hoffmann, 1950, с. (17).

²⁵² Эти сведения собрала Мюллер-Штельрехт (Müller-Stellrecht, 1973, с. 203 и сл.).

²⁵³ Francke, 1905a, с. 95—97.

²⁵⁴ Это относится, например, к продуктивным породам крупного рогатого скота.

то что их разводят веками и научились их использовать, все еще нуждаются в направляющей и охраняющей руке человека и в регулярном кормлении. Напротив, козы чувствуют себя в горах в своей стихии²⁵⁵.

В Дардистане при содержании коз обходятся практически без заготовки кормов. Зимой кормом служит листва каменного дуба, летом животные пасутся на скалистых горных склонах и в самой верхней зоне альпийских лугов. Коза и в этом отношении обнаруживает величайшее сходство с животным майаро, а на дикого козла она очень похожа и внешне. Мне кажется сомнительным, что этот вид дикой козы является исходной формой современной породы домашних коз. В Гилгите считают, что дикие козлы могут покрывать домашних коз. Этим объясняют то, что у домашних коз нередко бывают винтообразные рога²⁵⁶.

Во всяком случае, содержание коз человеком рассматривается как подобие и даже как имитация разведения майаро у перри (которое воспринимают в высшей степени реалистически), а тем самым и имитация сферы сакрального. Поэтому все работы, связанные с разведением коз, входят в круг «чистых» занятий человека, причем идеальной услугой для этих животных считаются мальчики, у которых еще нет сексуального опыта.

Даже там, где религиозный смысл этих связей осознается лишь в очень слабой степени, меня уверяли, что, если козы находились в контакте с женщинами, особенно с менструирующими, они были плохими. Напротив, еще не достигшие зрелости девушки считаются сравнительно безвредными для коз.

Это избегание находит свое отражение в планировке селений. Как правило, козьи хлева расположены отдельно от домов и могут быть объединены в особый комплекс, где помещаются лишь животные и пастухи.

Следствием чистоты коз является то, что при жертвоприношениях именно им оказывается предпочтение. (Считается, что мясо их также превосходит по вкусу всякое другое.) Рога уби-

та и овец, завезенных с низменности. По опасным дорогам ездят исключительно на жеребцах, которым часто дают особый корм (орехи, сушеные тутовые ягоды).

²⁵⁵ Хотон (Naughton, 1913, с. 96) сообщает об одном обряде, во время которого ежегодно освящали лучшую молочную козу стада. В ги, приготовленное из молозива этой козы, обмакивали ветку можжевельника, зажигали ее и потом, пригасив, обмахивали дымящейся веткой животное, подвергая его таким образом ритуальному очищению. Остатками ги — ширидупом мазали лоб и рога козы, веточками можжевельника украшали лоб. Этих священных коз, которые назывались *ghiligarhi*, нельзя было продавать. См. об этом: Jettmar, 1961a, с. 90 — в настоящем издании с. 276. Хотон (Naughton, 1913, с. 95) упоминает также, что не разрешалось ни в коем случае смешивать или хранить в одних и тех же сосудах коровье и козье молоко.

²⁵⁶ Местные жители подтвердили, что дикие и каменные козлы спариваются с домашними козами.

тых коз кладут преимущественно в чистых местах, так что на могилах или даже у мусульманских святилищ рядом с рогами диких и каменных козлов находят и более скромный головной убор домашних коз.

Мы уже упоминали о том, что при известных условиях козье молоко может приобретать религиозное значение. Совместное питье сырого козьего молока может считаться своего рода братанием, так как при этом предполагается, что братающихся усыновила коза.

По сравнению с разведением коз овцеводство имеет относительно небольшое значение. Овца гораздо больше нуждается в заботе человека, она не может передвигаться по склонам гор так же свободно, как коза. Ее мясо играет в питании очень небольшую роль. Дикую овцу, однако, иногда причисляют к священным, чистым горным животным, и этого достаточно для того, чтобы включить в число обязанностей мужчины также уход за овцами.

С тем, что вообще мелкий скот — предмет забот именно мужчины, связано, очевидно, и то, что ткачество также является мужским делом. Это наряду с молитвами — занятие, подобающее старцу²⁵⁷.

Как это ни удивительно, однако лошадь, притом что ее очень ценят, не приобрела религиозного значения, хотя бы примерно соответствующего ее роли в жизни народа. Правда, в сказаниях лошади занимают значительное место. В них говорится, что лошади умеют летать, однако в этих случаях они всегда связаны с определенным персонажем, например с Шири Бадатом или со скачущим верхом богом Тайбаном.

В отдельных случаях иноземное происхождение представлений, связанных с лошадыо, можно доказать с помощью языкового материала. Так, в некоторых сказаниях упоминаются лошади Туллуфар (или Тулфар) — наименование, соответствующее распространенному в Средней Азии²⁵⁸. Правда, может возникнуть вопрос, каким образом появилось в таком случае представление о том, что первые жители Дардистана были не людьми, а лошадьми. Об этом пока что не было сказано ничего определенного. Тем не менее я слышал это многократно, в последний раз в 1971 г.

Иногда в религиозных преданиях в роли спутника божества или демона выступает собака. О «самостоятельном» значении этого животного ничего не говорится. Осел также не играет никакой роли. Считается (с полным основанием), что он чрез-

²⁵⁷ См., однако, сообщение Лейтнера, что ткачество связано с домом и очагом.

²⁵⁸ Biddulph, 1880, с. 135; Ghulam Muhammad, 1907, с. 126. Одно из приводимых при этом объяснений, будто бы существуют лошади, имеющие крылья, по человек видит их лишь в свой смертный час, очевидно, иранского происхождения. См. также: Müller-Stellrecht, 1973, с. 243 и сл.

вычайно похотлив. Только в Хунзе его считают воплощением определенных демонов и боятся его как «ревущего осла»²⁵⁹.

О табу на крупный рогатый скот мы уже знаем из краткого очерка о дардах Да и Хану. Как часто отмечалось, в области распространения языка шина это табу предписывается одной касте — правда, той, которая уже по своему названию занимает среди этого народа центральное положение, а именно касте шин. Так как в нее входили преимущественно зажиточные крестьяне, то экономический урон, нанесенный отказом от использования всех продуктов разведения крупного рогатого скота, в этой касте сглаживался. Своих коров и быков шин отдавали в пользование и для ухода за ними членам других каст и брали их только на полевые работы. А это означало, что и хлева этого скота находились вдалеке от жилых строений, что вполне соответствует известному принципу планировки селения. Но и независимо от этого в замкнутых цитаделях — котах было бы невозможно держать крупный рогатый скот. Можно предполагать, что определенные группы населения жили в открытых поселках и в коты их пускали только во время праздников или при угрозе военного нападения.

Заслуживает внимания и весьма существенно то, что люди, поднявшиеся по социальной лестнице (богатые и могущественные ешкун в Багроте), а также служители культа (как шаманы или те, кто периодически занимался деятельностью, существенной в религиозном плане, как, например, охотники) также придерживались табу на крупный рогатый скот, т. е. перенимали строжайшую установку шин.

Мне рассказывали, что табу на крупный рогатый скот было обязательно также для шаманов буришков — *bitan*. Это удивительно и говорит о том, что данный институт был заимствован у шинаязычных дардов, ибо у буришков нет такой этнической или социальной прослойки, которая соблюдала бы подобную предосторожность; здесь представление о чистоте коз явно развито гораздо слабее.

Напротив, в представлениях, лежащих в основе праздников буришков, крупный рогатый скот играет существенную роль. Бычье мясо — важная составная часть праздничных трапез²⁶⁰.

Так же мало ощущается дискриминация крупного рогатого скота в земледельческой обрядности Гилгита. Представитель клана коренных жителей, ассистирующий правителю при совершении обрядов, связанных с посевом, на языке шина носит наименование *donu*, т. е. «бык», и должен соответственно себя вести²⁶¹.

²⁵⁹ Ревущие осла встречаются в рассказах из Хунзы, собранных Бергером.

²⁶⁰ Müller-Stellrecht, 1973, с. 110—113.

²⁶¹ Там же, с. 47; Ghulam Muhammad, 1907, с. 120.

Напрашивается предположение, что носители языка шина заимствовали земледельческую обрядность у буришков — в противоположность тому, что произошло с шаманизмом. Мы еще займемся теми далеко идущими выводами, которые были сделаны из этих наблюдений.

Мы уже говорили о том, что разведение кур долго тормозилось соответствующими табу. И теперь еще существует убеждение в том, что куриное мясо и яйца не относятся к наиболее здоровой пище. Правда, при этом может играть роль и разделение пищи на «горячую» и «холодную», которое проникло из Передней Азии не позднее, чем ислам. Рыбой также долгое время пренебрегали. Большое значение приобрела в образованных слоях населения форель, завезенная сюда английскими любителями спорта. И не совсем несправедливы те, кто говорит, что разведение форели в прозрачных горных ручьях является единственным положительным вкладом англичан в местную культуру.

11. Деревья и их использование в религиозных представлениях

Мы уже видели, что древовидный можжевельник (арча), или *chili*, считается воплощением естественной святости природы²⁶². Это может быть связано с его произрастанием в самых высоких местах, где он служит зимним кормом для майаро (так что их мясо якобы приобретает вкус можжевельника). Вероятно, его листва содержит какой-то наркотик, который помогает шаманам впасть в транс, когда можжевельник жгут и вдыхают его дым. С этим вполне согласуется то, что золу веточек арчи втирают в десны и при этом достигают такого же действия, как при употреблении насвара, к которому ее, кстати, подмешивают²⁶³.

Уже сам аромат можжевельника, порожденный чрезвычайно высоким содержанием эфирных масел, может вызвать у европейца состояние эйфории, похожее на опьянение. Вполне понятно, почему использовали дым для очищения людей, животных, а также домов и хлевов. В Гилгите сообщают, что танец с жаровней, в которой тлел можжевельник, мог привести в праздничное настроение всех собравшихся²⁶⁴. Поэтому неудивительно, что это дерево считалось просто воплощением божества.

²⁶² Müller-Stellrecht, 1973, с. 205—208. Следует иметь в виду, что почитание можжевельника выходит далеко за пределы Дардистана. О его употреблении тибетцами сообщали немецкие миссионеры в Ладаке.

²⁶³ См.: Споу, рукопись, 1959, с. 114. Табак, который называется «насвар», кладется под язык и таким образом заменяет наш жевательный табак.

²⁶⁴ Ghulam Muhammad, 1907, с. 99.

Мы слышим о том, что всякое повреждение, нанесенное такому дереву, стоящему около какого-либо святилища, влечет за собой беду. С другой стороны, древесина можжевельника использовалась в строительстве культовых сооружений, в том числе и мечетей. В мавзолее Бабура, о котором было уже подробно рассказано, все балки сделаны исключительно из древесины можжевельника²⁶⁵. В некоторых местах встречаются густые заросли арчи. Кое-где это дало повод рассматривать такие деревья как посланцев из сферы чистоты и ставить около них святилища.

Гималайский кедр (*Cedrus deodara*) также считается чистым деревом. Однако, пользуясь старой литературой, надо иметь в виду, что, например, Бидделф под «cedar worship», вероятно, понимает почитание можжевельника.

Несомненно, позже был включен в разряд чистых каменный дуб, также вечнозеленое дерево. Существует рассказ, что его семена принес ангел. А. Стейну сообщили, что это дерево является объектом религиозного почитания (в долине Годар, к югу от Гилгит — Каракорума), так как его листва служила козам зимним кормом²⁶⁶. Это соответствует связи между дикими козами и можжевельником.

Далее, чистой и священной считается береза. В некоторых рассказах говорится о том, что один человек, преследуемый ведьмой, смог спастись, потому что влез на березу. В наши дни к этому в качестве обоснования добавляют, что в узоре ее коры виден алеф, т. е. начальная буква имени бога — Аллах. Поэтому на бересте охотно пишут амулеты. Вероятно, однако, здесь сказывается традиция, восходящая к домусульманскому периоду: для гилгитских (буддийских) рукописей использовали полосы бересты²⁶⁷.

Помимо перечисленных, каждое дерево, которое не посажено человеком, а растет в пустынной местности, является частью иного мира. Свалить такое дерево — значит посягнуть на права неземных существ. Поэтому, если нужно не только собрать дрова, но и срубить дерево, необходимо принести сперва жертву. Как правило, требуется зарезать козу. Это еще и сегодня настолько очевидно, что тот, кто собирается строить дом или мост, должен заплатить также и за жертвенное животное. Даже государственные учреждения при заключении договоров считаются с этим порядком.

Несравненно больше прав имеет человек на то, что возникло благодаря его собственным трудам. Правда, это не значит, что деревья, растущие на общинной земле селения, всецело относятся к мирской сфере.

²⁶⁵ Jettmar, 1967a, с. 70.

²⁶⁶ Stein, 1928, I, с. 15.

²⁶⁷ Lévi, 1932, с. 22.

Платан (shenar) — это единственное дерево, которое человек разводит не из хозяйственных побуждений, а ради отрад-ной тени. Правда, эта благодать в полной мере достается лишь следующему поколению. Такие платаны образуют свод над по-мостами для сидения, на которых раньше проводили время в жару. Они часто расположены вплотную к крутым спускам к реке, где всегда ощущается легкой ветерок. Возможно, с этим связано и то, что посадка платанов играла известную роль в празднике заслуг — она входила в число обязательных дейст-вий²⁶⁸. Однако мне рассказывали, что в платан может уйти жизненная сила человека. Поэтому такое дерево посадит лишь человек пожилой, который больше не надеется еще иметь де-тей²⁶⁹.

Очевидно, в таком же плане рассматривали и дерево грец-кого ореха. По-видимому, оно считается воплощением всего клана. Сами орехи употребляют в различных обрядах. Мюллер-Штельрехт собрала все имеющиеся по этому вопросу материа-лы и дала им истолкование²⁷⁰.

Жизненная сила и благодать воплощаются также в плодах этих деревьев. В обрядах, связанных с различными праздни-ками, большую роль наряду с зерном играют сушеные фрукты. На кучу зерна и сушеных фруктов кладут ненадолго маленьких детей²⁷¹.

Конечно, нет полного разрыва между миром сверхъестест-венного и миром, созданным человеком. Хотя плодовые деревья выращены людьми, однако их цветение — это акт такой жизнен-ной силы, что привлекает пери издали. Поэтому считается опасным укладывать детей спать под цветущим абрикосовым деревом.

В этой связи следует упомянуть о том, что, наделяя челове-ка во сне удачей в охоте, пери давали ему при этом фрукты. Очевидно, именно фрукты считаются наиболее чистой пищей, какую только можно себе представить. Иногда даже говорят, что фрукты можно приносить пери в жертву.

Если женщине приснится яблоко, значит, у нее появятся де-ти — пожалуй, не случайная параллель дарованию удачи в охоте.

Уместно здесь же сказать и о виноградной лозе, ползущей вверх по деревьям. Сведения о праздниках начала сбора ви-нограда в Гилгите, Багроте и Хунзе мы находим у Мюллер-Штельрехт²⁷². К ним надо только добавить, что и само изготов-

²⁶⁸ Упоминается в Пуиньяле рядом с помостами для сидения как первый этап в устройстве коллективного мавзолея. См. с. 246.

²⁶⁹ Записано летом 1971 г. в Гилгите.

²⁷⁰ Müller-Stellrecht, 1973, с. 181—183.

²⁷¹ Там же, с. 180 и сл. Об этом см.: Споу, рукопись, 1959, с. 153, 215.

²⁷² Müller-Stellrecht, 1973, с. 114 и сл.

ление вина носит отчетливо религиозный характер, во всяком случае в Хунзе и Пуньяле, т. е. при отличающихся терпимостью духовных глав исмаилитов (которым по сей день не удалось провести в жизнь официальный запрет Ага Хана на вино).

В некоторых селениях Пуньяла глава семьи, перед тем как давить виноград, с помощью своей жены совершает церемонию перед каменным каре, где лежит приготовленный виноград²⁷³. Отверстие, через которое сок стекает в подготовленную бочку, окуривают можжевельником, затем съедают обед во имя пери, которые любят виноград и вино. В заключение бочку закупоривают и оставляют ее до окончания периода брожения. Откупорить бочку должен в торжественной обстановке какой-либо уважаемый человек (fatakin). Считается, что и при этом присутствуют пери. Пить этот опьяняющий напиток можно лишь после того, как его попробует фатакин. Это происходит в ноябре. Наступает период веселых пиров, который продолжается до праздника chili. Очевидно, ночные празднества принимают оргиастический характер.

12. Религиозные аспекты земледелия

Участники западногерманской Гиндукушской экспедиции 1955/56 гг. пытались установить, существуют ли какие-нибудь мифы о происхождении зерна. Они хотели узнать, отдается ли при совершении обрядов предпочтение какой-либо определенной культуре и по какой причине. Особенно заманчивым казалось обнаружить мифы, связанные с просом и гречихой. Бóльшая часть собранных материалов ничего, однако, не дала; кое-что выглядело как стремление не обмануть ожидания спрашивавших, другая часть принадлежала к типично мусульманским народным верованиям, как, например, представление о том, что отверстия человеческого тела (а вместе с тем и половая жизнь) стали необходимы в результате употребления в пищу злаков.

В конце концов в одной шаманской легенде нам встрети-лась мифологема о похищении злаков с небес. Этот рассказ, однако, бытует также в Хунзе²⁷⁴, а о его распространении у носителей языка шина мне ничего не известно.

Этим подтверждается и впечатление, возникшее на основании материалов из восточных районов дардской колонизации. Хотя Франке считал, что именно дарды ввели земледелие в Западном Тибете²⁷⁵, однако относительно минаро Да и Хунзы мы располагаем едва ли не случайными сведениями, согласно кото-

²⁷³ Подробное описание содержится в работе: Jettmar, 1973.

²⁷⁴ Müller-Stellrecht, 1973, с. 112.

²⁷⁵ Francke, 1923, с. 5.

рым злаки произошли от диких трав, чьи семена один из предводителей минаро посеял около первого канала; этот канал возник из лука, потерянного на горном склоне одним могучим охотником²⁷⁶. Это звучит почти так же нелепо, как и бытующее в Хунзе предание о том, что все виды злаков возникли из корма для лошадей, завезенного оставшимися в этих местах солдатами из войска Александра, на происхождение от которых претендуют местные жители.

Это, однако, не послужило препятствием тому, что праздники и связанная с ними обрядность в значительной мере приспособились к земледельческому ритму и должны обеспечивать плодородие полей и увеличение стад. В песнях, которые исполнялись во время праздников, выявляются мифические представления. Мы займемся этими праздниками в следующей главе. Наиболее значительные концепции будут изложены в Заклучении, посвященном особому положению области расселения буришков.

Пока мы лишь укажем, что часто наблюдаемый религиозный интерес шинязычных дардов к охоте и разведению коз²⁷⁷ в значительной мере компенсировался земледельческим характером их праздничного календаря. Поскольку, однако, за пределами долины Хунза все праздники в течение XIX столетия резко упростились, абсолютной доминантой в немусульманских, сопутствующих исламу религиозных представлениях стал элемент охоты. Шел процесс вытеснения, который лишь теперь постепенно приводит к их полному исчезновению. Во многих селениях сохранился обычай, по которому все сельскохозяйственные работы начинает какой-либо благочестивый мужчина; он делает это подчеркнуто торжественно, часто сопровождая свой труд молитвами (мусульманскими). Это во многом напоминает «первого пахаря» у таджиков²⁷⁸.

В большинстве случаев в качестве обоснования приводится то обстоятельство, что данный человек принадлежит к клану, который первым поселился в этом будущем горном оазисе, распахал первые поля и проложил каналы. Речь может идти о человеке из какого-либо клана шин или ешкун, и очень редко приходится услышать, что какое-то селение было основано другой кастой²⁷⁹. Правда, иногда оказывается, что клан «первого пахаря» пришел сюда не раньше всех других. Тогда говорят, что эта обязанность раньше исполнялась поочередно представителями разных родственных групп, пока не выяснилось, что особенно богатый урожай всегда бывал в тех случаях, когда

²⁷⁶ Shaw, 1878, с. 9.

²⁷⁷ Jettmar, 1960b, с. 131.

²⁷⁸ Рахимов, 1956, с. 78 и сл.; Споу, 1964, с. 666—669.

²⁷⁹ Для этого ранга существуют разные названия. В Балтистане первых поселенцев называют *tachulpa*.

приходила очередь именно данного клана. В этой связи возникает вопрос, не являются ли первые пахари преемниками тех сельских жрецов, у которых раньше были гораздо более обширные права и обязанности, как, например, в засвидетельствованном нами случае в Да и Хану. Там даже существовала модель, определявшая состав населения деревни. Один из четырех родственных союзов, владеющих землей, отличался особой ритуальной чистотой, поэтому он давал жреца. Вероятно, подобный порядок мог существовать и в укрепленных селениях Пуньяла.

Жреческим кланом языческих времен можно считать прежде всего *Kachata*²⁸⁰, члены которого должны были начинать не только полевые, но и все другие работы. Они появлялись также на свадьбах, танцевали с жаровней, на которой курились ветки арчи или травы спандур, и исполняли песню, что составляло важную часть церемониала.

В других долинах также имелись семьи *кахата*, которые, очевидно, выполняли раньше такие же функции. Считалось, что деятельность этого клана имеет значение для всей страны, а не только для более узкой области Гилгит: она обеспечивала счастье и плодородие.

Как мы уже видели, центральной идеей теократической монархии было представление о зависимости благополучия страны и ее жителей от харизмы, которой наделен феодал, от его могущества и верного образа действий. А это значит, что существуют две равно ответственные инстанции и, следовательно, столкновение компетенций.

На практике это противоречие разрешается благодаря тому, что феодал и *кахата* вместе служат верховным властителям, *кахата* превратился в церковного служителя монарха.

Очевидно, прежде дело обстояло по-иному. Рассказывают, что в Гилгите правитель приказал истребить *кахата*, чтобы освободиться от опасных конкурентов и их высокомерия²⁸¹. Это повлекло за собой гибель урожая; пять лет в стране царил голод. Лишь когда отыскали одного оставшегося в живых мальчика и восстановили его в правах, вернулось счастье и изобилие. С этого момента были формально определены права и обязанности *кахата* при вспашке, посеве и сборе урожая. Для них было установлено богатое вознаграждение. Из четырех сыновей *кахата*, оставшегося в живых, трое были направлены в Ясин, Хунзу и Нагир, чтобы обеспечить там такую же благодать.

²⁸⁰ Гулям Мухаммад (Ghulam Muhammad, 1907, с. 99—101) пишет *katchati*. Мюллер-Штельрехт, посвятившая этой группе особую главу (Müller-Stellrecht, 1973, с. 146 и сл.), называет их *kachata* (по Лоримеру).

²⁸¹ Ghulam Muhammad, 1907, с. 119 и сл.; Müller-Stellrecht, 1973, с. 146 и сл.

Мюллер-Штельрехт много занималась этим комплексом²⁸² и высказала предположение, что здесь имелось по меньшей мере наследственное жречество, а может быть, и инстанция, прежде осуществлявшая также мирскую власть. Она являлась частью социальной системы бурушаскязычного исконного населения горных областей и уже выполняла некоторые функции, позднее принадлежавшие царям шин. Сомнительно, можно ли говорить при этом о локальной царской власти, сосредоточенной в руках местных коренных кланов, однако, во всяком случае для Хунзы, это все-таки вполне вероятно.

Следует обратить внимание на то, что такой же рассказ об истреблении (неполном) и восстановлении группы людей, наделенных харизмой, имеется и в Хунзе и там, как мы еще покажем, он в большей мере согласуется с существующей социальной системой.

Таким образом, вполне возможно, что этот сюжет использовался и распространялся вторично, чтобы показать необходимость и связи тех кланов первых поселенцев, которые в союзе с верховным властителем, а в какой-то мере и как «придворные языческие жрецы» приобрели значение, выходящее за пределы одного региона²⁸³.

Наиболее удивительно во всех этих обрядах то, что царь и «первый пахарь» обращаются не к пери, а к демоническим силам, к ячх, с воплощением которых — угрюмым первым властителем Гилгита — мы уже знакомы. (Бидделф называет его в этом контексте Шири Багертам, т. е. пользуется именем, принятым в Хунзе.) Мюллер-Штельрехт придерживается мнения, что это — концепция, не имеющая никакого отношения к носителям языка шина, а существовавшая у предшествующего населения, говорившего на бурушаски. Там она была связана не с чуждой им верховной властью правителя, а с могущественными сельскими жрецами, которые обращались к милости богов, ниспосылаемой исконным жителям. Относительно титула правителя в буришкских районах (Tham) Мюллер-Штельрехт предполагает, что первоначально он принадлежал кланам исконных жителей²⁸⁴.

Мне не хотелось бы заниматься здесь этим вопросом. Пока хочу лишь отметить, что демонический покровитель плодородия

²⁸² Там же, с. 145.

²⁸³ Согласно тексту, записанному Лоримером, утверждение, что кланы исконных жителей Ясина, Хунзы и Нагира тоже кахата, принадлежит одному из последних представителей такого клана в Гилгите. Этим сообщением следует пользоваться с осторожностью. Действительно, Сной получил в Багроте информацию, согласно которой кахата действовал только в Гилгите. В Багроте такие же обязанности (также связанные с верховной властью) выполняли потомки его брата Массинга. См.: Snoy, рукопись, 1959, с. 48.

²⁸⁴ Müller-Stellrecht, 1973. с. 145.

дия действительно больше всего распространен на территории бытования языка бурушаски. Если пытаться дать этому факту толкование, выходящее за пределы общих рассуждений, то следует положить в основу именно этот материал.

С именем Кахат автор связывает того Мирзу Кахата, о котором рассказывают в западной части Гилгитского агентства²⁸⁵. Нам еще придется вернуться к нему при описании народных верований Читрала.

13. Годовой праздничный цикл

Праздники местного происхождения относятся к той части народных традиций, в которой отчетливо видны значительные расхождения с исламом²⁸⁶. Получается так, что авторы XIX в. хотя и дают описания таких праздников, однако в то же время вынуждены признать, что в той форме, в которой эти праздники описаны, они уже давно больше не существуют. Так, относительно гилгитского праздника чили Бидделф пишет, что его больше не устраивают вот уже на протяжении 60 лет²⁸⁷. Однако Бидделф все-таки сумел дать подробное описание этого праздника.

Между тем исчезновение праздников продолжалось, причем не только в политическом и экономическом центре — Гилгите. Даже записи Сноя, сделанные в провинциальном Багроте, носят весьма фрагментарный характер.

Весь существующий материал с полнотой, к которой мы в рамках этой книги не могли бы даже стремиться, и с учетом неопубликованных работ Лоримера, Буддруса и Бергера собрала воедино и исследовала Мюллер-Штельрехт²⁸⁸. Так как ее диссертация опубликована, можно обойти некоторые детали. Поэтому я ограничусь теми аспектами, которые в рамках об-

²⁸⁵ Там же, с. 147. В Ясине верят, что одному из мусульманских пророков удалось заставить этого демона огромного роста и с непомерным аппетитом служить ему. Правда, слуга-великан все еще позволял себе всякие выходки, например заездил до смерти коня. С Мирзой Кахатом связывают мегалитические постройки (каменные круги или платформы, контуры которых очерчены большими глыбами камня), обнаруженные во многих местах восточной части долины Ясин. В них видели ясли для его коня. Другие камни считались его седлом. В целом комплекс Мирзы Кахата очень напоминает те буддийские предания, согласно которым местные божества начинают служить новому учению, не отказавшись полностью от своих прежних диких повадок.

²⁸⁶ При этом учитывают лишь то, что при известных условиях эти праздники могут совпасть с месяцем поста, смещающимся в связи с лунным календарем.

²⁸⁷ Biddulph, 1880, с. 103.

²⁸⁸ Müller-Stellrecht, 1973. Бергер и Буддрус оказали ей помощь в правильной передаче имен.

щей картины приобретают особое или просто новое значение.

Относительно календаря Гилгита имеются лишь самые общие данные; очевидно, уже во второй половине XIX в. здесь стали пользоваться мусульманским календарем. Был заимствован также праздник паугоз, а вместе с ним и новое начало года. В Хунзе и Нагире обычаи были консервативнее. Ленц проанализировал материалы Лейтнера, Бидделфа и Лоримера (правда, у последнего только опубликованные)²⁸⁹. Согласно этим материалам, речь идет о солнечном годе, большая часть которого, т. е. за исключением двух периодов после зимнего и летнего солнцестояния, делилась на лунные месяцы. Эти периоды носили название *chilla*, т. е. «сорок» (дней), однако в случае необходимости могли длиться несколько дольше. Началом года считалось зимнее солнцестояние. Лунные месяцы имели зеркально одинаковые названия: к примеру, месяц перед зимним периодом и месяц после него назывался *чилла*. Ленц объясняет это способом определения времени. По моему мнению, следует принять во внимание, что в земледелии и скотоводстве этой области можно наблюдать симметрично чередующиеся подъемы и спады. По крайней мере часть населения медленно передвигается, поднимаясь со скотом от пастбища к пастбищу, и осенью с такими же остановками возвращается. Это особенно отчетливо видно на схеме использования различных земледельческих и пастбищных зон по Инду в Кохистане, которую составил Барт²⁹⁰. Однако принцип подъема и спуска был применен и при делении отдельных месяцев. Восходящая фаза лунного месяца воспринималась как животворная, ее считали благоприятной для начала работ и для праздников²⁹¹.

Сроки праздников в рамках этой календарной системы в различных долинах регулировались по-разному. Это связано с тем, что в большинстве случаев назначением праздника было начало или завершение хозяйственной деятельности. Поэтому они должны были приспособляться к микроклиматическим условиям.

а) Зимние праздники

Легче всего разобраться в системе праздников Гилгита, если начать с праздника, который приходится на время, пред-

²⁸⁹ Lentz, 1939, с. 65—67, сводная таблица d.

²⁹⁰ Barth, 1956, с. 21. Следует также учитывать соседство горных таджиков, чей календарь по частям тела наверняка введен под влиянием исмаилизма. Смещение по отношению к «настоящему солнечному календарю» примерно на 40 дней помогает привести его в соответствие с сельскохозяйственными работами.

²⁹¹ Müller-Stellrecht, 1973, с. 127. См. об этом также: Ribbach, 1940, с. 175 и сл.

шествующее зимнему периоду чилла, и знаменует начало сельскохозяйственного года, т. е. посев озимой пшеницы. По свидетельству наблюдавших этот праздник, его отмечают в конце октября или начале ноября. Выделяются два основных момента, а именно торжественное начало сева при участии верховного властителя и обряды, центральное место в которых занимает священный можжевельник *chili* как податель плодородия.

Уже Дюранду было неясно, каким образом оба эти момента связаны друг с другом²⁹². Он пришел к заключению, что, несмотря на их взаимосвязь, особо подчеркнутую местным населением, произошло слияние двух праздников: праздник исконного населения, связанный с можжевельником, слился с праздником сева завоевателей-шин. Мюллер-Штельрехт стала на эту же точку зрения. Она считает, что пшеницу, которую сеют зимой, принесли сюда шин, в то время как до этого здесь знали только ячмень, который высевают весной²⁹³.

Бидделф описал весь обряд целиком, включая и те его части, с которыми в Гилгите под давлением мулл было покончено еще 60 лет тому назад²⁹⁴. Три неженатых парня должны были в течение трех дней до начала праздника подвергаться очищению, совершая ежедневные омовения и другие церемонии. В утро праздника они отправлялись в горы, взяв с собой вино, растительное масло, хлеб и фрукты. Они отыскивали дерево арчи и кропили какую-нибудь красивую ветвь маслом и вином. Хлеб и фрукты торжественно съедались. Затем ветвь отламывали и несли ее в селение. У входа в селение их приветствовали празднично одетые жители и под музыку и ликующие крики вели к месту, где около проточной воды стоял священный камень. На этот камень клали ветвь.

Затем резали козу и ее кровь лили на ветку. После этого начиналась дикая пляска, во время которой потрясали оружием и поднимали вверх козью голову. В конце концов эта голова превращалась в мишень при состязаниях в стрельбе из лука и винтовки. Каждый стрелок, попавший в цель, получал в награду сосуд из тыквы, наполненный вином, и порцию козлятины, которую, очевидно, тем временем готовили. После того как мясо было съедено, кости животного бросали в воду и все присутствующие мылись. Затем каждый глава семьи возвращался к себе домой, взяв с собой ветку арчи. Однако он находил дверь своего дома запертой. На его стук откликалась хозяйка и спрашивала, что он принес. Если они хотели иметь детей, он должен был ответить, что принес именно их, если им нужна была пища — что принес пищу или же скот, т. е. он приносил испол-

²⁹² Durand, 1899/1974, с. 210 и сл.

²⁹³ Müller-Stellrecht, 1973, с. 14 и сл.

²⁹⁴ Biddulph, 1880, с. 106 и сл.

нение каждого желания. Только после этого дверь открывалась, и он мог войти. Женщина поливала несколько веточек вином и водой и клала их в огонь, а оставшиеся посыпала мукой и прикрепляла под потолком. Затем она сыпала муку на голову и плечи своего супруга и приветствовала его как Шири Багертама, сына фей, пришедшего издалека²⁹⁵.

На следующий день женщина пекла несколько хлебов. Их она брала с собой, когда гнала принадлежащих семье коз к камню *chili*, т. е. к камню можжевельника. Поставив коз вокруг камня, она начинала забрасывать их камешками, обращаясь при этом к чили с молитвой. По направлению, в котором убегали козы, предсказывали количество и пол ожидаемого в следующем году приплода. На камень чили клали грецкие орехи и гранаты, а хлеб делили на всех и, съев его, отправлялись вслед за козами на те пастбища, которые козы выбирали сами. (По-видимому, женщину провожала вся семья.) Пять дней спустя во всех домах пели песню, в которой прославляли Шири Багертама как героя, охотника и подателя плодородия и оплакивали его предстоящий завтрашний уход.

Очищение парней перед отправлением в путь, жертвенная трапеза при отламывании ветви — все это означает, что доставка чили совершается тем же порядком, которого должны придерживаться при охоте на майаро. И действительно, цель этой охоты та же — принести благодать из высоких, чистых сфер. Возникает вопрос, не следует ли рассматривать в этой же связи и события второго дня. В центре всего этого процесса — отправка коз наверх, причем напрашивается мысль: ради чего делают это в ноябре, когда высокогорные пастбища уже недоступны? Можно предположить, что козам при этом предоставляют пастись под вечнозелеными деревьями на землях селения, чтобы не подвергать опасности возделанные поля. Можно также чисто умозрительно установить связь с тем фактом, что в это время дикие козы спускаются ниже, а так как период гона у козлов приходится, очевидно, на зиму (как утверждают, на момент зимнего солнцестояния), то, вероятно, козам предоставляется возможность спариваться с их дикими сородичами и тем самым принимать благодать верхней сферы.

Можно спросить, какая аналогия существует между этими процессами и тем торжественным севом, который ко времени Бидделфа сохранялся только в Гилгите²⁹⁶. Сначала из зерна, которое давал правитель, пекли гигантский хлеб диаметром в

²⁹⁵ Как мы еще увидим, некоторые группы калашей почитают божественного всадника, посещающего их в праздник зимнего солнцестояния. Мюллер-Штельрехт (Müller-Stellrecht, 1973, с. 252 и сл.) сравнивает его с Шири Бадатом. В упоминании о «приходе издалека» можно видеть подтверждение этой связи.

²⁹⁶ Biddulph, 1880, с. 103; Ghulam Muhammad, 1907, с. 109, 120.

два фута. Затем вторую часть зерна подвергали очищению дымом костра из можжевельника и смешивали с можжевельовыми веточками. Торжественная процессия, в которой принимал участие властитель (князь) и весь его двор, отправлялась с караваном хлеба на поле. Князь должен был сам бросать семена на все четыре стороны, в то время как зрители старались схватить хоть немного этого благословенного зерна. Затем перед князем ставили плуг, и он сам проводил первые борозды. После этого он передавал своим помощникам гигантский хлеб, принесенный доно — человеком с обсыпанным мукой лицом, и возвращался в свой замок. На хлебе лежала горсточка пшеницы, а поверх нее — гранат, в который была воткнута ветка можжевельника. Таким образом, получалась модель горы или, если угодно, мира, напоминающая о буддийской религиозной обрядности прошлого.

Мюллер-Штельрехт тщательно исследовала вопрос о том, не принимал ли на себя князь в этом торжественном акте функции «первого пахаря»; сам «первый пахарь» при этом может выступать только в роли его помощника²⁹⁷.

Следующее действие этого обряда — принесение в жертву двух коз, причем самца, «царского козла», убивал на башне ропо, т. е. человек, принадлежащий к самой привилегированной касте. Туша козла доставалась знаменосцам правителя. Самку, «козу Юдени», приносили в жертву также на определенном месте, под бой барабанов Юдени. Никто не осмеливался смотреть, как совершается это жертвоприношение. Кровью брызгали на барабаны, туловище полагалось отдать дом, т. е. членам низшей касты, которые били в барабаны. За этим явно стоит представление о том, что правитель и Юдени, как и принесенные им в жертву животные, составляют пару, что это брак, заключенный между светлым, мужским и темным, женским началом. Вероятно, тут имеется связь с обычаем, о котором рассказывали в Хялтāро (Харамош): там весной выбирают пару коз, которые могут пастись где угодно, даже на полях. Осенью, после возвращения стад, козла убивают. Это должно предохранить урожай от вредителей²⁹⁸.

Вероятно, Бидделф уже не смог получить информацию о некоторых аспектах этого праздника. Мне рассказывали в Пуньяле, что на начало ноября приходился праздник, во время которого открывали винные бочки. Он завершался сексуальной оргией. Весьма сомнительно, можно ли интерпретировать это сообщение только на основе дардских обычаев. У таджиков также бытуют рассказы о том, что у исмаилитов праздники, связанные с виноделием, имели тот же финал²⁹⁹.

²⁹⁷ Müller-Stellrecht, 1973, с. 146.

²⁹⁸ См.: Jettmar, 1961a, с. 90.

²⁹⁹ Сообщено проф. Гафуровым, март 1973.

По-видимому, этот заключительный этап праздника — повышенная сексуальность, диктуемая самим обрядом, — выполнялся повсюду. Во всяком случае, в некоторых частях страны теперь, когда справляли свадьбы, по возможности делали это в тот же самый день³⁰⁰. (Правда, Бидделф называл в качестве наиболее благоприятных месяцев январь и февраль.)

Очевидно, праздник *pōz*, который отмечали во время зимнего солнцестояния, следует считать завершением этого периода особенно активной половой жизни. Он начинался с того, что забивали животных, мясо которых надо было есть в последующие месяцы (его легко было сохранять в зимние холода). Само слово «ноз» означает, должно быть, «откармливать» и связано с этим убоем. Интересно, что в Хунзе и Нагире такой же праздник носит название *thūmuśaliñ*³⁰¹, что, как полагают, значит «рубка дерева». Это может быть народной этимологией, порожденной представлением о соответствии между умерщвлением животного и рубкой дерева. Вполне вероятно, что действительно в это же время валили деревья, необходимые для строительных работ.

В тот же праздник происходила еще одна церемония под названием *taleñi*³⁰², во время которой бросали факелы. Бросание факелов мотивировалось необходимостью изгнать жестокого тирана Шири Бадата или напомнить о его изгнании. Считалось также, что повторение этого акта препятствует его возвращению. Поэтому семьи, предки которых принадлежали в свое время к его сторонникам, не должны были принимать участия в этом обряде³⁰³.

В версии, записанной в Пуньяле, говорится, что это изгнание празднуется только на одной стороне долины. От селений другой стороны Шири Бадат требовал дань не детьми (чтобы съесть их), а только зерном.

В песнях этого праздника настойчиво прославляется также сверхъестественный победитель Шири Бадата — *Azgu Shamsheer*.

Мотив изгнания плохо согласуется с тем фактом, что Шири Багертаму, которого не отличают, по крайней мере в наши дни, от Шири Бадата (так как и он — страшный царь; во всяком случае, оба они принадлежат к одному и тому же внеземному роду), устраивали такую торжественную встречу. Очевидно, это противоречие можно разрешить, если рассматривать оба празд-

³⁰⁰ Müller-Stellrecht, 1973, с. 189—194; Biddulph, 1880, с. 78.

³⁰¹ Müller-Stellrecht, 1973, с. 3 и сл., 19 и сл. Ср. прежде всего: Biddulph, 1880, с. 100 и сл.: *Tūn shelling*. Бергер считает вполне вероятным, что за этим скрывается слово из языка бурушаски, означающее «дым можжевельника», возможно очень древнее заимствование из санскритского *dhūmāyapa* — «курение».

³⁰² Müller-Stellrecht, 1973, с. 4—13.

³⁰³ См. об этом там же, с. 254, с дополнительными данными по Фридриху и Лоримеру. Ghulam Muhammad, 1907, с. 118. Бурушаски: *taléeno*.

ника как нечто единое и исходя из этого считать, что речь здесь идет о времени господства хтонических сил, когда носители плодородия сначала заставляют появиться, а затем вновь изгоняют. При таком толковании получила бы новое подтверждение связь с зимним праздником калашей, которую видела уже Мюллер-Штельрехт. Доказать ее можно было бы, однако, лишь при наличии более обширных материалов.

Разумеется, следовало бы спросить себя, всегда ли входило бросание головешек именно в обряд изгнания. Обряды, связанные с огнем, широко распространены во время зимнего солнцестояния и, как мы еще увидим, играют большую роль в обычаях калашей. Однако они засвидетельствованы и в восточном Дардистане, и именно в теснейшей связи со стремлением иметь потомство. Мужчины некоторых селений брокпа бросают факелы на дерево — если они остаются висеть, это предвещает бросившему рождение сына³⁰⁴.

Об общей всем дардам концепции напоминает и то, что в Гилгите в течение зимнего периода наносят изображения мукой в «священных» местах домов³⁰⁵.

Той точке зрения, согласно которой период повышенной сексуальности достигает своей кульминации и завершения в празднике ноз, соответствует обычай, долго сохранявшийся в Бубуре (Пуныял, к северу от р. Гилгит). По сведениям, полученным мною в 1946 г., речь идет о следующем: до принятия ислама осенью собирался совет селения и выбирал мужчин, задачей которых было осмотреть повзрослевшую молодежь мужского пола. При этом отбирали двух красивых, сильных и особенно хорошо развитых в сексуальном отношении молодых людей, чтобы в последующие недели буквально откармливать их хлебом, ги, мясом, фруктами и вином. В это время они обязаны были соблюдать строжайшее половое воздержание и не смели даже взглянуть на женщину. В следующий за этим праздник их водили в торжественной процессии из дома в дом, и при этом они могли осуществлять свои сексуальные права на женщин, когда и где им это нравилось. Против этого не смел возразить ни один отец или муж — напротив, такое завершение визита считалось высокой честью и приносило плодovitость и благодать³⁰⁶.

Надо иметь в виду, что эта церемония оказывала влияние на плодovitость не только благодаря прямым действиям обоих парней, но и благодаря возбуждению, охватывавшему также всех прочих жителей селения.

³⁰⁴ Müller-Stellrecht, 1973, с. 200 и сл.

³⁰⁵ Ср. обрядность калашей.

³⁰⁶ Jeltmar, 1965, с. 110.

б) Праздники, предшествующие наступлению весны

Мы находим у Бидделфа, Гуляма Мухаммада и Шомберга совпадающие в основных чертах описания тех праздников, которые в Гилгите приходились на февраль и март³⁰⁷.

Первый из них продолжался примерно 15 дней, а именно вторую половину февраля. Он назывался *bazopo* или *shino bazōpo*. Согласно Бидделфу, «базоно» значит «худоба» или же «весна», т. е. тот период, когда скот, особенно крупный рогатый скот и овцы, страдает от нехватки корма.

Праздник начинался трапезой в каждом доме, во время которой помимо мяса, взятого из запасов, сделанных еще по поводу праздника ноз (кострец или курдюк овцы), ели сладкое блюдо, приготовленное из пророщенной (т. е. подвергшейся соложению) пшеницы. Во время исполнявшегося вслед за этим танца пели песню, в которой содержалась просьба о богатстве и изобилии на будущий год.

На следующий день торжественная процессия вместе с князем отправлялась на площадь для игры в поло, где убивали козу. Ее кровью кропили игроков. Голова животного служила мячом. Так как с ней, очевидно, было нелегко справиться, ее волочил в противоположные ворота кто-либо из числа дом, в то время как князь или его высший чиновник старался ее схватить. Затем начиналась обычная игра, первая в году.

Мы находим у Бидделфа сообщение, что играли головой только что убитой овцы. При этом отмечается, что речь могла идти о слабом, тощем животном.

Вероятно, здесь содержится указание на то, что таким праздником завершается период скудного питания и пониженной жизнеспособности³⁰⁸, что суть его — в мобилизации всех жизненных сил. С этим может быть связано и то, что женщинам дано право бить прутьями всех мужчин, идущих на площадь для игры в поло, в том числе и правителя, по отношению к которому все-таки проявляют известную сдержанность. Однако к чужакам, особенно к торговцам, не знают пощады, и те могут только откупиться с помощью подарков. Такой же смысл могли иметь и продолжавшиеся двенадцать дней вольные танцы женщин, которые Лейтнер³⁰⁹ относит к этому же периоду, но которые в его время чиновники Кашмира уже запретили.

³⁰⁷ Biddulph, 1880, с. 101—103; Ghulam Muhammad, 1907, с. 95—97; Schomberg, 1935, с. 196 и сл. См. также: Leitner, 1894, с. 48 и сл. Ср. далее: Müller-Stellrecht, 1973, с. 85—93.

³⁰⁸ Прежде всего в январе и феврале в высокогорных селениях бывают снегопады, так что возможность передвижения становится предельно ограниченной. Правда, поездкам в долинах рек благоприятствует низкий уровень воды в этот период.

³⁰⁹ Leitner, 1894, с. 49.

Другие обряды можно истолковать как очищение и как «изгнание» зла³¹⁰. С этим могло бы быть связано существующее в Багроте представление, что в ночь перед главным праздником фен счищали старые наскальные изображения и заменяли их новыми на других камнях.

В первую неделю марта, т. е. непосредственно после базано, в Гилгите праздновался *ayı boyı*³¹¹, которым с появлением первых почек на абрикосовых деревьях начиналась обрезка виноградной лозы.

Вечером накануне этого праздника люди запирались в замке князя. Всех чужаков брали под наблюдение, вероятно, потому, что их присутствие могло представлять угрозу чистоте и действительности церемоний, совершавшихся в резиденции князя и в домах. Вечером в каждом доме пекли и ели особые хлебцы *jutchbut*³¹².

На следующий день князь высылал группу людей, которая доставляла в замок всех мужчин селения, хотя они прятались и оказывали сопротивление. Затем князь вместе с ними выходил из замка. У ворот их ожидали женщины, вооруженные ивовыми прутьями. Мужчин буквально прогоняли сквозь строй. Князю, его семье и его сановникам разрешалось откупиться, однако мужчины более низкого ранга, которые вызывали чью-либо неприязнь, получали весьма ощутимые побои.

На следующий день происходила еще одна обрядовая драка, на этот раз между мужчинами. Одна партия под предводительством везира старалась захватить замок, который защищала партия князя, забрасывавшая нападающих землей и золой. Победитель получал от побежденного подарки.

Вскоре после того как Гилгит оказался под властью Кашмира, все эти обряды были запрещены как безнравственные. В Пуньяле женщины сохранили право осыпать правителя бранью.

Гулям Мухаммад сообщает, что перед штурмом замка князь с крыши своего дворца бросал нападающим грецкие орехи. Это явно означало благословение и счастье. Однако, когда люди нагибались за орехами, на них обрушивался дождь золы. Только после этого начинался штурм замка³¹³. Из записей Лоримера мы узнаем о таких же праздниках в Хунзе и Ясине³¹⁴.

в) Праздник весеннего сева

Календарь праздников Гилгита основан на том, что один посев, а именно озимой пшеницы, производится поздней осенью.

³¹⁰ Müller-Stellrecht, 1973, с. 116.

³¹¹ Biddulph, 1880, с. 121 и сл.; Ghulam Muhammad, 1907, с. 97.

³¹² Müller-Stellrecht, 1973, с. 187—189.

³¹³ Ghulam Muhammad, 1907, с. 97.

³¹⁴ Müller-Stellrecht, 1973, с. 91—93.

Однако там, где климат позволяет производить лишь один посев, т. е. посевное время приходится на весну, обряды соединяют в себе особенности зимнего праздничного комплекса и праздников, предшествующих наступлению весны. Здесь, за пределами главной долины, сохранились особенно древние элементы. Так, например, с гилгитским праздником ноз связано то, что в Ясине³¹⁵ (в известной мере как противопоставление действовавшему когда-то в Гилгите распоряжению говорить только на языке шина) во время праздника посева можно было говорить исключительно на бурушаски. С другой стороны, употребление в Ясине соложенной пшеницы и ритуальное открытие сезона игры в поло во время праздника посева напоминает праздник базано в Гилгите.

В Ясине рядом с первым царем, а иногда и вместо него, т. е. вместо Шири Багертама и Шири Бадата, появляются другие персонажи.

Песни, которые исполнял здесь «первый пахарь», были обращены к титану Madūr Bagesing, о котором рассказывают, что туловище у него было как дерево грецкого ореха, голова — как сноп, глаза его — словно шалаши на току, пенис — как лемех, а тестикулы — как ведра. Все его тело было сплошь покрыто волосами.

Как ни странно, рядом с этим титаном называют и его сына, так что возникает ассоциация с Шири Багертамом и Шири Бадатом, которые считались дедом и внуком. Согласно тексту песни, они пришли из одного пуньяльского селения. Для Ясина Пуньял — это «нижняя страна».

В другой песне названы Tili Tatam и Aiyash Būbuli Gas, т. е. персонажи, известные нам и по фольклору Хунзы³¹⁶. Бўбули Гас движением головы вызывает серебряный и золотой дождь, причем серебряный — в верхней части долины, и растения пускают корни, а золотой — в нижней части долины, и все растения дают всходы. Мюллер-Штельрехт считает, что образ Тили Татама связан с исчезнувшими в мифических высях первыми поселенцами, т. е. с прародителями того клана, представитель которого должен проложить первую борозду — сам или как помощник правителя. Бўбули Гас, т. е. дословно «принцесса прялка», известна по сказанию о Кесаре. Согласно версии, записанной в Хунзе, она стала женой героя, который затем изменил ей и прогнал ее за гору. В Ясине, по рассказу, который записал Фридрих, ее считают дочерью Тили Татама. Правда, в песне, записанной в одном селении в верхней части долины Ясин, она фигурирует в качестве жены великана Sultan Doko, т. е. персонажа, который многими деталями напоминает страш-

³¹⁵ Там же, с. 53 и сл.

³¹⁶ Там же, с. 54.

ного первого царя Гилгита³¹⁷. Его убивают на поле во время сева, и он — примиренный — приказывает поклоняться ему. Все это вполне может означать, что чета, фигурирующая в песнях, идентична той, которая известна в Гилгите и в которой партнер-женщина воплощается в барабане. Между прочим, о женском персонаже говорится также, что она может движением головы (очевидно, во время танца) посылать зерно и золото.

Сведения о самом процессе сева, содержащиеся в этих материалах, неоднородны. Очевидно, какую-то роль здесь мог играть и сын князя. Здесь в таком же контексте сообщается о торжественном, сопровождающемся жертвоприношением открытии шлюза на том ответвлении канала, которое орошает земли селения.

Праздник завершался первой игрой в поло. Первая поездка верхом по полю, нередко еще покрытому льдом, считалась опасной и потому поручалась одному из высокопоставленных лиц, получавшему за это особое вознаграждение.

Праздники, которыми начинался в Хунзе весенний сев, слишком сложны для того, чтобы дать здесь хоть в какой-то мере полное их описание³¹⁸. В них должны были принимать участие все группы населения, вся знать и все труженики, вплоть до кузнеца. Вновь обращались к первому царю и его партнерше. В одном варианте выступали одновременно две приносящие благодать пары. Весь культовый реквизит сходен: мы снова видим изображение горы из муки и сахара, однако наряду с можжевельником появляются и другие растения, например спандур (гармала) и трава самбаль. Здесь также наносят в домах изображения мукой.

г) Праздник науроз

Значение, которое придается празднику науроз в Гилгите, возможно, связано с тем, что большая часть населения — шииты и принадлежит к шиитской секте исмаилитов. Действительно, отдельные элементы ритуала, принятого при праздновании науроза, заставляют предполагать, что они были заимствованы. Так, например, на празднике фигурируют крашеные куриные яйца — в противоречии с действующим у шин табу³¹⁹. Когда мы узнаем, что во время науроза девушки забавлялись, качаясь на качелях, у нас возникают ассоциации не только с индийскими (праздник холи), но и с иранскими праздниками. Иноземному происхождению науроза не противоречат и те обряды, которые напоминают древнейшую магию плодородия. Так, детей сперва ста-

³¹⁷ Там же, с. 59.

³¹⁸ Тщательно подобранные материалы см. там же, 63—84.

³¹⁹ Там же, с. 94—97.

рики (того же пола) возили на спине, а затем, как уже говорилось, их клали на кучу пшеницы, орехов и сушеных абрикосов. На ребенка сыпали зерно и сухие фрукты, после чего его поднимали с земли. То, что прилипало к телу ребенка, его мать получала в подарок. Примечательно, что эта церемония происходила в шиитской молельне. Во время этого праздника также употребляли муку из соложенного зерна.

д) Праздники урожая

Сбору урожая хлебов предшествовал праздник *gipáni* (у Бидделфа — *gapóni*)³²⁰. В основном обряде этого праздника главную роль играли неспелые колосья ячменя³²¹. В дом торжественно вносили пучок таких колосьев; это делала тайком либо вся семья, либо кто-нибудь один. Очень часто эти колосья нельзя было срезать, а требовалось вырвать их с корнем, что нетрудно было сделать при предварительном поливе. Часть пучка укрепляли в ритуально чистом месте дома. Из оставшихся колосьев вынимали зерно, жарили его и ели с молоком. Нередко считается правом и даже долгом «первого пахаря» совершить этот обряд раньше всех других. Пока он этого не сделал, никто не имел права есть зерно нового урожая.

У диких злаков, полностью созревших, зерно высыпается из колосьев; поэтому вполне мог существовать обряд, связанный с воспоминанием о том раннем периоде земледелия, когда было необходимо снять урожай до полного созревания хлебов. Требование вырвать колосья с корнем также можно рассматривать как пережиток³²².

О наиболее разработанной форме праздника мы имеем сведения также из Хунзы³²³. В церемонии должны были участвовать шаманы, и это вполне понятно: ведь именно там бытует сказание о том, как первый шаман похитил у сверхъестественных существ пучок ячменя и виноград.

Критическим моментом в работах, связанных со сбором урожая, считается молотба³²⁴. В тот момент, когда люди собираются перевозить зерно, сверхъестественные существа, по милости которых возможно земледелие, охватывает величайшая алчность. Они хотят присвоить половину урожая. Поэтому сперва надо их отвлечь и умиловить с помощью жертво-

³²⁰ Там же, с. 101—112.

³²¹ То, что главная роль при этом принадлежит ячменю, а не пшенице, может быть связано с более ранним созреванием ячменя.

³²² Правда, Сной возражает на это, что вырывание с корнем является вполне обычным способом сбора урожая, обусловленным недостаточной остротой серпов.

³²³ Müller-Stellrecht, 1973, с. 107—112.

³²⁴ Там же, с. 118—124.

приношения, причем именно каши. Их отгоняют от домов стрельбой из винтовок. На следующий день устраивается праздничная трапеза с песнями, танцами и игрой в поло.

В обрядах этого этапа, направленных главным образом на ритуальное очищение продуктов полеводства, людей и животных, большую роль играло окуривание можжевельником или другими ароматическими веществами. Отсюда и название всего этого праздника — *domenika*, т. е. «делать дым» (у Гуляма Мухаммада — *Duma-Nikha*, у Мюллер-Штельрехт — *Dumanikháay*)³²⁵.

Сведения о наиболее сложном процессе снова относятся к Хунзе. Здесь особенно наглядно описывается, как очищают и освящают животных, возвращающихся с высокогорных пастбищ, а также их хлева.

Разумеется, при этом следует иметь в виду, что раньше в укрепленных селениях жили только зимой, если не считать тех случаев, когда возникала угроза вражеского нападения. Перед возвращением туда их приходилось окуривать, чтобы изгнать демонов, которые за это время могли там поселиться.

14. Тайный культ женщин-руи

Там, где мы еще слышим о существовании языческих божеств, женщины находятся под их покровительством. В том гораздо более современном пласте верований, где рядом с исламом еще удерживаются в верхних сферах одни лишь пери, такие непосредственные связи женщин с миром божественного уже не допускаются; максимум возможного — это участие невинных девушек в охотничьих обрядах³²⁶. Более того, женщины вызывают опасения и оказываются ближе всего к мрачному миру демонов. Считается, что многие из них — опасные ведьмы, которые охотятся на людей и пожирают их жизненную силу.

Первыми подробными сведениями об этом явлении мы обязаны Шомбергу³²⁷. Богатый материал собрал Лоример³²⁸. В Гилгите их называют *gū.i*. В области распространения языка бурушаски, где они также известны, они носят имя *bilás*. Ряд рассказов записали Буддрусс и Бергер, однако почти ничего из них не опубликовано³²⁹. Далее, сведения об этом содержатся в дневниках Фридриха и в рукописи Сноя, уже подготовлен-

³²⁵ Следовательно, это образовано от того же корня, что и *Thúmuśaliñ*.

³²⁶ Jettmar, рукопись, 1957, II, с. 137.

³²⁷ Schomberg, 1935, с. 206—208.

³²⁸ Lorimer, 1929, с. 527—534. Он пишет *gū.i*, однако не оговаривает при этом, что речь идет о более позднем заимствовании (по-арабски *gūḥ* — «душа, дух (мертвого)»).

³²⁹ Berger, 1960, с. 661.

ной к печати. Еще в 1971 г. я мог убедиться в живучести этих представлений и выяснил некоторые подробности, которые, насколько я знаю, до того известны не были.

Районами, где обитают руи, считаются долина Хунза (включая часть, населенную ваханцами) и Пуньял³³⁰. Напротив, в весьма архаичном Багроте Сной смог получить лишь самые туманные сведения³³¹.

В повседневной жизни руи — женщины ничем не примечательные. У многих из них есть муж и дети. Однако они ведут и второе, таинственное существование, в котором они становятся опасны для людей и даже для собственной семьи. В этом своем ином облике они образуют сообщество, которое проводит с определенными интервалами свои сборища и даже, пожалуй, можно сказать, свои черные мессы. Одна из руи постоянно должна устраивать для этих оборотней пиршества. В ночь накануне такого праздника, в то время как тело ее мирно покоится около ее мужа, она совершает полет над горами и долинами и нападает на какого-либо человека. Конем ей служит сундук или прялка. При этом она должна избегать кладбищ. Она не смеет также касаться проточной воды, если не хочет потерять свою силу. Нападения руи изображаются в высшей степени реалистически. Существует ряд рассказов, из которых следует, что руи в образе страшного зверя или же безобидной женщины подкрадываются к одинокому путнику. Если намеченная жертва что-то заподозрит, она может отбиться от своей преследовательницы, даже когда та все время меняет облик. Если человеку, подвергнувшемуся нападению, удастся ранить руи, рана оказывается на теле спокойно спящей женщины. Для того чтобы исцелиться, она должна постараться под каким-либо предлогом заманить победившего ее человека к своему ложу. Если он от этого откажется, руи умрет. Но если ей удастся кого-либо одолеть, она может завернуть этого человека в платок и притащить на сборище. Жертва, однако, появляется в образе козы, т. е. также как *alter ego*. Говорят, что и собравшиеся женщины имеют не обычный облик, а вид отвратительных баб в грязной одежде. Волосы их стоят дыбом, рты измазаны кровью, ноги повернуты носками назад.

Однако эти страшные твари сами не имеют права умертвить жертву. Эту миссию принимает на себя единственный принадлежащий к их кругу мужчина — *mitū*. Слово «миту» переводится как «колода для рубки мяса»³³². Действительно, это слово засвидетельствовано также как название лежащего камня, который помещался около менгира древних святилищ и на кото-

³³⁰ См.: Müller-Stellrecht, 1973, с. 196 и сл.; Jettmar, 1961b, с. 89.

³³¹ Snoy, рукопись, 1959, с. 323—327.

³³² См. также: Lorimer, 1938, III, с. 285.

ром разрубали и разделявали мясо. Однако о том, что разделка мяса производится на теле миту (бурушаски — *rhanís* или *jaginás*), рассказывают очень редко. Основная функция миту — умертвить жертву, перерезав ей горло или отрубив голову. Однажды мне рассказали, что, если голова козы упадет на землю, она превращается в человеческую; тогда участники собрания узнают, кого они захватили.

После того как жертва убита, мясо разделяют топором и тщательно (как сказано у Шомберга, скрупулезно) делят между присутствующими. Они проглатывают его сырым, причем миту ничего не получает. Затем ведьмы улетают домой. Иногда они при пробуждении выдают себя, так как рот их измазан кровью. Женщина, у которой утром начнется рвота, тоже может приобрести репутацию руи. Топор, который миту приносит домой (миту также может летать, и его тело во время ночных приключений тоже лежит в бессознательном состоянии), опасен для его домашних. Этот топор открывает все двери демонам, которые бросаются на людей, в особенности на рожениц.

Существует и защитник людей от руи, так называемый *pañu*, «ясновидящий» (бурушаски — *pañu*, *pañoo*)³³³. Некоторые мужчины также могут предпринимать ночные полеты, но с целью догнать руи и отнять у них добычу. Если это не выходит, паñу отправляется к месту сборища руи и пытается выкупить у них добычу, например, за отличного быка. Иногда это ему удастся, хотя руи и стараются его обмануть и спрятать свою жертву. Однако, если руи соглашаются, убийство откладывается. Тогда паñу является к одному из своих соседей и открывает ему, что тот приговорен к близкой смерти, если паñу не получит от него выкуп с тем, чтобы передать этот обещанный выкуп руи.

Впрочем, если миту благожелателен, он может и сам произвести такую замену после того, как упадет голова. Если же никто в последнюю минуту не окажет такого рода помощь, тот, чью «козу души» съели руи, через несколько дней непременно умрет. Он чахнет на глазах. Очень часто этим объясняют смерть без видимой причины. Бывает, однако, и так, что руи сразу убивают свою жертву (т. е. все-таки без мужской помощи), и тогда уже никто не в силах помочь.

Существуют совершенно конкретные представления о том, как превращаются в руи, а также как становятся миту или паñу.

Женщину может превратить в руи ее собственная мать: она заставляет свою маленькую дочь танцевать на вращающемся в горизонтальной плоскости жернове водяной мельницы. Конечно, молодые руи еще не обладают полной силой. Такую еще

³³³ Lorimer, 1929, с. 533 и сл.

не совсем искусную руи, которая сперва представляет опасность лишь для своих ближайших родственников, называют *chutuli-rui*³³⁴. Полностью овладев своим умением, она становится *atuli-rui*. Тогда она уже может совершать дальние полеты и нападать на чужих людей и становится «в полной мере руи».

Мужчина попадает в эту сферу, если «посторонние» (остается неясным, идет ли при этом речь о пери) уведут его в дикие места. Ему предлагают на выбор чашку с кровью или чашку с молоком. Тот, кто выберет молоко, становится пашу, а кто возьмет чашку с кровью — миту. Интересна версия, которую сообщает Сной: питье молока ведет к превращению в *daiyal*. Сной думает, и, по-моему, с полным основанием, что, быть может, пашу могли возникнуть благодаря последующей специализации деятельности дайялов. Тогда стало бы понятно, почему пашу выполняет свои обязанности с помощью пери — заклятых врагов нижнего мира демонов.

Не все то, что мы узнаем о руи, легко укладывается в нарисованную здесь схему. Иногда они оказываются просто вампирами. О них говорят, что они и без «черной мессы» могут погрузить человека в сон и съесть его жизненную силу. Если у какой-либо женщины один за другим умирают мужья, на нее падает подозрение в том, что она руи. Если она к тому же когда-либо осмелилась поцеловать своего мужа в крестец³³⁵, он убеждается в ее злонамеренности. Нередко и болезни считают делом руи. Однако, как это ни удивительно, ведьм не преследуют.

Если семья больного подозревает какую-либо определенную женщину в том, что это она, будучи руи, повинна в его состоянии, ее лишь вежливо просят навестить больного. Если она это сделает, чары будут разрушены.

Насколько велика готовность общаться с руи, видно из того, что раджа Пуньяла (не независимый князь, а принц из правившей раньше династии, назначенный губернатором) не очень давно пригласил известных ему руи своей области на *tea-party* — своего рода конференцию руи. При этом он спросил их предводительницу, каким, собственно, образом руи удается вредить людям. Та попросила дать ей гранат, которым собравшиеся стали молниеносно перебрасываться, как при игре в мяч. Затем она вернула плод князю и предложила разломать его; гранат был пустой. Поистине гениальная притча, показывающая, каково может быть человеку, который становится игрушкой женщин.

³³⁴ Bailey, 1924: *chut* — «поздно», «медленно».

³³⁵ За этим стоит представление, что в позвоночнике сосредоточены жизнь и мужская сила, которые она хочет высосать. По сообщению П. Санливра, это представление существует и в Северном Афганистане.

В отдельных сообщениях содержатся рассказы о руи-мужчинах и о женском варианте миту, которых называют *mití*.

На основании одной статьи Бергера, относящейся к Хунзе, можно составить совершенно иную концепцию. Здесь билас (т. е. руи) изображаются отвратительными женщинами-демонами, пожирающими людей, в противоположность описанию Лоримера³³⁶, который характеризует руи как обычных женщин, «обладающих специфическими склонностями и наделенных необычными силами». Это противоречие, однако, вполне объяснимо: очевидно, в Хунзе распространено представление, что наряду с человеческими билас, т. е. со страшными женщинами селения, существует также категория женщин-демонов, обладающих той же способностью, но в гораздо больших размерах. Ведь в дардском фольклоре человеческие поступки очень часто изображаются как подражание тому, что совершают существа сверхъестественные — и под их особым покровительством. Соответственно и в Пуньяле говорят о «внутренних», т. е. человеческих, и «внешних руи». Но так как внешние билас находятся в конфликте со светлыми пери, предположение Сноя справедливо. Мужчина может выбирать между обоими этими лагерями и в зависимости от своего выбора становится миту или пашу, причем пашу может считаться дайялом, который специализируется на борьбе с ведьмами.

Для понимания комплекса руи может иметь значение то обстоятельство, что женщины при все усиливающемся владычестве ислама оказались под психологическим и социальным гнетом, и, например, в Тангире это положение привело к отчаянным, смертельно опасным любовным историям³³⁷. Большая часть бесноватых, о спасении которых так заботятся в наши дни муллы, — также женщины.

В такой ситуации было бы вполне разумно направить накапливающуюся агрессивность вовне. Женщины селения объединяются в своего рода «группу страдающих». Возможно, при этом они используют формы и представления, которые раньше были связаны с регулярными богослужениями. *Zhuban*, которого еще помнят в долине Харамош как жреца для жертвоприношений у женщин, мог послужить прототипом миту. Если действия ведьм влекут за собой смертельный исход, надо иметь также в виду, что помимо внушения иногда возможно и отравление. То, что при этом остальные мужья, охваченные страхом, стараются обращаться со своими женами более осмотрительно, можно считать положительным побочным результатом.

Еще никогда не принималось во внимание, что страх перед женщинами мог усиливаться с распространением венерических

³³⁶ Lorimer, 1929, с. 528.

³³⁷ Об этом см. любовные песни, записанные Буддруссом (Buddruss, 1964).

болезней, которое наблюдается в первую очередь в южной части Гилгитского агентства.

Правда, историко-религиозный материал буддийского времени, который будет приведен в конце этого раздела, доказывает, что из всех заболеваний венерические и тогда были самыми распространенными. Упомянутые нами опасения и защитная реакция могли способствовать сохранению описанного комплекса, однако истоки его следует искать в более глубоком слое.

15. Шаманизм

Удивительно обильны источники, относящиеся к одной из форм контакта с силами потустороннего мира (именно с теми, которые приспособились к представлениям о мире чистоты и потому не вступили в прямую конфронтацию с исламом); эта форма разительно напоминает шаманизм Сибири. Изучая институт, в рамках которого реализуются эти контакты, можно еще раз продемонстрировать то представление о мире, которое было описано вначале. Мы видим самое яркое проявление дардского язычества, круг замыкается.

Пшуру кафиров (и дехару калашей) у носителей языка шина соответствует дайял³³⁸. У буришков лицо, выполняющее эти же функции, называется *bitan*³³⁹. Характерно и имеет решающее значение то, что и в Хунзе битан в состоянии транса пользуется языком шина — насколько можно судить, даже в тех случаях, когда он в «нормальном состоянии» этим языком не владеет.

В наше время на территории распространения языка шина есть обширные районы, где этот институт уже исчез, хотя о нем еще помнят. Можно предполагать, что и в этом сказывается влияние мусульманского духовенства. По-видимому, раньше всего он исчез в Ягестане, чему, однако, дают романтическое объяснение: дайялы могут общаться с миром сверхъестественного лишь там, где есть ледники, т. е. в районе Главного Каракорумского хребта. Действительно, в наши дни центры их деятельности находятся в долине Хунза, в примыкающем к ней с востока Багроте и в долине Харамош.

В большинстве случаев дайялы происходят из тех кланов, которым это предопределено. Однако строгой наследственности здесь нет.

³³⁸ Müller-Stellrecht, 1973: *dayal* (по Бергеру), с. 267—269; Leitner, 1894, с. 7 и сл.: *dayall*; Biddulph, 1880, с. 96—98: *dainyal*; Durand, 1899/1974, с. 212—219: *dainyal*; Lorimer, 1938, III, с. 84: *daīyāl*. По сообщению Буддрусса, правильны формы *da(i)yāl* и *daīyāl*, в зависимости от диалекта.

³³⁹ Berger, 1960, с. 661: *biṭān*.

Призвание, как и в сибирском шаманизме, совершается в форме внезапного потрясения после периода внутренней тревоги. Часто рассказывают, что избранный, находясь на горном пастбище, потерял сознание или что он впал в безумие, став опасным для окружающих. Иногда он теряет дорогу в дикой местности и затем, вернувшись домой, рассказывает, что он видел пери, разговаривал с ними и они его увели. После этого наступает время, когда он пытается противиться призыванию и обращается за помощью к мулле. Некоторым действительно удается избежать этого. Если же избранный согласен, пери обучают его своим танцам. В этот период с ним невозможно разговаривать, он растерян и кажется погруженным в свои мысли. Первый сеанс часто происходит в особо торжественной обстановке. Приводят козу и отрубают ей голову. Хороший дайял бросается на окровавленное туловище и старается выпить немного бьющей из него крови — он считает ее молоком. Кто не выдержит это испытание, может впасть в безумие. Однако все может завершиться и получением одной или нескольких покровительниц (рачи).

Обычный ход сеанса описывали часто. Однако самый лучший материал дает снятый Сноем фильм, к которому он написал комментарий³⁴⁰. Сеанс проходил в Даньоре и, как это принято во многих районах Гилгита, днем, при свете солнца. Местом действия были ровная, тщательно расчищенная площадка (нередко используют площадку для игры в поло), сеанс сопровождался оркестром, состоящим из большого барабана, барабанов меньшего размера и духового инструмента с резким звуком — *signaj*. На площадке собралось множество зрителей, среди которых был и я как участник этой же экспедиции. Как обычно, в пламя (на которое вылили ги) сунули ветки можжевельника и дали дайялу вдохнуть их дым. Он стал медленно впадать в транс. Сперва он запел, причем неоднократно устремлял взгляд вверх, как бы что-то там отыскивая. Затем он начал свой танец, который часто прерывал, чтобы прикоснуться к барабану. При этом он снова напряженно смотрел вверх, потом опять пел. Ему аккомпанировали выкрики зрителей. Снова начался танец, теперь более свободный, причем дайял все еще смотрел вверх, как бы видя что-то, сокрытое от зрителей. Ему задавали вопросы, и один из музыкантов выступал при этом в роли посредника. После многократного чередования пения и танца дайял наконец обессилел. Его вынесли из круга, и он долго приходил в себя.

Смысл этой церемонии в том, чтобы призвать пери и с помощью своих личных покровительниц установить с ними связь.

³⁴⁰ Sноу, 1960a.

Нередко они заставляют долго себя просить, их отталкивает что-то нечистое, от чего необходимо сначала избавиться.

Наконец они все-таки появляются, привлеченные музыкой, словами песен и дымом арчи. Дайялу удается увидеть их над вершинами деревьев. Теперь он лишь подражает их танцу и повторяет те песни, которые слышит от них. Считается, что при полном контакте с пери дайяла поднимают в высоту, причем так, что зрители этого не видят (т. е. только его «душу»). В то время как его тело продолжает танец, его другое «я» летит над горами и долами, над чужими землями. Дайял в песне описывает свои переживания и свое возвращение.

Совершенно ясно, что полет дайяла может нарушить любая помеха, любое препятствие, о которое он споткнется. Он их не видит, потому что его взгляд устремлен вверх. Поэтому так тщательно убирают площадку для танца. С другой стороны, воодушевление и крики зрителей поддерживают дайяла. Они ему так же необходимы, как и музыкальное сопровождение. Конечно, прикосновения к барабану существеннее — это для него источник сил.

Земной смысл этой церемонии — в тех сообщениях, советах и пророчествах, которые удается получить от рачи в ответ на заданные им вопросы. Они могут относиться к болезням, семейным делам или политическим событиям. Нередко нужен помощник для перевода ответов рачи на общепонятный язык. Иногда дайял сообщает то, что ему открыли, только после того, как выйдет из состояния транса. Можно попытаться в момент транса сунуть ему вещи, принадлежащие какому-либо человеку, и тогда он сообщает о его состоянии здоровья.

Небольшие, хорошо инсценированные, но довольно стереотипные происшествия усугубляют драматизм этой сцены. Например, дайял пытается разорвать круг зрителей и броситься на какую-либо женщину, которую он опознал как нечистую или которая носит красное платье, необходимое пери. Иногда ему мешает амулет, который следует тут же снять. Один дайял — не без юмора — пытался отколотить европейского путешественника, заказавшего сеанс, но не полностью за него заплатившего, и в оправдание сослался на то, что этого очень хотели его рачи.

Перед сеансом дайял должен особенно строго придерживаться всех табу шин, даже если сам он принадлежит к другой касте. Он должен воздерживаться от всяких любовных приключений, должен избегать всего, что может его осквернить и вызвать ревность пери.

«Форменной одежды» для дайялов не существует. В тех случаях, когда дайял хочет не подпустить к себе пери и тем самым на какое-то время приглушить свое дарование, он надевает железный браслет. Он не ждет богатого вознаграждения,

лишь иногда получая подарки от тех, кто ожидает от него исцеления или пророчеств. Наградой ему служит тот авторитет, которым он пользуется у своих сограждан и который он сам себе щедро приписывает. Существует бесчисленное множество историй о шаманах, и не только в Хунзе, где их в большом количестве записал Бергер. Как и в Сибири, здесь часто рассказывают, что в прошлом могущество дайялов было несоизмеримо больше, в то время как теперь среди них много обманщиков. В Гилгите рассказывают о Кимито, жившем за несколько поколений до нынешнего дайяла. Он предсказал не только приход англичан, но и их уход и современное положение. Он знал, что каждый сможет переходить через реку (благодаря строительству мостов) и летать по воздуху (т. е. предсказал воздушное сообщение). Все, говорил он, будут носить одежду маленьких детей (имеется в виду европейская одежда, плотно облегающая тело).

О битане из Хунзы Шōн-Гукуре, который постоянно соперничал со своим дядей Хукэ Маму, рассказывают историю, превращающую его в подлинного культурного героя. В трансе он достиг вершины Диамира (по другой версии, его похитили пери). Возвращаясь, он взял с собой колосья и виноград. Когда зрители увидели во время сеанса, что он возвращается, они внезапно умолкли, музыка прекратилась, и он упал на землю. Когда музыка заиграла снова, он, танцуя, вошел в круг зрителей, неся в поднятых руках добычу из царства пери — виноград и ячмень, которые с тех пор принадлежат людям. По лицу его текла кровь, так как при падении он выбил себе глаз.

В другом варианте говорится, что он уснул в стране фей и только его дядя силой магических песен смог его спасти, но он бросился в арчу, лишившись при этом глаза. Несомненно одно: дардскому Прометею пришлось поплатиться за свое воровство³⁴¹.

Особенно грандиозны рассказы о дайялах в селениях брокпа в Балтистане³⁴². Они показывают, что «великий» дайял не только нуждается в поддержке светлых сил — пери, но что его должны признавать и демоны. Самым великим дайялом прошлого считался Али Бег из Сатпура. С одной стороны, пери совершили над ним обряд посвящения: семь пери увезли его из его дома на трехногом осле и доставили в молочную долину, где в лагере из голубых палаток жил их «народ» — мужчины и женщины. Там разрезали его тело на куски, мясо и кости

³⁴¹ См. об этом: Мюллер-Штельрехт (Müller-Stellrecht, 1973, с. VII), которая ссылается на неопубликованные материалы Лоримера, Буддрасса и Бергера. Версию, приведенную первой, я слышал сам.

³⁴² Материал, собранный мною осенью 1955 г., не опубликован, а рукопись, написанная в 1958 г., была использована в диссертации: Friedl, 1965, с. 53—62.

бросили в пруд, наполненный молоком, и там вымыли. Несмотря на страх и муки, он не терял сознания. Затем эти куски вытащили из пруда, положили в корзину и закрыли. Он услышал приказ встать и ожил. По распоряжению предводительницы его доставили обратно. С этих пор семь пери оказались у него в подчинении, а трехногий осел служил его душе верховым животным во время транса.

Однако об этом же Али Беге рассказывают, что он еще до того заручился помощью темных сил. Он был сиротой, и его мачеха жестоко его наказала, потому что у него убежала их лучшая коза. Он удрал и наткнулся на ведьму, раташ, сидевшую на скале и жарившую на костре неспелое зерно. Свои длинные груди она закинула на плечи. В отчаянии он подскочил к ней сзади и сунул оба ее соска себе в рот. При этом он крикнул великанше, что теперь она — его мать и что его судьба в ее руках. Великанша протянула руки к плечам, схватила мальчишку и швырнула его на противень, в пшеницу. Однако тут ей стало его жалко, и она сказала ему: «Я хотела тебя съесть, но ты назвал меня матерью, поэтому я тебя пощажу. Чего же тебе от меня надо?» Али Бег пожаловался ей на свою беду, и раташ не только наказала злую мачеху, но стала его помощницей во всех его великих подвигах. Поэтому Али Бег сумел одержать победу, состязаясь с другими дайялами в колдовстве, причем он, например, вызывал грозу, бросая вверх камни. Успешно протекала и его служба князьям Скарду: перед сражением с войском, пришедшим из Ладака, злобный враг спустил собак, которые загрызали каждого балти. Али Бег сумел усмирить собак. Тогда ладакцы выслали вперед человека, умевшего летать, но Али Бег велел своим духам-покровителям поднять себя в воздух и схватил противника за ногу, после чего тот ему покорился.

С этими «великими» дайялами связан и особо торжественный ритуал посвящения. В уединенном месте, на священной горе, убивали семь животных, одноцветных или же одинаковой масти. В одном варианте говорится, что козы сами вели к тому месту, которое пери выбрали для жертвоприношения. Будущего дайяла сопровождали туда двенадцать молодых мужчин. Половину козьего мяса, а именно плохие куски, они могли взять себе, остальное предназначалось собакам пери.

Во время следующего за этим первого сеанса дайял высоко подпрыгивал, и в руке его внезапно появлялся топор, который с этого момента становился знаком его достоинства. Топор исчезал после смерти дайяла, но лишь тогда, когда в его собственной семье у него не оказывалось преемника. Если же хотели, чтобы кто-нибудь вступил в права наследства, то надо было, когда дайял умирал, принести в жертву белую козу. По-видимому, при первом сеансе было необходимо умерщвле-

ние именно семи коз, так как считалось, что дайял, обладающий особой силой, имеет в своем распоряжении семерых рачи.

В селениях, в которых записаны эти рассказы, живут потомки военнопленных, которых правитель Скарду взял в плен в дардских районах, граничащих со Скарду на западе. Он использовал их труд при хозяйственном освоении высокогорных районов вокруг плато Деосай. Можно предполагать, что насильственный угон этих людей за пределы родины отрицательно сказался не только на политической, но и религиозной структуре этих районов. Из сферы влияния суннизма они попадали под шиитское влияние. Очевидно, в этих условиях шаманы некоторых селений смогли занять положение духовных руководителей. Так как у самих балти института, сходного с системой дайялов, по-видимому, не было³⁴³, некоторые из дайялов были взяты к княжескому двору и там своими советами и пророчествами приобрели немалое влияние. Существует рассказ об одном из таких придворных шаманов, который был передан махарадже Кашмира и, пользуясь своим новым положением, сумел оказать важные услуги прежнему государю. Поэтому его родное селение было вплоть до 1947 г. освобождено от общей повинности периодически поставлять рабочую силу (носильщиков, рабочих для строительства дорог и т. д.).

Однако политическое и социальное возвышение шаманов Балтистана не объясняет упрочения их позиций в обеих этих сферах — в самом Гилгите этого нет. Возможное объяснение этого расхождения может заключаться в том, что за столетия, протекавшие с момента увода пленных из их родных мест, произошла эволюция института дайялов в направлении усиления их связи с принципом культовой чистоты. В пользу такой гипотезы может говорить рассказ, который я слышал в долине Харамош: раньше наряду с дайялами, сеансы которых имели целью установить связь с добрыми силами, существовали и злые дайялы, сеансы которых должны были привести к смерти какого-либо человека. В связи с этим следует вспомнить Бидделфа, который еще в 1880 г. писал³⁴⁴, что большинство дайялов — женщины, в то время как теперь эти обязанности возлагаются только на мужчин³⁴⁵.

Очевидно, своей устойчивостью шаманизм обязан тому, что он сумел приспособиться к представлениям господствующей религии. Возможно, однако, что уже и на более ранних этапах

³⁴³ Бывают случаи одержимости. Считается, что при этом устами человека говорит дух-покровитель его семьи, переходящий по наследству от поколения к поколению.

³⁴⁴ Biddulph, 1880, с. 96.

³⁴⁵ Я, во всяком случае, не слышал ни об одной женщине, которая выполняла бы функции дайяла.

было стремление ограничить роль демонического начала и отстранить женщин от выполнения различных религиозных функций.

16. Об особом положении районов, населенных буришками

Лоример, очевидно, не считал, что районы, в которых говорят на бурушаски, занимают особое положение. Этим и объясняется его попытка дать общую картину народных верований всего Гилгита. Как правило, он ограничивался данными об имени одного и того же персонажа в языках шина и бурушаски.

Только говоря о почитании бойо, он подчеркивает, что у шинаязычного населения оно распространено не было³⁴⁶. Бойо появлялись в образе животных, похожих на щенят. Им приносили жертвы и после этого ожидали от них выполнения тех или иных просьб. В Хунзе считалось, что их можно встретить на том месте, где раньше рос священный можжевельник. Они выходили из-под корней, чтобы съесть принесенную им в жертву пищу. Можжевельник был срублен, срубили и несколько вновь пробившихся побегов, и это принесло богохульникам гибель. Тому, кто нарушит данную у бойо клятву, грозило наказание.

Я обязан Гельмуту Гофману указанием на то, что речь здесь может идти также о культе сурков, известном в Тибете; правда, я думаю, что это скорее каменная куница или ласка. Во всяком случае, этот комплекс настолько не имеет ничего общего с исламом, что на него был наложен официальный запрет. Название «почитатель бойо» стало синонимом слова «язычник».

За последние годы Мюллер-Штельрехт выпустила комментированное издание рукописей Лоримера³⁴⁷. Намного больше, однако, значение полевых исследований, которые она ведет в течение нескольких лет в Хунзе. Постепенно становится ясно, почему не смогли достичь таких результатов те, кто посещал эти места раньше, хотя некоторые исследователи оставались там дольше и превосходили ее в знании языка³⁴⁸. Пока там хоть в какой-то мере существовала государственность, т. е. до 1974 г., еще удавалось (в случае необходимости с помощью постановлений «царского совета») пресекать то разглашение тайн древнего язычества, которое могло бы компрометировать его или его пережитки, сохранявшиеся до настоящего времени. Хотя в Хунзе местами уже можно было отметить ранний пере-

³⁴⁶ Lorimer, 1929, с. 512; 1935, II, с. 214—217.

³⁴⁷ Müller-Stellrecht, 1979; 1980; еще раньше, в 1973 г., она смогла использовать его материалы в своей диссертации.

³⁴⁸ Berger, 1960.

ход в шиизм, однако общее обращение в исмаилизм произошло поздно, только в начале XIX в., при царе Силум Хане III³⁴⁹. Тем не менее Хунза никогда не была мусульманским государством. Силум Хан III, обративший Хунзу в исмаилизм (с которым он ознакомился в Бадахшане во время своего изгнания), всячески старался не посягать именно на наследственные религиозные функции властителя, чтобы не поставить под сомнение свою харизму. Таким же образом сохранилось и многое другое. Мне много раз рассказывали, что властитель избегал религиозной конкуренции — например, влияния чужеземных сеййидов. Только селение Ганиш стало по преимуществу шиитским.

В Нагире, где шиизм приобрел абсолютную власть, ортодоксальные миссионеры оказали значительно большее влияние. Поэтому наши сведения о древнем язычестве относятся почти исключительно к Хунзе.

Религиозная обособленность Хунзы не претерпела существенных изменений и после того, как это государство оказалось в подчинении Ага Хана, находящегося в Бомбее. Его влияние способствовало скорее готовности Хунзы подчиниться английским колониальным властям.

Лишь теперь, когда все прежние авторитеты взяты под сомнение, стал возможен доступ к тайнам, до сих пор со страхом оберегавшимся. Однако это уже последняя возможность, так как одновременно приобретают силу более строгие взгляды. К примеру, главами исмаилизма запрещено питье вина.

Я также воспользовался теми возможностями, которые дает этот период, однако мои материалы получены лишь во время непродолжительных посещений и, естественно, фрагментарны. В сущности, для того чтобы создать верную картину, я должен был бы дожидаться публикации результатов исследований Мюллер-Штельрехт. Во всяком случае, теперь уже ясно, что кое-что я раньше не охватил полностью или неверно интерпретировал и сохранение прежнего текста могло бы ввести читателя в заблуждение. Поэтому я здесь вкратце изложу свои впечатления, особо подчеркивая сведения, полученные мною самим. В ряде случаев на меня оказали влияние беседы с Мюллер-Штельрехт, и я приношу ей свою благодарность.

История династий, правивших в Хунзе и Нагире, свидетельствует, что одному из властителей гилгитской династии Трахан удалось включить обе эти области в состав своего царства, посадив там правителем своего племянника³⁵⁰. Можно считать, что эти сведения достоверны. Количество слов языка шина в словарном фонде бурушаски намного больше, чем позволяют

³⁴⁹ Müller-Stellrecht, 1979, с. 212.

³⁵⁰ Там же, с. 292—294.

думать отмеченные еще Лоримером заимствования³⁵¹ (сообщение Г. Буддрусса, основанное на словаре, составленном Бергером, но еще не опубликованном). В Нагире родственные союзы, первоначально говорившие на шина, сохраняли с тех пор высокое общественное положение³⁵².

Вполне возможно, что в этих отдаленных областях еще до упомянутого завоевания существовала монархия или, может быть, эта территория входила в состав более крупного союза. Легенды о царе Кисере, возможно, хранят воспоминание о другом иноземном господстве, несмотря на более позднее влияние письменной версии сказания о Кесаре³⁵³. По-видимому, к моменту завоевания этих областей Гилгитом три первоначально существовавших там селения не имели никакой общей центральной инстанции. Можно предполагать, что позиция «царей Траханатинг» определялась тем положением, которое существовало в Гилгите до того. Возможно, там сильнее придерживались заимствованных институтов.

Известно, что вплоть до последних лет государственной самостоятельности властитель считался там гарантом плодородия земли. В былые времена его могли низложить и даже убить, если не было дождя или следовали один за другим несколько неурожайных лет³⁵⁴. Его роль на праздниках была так велика, что с его низложением древняя аграрная обрядность сразу пришла в упадок³⁵⁵.

До сих пор только Мюллер-Штельрехт зафиксировала, что царь отождествлялся с солнцем. Одним из его официальных титулов был «Сүри», т. е. «солнце». Исследовательница уже отмечала, что тем самым царь Хунзы продолжает традицию властителей Болора. В X в. о нем сообщали, что он считается сыном солнца и поэтому не может подниматься со своего ложа раньше солнечного восхода³⁵⁶. В Гилгите также считали, что цари связаны с солнцем; это показывает гимн, записанный Бидделфом³⁵⁷.

Я получил информацию, дополняющую эти сообщения: едва ли не до последнего времени властителю было запрещено показываться народу до восхода солнца. Люди из селения Хинди, совершившие паломничество к нему, чтобы вымолить дождь, ждали перед воротами дворца, пока солнце появится над цепью гор. Лишь тогда вышел властитель. Свита, окружавшая его ночью как охрана, оберегала его уединение. Позд-

³⁵¹ Lorimer, III, 1938.

³⁵² Сообщение Фрембгена.

³⁵³ Lorimer, II, 1935, с. 180—185.

³⁵⁴ Müller-Stellrecht, 1981, с. 53.

³⁵⁵ Müller-Stellrecht, 1973, с. 30—42, 62—81, 92—93, 96—97.

³⁵⁶ Minorsky, 1937, с. 121.

³⁵⁷ Biddulph, 1880/1971.

нее я слышал, что таким же ограничениям должен был подвергаться и правитель Гилгита.

Существовала всегда только одна, законная царица, которая также выполняла важные религиозные функции и считалась олицетворением луны.

Вероятно, из Гилгита был заимствован и обычай, согласно которому царь во время государственных мероприятий держал в руке топор (как мне говорили, это был двусторонний топор) в качестве скипетра. Топорами другой формы владели влиятельные семьи; эти топоры вплоть до наших дней оставались необходимым предметом на свадьбах.

Множество духов, в основном женского пола, которых называли *ragi*, *bagáae* или *gashí*³⁵⁸, также, как показывают уже их названия, могли быть заимствованы с шинаязычного юга. Различие, однако, сказывается в том, что эти покровительницы отличаются друг от друга по своему могуществу и социальному положению в мире фей, так же как те родственные группы и отдельные лица, с которыми они связаны. Важные объекты, как, например, бочки с вином, также имеют своих рачи. Этот комплекс во всех деталях исследовала Мюллер-Штельрехт.

Ритуальная чистота женщин, не активных сексуально, т. е. молодых девушек и старух, известна и на территории распространения языка шина, однако в Хунзе она играет значительно большую роль. Как и на юге, местом обитания чистых и светлых духов считаются горы.

Шаман, который в Хунзе называется *bitán*, должен находиться в постоянном контакте со своими рачи. Без них он не мог бы выполнять свои функции. Поэтому напрашивается предположение, что и сам он относится к такому же заимствованному извне комплексу, несмотря на другое наименование (засвидетельствованное также в языке кховар). Во время сеансов битан говорит на шина, даже в тех случаях, когда в повседневной жизни он этим языком (якобы?) не владеет. Это тоже говорит в пользу предположения о заимствовании. Кроме того, выполняя свои обязанности, он должен придерживаться табу на крупный рогатый скот, характерного для шин. И в этой области Мюллер-Штельрехт смогла многому дать новое толкование.

В этом же ряду стоит представление о том, что дикие животные находятся под защитой и властью существ женского пола.

Демонические существа буришков похожи на демонов шинаязычных дардов. *Bilás* — это отвратительные, пожирающие людей ведьмы. Реже приходится слышать о демоне мужского пола *hírbilás* («мужчина-билас»). Он чрезвычайно опасен. У не-

го только один глаз во лбу, но он может появляться и в облике животного.

Наряду с такими «внешними» билас существуют и «внутренние», т. е. женщины из селений, которые на своих черных мессах заставляют убивать людей, придав им облик коз. Им помогает *rhanís* или *jaṁtás* — мужчина, который получил призвание к этому. Его противник — *raśúu*. Все эти представления нам уже известны, лишь названия самобытны — быть может, они другого происхождения.

Бергер смог записать названия и других демонов. В некоторых случаях возникает впечатление, что здесь сказывается большая близость ираноязычных районов. Так можно было бы объяснить соответствие этих демонов тем отвратительным существам, перед которыми испытывают страх читральцы.

На территории шинаязычных дардов мы слышали об отдельных божествах, однако их связывают в большинстве случаев с долинами: Таибан относится к долине Гор, Нарон — к долине Чилас³⁵⁹. Лишь в верхней части долины Гилгит я слышал осенью 1975 г. о целой системе святилищ, к владыкам которых предпринимались паломничества, к каждому — в определенных случаях. Женщины обращались к Чартой-Дади (уже упомянутому). Таким образом, можно причислить эти существа к феям-покровительницам и узаконить их положение по отношению к исламу.

Только в Хунзе мне рассказывали несколько информантов, что раньше наряду с Аллахом поклонялись божеству по имени Худа (*Xud'a*)³⁶⁰. Однако Худа — это женское божество. Позднее мне называли имя Худа-мо. Не будучи лингвистом, я истолковал это как обычный в тибетском языке суффикс женского рода аналогично Лха-мо. Худа-мо — властительница плодородных, особенно орошаемых земель. Когда после прокладки канала получают новую землю и распределяют ее между участниками работы, то бросают палки, называемые пао³⁶¹. При этом обращаются к Худа-мо, которая должна решить, какая доля кому достанется.

Если нет дождя, к ней в случае крайней необходимости обращаются за помощью. Для этого устраивают праздничное угощение. Участники собираются вокруг круглого плоского камня. Перед тем как съесть пищу, ее с молитвами поднимают вверх и посвящают Худа-мо. Теперь этот обряд сохраняется лишь в поговорке. Когда засуха очень сильна, говорят, что в конце концов придется обратиться к Худа-мо. При раскатах грома говорят: «Теперь борются быки Худа-мо!» Таким образом, это бо-

³⁵⁹ Biddulph, 1880, с. 15—17.

³⁶⁰ Персидское имя бога, однако в Ладаке его употребляют в немусульманском контексте. См.: Francke, 1902, с. 104.

³⁶¹ Возможно, *pa'yo* — «клин»?

жество не имеет ничего общего с культом коз, распространенным у шин.

Из словаря Лоримера³⁶² видно, что ему рассказывали о Худа женского пола — с оговоркой, что имеется в виду Фатима (приемлемый для ислама вариант). Этой богине посвящали неженатого мужчину. Худа-мо — очевидно, генитив, хотя приводится и другая форма генитива.

Все приведенные материалы не оставляют сомнений в том, что речь здесь идет о местном божестве.

Один из информантов, не побоявшийся компрометировать языческую религию своих предков, обратил мое внимание на то, что существовали и другие божества Худа. Он рассказал мне о боге рек Синда-Худа, о богине урожая Фасала-Худа³⁶³, о боге гор и высокогорных пастбищ по имени Тэре-Худа. У каждой из самых высоких гор была своя божественная чета, обитавшая на соседней вершине. Предназначенные для них жертвы — лепешки и топленое масло — раздавали маленьким девочкам. Солнце и луна тоже считались вначале такой божественной парой. Лишь позднее князьям удалось в какой-то мере подчинить своему влиянию этот культ.

Вполне возможно, что когда-то такие божества природы действительно почитались, но они были вытеснены из сознания людей раньше и радикальнее, чем богиня земли.

Перед нами решающий вопрос: не было ли у буришков в отличие от дардов аграрных культов? Именно такое впечатление возникло у меня во время моей экспедиции 1955 г., хотя в самой Хунзе я тогда не смог побывать. В свое время я писал³⁶⁴: «Очевидно, здесь сосуществовали как минимум две разновидности ислама. Одна из них кажется характерной для своеобразного населения Хунзы в глубине Каракорума. Здесь преобладает интерес к земледелию. Большая часть обрядов концентрируется на севе и урожае, за тяжкие злодеяния (как, например, истребление целого клана) приходится расплачиваться плодородием полей. Главный гарант плодородия — царь. На древнем празднике он бросает в землю зерно и рассеивает золотую пыль на четыре стороны света. В Хунзе, как и повсюду в западноазиатских горных областях, существует шаманизм, но здесь считается величайшим подвигом прашамана то, что он похитил из замка богини (расположенного в ледниках) колос и виноград и принес их людям. За это он лишился глаза. Окровавленный, вступил он в круг ожидавших его людей. Это — представления, бытующие у многих земледельческих народов.

С культурой этих древних земледельцев вполне согласуется

³⁶² Lorimer, III, 1938, с. 244.

³⁶³ Там же, с. 153.

³⁶⁴ Jettmar, 1957, с. 128.

и то, что в Хунзе высоко ценится крупный рогатый скот. Коро-вы в Хунзе мелкие и карабкаются вверх, как козы,— за много веков они приспособились к жизни в горах».

С этим согласуется большое количество данных, о которых подробнее сообщила впоследствии Мюллер-Штельрехт. Я так-же слышал, что хорошо хоронить умерших в их собственной земле. Зерно, которое на ней вырастает, приносит следующему поколению благодать.

Вообще человек живет по определенному циклу. Через каж-дые шесть поколений появляется та же фея-покровительница, повторяются успехи или неудачи, героизм или трусость далекого предка. Пока еще трудно сказать, нет ли тут видоизмененного представления о новом рождении.

С этим древним миром представлений, диаметрально про-тивоположных представлениям шинязычных дардов, можно было бы связать и то, что в Хунзе сохранилось воспоминание о «властителе животных» — мужчине, который лишен светлых черт пери и в некоторых отношениях кажется более древним.

Так же вписываются в «аграрную религию» и грубые, изо-бильные сексуальными мотивами песни, которые поются в Ясине (т. е. носителями языка бурушаски) весной, во время праздника сева. Вопрос лишь в том, действительно ли совпада-ла граница между «аграрной религией» и верованиями пасту-хов и охотников с языковой границей.

Шин были в лучшем случае одним дардским племенем. По-мимо него должны были существовать и те, которые издавна жили вместе с буришками. Несомненно, были еще и другие — как мы увидим дальше.

Потомком народности, растворившейся в буришках и дар-дах, можно считать «племя» дйрамитинг. До завоеваний ди-настии Трахан они занимали важное положение³⁶⁵. Чтобы по-кончить с их могуществом, против них был организован заго-вор, и они были истреблены³⁶⁶. Позднее потомки одного из них, оставшегося в живых, были восстановлены в правах — чтобы обеспечивать плодородие полей.

Рассказывают, что они расселились по многим соседним об-ластям, якобы чтобы исключить возможность нового истребле-ния. Вполне вероятно, однако, что этот вариант возник позд-нее, как объяснение того, почему дирамитинг так широко рас-пространились. Даже в Кохистане на Инде дирам-хель — могу-щественная и многочисленная группа.

³⁶⁵ Müller-Stellrecht, 1973, с. 63—82, 142—153, 164—171.

³⁶⁶ Müller-Stellrecht, 1979, с. 294.

*17. Интерпретация материала
(с использованием источников,
ставших в настоящее время доступными)*

Мы не можем исходить из того уровня изученности, который нашел свое отражение в трудах сэра Аурела Стейна³⁶⁷. Хотя он и использовал, за небольшим исключением³⁶⁸, все имевшиеся в то время работы, однако благодаря изданию важных рукописей, как, например, одного персидского географического сочинения³⁶⁹, сакских дорожников (итинерариев)³⁷⁰, тибетских анналов из Дуньхуана³⁷¹, и в первую очередь благодаря тому, что стали известны многочисленные надписи, наскальные изображения и отдельные археологические находки, научный базис наших исследований настолько расширился, что надо сперва заново написать историю Западных Гималаев. Лишь после этого можно отважиться на новую интерпретацию этнографического материала в свете исторических фактов.

Хотя я и утверждал, что лучше всего делать это в сотрудничестве с представителями ряда наук, тем не менее в немецком издании этой книги я сделал самую первую попытку такой интерпретации³⁷². Однако я понимал, что это — вынужденное решение.

Поэтому я предпринял новую попытку такого рода, вызвавшую необыкновенно большой интерес³⁷³. Но и здесь я также подчеркивал предварительный характер моих выводов. Тем радостнее было для меня появление статьи, в которой Туччи³⁷⁴ поставил перед собой аналогичную задачу. Его предположения и выводы не только не противоречат моим, но во многих отношениях дополняют их.

В процессе работы я каждый раз убеждался в том, что многие надписи и практически все наскальные изображения, которые я видел во время экспедиций в северных районах Пакистана, еще не привлекли внимания востоковедов. Поэтому я постарался доказать им необходимость сотрудничества. В 1976 г. уже можно было отметить первые успехи: Г. Фюсман сумел отыскать восточнее Аламского моста надписи (которые Петер Сной открыл еще в 1955 г.). В 1978 г. вышло в свет его чтение этих надписей.

³⁶⁷ Stein, 1907, с. 4—21; 1921, с. 5—59; 1928, с. 1—47, и, кроме того, более мелкие работы: 1922; 1925; 1929.

³⁶⁸ Маидельштам, 1967, с. 194.

³⁶⁹ Hudūd al-'Ālam: Minorsky, 1937.

³⁷⁰ Bailey, 1936, 1968, 1969; Morgenstierne, 1942.

³⁷¹ Bacot—Thomas—Toussaint, 1940—1946.

³⁷² С. 294—323 немецкого издания.

³⁷³ Jettmar, 1977, перепечатана в Journal of Central Asia (1979a) и вошла в брошюру, изданную в Пакистане (1980e).

³⁷⁴ Tucci, 1977, фактически напечатано значительно позже.

Однако наиболее интересные изображения, как уже упоминалось в предисловии, я видел к западу от Чиласа, вплотную к узкой дороге, с конца 60-х годов круглый год связывающей Сват и Гилгит. Она проходит по долине Инда, прежде блокированной в этом месте независимой племенной территорией. Сначала я не мог заняться этими изображениями. С 1974 г. все прилегающие районы были объявлены запретной зоной и было принято решение перестроить эту дорогу в Каракорумское шоссе — в широкую асфальтированную трассу на Китай, проходящую через Ханджарабский перевал на высоте 5000 м. В этом мероприятии участвовали китайские строительные батальоны. Вскоре стало ясно, что этот проект представляет собой прямую угрозу наскальным изображениям и надписям. Там, где скалы мешали работам, их должны были взорвать или засыпать. О том, чтобы присоединить к инженерам группу археологов, никто не подумал. Я постарался, насколько возможно, наверстать упущенное, в 1977 г. сообщив об этом в своем докладе³⁷⁵; я высказал в нем мысль, что многие наскальные изображения и все надписи — свидетельство того, что именно здесь проходили оживленные пути сообщения в прошлом.

Когда я в 1979 г. приехал в Пакистан, запрет на проезд был уже снят. Вместе с археологом и знатоком эпиграфики проф. А. Дани я смог приступить к систематическим работам в северных районах. Первым крупным успехом было открытие в долине Хунза комплексов наскальных изображений. Из надписей мы узнали о купцах, паломниках и дипломатических миссиях, которые со II в. н. э. отваживались совершать опасные путешествия между долиной Гилгит и бассейном Тарима. Это место, очевидно, находилось на той же дороге, что и Аламский мост.

К сожалению, проф. Дани должен был возвратиться в Исламабад, а я (после этнографических полевых работ) продолжал поиски в долине Инда, где мы заметили несколько надписей по прибытии туда. При этом я вновь обнаружил часть тех наскальных изображений, которые с такими огромными трудностями изучал в 1942 г. сэр Аурел Стейн. Его сообщение об этом вышло посмертно в 1944 г.

В последующие недели местные жители повели меня к комплексам наскальных изображений, которые, очевидно, никогда ни один чужеземец не видел. В конце этого захватывающего путешествия я обнаружил между Шатьяльским мостом и Чиласом в долине Инда несколько тысяч наскальных рисунков и сотни надписей. Успех был настолько велик, что правительство Пакистана согласилось на организацию комплексной паки-

³⁷⁵ Jettmar, 1979b.

стано-западногерманской экспедиции, проводившей систематические работы в 1980—1982 гг. Руководителем экспедиции со стороны Пакистана стал проф. Дани, я принял на себя организацию западногерманских исследований. Полученные за это время результаты отражены в многочисленных публикациях³⁷⁶. Историк искусства В. Тевальт занялся обработкой буддийских изображений, многие надписи были прочитаны О. фон Хинюбером и Г. Фюсманом. Хумбах³⁷⁷ дал свое чтение согдийских надписей, В. А. Лившиц написал важную (еще не опубликованную) статью. Находки вызвали интерес общественности, после чего на скальные изображения и надписи были обнаружены также в других районах Северного Пакистана. Находки в Балтистане еще не опубликованы, так же как и находки в Гилгите напротив Аламского моста, выше Чиласа, и, наконец, в Кохистане на Инде.

Были также найдены следы буддийских культовых сооружений. Они сосредоточены на территории Чиласа и в бассейне р. Скарду (Балтистан). Около Дассу (Кохистан на Инде) были открыты остатки строения — предположительно фундаментные стены монастыря. Обнаружены до сих пор неизвестные рельефы на скалах, как, например, у Бубура (в Пуньяле) и Домота (долина Саи), и, кроме того, у входа в долину Шигар в Балтистане. Мне удалось на основании фотографий, которые я сделал еще в 1958 г., определить конструкцию той ступы, из которой между 1931 и 1938 гг. извлекли гилгитские рукописи, по праву ставшие знаменитыми³⁷⁸.

Когда сэр Аурел Стейн обнаружил у Чиласа на скальные изображения, ему шел восьмидесятый год. Будь он моложе, он продолжал бы работу и исчерпал бы все возможности последующих открытий. За истекшее время в неурядицах, сопровождавших раздел Индийского субконтинента, его находка была предана забвению. Таким образом, мне представилась исключительная возможность работать в этом районе, и притом с использованием значительно лучших по сравнению с прежними транспортных условий. Кохистан на Инде стал наконец доступен. Кроме того, я мог пользоваться неограниченной поддержкой местного населения. Этим я обязан моему другу Исмаилу Хану. Этот пакистанский чиновник, уволенный затем на пенсию, сам был родом с гор, из долины Астор. Я познакомился с ним еще в 1955 г. в Тангире и Дареле; тогда он поддерживал нашу экспедицию, будучи в этом лично заинтересован. Сохранение изделий из бронзы, описание которых опубликовано мною в 1961 г., в сущности, было его заслугой. За ис-

³⁷⁶ Jettmar, 1980a; 1980b; 1980c; 1980d; 1982c; 1982d; 1983; Dani, 1982.

³⁷⁷ Humbach, 1980.

³⁷⁸ Jettmar, 1981a; 1981b.

текшие годы он какое-то время был заместителем комиссара дистрикта Диамар с центром в Чиласе и заслужил при этом глубокое уважение и полное доверие — необходимые предпосылки для моей работы. Его внезапная смерть весной 1980 г., перед началом следующей экспедиции, была тяжелой потерей для его родины, а также для науки. Он сознавал, что наши открытия способствуют развитию у его народа, дардов северного ареала, понимания своей истории, а вместе с тем чувства гордости и уверенности в себе.

Я попытаюсь ввести в мою старую работу новый материал — дать историческую интерпретацию народных религиозных представлений, бытующих у самой многочисленной из дардских горных народностей — носителей языка ши́на, а также у буришков.

Любая попытка использовать археологический материал при изучении этногенеза и тем самым истории религии описываемого региона должна иметь отправной точкой Сват — в прошлом бесспорно дардскую область. Только здесь существует целая серия археологических памятников, достаточно глубоко уходящих в прошлое и раскопанных с необходимой тщательностью. Особое значение имеют находки под скалой близ Гāйгаи^{378a}. Лишь в последнее время они были дополнены раскопками поселения. Обширная литература собрана в работе Галлиери³⁷⁹.

Последовательность культур, выявившаяся при итальянских раскопках, свидетельствует о том, что после неолитического периода, еще плохо поддающегося истолкованию, Сват испытывал иммиграцию или культурные влияния, направленные с разных сторон. На него несомненно оказала воздействие хараппская цивилизация; об этом говорят форма и орнамент керамики, характерной для периода II³⁸⁰. Это неудивительно, если учесть, что на Амударье существовали «колонии» хараппа (Шортугаи)³⁸¹.

Напротив, периоды III и IV отмечены влиянием иного характера: можно предполагать пришельцев с северо-востока, периферии китайского неолита³⁸². Эту интерпретацию подтверждают Б. и Р. Олчин³⁸³.

Мы неоднократно упоминали, что рядом с дардскими языками бытует не индоевропейский реликтовый язык бурушаски. Кроме того, язык кховар также имеет загадочный субстрат. Заманчиво, но пока что недоказуемо предположение, что по

^{378a} Stacul, 1969a.

³⁷⁹ Gallieri, 1982.

³⁸⁰ Stacul, 1969a, с. 83.

³⁸¹ Francfort—Pottier, 1978, с. 59—61.

³⁸² Stacul, 1977, с. 250—252.

³⁸³ Allchin, 1982, с. 111—116.

крайней мере один из этих языковых реликтов восходит к прошлому населению периодов III и IV. Этому не противоречит отсутствие монголоидного компонента в современном населении, так как Центральная Азия вплоть до эпохи бронзы была местом обитания преимущественно представителей европеоидной расы.

Если допустить, что распространение индоарийских языков во II тысячелетии до н. э. шло с запада на северо-запад, то неизбежен вывод, что носители этих языков были представлены в последовательности культурных слоев Свата периодами V—VII. Им же следует приписать и доисторические кладбища в долине Сват. Дани назвал этот комплекс, который он изучал в Дире, «гандхарская культура погребений»³⁸⁴. Решающим здесь является не только время появления — важно, что имеется некая культурная непрерывность, доходящая до периода существования племенного союза, который, очевидно, носил местное название «дарада» и значимость которого была настолько велика, что он был известен и античным авторам.

Могильники такого же типа обнаружены в Горном Свате³⁸⁵, Бунёре³⁸⁶, Читрале³⁸⁷, а также по ту сторону водораздела Инда в долине Горбанд³⁸⁸. К такому же комплексу может относиться и погребение в Пешаваре³⁸⁹. Сходная керамика наблюдалась в древнейших культурных слоях поселения Хārсада.

Туччи с полным основанием считает, что все эти погребения принадлежат предкам дардского населения³⁹⁰. Следовательно, их можно назвать протодардскими. Стакуль предложил вместо «гандхарской культуры погребений» говорить о «культуре Гандхары», потому что за это время стали известны также поселения. Я сомневаюсь в целесообразности такой поправки. Имеются ли погребения и поселения такого типа во всей Гандхаре, еще предстоит выяснить. Я уже указывал, что о дарада упоминают античные авторы; очевидно, мы имеем дело с несколькими вариантами одного наименования³⁹¹. Однако они не идентичны населению Гандхары.

Вполне возможно, что на северо-западных индийских языках, которые теперь называют дардскими, говорили члены более многочисленной группы, включавшей и дарада. Идентификация с этой группой так называемой гандхарской культуры погребений также неточна. Она могла относиться только к одно-

³⁸⁴ Dani, 1967.

³⁸⁵ Stacul, 1970a.

³⁸⁶ Stacul, 1967b.

³⁸⁷ Allchin, 1970; Stacul, 1969b.

³⁸⁸ Stacul, 1966b.

³⁸⁹ Stacul, 1978/79.

³⁹⁰ Tucci, 1977, с. 10—11.

³⁹¹ McCrindle, 1901/1971, с. 198.

му определенному племени — не исключено, что действительно к дарада. Некоторые моменты свидетельствуют о ее появлении с запада или с северо-запада, однако более точно указать область ее зарождения невозможно. Можно предполагать, что она не представляла основного потока арийских племен³⁹².

Наблюдения, которые приводит в своей статье Туччи, ясно показывают, какой пестрой была здесь этническая картина.

1. Мы узнаем о многих племенах или народностях, живших в горах северо-запада: ассакеной, они же асвакаяна, или аспас-йой³⁹³, каспийой³⁹⁴ — племена, название которых (кат-пра или кат-пар), очевидно, сохранилось в слове «кафиры»³⁹⁵; габди-кас³⁹⁶; кхаша, кхаша, или кхаса³⁹⁷; вāхйика, пāрвата, пūга, врā-та³⁹⁸; уди, урди, удри, уде³⁹⁹; масианой, нисайой⁴⁰⁰; гурайой⁴⁰¹; кирāта.

Почти в каждом случае остается нерешенным вопрос, имеем ли мы дело с подразделениями дарада или же с этническими группами, не входившими в это объединение.

2. Туччи рассматривает появление индийского и иранского названий с одинаковым значением «конные люди» (ассакеной, аспасйой) как свидетельство того, что среди населения предгорий были и иранцы. Каспиев он также относит к сакским племенам. Он считает возможным, что название самого значительного селения Свата — Массага⁴⁰² связано с именем массагетов, могущественного племенного союза в Средней Азии. Но пока, очевидно, нельзя установить связь этого факта ни с археологическими находками, ни с языковой принадлежностью современного населения. Культуру Свата V—VII периодов невозможно возвести непосредственно к соседним областям, бесспорно иранским. Дардские языки, несомненно, относятся к индоарийской группе. Значительный пласт разновременных иранских заимствований засвидетельствован только в языке кховар⁴⁰³.

Наскальные изображения на Инде дают нам возможность объяснить все это. Мне удалось выделить один комплекс⁴⁰⁴, мотивы и стилистические особенности которого имеют отношение

³⁹² Thapar, 1981.

³⁹³ Tucci, 1977, с. 14.

³⁹⁴ Там же, с. 17.

³⁹⁵ Там же, с. 18.

³⁹⁶ Там же.

³⁹⁷ Там же, с. 20, 65, 82.

³⁹⁸ Там же, с. 37.

³⁹⁹ Там же, с. 39.

⁴⁰⁰ Там же, с. 40, 43.

⁴⁰¹ Там же, с. 48.

⁴⁰² Tucci, 1963a, с. 28.

⁴⁰³ Morgenstierne, 1973.

⁴⁰⁴ Jettmar, 1982d.

к культуре Окунева улуса⁴⁰⁵. Ее центр находится в Южной Сибири, на Енисее. Наскальные изображения в Туве, Монголии и на Амуре показывают, что окуневская культура является частью более крупного комплекса, о размерах и значении которого мы пока можем только догадываться. Возможно, корни его уходят в III тысячелетие до н. э., и, во всяком случае, во II тысячелетии до н. э. он еще продолжал существовать. Енисейский вариант имеет особенно большое значение, потому что там находятся тщательно исследованные погребения в каменных ящиках. На плитах, послуживших для них строительным материалом, такие же характерные изображения, как и на наземных памятниках.

Как в Южной Сибири, так и на Инде обнаружены сильно абстрагированные человеческие фигуры с похожими на маски лицами. Такие «маски» встречаются и отдельно, причем половина лица разделена на части, нередко двумя перекрещивающимися диагоналями.

За последнее время на Инде найдены и круглые пластинки с треугольными зазубринами, часто встречающиеся в Сибири. Изображения животных довольно редки; очевидно, в обеих областях играл большую роль крупный рогатый скот. (Диких быков на Инде не было.)

Такие совпадения, убедившие и советских ученых (во время моего доклада), доказывают, что во II тысячелетии могли существовать скотоводы, проникавшие со своими стадами в горы. Возможно, это было даже легче, чем впоследствии, когда интенсивное земледелие уменьшило площадь пастбищ в долинах.

Неудивительно поэтому, что наскальные рисунки свидетельствуют о существовании и других групп населения. Реалистические изображения показывают четвероногих животных с небольшими рогами, напоминающими рога газелей-чинкара⁴⁰⁶. В большинстве случаев туловище животного делит пополам поперечная линия, похожая на пояс.

Изображения крупного рогатого скота выполнены в другой технике. У зебуобразных быков (которые, очевидно, были завезены с юга) вся поверхность туловища покрыта следами ударов какого-то каменного орудия.

Интересно появление так называемого битриангулярного стиля. У всех изображений животных и людей такая тонкая талия, как будто они составлены из двух треугольников. Нередко возникает вогнутый контур. В этой технике часто изображается местная разновидность дикого козла — мархор (винторогий козел). Иногда чрезмерно большие витые рога делают его

⁴⁰⁵ Вадецкая—Леонтьев—Максименков, 1980.

⁴⁰⁶ Roberts, 1977, с. 183.

неузнаваемым. Шер⁴⁰⁷ собрал и проанализировал изображения этого стиля в Средней Азии. Он подчеркивает, что их ни в коем случае нельзя датировать таким же ранним временем, как изображения животных на расписной керамике Ближнего Востока.

В Свате найдено также изображение двухколесной повозки. Намного более отчетливый рисунок этого типа я обнаружил севернее устья долины Тор, на правом берегу Инда. В Центральной Азии теперь известно большое количество различных изображений повозок, вызывающих споры ученых. Они распространены на территории от горного хребта Каратау в Казахстане до Монголии⁴⁰⁸. Их научились подразделять на различно датируемые группы⁴⁰⁹. Можно сказать почти с уверенностью, что изображение на Инде — более позднее и, вероятно, относится уже к I тысячелетию до н. э.

Так же многообразны изображения людей. Иногда их можно отнести к вышеупомянутым комплексам. Встречаются и сцены охоты. Часто изображаются танцующие фигуры. У некоторых из них нечто вроде шлейфа, который можно истолковать и как чрезмерно большой фаллос, и как часть одежды.

Только святилища или алтари покрыты особыми изображениями. Одно из них украшено рогами. А. Дани, который тоже видел большинство описанных выше наскальных изображений (одну особенно хорошую фигуру демона обнаружил он), относил их к неолиту⁴¹⁰. Это справедливо лишь для некоторых из них. Во всяком случае, с полной уверенностью нельзя считать, будто здесь существовала гомогенная охотничья культура, которую потом сменила столь же однородная культура индоарийских племен. Мы уже знаем, что одна из земледельческих культур Свата (период IV) испытывала влияния, идущие из Восточной Азии, и возникла, вероятно, благодаря иммиграции. Однако наряду с этими сюда вторгались, очевидно, и другие пришельцы. Они тянулись с периферии территории распространения земледельческих культур и, как можно судить по наскальным изображениям, донесли скотоводство (разведение крупного рогатого скота) до Инда.

Вероятно, пастухи в отличие от населения аграрных областей не знали погребения в земле, а сжигали трупы и бросали пепел в реку. Лишь там, где происходил синтез обрядов, мы находим свидетельства такого способа погребения, обычно не прослеживаемого. Это могло бы объяснить существование в Свате сжигания трупов и захоронения в земле, а также указать на двухступенчатый обряд (оставление трупов на поверх-

⁴⁰⁷ Шер, 1980, с. 205—208.

⁴⁰⁸ Кадырбаев—Марьяшев, 1977; Новгородова, 1978.

⁴⁰⁹ Шер, 1980, с. 208—215.

⁴¹⁰ Dani, 1982.

ности и захоронение очищенных костей)⁴¹¹. Следует также принять во внимание оставление трупов на поверхности земли, как это делали кафиры⁴¹².

Итак, существовала сложная межэтническая система. К индоарийской или же к арийской группе принадлежала лишь часть племен.

Культурное развитие в I тысячелетии до н. э.

Некоторые культурные контакты, которые с помощью раскопок удалось выявить в Свате, прослеживаются также в долине Инда. Однако наряду с ними в высокогорных областях выступают культурные традиции, которые в Свате нам пока неизвестны.

Это расхождение становится отчетливее, если обратиться к культурным комплексам, датируемым первыми веками до нашей эры.

В селении Алиграма в Свате можно обнаружить признаки драматического события⁴¹³. Часть большого селения была сожжена. Жертвы нападения, очевидно совершенного перед этим, были поспешно похоронены около разрушенных домов. Другая часть селения, вероятно, была еще до этого покинута. Датировка этого пласта IV или III в. до н. э. наводит на мысль возложить ответственность за катастрофу на Александра — завоевателя мира. При этом становится понятно, почему в следующей фазе заселения, которую обобщенно относят к эпохе Маурья, можно обнаружить сильное влияние с юга. Селения в долине были оставлены; на горах, господствующих над окружающей местностью, воздвигли укрепления и жилые строения, детальное исследование которых, однако, крайне затруднено эрозией. Внизу, в долине, дело обстояло иначе. Здесь земля, смытая с гор, быстро напластовывалась на предметы материальной культуры и консервировала их⁴¹⁴.

Туса приходит к выводу, что Сват до вторжения в него Александра хотя и процветал экономически, однако, в сущности, оставался консервативной и даже отсталой областью. Связи с Северо-Западным Ираном (Тепе Гиссар II—III), Афганистаном (Дашли 3) и Кашмиром (Бурзагом), сперва широкие и значительные, прервались. Сват оказался в изоляции и был разделен на самостоятельные, хотя и связанные друг с другом селения.

⁴¹¹ Stacul, 1975.

⁴¹² Robertson, 1896, с. 630—651.

⁴¹³ Tusa, 1979, с. 688.

⁴¹⁴ Stacul, 1980.

Однако этот вывод плохо согласуется с сообщениями о походах Александра. Продвижение завоевателя, стремившегося покорить Индию, в Сват имело смысл только в том случае, если он опасался исходящей оттуда угрозы своим флангам. Тогда он был вынужден вести тяжелые бои также на этой территории и захватить целый ряд горных крепостей.

Если принять существующую картину всерьез, нельзя не усомниться в этом сообщении. Все известные нам крепости датируются более поздним временем. Где же те крепости, которые являлись целью его нападения? Кроме того, противники Александра были хорошо вооружены и организованы. Однако по материалам археологических раскопок этого не видно. Возможно, в дальнейшем нам помогут находки и наблюдения вне Свата.

В долине Кандиа, западнее того места, где Инд перед началом своего равнинного течения проходит по последней большой долине, автору удалось приобрести бронзовую статуэтку звериного стиля из местного разграбленного захоронения. Она изображает каменного козла и, несомненно, сделана пришедшими из Центральной Азии конными воинами или для них. Почти все детали этого изделия можно обнаружить на бронзовых изображениях из Восточного Памира, воспроизведенных в книге Литвинского⁴¹⁵. Нет никаких сомнений, что автор этой статуэтки происходил оттуда. Однако он уже достаточно долго пробыл на Инде, чтобы внести в свою работу местный элемент — голову гималайского фазана, на которой заметен хохолок⁴¹⁶.

В истории древнейших ханьских династий имеется сообщение о том, что царь саков (и, наверное, также его племя) под давлением пришедших из Восточной Азии юэчжи отправился через висячие проходы на юг. Вероятно, с помощью этого похода на юг можно объяснить бронзовые изображения животных из Кандии, так же как и небольшой бронзовый котел в долине Карумбар⁴¹⁷.

На Инде найдены наскальные рисунки, также позволяющие считать, что они выполнены в зверином стиле Центральной Азии, однако они отнюдь не относятся к тому же ряду. Один наскальный рисунок изображает животное (очевидно, оленя), которое как будто стоит на цыпочках. Правда, передняя и задняя пары ног совершенно неоправданно связаны. Прототипы этого наскального изображения датировались VII—VI вв. до н. э. Хотя у других петроглифов, изображающих животных, более поздние прототипы, однако петроглифы эти настолько не-

⁴¹⁵ Литвинский, 1972, табл. 23.

⁴¹⁶ Jettmar, 1982a; 1982b.

⁴¹⁷ Литвинский, 1972, с. 45—50.

однородны, что приходится предположить участие различных степных племен в качестве их исполнителей или посредников в их распространении.

Есть основания предполагать, что царское племя саков во II в. устремилось на юг теми путями, по которым шло движение издавна, самое позднее — с VI в. до н. э.

Такие воины-кочевники внесли свой вклад в украшение святилища у переправы близ Тальпана (напротив Чиласа). На камнях фронтона этого святилища есть и другие изображения; в них сказывается влияние тех же направлений в искусстве, воздействие которых видно в изображениях на Иранском плоскогорье еще в доахеменидское время. Туловища гордо шествующих животных покрыты по всей поверхности камня выемками в виде запятых, образующими узор. На фигурах воинов широкие пояса и спадающие складками юбки; шагающие ноги изображены сбоку, грудь — спереди, а лица — снова в профиль; головные уборы — в виде шлемов с назатыльниками. Прототипы таких изображений могут происходить из Закавказья⁴¹⁸.

Известно, что Ахемениды переправляли в восточную часть своего государства греческих поселенцев. Возможно, что они переселяли и представителей западноиранских горных народностей. Земли на Инде интересовали великих государей, так как были богаты золотом. Далее, следует иметь в виду, что Средняя Азия и Северо-Западная Индия временами входили в одну сатрапию⁴¹⁹. Поэтому контроль над путями сообщения мог иметь большое значение. Такого рода положение могло способствовать и продвижению на юг саков.

Если происходили такие передвижения, то вполне возможно, что в разрушениях, ответственность за которые возлагают на Александра, повинен не он, а вторгшиеся на эту территорию сакские племена. Столкновения с местным населением могли заставить их начать сооружение горных крепостей, которые Александр вынужден был брать приступом. Однако, даже если отнести эти разрушения за счет греко-македонской армии, не исключена возможность, что существовал и другой слой населения, в большей мере зависевший от скотоводства, предпочитавший высокие места и строивший там, наверху, свои крепости. Существует указание на то, что поля захоронения, относящиеся к периодам Гāййгаи VI—VII, могли принадлежать не всем племенам этой территории. Квинт Курций Руф сообщает, что во время похода на Нису армии угрожало ночное наступление. Чтобы предотвратить его, Александр приказал

⁴¹⁸ Jettmar, 1980с.

⁴¹⁹ Пьянков, 1965, с. 39—42.

«поджечь» могилы. Ленц⁴²⁰ указал на это место, считая его доказательством того, что ко времени Александра уже существовали кафирские формы погребения, т. е. оставление мертвых в деревянных гробах. Следовательно, наряду с земледельцами гандхарской культуры погребений существовали и инаковерующие. Вероятно, они были скотоводами, с которых Александр мог потребовать такую огромную дань скотом. В сообщении Арриана (Anab., IV, 25) говорится о 230 тыс. голов крупного рогатого скота, из которых Александр отобрал лучших для отправки в Македонию, где их должны были использовать для пахоты. Действительно, крупный рогатый скот Индийского субконтинента очень хорош в упряжи.

Для народа, занимающегося скотоводством, были вполне естественны переходы с горных пастбищ на равнинные. При этом возникали также все условия для отхода, в случае нападения, в горы.

Все изложенное не лишено значения и для истории религии. Мы установили, что дардская картина мира включает множество элементов, которые лишь с трудом можно объяснить гандхарской культурой погребений, как это пытался сделать Туччи. Их легче понять, если допустить рядом с ней еще группу племен, основой существования которой было полукочевое скотоводство.

Если на Гиндукуше и Каракоруме действительно существовали люди, происходившие из Западного Ирана, это более чем интересно. Когда я после первых экспедиций систематизировал имевшиеся тогда в нашем распоряжении материалы⁴²¹, я снова и снова обнаруживал в них совпадения с охотничьими верованиями Кавказа. Иногда они удивительно конкретны. Так, в Читрале мне рассказывали, что у диких животных было два духа-покровителя: один — мужского пола и один — женского. Они несли службу поочередно. Однако дух мужского пола был нерадивым, поэтому охотнику сопутствовала удача лишь в те дни, когда была очередь этого духа. В Грузии бытует рассказ, полностью совпадающий с этим⁴²². Теперь существует возможность объяснить такие совпадения диффузией культур.

Когда профессиональные этнографы начинали анализировать архаические приемы, с помощью которых жрец приводит себя в экстаз, им бросались в глаза тесные связи с шаманизмом Сибири⁴²³. Преобладала, однако, тенденция считать это не заимствованием с севера, а параллельным развитием на сходных основаниях. Но если мы видим, что в формировании куль-

⁴²⁰ Lentz, 1937b, с. 305.

⁴²¹ Jettmar, 1971.

⁴²² Вирсаладзе, 1976, с. 37.

⁴²³ Jettmar, 1956; Friedl, 1965; Jettmar, 1972.

туры горных районов участвовали саки, то необходимо принять во внимание возможность конкретных связей с сибирским регионом.

Проникновение и расцвет буддизма

Я уже дал краткую характеристику имеющихся в нашем распоряжении источников и сослался при этом на более подробное описание у Стейна, Туччи⁴²⁴ и на свой собственный очерк⁴²⁵.

Значительной помехой является почти полное отсутствие монет в археологических находках в районе к северу и северо-востоку от Свата. В какой-то мере это компенсируется тем, что О. фон Хинюбер собрал, систематизировал и подверг историческому анализу все гилгитские рукописи. Он постарался реконструировать историю Патола-Шахи, той династии, при содействии которой рукописи были переписаны. Хинюбер попытался установить хронологическую последовательность дошедших до нас царских имен. Он выяснил также имена цариц, высших сановников и даже писцов (а тем самым в некоторых случаях и их происхождение).

Имя одного из царей фигурирует в надписи на одной из так называемых кашмирских бронз, изданной Палем⁴²⁶. Искусствоведы отнесли бы ее скорее к значительно более позднему времени⁴²⁷, чем на основании надписи предлагает Хинюбер. Так же обстоит дело и с переплетами гилгитских рукописей⁴²⁸. Сходная дилемма возникает теперь при датировке наскальных изображений. В них имеются элементы одежды, которые до сих пор считались более поздними.

Большое значение имеют также круглые глиняные таблички с буддийскими изображениями, а нередко и надписями, являвшиеся дарами по обету⁴²⁹. Материалы новой находки этого рода близ Скарду еще не опубликованы.

Итак, вкратце резюмируем: самое могущественное государство в горах носило название Болор. Оно существовало очень долго. Имеются упоминания о нем начиная с V в. н. э. Еще в XIX в. это название было известно в соседних странах. (Согласно Пельо⁴³⁰, речь шла, собственно, о Балоре, или Балуре.) Должно быть, Патола-Шахи были его властителями. Старые авторы считали, что его центр первоначально был в Балтистане,

⁴²⁴ Tucci, 1977.

⁴²⁵ Jetimar, 1977.

⁴²⁶ Pal, 1975, с. 108, табл. 31.

⁴²⁷ См. также: Schöder, 1981.

⁴²⁸ Banerjee, 1968.

⁴²⁹ Fussman, 1978, с. 5—7.

⁴³⁰ Pelliot, 1959, с. 92.

предположительно в бассейне Скарду. Эту область впоследствии стали называть Большой Болор в противоположность землям к западу от прорыва долины Инда близ Ронду, присоединенным позже и составившим территорию Малого Болора.

Действительно, Хатунская надпись⁴³¹ и некоторые замечания в тибетских анналах позволяют думать, что долина Гилгита была присоединена позже. У тибетцев не было никаких причин давать согласие на это присоединение; вероятно, они стремились использовать и местный патриотизм исконного населения. В дальнейшем они называли эту область Бру-жа. Согласно Хатунской надписи, в Гилгите находилась резиденция не самого властителя, а высшего чиновника из клана *kāñchudī*, причем следует иметь в виду, что еще недавно «канджути» было названием населения Хунзы, которых называли также буришками. Чиновник по приказанию своего повелителя основал близ нынешнего селения Хатун в Пуньяле столицу провинции — Новую Макарапуру; это может означать, что резиденция носила название «Макарапура». Властители государства Болор, пользуясь иранским титулом, называли себя *Paṭola-Ṣāhi*. Вполне возможно, что эта династия была иранского происхождения и вела начало от давних пришельцев. Однако речь может идти и о ставших независимыми кушанских феодальных властителях, которые, согласно достоверным источникам, в период наивысшего подъема своей власти контролировали горные районы. Они имели стратегическое значение, так как связывали эту территорию с владениями в западной части бассейна Тарима.

Большой Болор являлся важным узловым пунктом дорог, связывавших Хотан с Кашмиром. Из бассейна Скарду много путей ведет на юг, причем летом через плато Деосай, а зимой через долину Драс и через Зоджи-Ла. Кратчайший путь на север идет через высокий и труднопроходимый горный перевал Мустаг, несколько легче обход через перевалы к северу от Хунзы. Можно по долине Шигар и через ледник Хиспар попасть в Нагир или же двигаться от Гилгита вдоль р. Хунза. Однако сперва нужно проделать рискованный путь через ущелье из Ронду в Кауф.

Как только был присоединен Малый Болор, увеличилось значение второго пути. Отправляясь из Кашмира, можно было миновать Балтистан, воспользовавшись вместо этого дорогой через долину Астор.

Такое транспортное положение Болора вело к тому, что между ним и его партнерами Кашмиром и Хотаном существовали также политические и культурные связи. К западу от Болора называют три государства, которые, по крайней мере временно, оказывались под властью государства эфталитов с центром

⁴³¹ Chakravarti, 1953/1954.

в Тохаристане. Одно из этих трех государств, как считал Аурел Стейн, занимало центральные и южные районы Читрала⁴³². Стейн полагал, что его название «Цзе ши» (существует несколько вариантов) соответствует бытовавшему незадолго до этого наименованию «Қашқар». Пельо, так же как и Туччи⁴³³, думал, что это название связано с племенем кхаса, которое впоследствии распространилось далеко на восток.

К западу или северо-западу от Цзе ши лежит другое государство, которое китайцы танской эпохи называли Цзюй вэй или Шан ми. Шаванн⁴³⁴ высказывает предположение, что центр этого государства находился в Ясине, а Стейн⁴³⁵ считает, что в более северной части долины Кунар, в области Ярхун. Связи с Тохаристаном восходят ко времени, предшествовавшему вторжению эфталитов. Есть признаки того, что здесь существовал какой-то язык иранской группы⁴³⁶.

Далее упоминается еще одна территория, южнее и юго-восточнее Цзе ши, которую должен был пересечь китайский путешественник Сун Юнь, чтобы из резиденции эфталитских властителей попасть в Сват. Эта страна называется «Ше-ми». Стейн⁴³⁷ отождествлял ее с Кафиристаном. Более вероятной, однако, является локализация ее в нижней части долины Кунар или по р. Панджора. Очевидно, и это государство находилось в зависимости от эфталитов⁴³⁸.

В заключение упомянем еще одну территорию, особенно важную в историко-религиозном отношении, которая лежит к югу от Болора. Уже Каннингем высказал предположение, что иероглифы китайских источников, которые читались как «Дали-ло», «То-ли» или «То-лэй», вероятно, означали «Дарел»⁴³⁹. Дарел — большая боковая долина Инда ниже Чиласа. Рассказывают, что там в незапамятные времена, уже через 300 лет после нирваны Будды, была воздвигнута чудодейственная статуя Майтрейи. Она была из дерева, и высота ее равнялась 100 футам.

До сих пор не уделяли внимания тому, что еще Бируни говорит об «идоле из Шамила», который стоял в долине Инда или в одной из ведущих к Инду боковых долин, но, во всяком случае, за горным хребтом Шамилан⁴⁴⁰. Этот хребет идентифицируется совершенно точно, так как сказано, что от него на юг текут реки Махви (Кишанганга) и Куснари (Кунар). Следова-

⁴³² Stein, 1921, с. 39.

⁴³³ Tucci, 1977, с. 82.

⁴³⁴ Chavannes, 1903, с. 129.

⁴³⁵ Stein, 1921, с. 42.

⁴³⁶ Beal, 1884/1969, II, с. 269.

⁴³⁷ Stein, 1921, с. 8—10.

⁴³⁸ Chavannes, 1903a, с. 406—407.

⁴³⁹ Stein, 1928, с. 20—29.

⁴⁴⁰ Беленицкий, 1963, с. 201—202.

тельно, речь может идти только о цепи гор, примыкающей к Нанга Парбат. Инд, перед тем как он спускается к югу на равнину, огибает ее. Это может означать, что статуя, воздвигнутая в «Да-ли-ло», или какое-то заменяющее ее произведение искусства существовало еще в XI в. — по крайней мере в воображении соседей. Я не могу сказать, имеет ли Шамил что-либо общее с Ше-ми.

Властители Болора были, разумеется, ревностными буддистами. Об этом говорят нам уже Хатунская надпись и гилгитские рукописи, которые происходят из одного монастыря, тесно связанного с князем.

Изображения ступ и надписей в центре Читрала могли означать, что и в Цзе ши был по крайней мере один властитель, поддерживавший буддизм. Стейн считал, что рукописи относятся к V в. н. э. Форма ступ выдает влияние Тохаристана.

Властителя Шан ми (Цзюй вэй) восхваляют за буддийские добродетели, хотя на всей подвластной ему территории были открыты лишь два монастыря⁴⁴¹.

Между тем о Ше-ми говорится прямо, что его население не исповедовало буддизм⁴⁴². Оно поклонялось исключительно своим собственным богам. Таким образом, здесь существовал свой ранний «Кафиристан».

Туччи собрал все, что можно сказать о тех течениях внутри буддизма, которые существовали в горах⁴⁴³.

Использование наскальных рисунков для выражения религиозных идей — наследие минувших тысячелетий — устояло в долине Инда против наступления буддизма. Сохранился обычай украшать окрестности святилищ таким, в сущности, чуждым буддизму способом. Эту традицию продолжало не только местное население, ее усвоило и пришлое. Буддизм, считавший не только сооружение культовых строений, но даже их изображение религиозной заслугой, которая могла быть увеличена путем повторения этих действий, создал дополнительный стимул. Вместе с буддизмом появилась письменность, и с этого момента изображения стали сопровождаться посвятельными надписями.

До сих пор не было еще возможности систематизировать всего обилие надписей, которое сосредоточено на этой относительно небольшой территории. Прочитана лишь незначительная часть их. Тем не менее они существенно дополняют и оживляют ту картину, которая возникает из прежних источников.

Древнейший слой буддийских изображений находится в комплексе наскальных рисунков Чилас II⁴⁴⁴. Благодаря надпи-

⁴⁴¹ Watters, 1904—1905, II, с. 282.

⁴⁴² Chavannes, 1903a, с. 406, примеч. 3.

⁴⁴³ Tucci, 1977; с. 56—69.

⁴⁴⁴ О дальнейшем см.: Jettmar, 1980d, с. 165—169.

сям кхирошти он датируется I в. н. э. и показывает, что в действительности центр распространения буддизма находился раньше на Инде, к северу от горного хребта, к которому примыкает Шинга Парбат. Итак, легенды о Да-ли-ло имеют историческую основу. Более того, мы получаем указания, кто именно занес буддизм в горы. Среди фигур людей, поклоняющихся древним культовым памятникам на отвесных скалах, мы видим вооруженных всадников. Часть из них спешила, чтобы приблизиться к ступам. Есть также изображения животных, которые водятся только на равнинах, например слонов. Легче всего истолковать это, если исходить из того, что комплекс Чилас II был святилищем какого-то отряда варваров (саков или тохаров), отправленного в горы, чтобы контролировать важные пути в Центральную Азию. В украшении святилища использованы ортодоксальные сюжеты буддизма, а также индуистские предания тех земель, из которых вышли воины. По крайней мере два из изображенных в Чиласе II символов встречаются в сходной форме на древнейших монетах субконтинента — «silver punch-marked coins»: изображение горы, увенчанное полумесяцем, и дерево, окруженное оградой⁴⁴⁵. Под влиянием этого символического изображения горы одной из ступ был придан самый необычный облик. Рядом с ней мы видим солнечный диск, в который вписывается поясное изображение. Вероятно, здесь воспроизведена какая-то святыня правящей династии. Кажется, что ворота, поставленные перед строением, похожим на ступу, ведут внутрь его, а не только к галерее. Совершенно необычно схематическое изображение божества с четырьмя руками, около которого справа можно рассмотреть диск на основании ступы, а слева — столб. Так как у этого божества, очевидно, несколько лиц, нельзя исключить в данном случае влияние иконографии Шивы. Возможно, это раннее свидетельство того мирозерцания, которое так редко проявляется в рельефах на равнинах.

Огромное количество буддийских наскальных изображений относится, бесспорно, к более поздним векам — к тому времени, когда благодаря согласованным действиям буддийских царств между бассейном Тарима и Гандхарой стало возможно интенсивное передвижение в горах⁴⁴⁶. Очевидно, были проложены дороги, наведены мосты, устроены места привалов и установлены переправы. Этим могли пользоваться дипломатические миссии, купцы и паломники. Фюсман перевел надписи, из которых следует, что создатели наскальных изображений двигались этими путями с территории Индии на север и северо-восток, где распространение буддизма раскрывало им широкое

⁴⁴⁵ Allchin, 1959.

⁴⁴⁶ См.: Jettmar, 1980d, с. 161—165, 182—189.

и прибыльное поле деятельности⁴⁴⁷. Однако вполне возможно, что дорогой через горы пользовались в дальнейшем и войны из степей, намеревавшиеся нести службу в южных государствах.

В этих условиях при дворах правителей образовалось многонациональное, а возможно, и разноязычное сословие сановников и ученых монахов. Эти дворы пользовались буддийским «гибридным» санскритом и перенимали у крупных государств знаки отличия и титулы. Рядом с иранцами можно обнаружить людей со странными, не индийскими именами. Мы уже знаем, что Малый Болор включал территорию, носившую местное название Бру-жа. Это название могло быть связано как с языком бурушаски, так и с другими, давно исчезнувшими языками горных племен.

Совершенные в художественном отношении изображения создавались в большинстве случаев иноземцами — либо по собственному побуждению, либо по поручению местных сановников, в поддержке которых они нуждались для дальнейших поездок. Поэтому изображения Будды, бодхисаттв и связанных с ними легенд выполнены в различных традициях, которые возникли в отдаленных друг от друга центрах искусства и даже по времени далеки друг от друга.

Очевидно, изображение бегущих воинов в набедренных повязках и с поднятыми мечами создали жители Центральной Индии. До сих пор нечто подобное было известно только по наскальным рисункам⁴⁴⁸. Чаше встречались пришельцы из сасанидского Ирана, из Согда, Тохаристана, бассейна Тарима и Восточной Азии⁴⁴⁹.

Несмотря на такое многообразие, отдельные комплексы наскальных изображений поддаются определенной атрибуции; кроме того, они имеют вполне осмысленную внутреннюю организацию. То, что согдийские надписи сосредоточены на одном, наиболее удаленном от Чиласа участке долины Инда, непосредственно перед входом реки в ущелье, через которое ведет лишь одна опасная тропа, — это, несомненно, обусловлено политическими причинами. Комплекс из Шатьяльского моста содержит свыше 300 согдийских надписей. Не случайно здесь имеются также краткие тексты, написанные бактрийским, парфянским и среднеперсидским письмом⁴⁵⁰. Лица, которые здесь себя увековечили, носили имена, свидетельствующие о том, что эти люди были служителями иранских божеств. Поэтому изображаются и алтари огнепоклонников, подобные известным нам по монетам.

Даже в труднодоступном комплексе Тор (северная сторо-

⁴⁴⁷ Fussman, 1978, с. 40—48.

⁴⁴⁸ Wakankar—Brooks, 1976, с. 88—90.

⁴⁴⁹ Humbach, 1980, с. 228.

⁴⁵⁰ Там же, с. 228.

на) обнаруживается значительный небуддийский, даже анти-буддийский компонент. Буддийские символы используются в грубых сатирических рисунках.

Эти загадочные знаки в первую очередь соответствуют символам на согдийских бронзовых монетах, лишь недавно тщательно описанных О. И. Смирновой⁴⁵¹. Особенно часто повторяются эти знаки на бронзовых монетах из района Самарканда. Можно предполагать, что мы имеем дело с тамгами эфталитских княжеских родов. После покорения Согда какая-то часть их стала выполнять функцию городских гербов.

То обстоятельство, что согдийское влияние было всецело направлено на западную оконечность территории распространения наскальных изображений, объясняется в первую очередь географическими причинами. Купцы с северо-запада должны были сперва пересечь Бадахшан, затем через Читрал они попадали в верхнюю часть долины Гилгит, а оттуда по сравнительно удобной дороге — к Инду, причем именно в то место, где сконцентрированы согдийские надписи. Следует, однако, учитывать и политическую ситуацию. На этой территории система государств, находившихся в зависимости от эфталитов, простиралась до Инда. Поэтому вполне закономерно, что купцы передвигались именно указанным путем.

Иранское влияние, которое сказывается в дардском языке кховар, восходит, очевидно, к этому периоду. Иранские заимствования прежде всего наводили на мысль об языке йидга, проникшем через перевалы в Читрал⁴⁵². Но йидга — ответвление мунджанского, который, в свою очередь, восходит к бактрийскому. Смущает, однако, то обстоятельство, что язык шина испытал, очевидно, лишь незначительное иранское воздействие, хотя он и захватывает территорию, на которой, исходя из археологической ситуации, это воздействие нельзя не учитывать⁴⁵³. Вероятно, шина позже проник в зону контакта из какого-то южного центра.

Обратимся к внутренней структуре комплексов наскальных изображений.

Почти повсеместно мы сначала обнаруживаем периферию с большим количеством поздних рисунков и малым числом надписей. В них вкраплены свидетельства расцвета буддизма, относящиеся большей частью к V и VI вв. н. э. Петроглифы отличаются совершенством техники исполнения. Они сопровождаются текстами, которые имеют значение посвящения и, во всяком случае, выражают благочестие того, кто их нанес. Однако при более тщательном изучении оказывается, что существует еще

⁴⁵¹ Смирнова, 1981, табл. 90—94.

⁴⁵² Morgenstierne, 1973, с. 247—248.

⁴⁵³ Там же, с. 255.

центр, в котором сосредоточены рисунки добуддийского периода. В комплексе Чилас V это изображения людей и животных, которые я отношу к эпохе бронзы, так как они отличаются битри-ангулярным стилем. Они находятся на границе ущелья, в котором иссякший за прошедшие века поток пробил каменную преграду, чтобы влиться в Инд.

Большое впечатление произвело открытие ядра комплекса в устье долины Годар. Здесь основная часть изображений была нанесена на скалы вокруг заболоченной низины. Из нее вытекал ручеек, который стремился вниз, к Инду. В самом узком месте мы увидели рисунки, выполненные под влиянием искусства ахеменидского времени: козла и изображение зебуобразных быков с изогнутыми, как лира, рогами. Недалеко отсюда был рисунок в манере звериного стиля. Это значит, что буддисты собирались для своих благочестивых дел там, где раньше существовало культовое место. Можно предполагать, что при этом имелись в виду также и старые божества; вероятно, они и в дальнейшем считались покровителями, покоренными и поставленными на службу новому учению.

«Скалу-жертвенник» комплекса Талпан с ее изображениями типа ахеменидских и сакскими мы уже упоминали. Там тоже видна роль пришельцев с запада и севера, очевидно отнюдь не многочисленных.

Для буддийской области это неудивительно. Почти повсюду рядом с официальной религией и ее монастырями сохранялась безымянная вера и обрядность жителей селений.

Есть, однако, комплексы, для которых это объяснение не подходит. Сцены охоты, расположенные в непосредственной близости к комплексу Чилас II, очевидно, не могли относиться к буддийскому времени; об этом говорит и патина, покрывшая изображения. Очень мала доля буддийских петроглифов и в комплексе Хунза—Халдейкиш; рядом с надписями II—VI вв. там изображены главным образом животные. Эти изображения могли принадлежать охотникам или пастухам.

С этим вполне согласуется то, что надписи, прочитанные, но еще не опубликованные фон Хинюбером, содержат целый ряд племенных наименований. Так, мы находим там *Jaṭ* (дважды), *Khaśa* (названа их территория), *Pulinda* (которые встречаются еще в «Махабхарате») и *Dhogika*, а наряду с ними и *Vamadhorika*.

Некоторые имена встречаются и в знаменитом каталоге *Yakṣa*⁴⁵⁴. Там назван город *Jaṭ — Jaṭāruṇa*, не очень далеко от Кашмира.

Эти исследования еще только начаты, однако уже сегодня выявляется определенная историко-религиозная закономерность:

⁴⁵⁴ Lévi, 1915.

внутри таких подразделений имелись многочисленные предпосылки для сохранения небуддийского наследия.

Область, в которой господствовал буддизм, не была гомогенной, в ней вполне могли существовать анклавные верования — благодаря такому образу жизни, который затруднял принятие буддизма.

Тибетское завоевание и поздний буддизм

Еще в VII в. Тибет достиг положения великой державы, а в VIII в. он стал расширять свои владения на запад. Китайскому паломнику Хуэй-чао мы обязаны сообщением об аннексии тибетцами Большого Болора. Царь вместе со своим двором нашел убежище в западной половине государства, в Малом Болоре⁴⁵⁵. Народ остался на прежних местах и не сразу прекратил сопротивление захватчикам. Еще в 753 г. состоялась карательная экспедиция, целью которой было укрепление власти тибетцев⁴⁵⁶.

Тибетской агрессии, однако, не избежал и Малый Болор. По данным анналов⁴⁵⁷, его царь был вынужден предстать перед тибетским властителем. Он покорился тибетцам и в награду получил руку одной из принцесс. Таким образом, тибетское влияние распространилось еще дальше на запад. Тибет вступил в тайные переговоры с соседними государствами. Китайцы восприняли это как брошенный им вызов. Они опасались, как бы тибетцы, полностью контролировавшие все горные районы, не установили контакт с арабами, что могло повести к совместным действиям этих опасных противников. Сперва Китай отвечал дипломатическими акциями. Так как тибетцы вели себя по отношению к своим новым союзникам не слишком предупредительно, эта тактика сначала имела успех, но затем пересилило тибетское влияние. И только беспримерно смелая акция Китая поставила тибетцев на место⁴⁵⁸. В горы была послана армия под командованием корейского генерала. Она одолела перевалы, разбила оказавшие ей сопротивление тибетские войска и заняла столицу Западного Болора. Вслед за тем было подвергнуто наказанию соседнее государство, сражавшееся на стороне тибетцев⁴⁵⁹. Однако эти победы не смогли надолго изменить ход событий. После тяжелого поражения, которое нанесли китайцам арабы в долине Таласа, китайское могущество получило удар также в бассейне Тарима, после чего китайцы

⁴⁵⁵ Fuchs, 1939, с. 444.

⁴⁵⁶ Chavannes, 1903/2, с. 88, примеч. 2.

⁴⁵⁷ Bacot—Thomas—Toussaint, 1940/46, с. 50, 51.

⁴⁵⁸ Chavannes, 1903, с. 150—154.

⁴⁵⁹ Там же, с. 214—215.

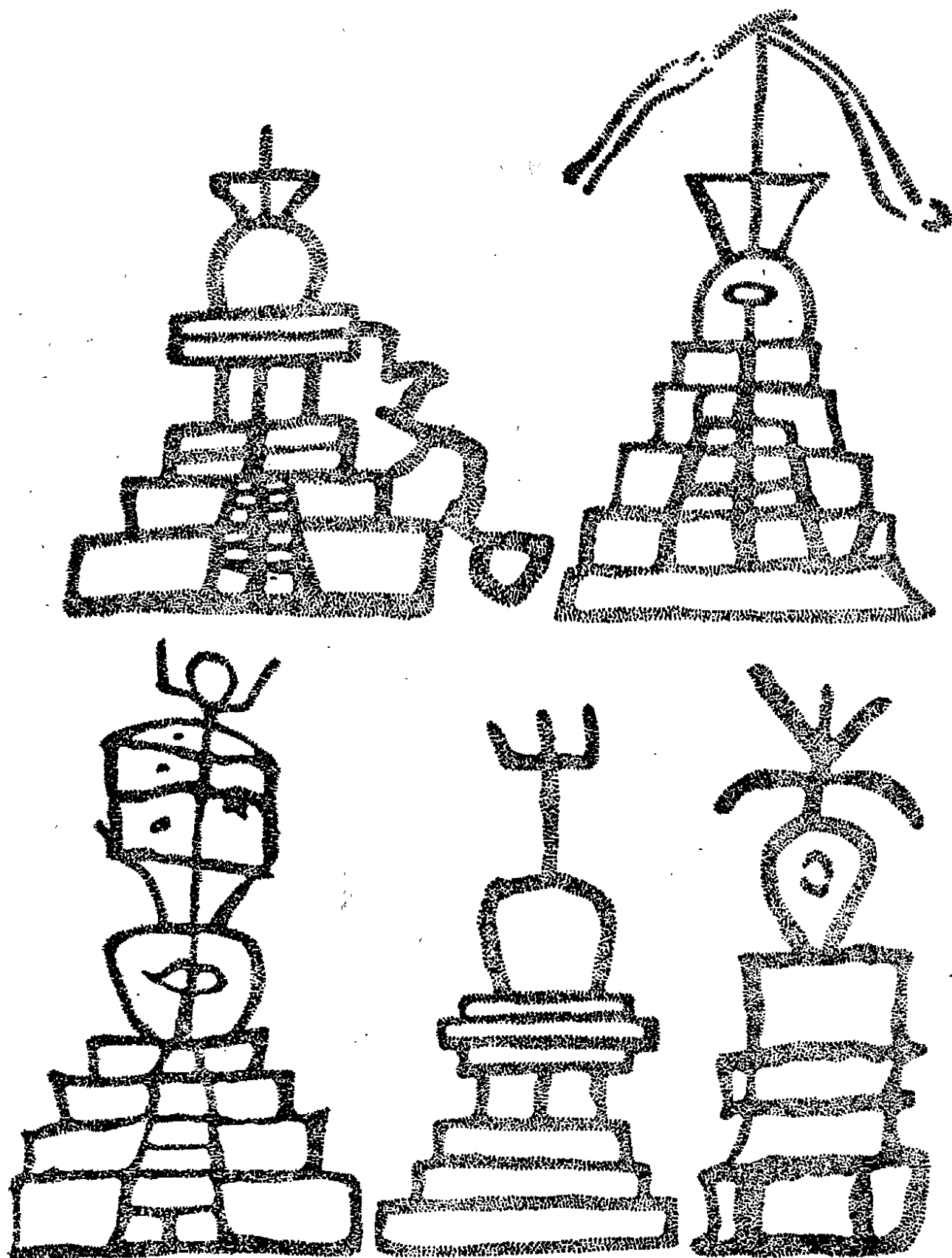


Рис. 5. Эти наскальные изображения ступ, которые, наряду с многочисленными тибетскими надписями, я наблюдал на крайне ограниченной территории, очевидно, некогда были буддийской святыней. Они расположены выше селения (Нижний) Гакух в Пуньяле. Совершенно очевидны как отличия от изображений ступ в Читрале, так и сходство с наскальным рисунком в начале перевала Даркот (Stein, 1928, с. 46 и сл.); тибетскую надпись при этом рисунке прочел Франке. Стейн считал Даркотскую надпись свидетельством тибетской оккупации Малого Болора в VIII в. (высота изображений ступ равна 70—100 см). Рисунки Айнвайгера по фотографиям автора

уже не смогли оправиться. Последняя миссия из Болора достигла двора китайского властителя в 755 г. (ср. рис. 5).

Отныне Тибет контролировал всю горную страну, включая современный Читрал. В надписи о победе, сделанной в Мекке у Каабы⁴⁶⁰, сообщается, что потребовалось вторжение арабов через Вахан на юг, чтобы, заняв этот форпост, предупредить тибетское наступление. Воспоминание об арабском вторжении сохраняется в сказаниях Читрала.

С другой стороны, нам известно, что могущество Тибета было сломлено уже в IX в. В этом сыграла значительную роль борьба между знатными родами, одна часть которых выступала в защиту буддизма, а другая — против него. В результате владения в бассейне Тарима достались тюркам, уйгурам и карлукам. В оставшихся районах возникли местные династии, основанные потомками древнего царского дома или лицами, выдававшими себя за таковых.

При этом такие внешние территории, как Болор и болорский Тибет, неминуемо должны были получить независимость⁴⁶¹. В своих многочисленных работах Франке, исходя из местных преданий и отдельных, не в полном объеме опубликованных надписей Западного Ладака (Пуриг), выдвинул положение о возникновении в это время тибето-дардских царств. Некоторые из правивших здесь князей якобы были потомками Кесара. Он считает, что существовал какой-то узурпатор или завоеватель, которого впоследствии отождествили с этим героем сказаний⁴⁶².

Более поздние сведения о территории, занятой в предшествующий период царством Болор, уже собраны⁴⁶³. За истекшее время я использовал более широкий круг источников, причем серьезная предварительная работа была проделана Мандельштамом⁴⁶⁴.

Важнейшие данные находим мы у Бируни, но не в его труде об Индии, который постоянно привлекают, а в книге о драгоценных камнях⁴⁶⁵. Добавочные сведения дают персидское географическое сочинение «Худуд аль-Алем»⁴⁶⁶ и уже упомянутый сакский дорожник⁴⁶⁷. Разумеется, следует использовать и царскую хронику Кашмира. Кроме того, существует еще позднее сообщение одного китайского паломника⁴⁶⁸.

⁴⁶⁰ Jettmar, 1977, с. 221—222; Абаева, 1975.

⁴⁶¹ Minorsky, 1937/70, с. 13.

⁴⁶² Francke etc., 1977, с. 79—86.

⁴⁶³ Jettmar, 1977.

⁴⁶⁴ Мандельштам, 1967.

⁴⁶⁵ Бируни, II, 1963.

⁴⁶⁶ Minorsky, 1937/1970.

⁴⁶⁷ Bailey, 1936; 1968; 1969; Morgenstierne, 1942.

⁴⁶⁸ Цзи Е, см.: Huber, 1902, с. 257.

Анализ этих источников приводит к обескураживающему по началу выводу, что после ухода тибетцев горные районы к северо-западу от Кашмира были объединены в одно обширное государство, которое вследствие его величины и своеобразия его истории фигурирует под разными названиями. Соответственно различны и титулы властителей. Последовательно сохраняется только наименование «шахи» — иранское наследие Болора. Авторы, собравшие сведения о западных соседях этого государства, называют его Болор, а властителя — Болор-шах или Булурун-шах. Южные соседи называют жителей этой территории дарада, а их властителя — Дарада-шах. Его могущество было так велико, что он мог совершать многократные набеги на Кашмир. Изгнанному властителю этой страны он смог предоставить убежище⁴⁶⁹. Еще до этого, к концу IX в., дарада фигурировали как опасные враги властителя Хинду-шахи Лаллийя, резиденция которого находилась в «Вайханде», у слияния Инда и Кабула⁴⁷⁰. Бируни известно и другое наименование: он называет жителей горных долин бхаттавариян, что, очевидно, соответствует имени, которым Раджатарангини называет тибетцев (Bhauṭṭas). Властитель их соответственно носит титул Бхатта-шах. Бируни считает этот народ тюрками.

В своей книге о драгоценных камнях Бируни приводит отсутствовавшее до тех пор подтверждение того, что, несмотря на разные наименования, речь идет об одном и том же государстве. Территорию, подвластную Бхатта-шаху, он называет «Bulūl»⁴⁷¹. Он утверждает также, что бхаттавариян — жители страны Дардар⁴⁷². Бируни слышал также о Болор-шахе, очевидно, от какого-то другого информанта⁴⁷³. Эта локализация подтверждается перечислением городов бхаттавариян. Названы Гилгит, Шилтас (Чилас) и Асвира (вероятно, имеется в виду Астор).

Гилгит (в форме Gīḍagīttā) и Чилас (Śīlathasa, или Śīḍathasa) названы в сакском дорожнике как места стоянок на пути в Кашмир⁴⁷⁴. Гилгит — резиденция, и в нем имеется восемь построенных из камня монастырей. Чилас расположен около переправы через Инд. Отсюда можно за восемь дней добраться до Мамгалацакры близ Махуви, т. е. Кишанганги. Здесь находится еще одна резиденция — возможно, штаб-квартира для набегов на Кашмир. Можно было бы подумать о Дарадпуре, упомянутой в Кашмирской хронике. С этим согласуется и этноним «прушава», встречающийся на территории к за-

⁴⁶⁹ См.: Tucci, 1977, с. 74—75.

⁴⁷⁰ Rājatarāṅgīnī, V, 152.

⁴⁷¹ Беленицкий, 1963, с. 221.

⁴⁷² Там же, с. 222.

⁴⁷³ Бируни, II, 1963, с. 202—203.

⁴⁷⁴ Bailey, 1968, с. 71.

паду от Гилгита. Он свидетельствует, что уже там начиналась область расселения буришков. Очевидно, Гилгит не был древней столицей Малого Болора, о которой нам известно лишь ее китайское название Се-до или Е-до. К сожалению, идентифицировать ее с Хатуном невозможно⁴⁷⁵. Мы можем поэтому предполагать, что монументальные сооружения, обнаруженные около Гилгита, были воздвигнуты лишь в этот поздний период существования государства Болор. К ним принадлежит и «полая» ступа, в которой были найдены гилгитские рукописи. К этому же времени может относиться и знаменитый наскальный рельеф в устье Каргаха, у которого побывало так много туристов. Я не могу полностью рассеять подозрение, что гилгитские рукописи были написаны в одном монастыре близ Скарду, прежней столицы, и что, спасая их в тибетское смутное время, их увезли на запад, чтобы в конце концов замуровать там как священный завет, обладающий магической силой и приносящий благодать.

Наряду с буришками в Малом Болоре существовало, конечно, и дардское население, однако весьма сомнительно, был ли их язык первым этапом развития современного шина. В тибетских хрониках в 747 г. говорится, что китайцы вторглись в Ког-юль. Наряду с населением Бру-жа бежали также «гог». В Башкарике именем «го'кха» называют читральцев, т. е. носителей языка кховар. Сам Читрал называется Гок⁴⁷⁶.

Даже если царство Болор существовало и в дальнейшем, это не значит, что мы можем исключить возможность изменений в царствующей династии. Во всяком случае, имена Дарада-Шахи, приведенные в царской хронике Кашмира, не имеют ничего общего с теми именами, которые нам известны из более древних источников, например из гилгитских рукописей. Гилгитская легенда о царях рассказывает, что один принц неземного происхождения женился на дочери последнего властителя, пришедшего с востока⁴⁷⁷. Вероятно, основываясь на легенде своей династии, он объявил себя сыном солнца и придерживался соответствующего поведения. Во всяком случае, этот сюжет уже содержится в упомянутой нами персидской географии, которая была написана в X в., однако, как можно предполагать, включает в себя более древние материалы. Минорский⁴⁷⁸ отметил, что подобная легенда о происхождении засвидетельствована уже в более раннее время. Китайский путешественник Сюань-цзан рассказывает, что династия К'ие-п'ан-т'о (возможно, идентичная Сарыкол) якобы ведет свое начало от китайской

⁴⁷⁵ Chavannes, 1903/1, с. 129, 150.

⁴⁷⁶ Morgenstierne, 1973, с. 112, примеч. 3.

⁴⁷⁷ Версию, отличную от версии Лейтнера, см. у Мюллер-Штельрехт (Müller-Stellrecht, 1979, с. 291—293).

⁴⁷⁸ Minorsky, 1937, с. 370.

принцессы, которая была предназначена для одного иранского властителя, но при переезде, во время остановки, несмотря на то что ее для безопасности поместили на вершине горы, забеременела от солнечного героя. Достоверно известно, что династия правителей Болора еще раньше была связана с тибетской династией. В Тибете до буддизма существовала не только примитивная вера в духов, но и убеждение в сверхъестественном происхождении властителя⁴⁷⁹.

Однако даже этнический базис должен был сильно измениться — как можно предполагать, расшириться. Этот обновленный Болор мог представлять опасность для государства Вайханд лишь в том случае, если он контролировал лежащие между ними горные области, т. е. теперешний Кохистан на Инде и части дистрикта Хазара. Тем самым чрезвычайно увеличивалась возможность пополнения армии, что уже само по себе создавало предпосылки для нападения на Кашмир.

Вполне возможно, что во время наибольшего усиления своего могущества, покорив западных соседей Болора, тибетцы завладели также областями к югу от Инда. Это являлось скорее предпосылкой для образования сильного государства-наследника. Тибетские надписи имеются не только в Пуньяле, но (единичные) также на Инде около Чиласа.

При этом следует иметь в виду, что на вновь присоединенных землях жил народ, для которого сохранялось старое общее наименование «дарада»⁴⁸⁰.

Естественно, что этот процесс, даже если он протекал с помощью и в интересах иноземных сил, должен был в конечном счете привести к возвышению тех групп населения, которые жили в южных областях. Шина мог быть языком одного из племен, которое при этом было интегрировано. Вероятно, оно существовало главным образом за счет разведения коз.

Этим можно объяснить странное противоречие в преданиях. Уже Бидделфу стало известно, что шин пришли с юга и их древняя родина — Пукли — находится на северной оконечности области Хазара⁴⁸¹. При выяснении генеalogий также всегда сталкиваешься с утверждением, что шин прибыли с юга. Это согласуется с их более темной кожей, с их приближающимся к средиземноморскому типу лица — по сравнению с более светлыми ешкун, напоминающими скорее палеоевропеоидов. С другой стороны, нет никаких данных, подтверждающих захватническое продвижение шин на север. Предположение Бидделфа, будто бы сначала под их власть подпали небольшие области, а в конечном счете она стала распространяться до

⁴⁷⁹ Macdonald, 1971, с. 387—388.

⁴⁸⁰ Rajatarāṅginī, I, с. 321; V/152.

⁴⁸¹ Biddulph, 1880, с. 161.

самого Гилгита, не имеет под собой оснований. Гораздо более вероятно, что происходило постепенное проникновение, поощрявшееся государственной властью. При этом становится понятно, почему язык пришельцев не содержит того количества заимствований из бурушаски и тибетского, которого следовало бы ожидать в долине Гилгит при рано возникшем там сосуществовании этих языков.

Усиление Болора в дальнейшем позволило направить экспансию на восток, в области, после крушения Тибетского государства не имевшие хозяина,— в Болорский Тибет. Можно, однако, предполагать, что речь здесь идет не о военных походах, а скорее о колонизации, проводившейся отдельными группами поселенцев. Материалы, собранные Хашматуллой Ханом⁴⁸², говорят именно о такой диффузии. В песнях, исполнявшихся на празднике бонона⁴⁸³, описывается отправление одной группы в успешный поход. Царь дал ей свое благословение, и, перед тем как отправиться в путь, группа парами танцует перед ним. Есть, однако, указания на то, что беглецы и мятежники искали новую родину именно на востоке⁴⁸⁴.

Сформировавшиеся таким образом восточные области, находившиеся под властью предводителей, при восстановлении государственного строя были включены в состав государства первой династией Ладака⁴⁸⁵. С другой стороны, в списке этой династии фигурирует одно санскритское имя («Утпала»). Было высказано предположение, что на престоле оказался какой-то дардский выходец из низов. Туччи⁴⁸⁶ выдвинул предположение, что в то же самое время индоарийские кланы в Гу-ге и Пу-ран основали новые династии. В Западном Непале начали свою деятельность Кхаса.

Пока еще не сделана достаточно убедительная попытка реконструировать те события, которые происходили в примыкающем с запада Балтистане. То, что в Шигаре пришла к власти династия, происходившая из Нагира, вытекает из хроники, изданной С. Шулером⁴⁸⁷.

Стремясь объяснить расхождение между буддийскими верованиями и современной народной религией, Бидделф высказал предположение, что до обращения в ислам существовал короткий период господства индуизма. Мне это не кажется невозможным. В этой связи может стать понятно возникновение настоящих каст (между шин и ешкун существует различие в ритуальной чистоте). В качестве еще одного аргумента Бидделф

⁴⁸² Hashmatullah Khan, 1939.

⁴⁸³ Francke, 1905a.

⁴⁸⁴ Jettmar, 1979; Vohra, 1982, с. 73—75.

⁴⁸⁵ Petech, 1977, с. 10—24.

⁴⁸⁶ Tucci, 1956b, с. 109.

⁴⁸⁷ Schuler, 1978.

приводит сжигание трупов, а также редко упоминаемое сожжение вдов⁴⁸⁸. Он пишет о продолговатом камне из Гилгитской крепости, на котором была санскритская надпись. Можно было прочесть слова «Лингам — инкарнация Шивы». (Действительно, в Музее Лахора имеется обломок колонны с двумя надписями. Одна из них датируется XIX в., вторая не прочитана.) В немецком издании этой книги я подтвердил высказанное Бидделфом положение, которое согласуется с общим ходом развития на северо-западе субконтинента, но уже тогда говорил, что здесь могли играть роль и предания какого-то племени. Я уже учитывал сосуществование государства и племени, подтвержденное теперь наскальными изображениями и надписями даже для периода господства буддизма.

Кроме того, я считал, что внутри буддизма существовали еретические течения, которые приобретали все большую силу. Это породило в соседних тибетских областях представление о том, что Бру-жа принял религию бон⁴⁸⁹.

Можно думать, что каждое из этих предположений не лишено оснований. Однако после открытия поздних наскальных изображений близ Чиласа мы можем сделать попытку нарисовать более дифференцированную картину.

Для уже упомянутой периферии обычных буддийских комплексов характерно большое количество изображений, в которых изменены употребительные символы буддизма. Это заходит так далеко, что мы вынуждены предположить изменение их значения.

Это относится в первую очередь к ступе. Значение этого культового строения вытекает (не без привлечения дополнительных данных) из его формы. Для непосвященных, однако, ступа оставалась загадкой, и ощущалась настоятельная потребность в разъяснениях. В соответствии с возможными толкованиями изменяли и форму. Это отразилось в наскальных рисунках.

В ряде случаев промежутки в основании, сводах и венчающем элементе закрывали хармикой, шестами и щитами. В конце концов строение становилось стрельчатым или приобретало усеченную форму и делилось поперечными линиями на клетки. Эти клетки подразделялись перекрещивающимися диагоналями на более мелкие участки. Затем на них наносили точки. Это напоминает фахверковые европейские строения, никогда не встречавшиеся в центральноазиатских горах. Поэтому для меня очень важно то, что Ленц сфотографировал на нуристанском кладбище в Нингаламе (северо-западнее Чага Сераи) каменный столб⁴⁹⁰, покрытый узором, удивительно похожим на описан-

⁴⁸⁸ Biddulph, 1880, с. 114.

⁴⁸⁹ Hoffmann, 1969.

⁴⁹⁰ Lentz, 1937b, с. 295, рис. 22.

ный. Лепец усматривает здесь связь с распространенным в кафирских землях искусством резьбы.

Венчающий элемент нередко заканчивается трезубцем, т. е. шиваитским символом, выпелы грубо упрощены. Только рядом с тщательно выполненными рисунками, которые, по-видимому, изображают деревянные строения, мы обнаруживаем человеческие фигуры меньшего размера, иногда в позе людей, поклоняющихся чему-либо. В этих случаях имеются и краткие надписи.

Нередко выпелы все обращены в одну сторону и превращаются в нечто вроде шлейфа. Это, а также отсутствие дверей и окон вызвало у меня предположение, что мы видим символическое изображение горы. Тогда «шлейф» соответствовал бы снежному облаку, которое так часто бывает видно над самыми высокими вершинами. Рисунок показывал бы строение скалы. Такая схематизация известна в индийском искусстве.

Другие изображения сохраняют более отчетливые очертания ступ. Своды переданы в виде декорированного круга. Если же происходит «дегенерация», то появляется своего рода византийский купол.

Как уже было сказано, иногда рядом с такими памятниками оказываются изображения человеческих фигур. Однако чаще они парисованы отдельно и при этом всегда более смело стилизованы. Ноги превращены в повернутые наружу крюки, мужской член — такой же длины.

Эти элементы выступают в различных комбинациях. Из похожих на столбы сооружений и человеческих фигур возникают существа, подобные насекомым. Ленты превращаются в распростертые руки, венчающий элемент напоминает щупальца или корону из перьев. Если отвести центральному кругу роль головы, то возникает впечатление, что видишь астронавта с антеннами на шлеме. Что означают отдельные такие рисунки, пока остается загадкой, если только надпись не указывает путь к пониманию. Достоверно лишь одно: едва ли можно видеть в них изображение тех чистых, светлых существ, которые в столь многих легендах фигурируют как обитатели самых высоких горных регионов. Не показаны ни демонические черты таких пери, ни их вертикально прорезанные глаза.

Гораздо вероятнее, что имеются в виду ямале или ячх, а также те существа, которые фигурируют в мифах о творении. В некоторых случаях можно предполагать, что это те грубые демоны, которых прославляют в культовых песнях из Ясина как покровителей плодородия. Попутно надо упомянуть, что в Читрале есть рисунок ступы, который с уверенностью толковали как изображение демона. Поперечные линии, показывающие ступени постройки, рассматривают как путы.

От чистого мира пери эти антропоморфные изображения

ступ отделяет и то обстоятельство, что они почти всегда характеризуются как существа мужского пола. Напротив, охотникам и шаманам покровительствуют духи, которых считают существами женского пола. Их мужские партнеры почти не играют роли в современных народных верованиях.

Около Чиласа находится чрезвычайно тщательно выполненное изображение великана со слегка расставленными ногами, большими неуклюжими ступнями, распростертыми руками и раскрытыми ладонями; у него маленькая голова со стоящими дыбом волосами — остатками сияния (?). На «великане» широкий полурасстегнутый пояс. Эта фигура была высечена каким-то металлическим орудием, причем способом, характерным для буддийского времени. Однако в рамках буддийской иконографии этот великан толкованию не поддается. Более поздние доделки свидетельствуют о попытке превратить его в изображение женщины, хотя при этом ему приделаны фаллос и пожные путы. Вполне обоснованно предположение, что первоначально это было божество какой-то исбуддийской религии, несомненно имевшее длинную предысторию, так как отдельные признаки зафиксированы еще на рисунках, которые можно отнести к слою окуневской культуры.

Больше возможностей для толкования там, где удастся выделить четко ограниченную, скоординированную совокупность мотивов.

К самому значительному комплексу относятся круглые щиты, которые, очевидно, следует рассматривать как изображения солнечного диска. Во всяком случае, они похожи на те фигуры в виде щитов, которые играют большую роль в резьбе Южного Кафиристана. Кроме того, мы видим топоры, человеческие фигуры, продолжающие традиции, описанные нами выше, и изображения лошади, на которой стоит воин; одной рукой он держит поводья, а другой — топор. Встречаются и «символы гор» — измененные изображения ступ, но они небольшие, и нередко над ними как знак победы водружен топор. Кроме того, есть здесь и изображения каменных козлов с огромными рогами.

Нет никаких сомнений, что за этой группой наскальных рисунков стоит система представлений, которая никак не связана с буддизмом. В этих рисунках подчеркиваются готовность к борьбе и мужественность. Сначала я предположил, что передо мной свидетельство волны индуизма, пришедшей с юга⁴⁹¹. Культ солнца, несомненно, играл большую роль и на равнинах (святилище Мултана).

Потом, однако, я обратил внимание на то, что такие рисунки встречаются только непосредственно вокруг Чиласа. Здесь

⁴⁹¹ Jellmar, 1980d, с. 194.

в них сохраняются также местные, частью очень древние, даже добуддийские элементы.

Наиболее простым объяснением мне представляется то, что здесь можно иконографически доказать победу племенной религии. С этим может быть связано и отсутствие в сакском дорожнике каких бы то ни было указаний на существование вокруг Чиласа монастырей. Однако вопрос о реставрации буддизма остается открытым до тех пор, пока не будут датированы поздние буддийские рисунки. Но то, что определенные мотивы этого комплекса продолжали существовать еще долгое время, не вызывает никаких сомнений. Среди резных украшений мечети в Сео я отметил повторяющееся фронтальное изображение человека, стоящего на лошади, повернутой к зрителю боком, и держащего в распростертых руках круглый щит и саблю. Очевидно, это пережиток добуддийского искусства, и поэтому недавно была сделана попытка уничтожить эти изображения. Круги также можно увидеть в резьбе, украшающей эту мечеть.

Сохранилась и форма топоров, изображенных на наскальных рисунках. У обрядовых топоров, которые употребляют на свадьбах, лезвие также направлено наверх; это же относится и к танцевальным топорам кафилов.

Эти наблюдения, однако, не следует переоценивать. Несомненно, существовали такие комплексы символов, которые в большей мере соответствовали содержанию современных народных религиозных представлений. Нам они недоступны, так как они не были характерны для тех мест, где сохранялась традиция наскальных изображений.

В этой связи существенно, что нам известна лишь одна-единственная каменная стела, на которой, возможно, изображена богиня Муркум, все еще сохраняющая свое значение в современных народных верованиях. Стела была найдена в Свате, где практиковалась художественная пластическая обработка камня. Предполагается, что за горами было множество деревянных изображений такого типа, которые не сохранились⁴⁹². Хотя создатели этой стелы следовали канону, возникшему под влиянием индуизма (многорукое изображение), однако их творение отражало представления, чуждые индуизму.

Таким образом, наскальные изображения свидетельствуют, что хотя во время второго, послетибетского расцвета Болора влияние индуизма, очевидно, было воспринято, однако широкого распространения эта чуждая горным районам религия не получила. В политических центрах еще какое-то время удерживался буддизм — вместе с культом царя, имевшим большое значение для политического единства.

Однако в районах за пределами Болора значение местных

⁴⁹² Tucci, 1963a.

культов возрастало. Некоторым из них придали бóльшую силу течения, отвергавшие буддизм. Благодаря этому такие культы приобрели возможность перешагнуть свои прежние границы. Особенно могущественной стала, очевидно, та религия, которую исповедовали шин. Уже одно это служит доказательством того, что здесь отказались от индуизма. Священным домашним животным стал не крупный рогатый скот, а козы.

Дальнейшее развитие и дифференциация
народных религиозных представлений
в период господства ислама

Мы перешагнули порог II тысячелетия. Все последующие события в основных чертах известны благодаря хроникам княжеских домов. Разумеется, более древние части этих хроник содержат мифические сюжеты.

За истекшее время была опубликована в версии, известной в Хунзе, легенда о происхождении Трахане. В этой легенде говорится, что в Шигаре правила царица демонического происхождения, которая приказывала убивать своих очередных любовников и сыновей от них, но щадила дочерей, чтобы обеспечить престолонаследие по женской линии. Одному изгнанному из Персии принцу (мусульманину) удалось изменить этот порядок. Царица, охваченная необычайно сильной любовью, согласилась на то, чтобы принц выдал себя за бога и женился на ней. Один из их внуков, которому досталась западная часть царских владений — Ронду, Харамош и Чамугарх, сумел добиться господства над Гилгитом: убив злого тестя, он женился на наследной принцессе; правда, она его впоследствии доводит до самоубийства. Его сын, которого из страха перед тираном-дедом подкинули чужим людям, потом чудесным образом оказывается на престоле⁴⁹³.

Нет никаких сомнений в том, что все это имеет отношение к буддийской легенде, которую перевел Томас⁴⁹⁴, исследовал Туччи⁴⁹⁵ и которую я уже пересказал по аналогичному поводу⁴⁹⁶. В этой легенде говорится о Ху-са, властительнице страны золота. Она также убивает своих любовников, а из детей щадит только дочерей. Одному бодхисаттве, принявшему облик проезжего купца, удастся ее выручить, что самого его избавляет от участи быть съеденным подобно его предшественникам. Он обнаруживает, что у его возлюбленной, которая в облике кошки тащит его, нет ушей. Когда он спрашивает ее о при-

⁴⁹³ Генеалогическая сводка царя М. Назим Хаана. См.: Müller-Stellrecht, 1979, с. 290—291.

⁴⁹⁴ Thomas, 1935, с. 137.

⁴⁹⁵ Tucci, 1956b, с. 94, 95, 98.

⁴⁹⁶ В немецком издании этой книги с. 308—309.

чине этого, она вновь получает свою божественную природу. (Возник вопрос, какое похожее на кошку животное без ушей имеется в виду; теперь я склонен предполагать, что это выдра, которая, как выяснил А. Найяр, считается в Асторе демоническим животным.)

От дочерей этой четы ведет начало династия золотых людей. Так как у истоков Шигара, на р. Бášа, богатое месторождение золота (его разработка является привилегией князей⁴⁹⁷), то локализация страны золота в долине Шигар вполне возможна. Все данные тесно взаимосвязаны. Поскольку в Шигаре также жили переселенцы с севера, из бассейна Тарима, то намечается путь, по которому легенда, засвидетельствованная в Сарыколе, смогла в конце концов попасть в Гилгит и дальше, в Хунзу.

Насколько внушительно начинается история Гилгита и его династии, настолько же явно его постепенное падение. Боковые линии в Хунзе и Нагире приобрели независимость. Возможно, на какое-то время политический центр переместился в Северный Читрал. Затем там возникла новая династия иранского происхождения. Она принесла с собой обычай оставлять своих покойников в подземном помещении, где они разлагались. Правители отдельных областей восприняли этот обычай, так что остатки таких своеобразных склепов в Пуньяле отчетливо показывают границы территории, находившейся под властью этой династии. Раиса оттеснили калашей, которые, вероятно, под предводительством пришельцев из Южного Нуристана завоевали весь юг современного Читрала.

Снова обрел независимость и современный Кохистан на Инде. На его севере, т. е. в долине Инда и в Кандии, очевидно, временами еще существовали княжеские дома, но относительно их происхождения нам ничего не известно. Утрачен был и контроль над долиной Кишанганга. Однако из генеалогии М. Назим Хана мы узнаем о царе, который правил Астором и Гурезом (в долине Кишанганга). Когда затем могущественная династия с прогрессивными методами правления появилась и в Балтистане, а на смену Раиса пришла агрессивная царствующая фамилия, судьба древнего центрального государства Гилгит была решена.

Его упадок способствовал замедлению и прежде всего дезорганизации процесса обращения в ислам. Представители конкурирующих вероучений — шииты, сунниты и исмаилиты — утверждались в различных частях страны, что привело к ожесточенным конфликтам в настоящее время. Есть сведения о том, что отдельные мусульмане появились очень рано. Вероятно, к ним, как уже говорилось, принадлежал основатель новой ди-

⁴⁹⁷ Gazetteer of Kashmir and Ladak, переиздание 1974 г., с. 30.

насти в Гилгите. О планомерной миссионерской деятельности можно говорить лишь в более позднее время. Имеются упорно повторяющиеся сообщения о походе какого-то исмаилитского завоевателя. Через Северный Читрал он проник в Гилгит и даже в Хунзу для того лишь, чтобы насадить свою религию, однако без продолжительного успеха. Мы до сих пор не располагаем историческими источниками, которые дали бы нам настоящее имя этого лица и сообщили, какова основа его могущества. Один местный ученый считает, что речь идет о беглеце из Аламута, который после падения власти исмаилитов в Западном Иране (1256 г.) искал новый опорный пункт в недоступных горах.

С другой стороны, имеются бесспорные доказательства того, что традиционное язычество продолжало существовать. Как мы уже видели, еще в XIX в. оно не полностью утратило свою силу. Более выразительное, хотя и сомнительное сообщение мы находим у Марко Поло⁴⁹⁸. Для него Болор — это страна диких язычников, которые, закутанные в меха, живут охотой. Это сообщение показывает, какие слухи циркулировали в тех местах, с которыми действительно познакомился Марко Поло.

Большее значение имеют материалы Мирзы Хайдара. В своем известном историческом сочинении «Тарих-и Рашиди»⁴⁹⁹ он рассказывает о военном походе на Болор в 1527 г., который он сам возглавил. Этот поход был предпринят для того, чтобы покарать (и как следует пограбить) живущих там кафи́ров. Так как он провел в этой стране всю зиму, действия его армии были, очевидно, опустошающими. Согласно его сообщениям, селения мало связаны между собой, у каждого из них свой собственный язык. Беспрестанные междоусобицы ведутся строго по правилам. Мужчины целыми днями сражаются, женщины возделывают поля и носят воинам еду. Их дома укреплены, но по вечерам они нередко заключают перемирие, чтобы провести ночь в кругу семьи. Утром бой возобновляется. Скота мало, зато богатые поля и хорошие фрукты.

Это описание звучит довольно неправдоподобно. Какую область мог Мирза Хайдар подвергнуть нападению и грабежу? В хронике Читрала сообщается, что именно в это время прекратились постоянные набеги с севера, из Моголистана. Точно так же не содержится необходимых сведений и в преданиях Гилгита. Правда, Читрал был к этому моменту уже исламизирован. Поэтому я считал, что под Болором имели в виду долину Башгал. Быть может, большие потери, нанесенные местному населению Мирзой Хайдаром, сделали возможным последующие завоевания кати?

⁴⁹⁸ Издание Yule—Cordier, 1975, I, с. 172, 178—179, Suppl. II, с. 42—43.

⁴⁹⁹ Elias, 1895, с. 242, 384—386.

Однако упомянутые выше сражения с регулярными ночевками у домашнего очага — отнюдь не плоды фантазии. В Хунзе знают, что в селениях, граничащих с ней на юге, в которых говорили на шина, существовал обычай весной, пока в бочках оставалось еще много вина, устраивать ритуальные бои между отдельными укрепленными селениями. Они длились определенное установленное время и редко приводили к смертельным исходам. В перерывах продолжались пиршества. Это может значить, что Мирза Хайдар вторгся в область, в которой существовал такой же обычай, т. е. которая была расположена недалеко от долины Хунза. Действительно, в параллельной долине, которую теперь называют Ишкоман (настоящее название Карумбар), население, очевидно, сильно уменьшилось. Новое заселение произошло уже в XIX в. До этого имелось одно-единственное укрепленное селение в боковой долине, действительно называвшееся Ишкоман, причем и оно было основано лишь за несколько поколений до того пришельцами из Чиласа. Ранее, однако, там должно было существовать значительно более плотное население: их кладбища (с немусульманским способом погребения) были разрушены только теперь, при новом возделывании полей.

В этот регион легко проникнуть через перевал Барогил. Вторжение сюда могло произойти в том случае, если к западу от Гилгита имелся мощный центр древнего язычества. Об этом говорят сообщения, которые записал Раверти⁵⁰⁰. Он называет области восточнее перевала Туи, включая Ясин и современную территорию Пуньяла, «Dağa'n Dāngrak» и утверждает, что население здесь было языческим. Властителя этих «белых кафиров» называли При-Там⁵⁰¹, его резиденцией был Балопар. За этим скрывается селение Гулапур в Пуньяле. Властитель с таким титулом действительно должен был существовать. (Мне рассказывали в Ясине, что до Хошвакт правил Пито-Пи-Там.) Впоследствии они были вытеснены боковой линией царской династии Читрала. То, что обращения в ислам избежали не отдельные отсталые семьи, а значительные области, подтверждается материалами о Хунзе, которыми мы теперь располагаем. Такие же анклавы язычества, вероятно, имелись и в других районах страны. Правда, эти консервативные долины были более, чем когда-либо, разобщены. На юге образовались независимые республики, на востоке династия Скарду постепенно проникла и в те места, где говорили на языке шина. К ним относились, например, Харамощ, дистрикт Ронду и Астор.

Приведенные здесь факты и соображения показывают, что исламизация проходила замедленно и без применения силы.

⁵⁰⁰ Raverty, 1878/1976, с. 161.

⁵⁰¹ Там же, с. 189—190.

Во многих областях она произошла гораздо позже, чем теперь склонны думать.

Она не встретила организованного, готового к сопротивлению язычества. Буддизм (если мои выводы верны) допускал сосуществование с племенными религиями, которые, в свою очередь, проявляли агрессивность лишь в отдельных случаях (например, в Чиласе). После того как буддизм утратил силу, возник вакуум, лишь частично заполненный культом царей. В открытых долинах также наряду с буддизмом сохранялись местные культы. Они продолжали свое существование, временами подпадая под влияние племенных религий, из которых одна, религия шин, достигла межрегионального значения.

Народная религия приобрела логически когерентную структуру также благодаря процессам уподобления, продолжавшимся даже во времена ислама, так что я смог описать народные верования как единое целое (выделив как особый случай Хунзу).

Однако это не должно заслонять от нас тот факт, что в различных долинах акценты расставлены не одинаково. Ислам, проявлявшийся в разных формах, действовал избирательно; к тому же исходное состояние никогда не было одинаковым. Оно различалось, вероятно, больше, чем то, что удалось зафиксировать в XIX и начале XX в.

Таким образом, при дальнейших исследованиях необходимо учитывать региональные варианты. В будущем, рассматривая любой институт, любое религиозное представление, мы должны выяснить, засвидетельствованы ли они и в каких вариантах и нет ли где-либо признаков какой-то иной модели.

Мифы о творении. Мотив погружения в воду, известный по преданиям сибирских народов, дошел до нас только из Гилгита. Вероятно, в нем нашли отражение древнейшие культовые связи горных жителей, восходящие к бронзовому веку (окуневская культура); возможно, сказались более поздние миграции с севера. Соответствующая модель у дардов Да и Хану иная⁵⁰², что, однако, не обязательно свидетельствует о тибетском влиянии.

Боги. Рассматривая общее наследие индоарийских племен, а также те выразительные символы, которыми владельцы Чиласа послебуддийского времени украсили скалы вокруг древних святилищ, ученые начинают искать в этиографических материалах воспоминания об основных индоарийских божествах.

Однако мы находим только богов-покровителей отдельных территорий. Пожалуй, Тайбан (в Горе) мог соответствовать персонажу, изображенному на скалах в виде воина, стоящего на лошади. Культ войны, достигший высшей точки в Гилгите,

⁵⁰² Francke, 1905a, с. 95.

привел к тому, что там некоторые боги, очевидно, отождествлялись с древними царями. В Асторе мне стало известно, что ведьма Херати (несомненно, буддийская Харити) изгоняется огнем; в других местах это должно препятствовать возвращению Шири Бадата. Не является ли Шири Бадат также наследником Ху-са? Возможно, в песнях дардов Да и Хану сохранились имена древних божеств, как, например, Якша Мандара⁵⁰³.

Относительно «аграрной религии» Хунзы я сказал все, что мне было до сих пор известно. Я надеюсь на получение новых материалов, в том числе и по вопросу о наличии остатков такого пласта также у носителей языка шина.

Здесь, как и у кафиров, божества в мире женщин были менее дифференцированы. Существует лишь одно божество женщин. Чартой-Дади — богиня родов, подобно Нирмали. Так мне недавно истолковали это имя.

Демонология. Чаще всего мы слышим о внеземных существах среднего уровня, о духах и демонах, фигурирующих под разными названиями. Многие из них опасны и нечисты, другие живут в чистых сферах горных вершин и считаются священными. Их представляют себе большей частью в образе женщин или девушек. Наиболее частое теперь название «пари» или «пери», как показывает Фюсман⁵⁰⁴, — персидское. В наскальных изображениях существа женского пола представлены очень редко.

Я считаю это наблюдение весьма существенным. Анализ, ход которого я здесь не могу привести во всех подробностях, показывает, что возвышение пери могло произойти в тот же момент, когда были оттеснены боги, т. е. в период распространения ислама. Эта тенденция захватила те области, которые еще не были полностью исламизированы. Ислам, надвигавшийся с низменности, в известной мере оттеснял духов вверх, в горы. Их все больше воспринимали как существа женского пола, хотя право проникать в эти высокие регионы оставалось за мужчинами. Место богов заняли светлые гении, которые, однако, также объединились в иерархическое сообщество.

А. Найяр установил, что такое противопоставление светлого высокогорного региона демоническому, пришедшему с равнин исламу сохраняется и в наши дни (в Асторе).

Можно лишь догадываться о том, какой психологический механизм скрывается за этим. Лишение женщины всякого значения и очарования в повседневной жизни компенсировалось противоположной этому картиной абсолютной чистоты в более высокой сфере. Связь между ними может быть установлена лишь во сне, в трансе. В Хунзе это проявилось в особой форме.

⁵⁰³ Vohra, 1982.

⁵⁰⁴ Fussman, 1972, с. 157—158.

И в мире людей женщина также считается чище мужчины, но только когда она, в детстве и в старости, исключена из сексуальной сферы.

Религиозные представления, связанные с охотой. Я считаю, что и культ благородных диких животных — дикого и каменного козла — получил большее, чем когда-либо до этого, развитие в поздние века, после исламизации. Ранние изображения животных относительно редки, причем фигурируют также виды, которые теперь не считаются чистыми и даже священными, например крупный рогатый скот. Слон на этих рисунках удивительным образом постепенно превращается в сказочного зверя. Изображения каменного козла, относящиеся непосредственно к послебуддийскому времени (если моя датировка верна), стандартизованы (с двумя гигантскими параллельными рогами) и представляют скорее божество, имеющее облик животного.

В Хунза — Хальдеикиш, и едва ли не исключительно там, мы впервые наблюдаем то обилие рисунков, которого, в сущности, следовало ожидать везде. Неземные животные отмечены здесь кружком или точкой над спиной.

Я считаю увеличение значения охоты реакцией на мировые религии — буддизм и ислам — «нативистским», т. е. подчеркивающим собственное наследие и собственный вклад, коррелятом⁵⁰⁵.

Несомненно, соответствующий материал содержится в преданиях коренного населения. Однако ислам также внес свой вклад: представление о возрождении из костей можно связать с Кораном.

В том, насколько радикальны изменения, происшедшие в оценке различных высотных поясов, можно убедиться на простом примере. В далеком прошлом святилища были расположены в устьях рек. Окружавшие их скалы были покрыты петроглифами многих столетий. Сегодня такие места считают прибежищем демонов, их относят к темному, губительному миру.

Возможно, этому способствовал ислам, поставивший под подозрение все то, что до тех пор было объектом поклонения. Однако возникает также впечатление, что аборигены в течение веков и даже тысячелетий все больше связывали свой идеал ритуальной чистоты с миром гор. Вершины в их величии и недоступности не казались больше чуждыми и таящими опасность. Знаменательно, что охотничьи религиозные представления приобретают наибольшее значение там, где ревностные мullahы истребили все другие традиции и предания, — в Тангире и Цареле.

Скотоводство. Я много раз подчеркивал, что считаю пред-

⁵⁰⁵ Mühlmann, 1961, с. 11—12.

почтение, отдаваемое домашним козам (по сравнению с крупным рогатым скотом), наследием шин — группы племен, специализировавшейся на разведении коз. Это предпочтение распространено не повсеместно. Можно предполагать, что «оппозиционных» дардов, решившихся разводить крупный рогатый скот, называли «дангарик» или «дангарикé»⁵⁰⁶. Название «Данграк» относится к одной области, а именно к Пуньялу, где жили почти исключительно ешкун. В какой мере шина, на котором там говорят, отличается от языка шина других областей, предстоит выяснить.

Земледелие. Если исключить все те элементы, которые могут быть связаны с «аграрной религией» буришков, оставшийся пласт окажется сравнительно скудным. Именно это заставило меня не считать буришков единственными носителями таких представлений — и соответствующих обрядов.

Социальный строй. Г. Фюсман считает, что у кафиров существует древний вариант индийской системы варн. Напротив, у дардов нельзя обнаружить ничего того, что говорило бы о развитии кастовой системы. Группы, из которых сложилась народность носителей языка шина, отчетливо гетерогенного происхождения. Они почти лишены иерархической системы, и у них нет также строгой эндогамии⁵⁰⁷.

Все это верно. Следует, однако, добавить, что существовало такое время (как можно предполагать, в поздний период истории Болора), когда здесь была достаточно хорошо известна кастовая система; это давало возможность организовать по индийскому образцу группы, этнически разнородные и частично также различные по своим социальным функциям.

При этом шин явно подошла роль брахманов — они претендовали на высшую степень культовой чистоты. От них ждут (в некоторых долинах даже и теперь), что они не станут злоупотреблять своей властью.

Ешкун считаются более агрессивными; очевидно, их иногда отождествляли с кшатриями. Возможно и даже вполне вероятно, что это отождествление произошло лишь в тот период, когда Хунза и Нагир как самостоятельные государства снова пошли своим собственным путем и уже происходила миграция на восток, вплоть до Ладака. Там, во всяком случае, у дардов Да и Хану, такого рода различие не наблюдается.

Наряду с этим существовало (не вполне совместимое с описанным иерархическим порядком) членение родственных групп, которые следует считать экзогамными кланами. Возможно, рассказы о пагубных последствиях истребления родственной группы-партнера передают общераспределенное представление о

⁵⁰⁶ Morgenstierne, 1941; Biddulph, 1880, с. 113.

⁵⁰⁷ Fussman, 1977, с. 60—65.

том, что нельзя нарушать равновесие в племенной структуре. Такие группы, родство которых было узаконено и которые несли политические функции, селились врозь. Так, например, в Горе еще и теперь существуют крепости, расстояние между которыми менее 200 м. Можно представить себе те «ячейки» более крупных селений в Гилгите, о которых упоминает сакский дорожник⁵⁰⁸. Очевидно, они являлись единицами не только административными, но и выполнявшими религиозные функции (общее почитание предков или духов-покровителей).

Рискуя выйти за пределы историко-религиозного исследования, должен все же сказать, что носители языка шина, очевидно, практиковали полиандрию. О некоторых ее признаках я уже упоминал; она засвидетельствована у дардов Ладака, исповедующих теперь буддизм. Работа Вохра⁵⁰⁹ дает дополнительный материал. Как долго продолжала существовать полиандрия в Асторе, я узнал в 1979 г. По рассказу Исмаил Хана, его отец, умерший незадолго до того в столетнем возрасте, говорил ему, что Исмаил Хан должен благодарить бога и «современный» ислам, так как ему не приходится делить жену со своими братьями; отец Исмаил Хана утверждал, что в его время еще существовал такой порядок.

В Асторе совершенно очевидно тибетское влияние. Семья властителей была ветвью Магпон. Тем не менее остается нерешенным вопрос, с какого времени этот институт получил распространение у дардских народов.

Если бы нам не было известно, что праздники заслуг играли большую роль и у кафиров, мы могли предположить, что в возникновении соответствующих институтов в дардских областях и в Хунзе сыграло известную роль узаконенное буддизмом стремление к успехам, которые способствуют последующим возрождениям. Однако, зная это, мы вынуждены признать, что буддизм и небуддийские народные верования действовали в одном направлении. Можно предполагать, что некоторые из бесчисленных памятников, представленных в наскальных изображениях, связаны именно с этим.

Как ни странно, царицы Патола-Шахи выступали под разными титулами, что говорит о их повышениях в ранге⁵¹⁰. Не являются ли праздники повышения в ранге для женщин, сохранившиеся до самого недавнего времени, последним отзвуком института, расцвет которого приходился еще на времена буддизма?

Можно было бы думать, что в титулах цариц проявляется четкая система повышения в ранге, существовавшая и у муж-

⁵⁰⁸ Bailey, 1968, с. 72.

⁵⁰⁹ Vohra, 1982.

⁵¹⁰ Hipüber, 1980, с. 56—57; 1982, с. 64.

чин. Возникает, однако, впечатление (также и относительно знаков ранга), что дифференциация, возникшая сперва в рамках государства и среди его чиновников, была затем воспринята родственными объединениями.

Праздник заслуг как необходимое условие получения почетного права основать новую родственную группу, а возможно, и позаботиться заранее об устройстве коллективной могилы — несомненно, особое явление, возраст которого неизвестен.

Ведьмы. Процесс, который привел к появлению «чистых» существ женского пола — пери, а у женщин селения отнял прежние права, несомненно, способствовал и возникновению сообществ ведьм. Нам, однако, известно, что уже во времена буддизма существовал страх перед ведьмами, убивавшими мужчин. То, что сохранилось воспоминание о собраниях с жертвоприношениями и о совершавшем их жреце, — поистине чудо.

Шаманизм. Известно, что благодаря исламу значение шамана возросло. Конкуренция других служителей культа немусульманского толка постепенно исчезла. Шаман сумел утвердиться рядом с муллой, так как последний поначалу не обладал необходимой компетенцией в пророчествах и исцелении болезней. Конфликты возникали редко, хотя шаманы и осмеливались удалять муллу со своих сеансов или требовали снять мусульманские амулеты.

В течение последних десятилетий произошло лишь одно заметное изменение: больше не существуют шаманы-женщины. Это, конечно, следует отнести за счет мусульманского влияния. Возможно, однако, что мужчины в большей мере пригодны к установлению контактов с женщинами-духами высокогорных регионов.

Когда мне стало ясно, как широко распространены шаманизм и его обычаи во всех религиях горных областей Центральной Азии, у меня возникла уверенность, что это — традиция, не требующая воздействия извне. Однако, увидев наскальные изображения, сделанные пришельцами из Центральной Азии, а при известных обстоятельствах даже из Южной Сибири, я уже не мог исключить наличия влияний с севера, по крайней мере обогащавших шаманизм.

Историческая интерпретация явлений поучительна именно там, где она имеет негативный конец. Мы видим, что доступные нам сегодня народные верования не могут раскрыть смысл даже поздних наскальных изображений. Сохранились детали, но и не более того. Мир чистых духов уже тогда не поддавался изображению, или же он выкристаллизовался лишь в века перехода в ислам.

При этом выявились и значительные региональные различия.

Мне было это ясно с самого начала; исследования А. Найяра показали, насколько сильно отличается один из вариантов (вариант Астора) от тех, которые были известны до сих пор.

Однако я был намерен зафиксировать лишь основные черты. Дать дифференцированную картину — это задача будущего. То, что при этом различия в исходном запасе представлений (наследие отдельных дардских племен и их предшественников) становятся еще отчетливее, я показал везде, где это сегодня еще возможно.

РЕЛИГИЯ КАЛАШЕЙ

1. Проблематика и степень изученности

Как мы еще увидим, весь Северный Читрал (за исключением двух анклавов — в верхней части долины Луткух и в долине Ярхун) этнически гомогенен, несмотря на сильнейшую иммиграцию, в основном с севера. Напротив, Южный Читрал представляет собой пеструю мозаику различных народностей, среди которых все шире распространяется язык центральной и северной части страны — кховар. Среди этих народностей есть группы, пришедшие сюда поздно и говорящие на пашто, фарси и гуджури; другие, как, например, носители языков пхалура, дамели и гавар-бати, осели здесь значительно раньше¹.

Однако почти по всему Южному Читралу бытует представление, что коренным населением этой территории была народность калашей. Считается, что ее господство простиралось далеко на север.

Местные предания, собранные Вазиром Али Шахом², показывают, что территория, занимаемая калашами, включала в себя основную долину до Решуна (в 40 милях выше селения Читрал) и предположительно часть долины Луткух и долины Оджор. Утверждают даже, что калашаи владели частью Бадахшана. Совершенно достоверно то, что они населяли долину Шиши.

У самих калашей существуют предания об их переселении, уходящие в глубь веков. Они рассказывают, что пришли «через Башгал и Аранду» и оттеснили на север племена кхо. Вполне возможно, что в основе предания лежит исторический факт, но это может относиться не более чем к одному из компонентов,

¹ См.: Morgenstierne, 1974, и Strand, 1973. Расположение персидского аиклава в долине Шиши на карте, приложенной к статье Моргенстьерне, дано не совсем верно.

² Wazir Ali Shah, 1974b, с. 70; Siiger, 1956, с. 32 и сл. Такой же точки зрения придерживаются калашаи.

составляющих народность калашей, потому что язык калаша близкородствен языку кховар. Все говорит в пользу их очень давнего соседства. Возможно, однако, что одна из пришлых групп, которая объединила коренное население Южного Читрала и тем самым дала ему военное превосходство, вышла из долин нижнего Кунара. Это могло бы объяснить, почему там встречаются в различных сочетаниях названия, созвучные этнониму «калаш».

Во всяком случае, с помощью топонимов можно еще и теперь установить территорию прежнего расселения калашей в Южном Читрале³. Здесь еще отлично это знают. Так, например, топоним Дрош связывают с названием винограда на языке калаша. Дополнительные указания может дать исследование вопроса о том, какие работы должны были выполнять те или иные группы населения Южного Читрала, отбывая типичную для этого княжества барщину. Потомкам калашей как покоренным аборигенам доставались работы тяжелые и унижительные. Этим объясняется, почему воспоминания о том времени мучительны для них по сей день и почему они после полной ликвидации государственной самостоятельности Читрала воспользовались административной неразберихой, чтобы в ряде мест, изменив название, уничтожить самые следы своего пребывания. Некоторые калашские семьи даже выдают себя за потомков башгали, чтобы извлечь для себя выгоду из их престижа. Все это показывает, что тот язык южных исламизированных анклавов, который приводит Моргенстьерне по работе Гордона «*Military Report of Chitral*» (1904 г.), исчезает или уже исчез.

Если же тем не менее о калашах говорят как о «последних язычниках Гиндукуша», то при этом имеют в виду только район их компактного расселения в долинах Румбур и Бумборет, в которые можно попасть из Айюна, а также к югу от них — в долине Бирир. Этот район находится в Пакистане, но у самой афганской границы. Правда, и этим пристанищем калаша не могут пользоваться, не подвергаясь опасности. Граничащие с ними на западе кати завоевали право на пастбища на землях нынешнего Читрала. После совершенного при Абдур Рахмане насильственного обращения в ислам кафи́ров, проживающих (с момента проведения линии Дюранда) на афганской территории, в Читрале, находившемся под британским протекторатом, появились большие группы беженцев, основавшие с согласия местных князей селения Брумотул (в долине Бумборет) и Куништ (в Румбуре)⁴ (рис. 11).

Тем не менее здесь все еще живут 3—4 тыс. человек, гово-

³ Morgenstierne, 1965, особенно с. 189.

⁴ Herrlich, 1937, с. 164.

рящих на языке калаша⁵. Значительная часть их (Грациози называет для 1960 г. число 1391) осталась верна старой религии своего племени. В Читрале они почти не подвергались притеснениям. Сохранению их религии способствовало английское господство, а также большая терпимость местных властей. Однако за истекшее время калашаи подвергались сильному нажиму, так что их число будет уменьшаться и в дальнейшем.

Их языческая религия и некоторое сходство культуры с кафирской привели к тому, что их называют либо кафирами, либо кафирами-калашами. Называют их также «черные кафиры»⁶ в отличие от «красных», или «диких», кафиров, т. е. пришлых кати или башгали.

Кати-переселенцы, среди которых Моргенстьерне⁷ и Геррлих⁸ еще встречали отдельных язычников, за прошедшее время полностью обращены в ислам и сами в качестве «шейхов» играют значительную роль в уничтожении религии дардов-калашей. Они явно более твердой породы и сохранили свою агрессивность и после обращения в ислам. Наряду с ними действуют фанатики-муллы, а в последнее время и ревностные школьные учителя. В сущности, в этом процессе принимают участие все путешественники-мусульмане, которые в наши дни проникают сюда по постоянно улучшающимся дорогам⁹. Да и без этого традиционная религия лишилась необходимых условий своего существования. Нет достаточных средств для оплаты дорогостоящих праздников, в рамках которых совершается большая часть религиозных действий. Установка памятников немыслима без забоя целого стада. Сегодня уже едва ли есть смысл воздвигать такие памятники, их немедленно похищают как этнографическую ценность. Доходит и до того, что их намеренно уродуют. Кроме того, в прежней хозяйственной деятельности, регулировавшейся религиозными представлениями, так же как и в праздниках, важная роль отводилась мальчикам, которые теперь не могут ее выполнять из-за необходимости посещать школу.

Новым и отнюдь не маловажным фактором является общение с иностранцами. Калашаи считаются самым притягательным народом Читрала, к ним приезжает с равнины множество туристов, желающих любоваться местными женщинами и фото-

⁵ Более точные цифры в работах: Graziosi, 1961, с. 151; Morgenstierne, 1965, с. 187.

⁶ Schomberg, 1938, с. 12.

⁷ Morgenstierne, 1950—53, с. 161.

⁸ Herrlich, 1937, с. 166—174; Schomberg, 1938, с. 37.

⁹ К Бириру ведет автомобильная дорога, она имеет большое значение для лесопильного завода и поэтому проложена дальше. Проложен также участок дороги, ведущей в долины Бумборет и Румбур, но удлинять ее, по-видимому, не собираются.

графировать их. К несчастью, один наделенный необузданной фантазией персидский автор приписал калашским женщинам необыкновенную красоту, так что чаяния посетителей непомерны. Так же любопытны, хоть и по другим причинам, европейцы. Если они прочитали книгу Фоско Марайни¹⁰, они надеются найти уцелевшую здесь античность, «Аркадию», в которой люди и боги неподвластны времени. (Физический облик калашей см. на рис. 12).

Теперешнее правительство Пакистана (не только из опасения, что обращение в ислам могло бы нанести огромный ущерб притоку иностранцев) проявляет по отношению к этому своего рода заповеднику понимание и терпимость. Доходят ли принятые меры до калашей и какое они оказывают действие — это уже другой вопрос. В последнее время с туристов, прибывающих в эти долины, взимают плату за въезд — как в американских национальных парках (дабы привести наиболее достойное сравнение).

Реакция калашей заслуживает более тщательного изучения. В некоторых селениях часть девушек организована в полупрофессиональные танцевальные группы, которые в соответствии с духом времени требуют за свои выступления в местных костюмах все более высокую плату. Другие перешли в ислам, чтобы избавиться наконец от зевак и фотографов. Однако исламизации способствуют и иные, более серьезные мотивы: благодаря растущим возможностям общения с внешним миром калашаи стали осознавать свою духовную изоляцию. Кроме того, новая религия рисует четкую картину того света, она вселяет надежды, в которых, при современной неуверенности и неопределенности, люди испытывают настоятельную потребность. Как рассказывал мне Сной, важным и подкупающим фактором является для мужчин обеспеченное новыми обычаями право на исключительное обладание своей женой и возможность ее контролировать¹¹.

Однако среди калашей существует еще одна группа, оказывающая сопротивление, — разумеется, в соответствии с характером этого народа и его положением. Она старается отойти в сторону, отгородиться от всего происходящего, избежать царящей вокруг суматохи. Чувствуется, что недавно обращенные калашаи (Грациози насчитывает 2230 калашей-мусульман) смотрят на веселые праздники своих сохранивших старую веру соплеменников с плохо скрываемой завистью. Существует, сле-

¹⁰ Maraini, 1964, с. 242—270.

¹¹ Так как мне известен объем работ, уже проведенных в районе расселения калашей, хотя еще и не опубликованных, сам я лишь ненадолго заехал в Бирир. Материалами о современных событиях и тенденциях среди калашей я обязан П. Сною и моим друзьям в Читрале, в первую очередь Вазиру Али Шаху.

довательно, оппозиция, хотя и молчаливая. Возможно, такие тенденции усиливаются благодаря сочувственному интересу этнографов, побывавших в этом регионе.

2. История изучения

Отдельные сведения о калашах встречаются уже у Лейтнера, давшего первое описание их языка¹², однако прежде всего они имеются у Робертсона¹³. Робертсон сразу установил, что эта народность, хотя ее и причисляли к кафирам, т. е. к «неверным», существенно отличалась от настоящих кафиров, образцом которых были в его глазах кати. Из всех калашей только население долины Уртсун отличается храбростью и гордостью. Робертсон объясняет это примесью крови башгали.

В 1929 г. в Читрале побывал Моргенстьерне. Он предпринял поездку в долины калашей, откуда привез ценные языковые записи. Краткий этнографический очерк появился немного позже¹⁴. Напротив, материал о весеннем празднике был опубликован только в 1947 г.¹⁵, остальные записи переданы Сигеру.

Следующий этап отмечен книгой Шомберга¹⁶, в основе которой лежат наблюдения, сделанные им во время поездки 1935 г. Здесь мы находим первое полное описание этнографии калашей, удивительно проникновенное и точное, если вспомнить, с каким высокомерным пренебрежением относился автор к подданным Британской империи вообще и к читральцам в частности, считая их пригодными только для роли солдат и кули. В том же году по стране проехала германская Гиидукушская экспедиция (первая)¹⁷. После войны, в 1948 г., на территории расселения калашей несколько месяцев пробыл Х. Сигер. Его сопровождал Вазир Али Шах, один из самых способных чиновников Читрала, который много лет поставлял Моргенстьерне языковые материалы. Предварительное сообщение Сигера, объемом в 22 страницы, содержало первое монографическое описание; впоследствии он напечатал еще две работы, однако у него осталась масса неопубликованных материалов¹⁸.

¹² Morgenstierne, 1965, с. 185. Лейтнер (Leitner, 1880), правда, считал, что он описывает диалект языка кати.

¹³ Robertson, 1896, с. 4. Ср.: Edelberg—Gramstrup, 1971 (указатель), с. 35. Записи Хуссам-уль-Мулька показывают, что в долине Уртсун также еще существовала колония кати, из которых некоторые долго придерживались старой языческой веры. См.: Hussam-ul-Mulk, 1974b, с. 26.

¹⁴ Morgenstierne, 1932, с. 36—39.

¹⁵ Morgenstierne, 1947. О передаче материалов Сигеру упоминается в работе: Morgenstierne, 1965, с. 186.

¹⁶ Schomberg, 1938.

¹⁷ Herrlich, 1938.

¹⁸ Siiger, 1956, с. 12—35; 1963; 1967; 1974.

Зимой 1955 г. в этих долинах вновь появились участники западногерманской Гиндукушской экспедиции А. Фридрих и П. Сной в сопровождении переводчиков Заддика и А. Самада. Для постоянного местопребывания они выбрали долину Бумборет и оставались здесь до весны, так что этим ученым впервые удалось присутствовать на зимнем празднике. Они посетили также долину Румбур (где в основном работали Моргенштерне и Шомберг) и Бирир. Конец этого предприятия был трагическим. Суставной ревматизм, которым давно уже страдал Фридрих, повлек за собой болезнь сердца, приведшую к смерти ученого после мучительного возвращения через покрытый снегом перевал Лаварай. Материалы Фридриха не были опубликованы, однако ими в рукописи пользовались разные исследователи, в том числе и я. Ценность их велика тем более, что в полевые записи включена часть информации, собранной Сноем. Сам Сной опубликовал немного, но эти материалы представляют чрезвычайную ценность¹⁹. О его наблюдениях во время последних его поездок я долгое время узнавал только из разговоров с ним. Лишь теперь вышли статьи, содержащие материалы, которые были собраны им во время путешествия 1970 г., предпринятого вместе с А. Р. Пальвалем²⁰.

В 1955 и 1960 гг. в этих долинах проводил антропологические исследования П. Грациози²¹. Работая совместно с пакистанскими коллегами, он имел возможность пользоваться данными переписи. Ему обязаны мы снимками внутреннего помещения дома для рожениц, в который обычно доступ мужчинам закрыт. Полезным добавлением является далее статья Стейли²², материалы для которой он собрал во время путешествия 1963 г. Вышедшая в 1966 г. библиография работ о кафирах, составленная С. Джонсом²³, включает также все опубликованные до этого времени работы о калашах, в том числе и те, ценность которых заключается прежде всего в фотографиях²⁴.

Во время Гиндукушской культурной конференции 1970 г. несколько докладов было посвящено и калашам; они уже опубликованы²⁵. Большую ценность представляют материалы Хуссам-уль-Мулька²⁶, напечатанные в этом же томе. Следует еще упомянуть, что в последние годы наряду с профессиональными

¹⁹ Часть наблюдений Сноя вошла в его диссертацию (1962 г.). Из других опубликованных работ: Snou, 1959; 1960a; 1965b и 1974.

²⁰ Snou, 1974; Palwal, 1974b. Содержательная рукопись Сноя «Зимний праздник калашей» (1960) не опубликована, однако я имел возможность ею пользоваться.

²¹ Graziosi, 1961; 1964, с. 57—221.

²² Staley, 1964.

²³ Jones, 1966.

²⁴ Например, Maraini, 1964, с. 242—271.

²⁵ Wazir Ali Shah, 1974b; Snou, 1974; Siiger, 1974; Palwal, 1974b.

²⁶ Hussam-ul-Mulk, 1974b.

этнографами, работами которых, однако, можно было пользоваться лишь по мере их публикации, изучением долин занимались многие молодые европейцы-энтузиасты; иногда это были супружеские пары или женщины. Они старались жить среди калашей и изучать их язык. При этом было добыто немало материалов, издание которых было бы целесообразно. Я имел возможность пользоваться рукописью Уве Топпера, иллюстрированной самим автором и содержащей его наблюдения над скотоводством и системой выпаса скота у калашей²⁷.

Осенью 1973 г. районы расселения калашей посетил М. Климбург. Он интересовался главным образом резьбой (см. рис. 8 и 9 в этой книге и зарисовку Бека, рис. 13), однако записывал и другие представляющие интерес сведения.

Г3. Хозяйство и общественный строй

Хозяйство калашей отличается от хозяйства кафиров лишь оттенками. Богатый лесами ландшафт необыкновенно красив. Грецкий орех, виноград и плющ, обилие цветов вызывают у путешественников с богатым воображением мысль о том, что они вступили в царство, где еще правит Дионис²⁸. Это же ощущение, соединенное с сознанием приближающегося конца, превращает некоторые записи в дневниках Фридриха в волнующий литературный документ.

В скотоводческом хозяйстве крупный рогатый скот играет ничтожную роль, а лошадей иногда по поручению правителей Читрала брали с собой при выгоне скота на пастбища. Гораздо большее значение имеют овцы и прежде всего козы²⁹. В уходе за козами распределение труда, закрепленное религиозными предписаниями, выявляется, если только это возможно, еще отчетливей, чем у подлинных кафиров. Пастухи, почти исключительно мальчики (начиная с семилетнего возраста) и неженатые парни, вели хорошо организованное хозяйство высокогорных пастбищ. При этом совместное существование человека и животного становится удивительно близким. Все козы имеют клички, на которые они откликаются; мальчики борются с молодыми козлами. Они спят вместе с животными. Двусмысленные песни, которые исполняются во время религиозных праздников, позволяют предполагать, что при этом мальчики приобретают свой первый сексуальный опыт³⁰. Впрочем, взрослых козлов на высокогорные пастбища не берут.

²⁷ Торпер, рукопись, посвященная д-ру Петеру Сноу к рождеству 1967 г.

²⁸ Magaini, 1964, с. 242.

²⁹ Лучшее описание — в неопубликованной рукописи Топпера 1967 г.

³⁰ Сообщено лично Сноем.

Козье молоко, а также изготовленные из него масло и сыр играют в питании большую роль. Правда, женщины обязаны соблюдать определенные табу. Согласно Топперу, им полагается только снятое молоко. Забой коз, которым перерезают горло, всегда происходит в торжественной обстановке. Сной считает, что выражение «sacrificium» точно передает характер этого акта. Надо всегда иметь наготове веточку каменного дуба, которую кропят кровью. В этом обряде мальчики тоже играют определенную роль³¹. Женщинам обычно достается только мясо самок. В качестве зимнего корма для коз употребляют также листья каменного дуба³².

Очевидно, овцеводство регламентировано менее строго. Овец, так же как и крупный рогатый скот, могут пасти женщины. Женщины обрабатывают шерсть и изготовленную из нее материю. Кур калаши раньше не держали, от них отказывались по религиозным мотивам. Напротив, существенное место занимало пчеловодство, однако для женщин употребление в пищу меда было исключено.

Охота также имела раньше хозяйственное значение. Главным промысловым зверем был дикий козел, наряду с ним — красная дичь. Встречались медведь и снежный барс. Так как в истекшее время правительство запретило охоту на крупного зверя, получать сведения о ней стало трудно. Некоторые обряды в значительной мере уже утратили право на существование³³, однако мальчики все еще ловят зимой сурков и белых куропаток.

На искусно орошенных полях долин вызревают пшеница, ячмень, просо и различные бобовые культуры, а также получающая все большее распространение кукуруза. Так как поля неровные, т. е. на них невозможно создать избыточный подпор, рис там не выращивают³⁴. Виноград растет везде, и из него делают вино.

Всю повседневную работу мужчины и женщины делят между собой³⁵. Однако экономически очень важный сбор плодов с деревьев (прежде всего грецких орехов и тутовых ягод — их добавляют в хлеб) закреплен обычаем за женщинами³⁶.

В прежнее время у калашей, как и у кафиров, существовала неполноправная прослойка ремесленников. Очевидно, в нее входило коренное население долин, покоренное и взятое в раб-

³¹ См.: Topper, рукопись (подтверждено Сноем, устное сообщение).

³² Schomberg, 1938, с. 71.

³³ Topper, рукопись, с. 20; Morgenstierne, 1947a, с. 241.

³⁴ См.: Sney, рукопись, 1960, с. 2.

³⁵ Sliger, 1956, с. 14.

³⁶ Friedrich, рукопись, с. 781. Фридрих поясняет, что большую часть сельскохозяйственных работ выполняют мужчины и только прополка — дело женщин. О сборе фруктов см. там же, с. 618.

ство дардами-калашами. Вполне понятно поэтому, что именно она везде приняла ислам раньше, чем крестьянское население³⁷.

Во всей этой системе обращает на себя внимание большое участие в экономическом процессе мальчиков-подростков и значение тех плодов, которые нужно было только собрать. Дард-калаш располагал огромным количеством свободного времени и запасами пищи, которые доставались ему почти без труда. Это служило предпосылкой для устройства богатых праздников. Кроме того, для этих праздников немалое значение имело то, что калашажи жили в сравнительно больших (между прочим, неукрепленных) селениях.

Все калашажи делятся на кланы, которые на языке калаша называются *deri*, а на обиходном языке кховар — *kam*³⁸. Как мы уже видели, эти группы родственников, которые Сигер называет «группами патрилинейных линиджей», а Моргенштерне — «кланами», в известном смысле интегрированы экономически (скотоводство), однако основные их функции относятся к сфере религии. В некоторых обрядах клан выступает как культовая единица. Во время богослужения всей общины он действует целиком или направляет облеченных полномочиями представителей. На кладбище его захоронения образуют отдельный квартал. Центром кланового культа является покрытая резьбой доска, установленная у задней стены какого-либо жилого дома или, если клан достаточно велик и богат, в специально построенном доме для танцев и собраний³⁹. Это доска считается олицетворением женского божества *Jestak*⁴⁰. Согласно Моргенштерне⁴¹, клан, как правило, был экзогамен. Запрещены были и связи с кланом матери. Фридрих слышал, что клан экзогамен, однако дальше у него говорится, что существовала регламентация, независимая от этого⁴²: два лица не могли вступить в брак, если они в семи поколениях имели общего предка по мужской линии. В другом месте Фридрих поясняет, что за пределами этих семи поколений брак внутри клана был возможен, однако супружеская пара должна была установить новую доску Джестак. Тем самым создавалась новая родственная единица. Правда, дальше сказано, что такое разделение могло произойти лишь в том случае, если эта группа стремилась к са-

³⁷ Schomberg, 1938, с. 194 и сл.

³⁸ См. об этом: Siiger, 1956, с. 15; Friedrich, рукопись, с. 772. За этим стоит арабское слово *qawm*, как и за многими другими наименованиями кровнородственных групп в Передней Азии.

³⁹ Friedrich, рукопись, с. 775. Он дает перечень условий, связанных с основанием кама.

⁴⁰ Согласно работе: Siiger, 1956, с. 16, основанной на фонетических материалах Моргенштерне, это слово произносили *J'estak*. Резная доска Джестак имеется в Линденском этнографическом музее в Штуттгарте.

⁴¹ Morgenstierne, 1965, с. 190.

⁴² Friedrich, рукопись, с. 754—774.

мостоятельности, а также, разумеется, если имелся экономический базис для этого. Родство по материнской линии также не должно было быть слишком близким. По Фридриху, ограничение действовало в пределах четырех поколений.

Если учесть ограниченную численность калашей, становится понятным, что этой регламентацией нередко пренебрегали. В результате таких браков возникла категория лиц, ритуально нечистых и имевших право участвовать в религиозных церемониях лишь на расстоянии⁴³.

Группы Дери Румбура считают себя потомками первого царя этой области Адабога. Рассказывают, что он был одним из четырех сыновей Шалак-Шаха, который пришел со своей дружиной из Цияма и завоевал Южный Читрал⁴⁴. Напротив, потомство Раджи Вая (который считался его братом и правил Бумборетом) вымерло⁴⁵.

Существуют данные, говорящие за то, что при завоевании систематически производился передел полей и пастбищ и что затем при делении кланов происходило дальнейшее регулирование. Однако в настоящее время земля может продаваться с известными льготами для членов своей родственной группы, так что создались предпосылки для возникновения значительного имущественного неравенства. Только права на пастбища по-прежнему сохраняются за кланами⁴⁶. Существуют хлева, находящиеся в общем пользовании или образующие компактную группу строений.

Полигамные браки встречаются редко. Согласно Сигеру, вступление в брак сопровождается длинной и сложной церемонией, и поэтому часты браки, заключенные без всяких формальностей, путем похищения, что ни в коей мере не ведет к дискриминации такой пары⁴⁷.

Хотя на женщин и распространялись многочисленные обрядовые ограничения, однако по окончании периодов ритуальной нечистоты (менструации, роды) они пользовались большой свободой передвижения. Любовные приключения как женатых, так и холостых были частым явлением, развод не представлял проблемы. Его могли потребовать как мужчина, так и женщина. Это и является подоплекой того уже упомянутого обстоятельства, что для мужчины особенно привлекательной в исламе оказалась возможность впервые после обращения в новую веру иметь женщину в полном своем распоряжении, исключительно для себя.

Согласно Топперу, существовал обряд братания, во время

⁴³ Там же, с. 767.

⁴⁴ Siiger, 1956, с. 33; Wazir Ali Shah, 1974b, с. 70.

⁴⁵ Wazir Ali Shah, 1974b, с. 79.

⁴⁶ Topper, рукопись, с. 3.

⁴⁷ Siiger, 1956, с. 15 и сл.; Schomberg, 1938, с. 71 и сл.

которого каждый из обоих братающихся съедал почку зарезанной по определенному обряду козы⁴⁸.

По сообщению Сигера, у калашей давно уже нет собственного политического органа управления. Главы селений, которые носят титул «аксакал», назначаются читральскими властями. Раньше им вменялось в обязанность поставлять рабочую силу для строительства дорог и других надобностей, т. е. обеспечивать выполнение основных повинностей в рамках традиционной системы обложения. Можно предполагать, что наряду с аксакалами существовал и другой разряд доверенных лиц — с полицейскими полиомочиями и с функцией охраны полей; возможно, именно к ним принадлежал тот «начальник селения» в Румбуре, о котором Моргенстьерне сообщает, что его избирали раз в четыре года во время весеннего праздника⁴⁹. Следует упомянуть также общую обязанность — караульную службу, которую несли, чтобы обезопасить себя от нападения кати (башгали), представлявших после покорения их Абдур Рахманом постоянную угрозу.

Более пожилые мужчины, владельцы собственных домов, имели возможность приобрести в общине большой вес, устроив праздник⁵⁰. Фридрих встретил старика по имени Унад Бег, который рассказывал, что устроил за свою жизнь двенадцать больших праздников, на которых зарезал или раздарил 910 коз и десять голов крупного рогатого скота. Правда, другие жители этого селения называли гораздо более скромные цифры — три или четыре праздника. Тем не менее есть много указаний на то, что раздача была чрезвычайно велика. Даже мусульманам доставались при этом животные, однако этих животных лишали священного характера, отрезая им ухо. Раздавали и растительную пищу, но это было обязанностью жены устроителя праздника.

На такой праздник заслуг устроитель надевал парадный костюм. С этого момента его голос приобретал на собраниях особый вес. Он получал право на установку после его смерти небольшой статуи в память о нем. Конечно, и для этого требовалось устроить праздники. Нужны были праздники также в тех случаях, когда хотели, чтобы была установлена деревянная скульптура в натуральную величину⁵¹.

Человек, убивший врага или снежного барса, мог узаконить свою победу, устроив угощение для всей общины⁵². Такие

⁴⁸ Topper, рукопись, с. 15.

⁴⁹ Morgenstierne, 1947a, с. 248.

⁵⁰ Об изложенном ниже см.: Friedrich, рукопись, с. 474—480.

⁵¹ Как указывает Сной, позднее такие скульптуры стали устанавливать на кладбище, так как считали, что оттуда, из этого жуткого, нечистого места, их не украдут. Это, разумеется, не помогло. Вероятно, теперь и последние статуи погибли или попали в коллекции.

⁵² Friedrich, рукопись, с. 700—703.

праздники тоже давали право носить определенные знаки отличия. Самым почетным символом был хохолок гималайского фазана.

Остается не вполне ясным, какого вознаграждения ожидали на небе, добиваясь почестей на земле. Считается, что зарезанный и раздаренный скот отправляется в то стадо, которое достанется умершему на том свете. Очевидно, надеялись также, что за человеком сохраняется ранг, полученный при жизни, особенно в тех случаях, когда он подкреплен дорогой статуей.

Ремесленники, которые были исключены из религиозной жизни, даже устроив праздники, едва ли могли надеяться на рост своего престижа.

Из того, что хранитель религии — именно мужчина, извлекают выгоду даже мальчишки-подростки. Они претендуют на боговое отношение женщин, и даже собственная мать не является при этом исключением⁵³.

4. Представления о мировом порядке

Есть смысл заняться этим основным вопросом именно сейчас, так как, с одной стороны, он объясняет разделение труда между полами, а с другой — дает необходимые основания для классификации комплексов конкретных религиозных представлений.

Обратимся прежде всего к описанию Сигера⁵⁴. Оно позволяет выделить три сферы: священную, чистую и нечистую.

Зона святости расположена вокруг алтарей, которые, как правило, находятся вне селения. Священны также козы хлева, а в доме — место между очагом и задней стеной. В домах Джестак, о которых мы уже упоминали, эта святость заполняет все внутреннее помещение, но концентрируется вокруг алтаря, большей частью около доски, покрытой резьбой. Во временном плане святость уплотняется в периоды праздников.

В сфере чистоты протекает жизнь дардов-калашей. Долины калашей считаются островками чистоты во враждебной среде.

Напротив, территория, на которой живут мусульмане, нечистая. Кроме того, нечисты женщины, особенно когда проявляются отличающие их пол особенности; нечисты также смерть и тление.

Трудно полностью изолировать эти сферы друг от друга. Каждое посещение базара в Читрале, так же как каждый случай перехода в ислам, вызывает волну осквернения в самой долине. Точно так же мужчине трудно держаться в стороне

⁵³ Торрег, рукопись, с. 22.

⁵⁴ Siger, 1956, с. 28—30.

от женщин; самое большее — это возможность изолировать их, когда они находятся в опасном состоянии, т. е. во время менструаций и родов. Возвращаясь после этого, женщины должны пройти ряд очистительных церемоний. Они не смеют приближаться к местам, связанным с ритуалами, например к козьим хлевам. Кроме того, очищение необходимо в тех случаях, когда кто-либо умирает, и вдовец или вдова умершего проходят через это в полной мере. Перед каждым праздником можно наблюдать предшествующие ему приготовления, цель которых — не допустить какое бы то ни было вторжение в зону чистоты.

Если бы данная нами характеристика была исчерпывающей, мы назвали бы эту систему не такой совершенной, как система шина, менее стройной и менее согласованной с символикой внешнего мира и с впечатлениями от него, недостаточно соотношенной с самобытным миром женщины и с тайнами зачатия. Однако материал, опубликованный Шомбергом, и тот, который собрал Фридрих, позволяет дополнить эту картину.

Прежде всего следует различать нечистоту опасную, проникающую извне, и нечистоту, присущую мертвым (которые зримо истлевают на кладбищах) и женщинам. Эта имманентная нечистота не лишает женщин определенных достоинств и не исключает возможность их совершенствования, но она диаметрально противоположна миру мужчин. Спой предлагает в этом случае сравнение с двумя полюсами электрического поля. Он подчеркивает, что в домах для рожениц женщины поклоняются какому-то божеству. Можно добавить, что и их функции в траурных обрядах также приобретают торжественный и величественный характер. Сами мертвые — отнюдь не злобные и опасные демоны, они явно могут заботиться о благополучии своих близких.

Кроме того, святость и чистота отличны друг от друга не качественно; различие между ними — самое большее в интенсивности. Все, что чисто, восходит к сфере святости.

Интеграция этой созданной человеком системы с природой также последовательнее и интенсивнее, чем об этом было сказано вначале. Здесь, как и у шинаязычных дардов, самые высокие горные вершины считаются резиденцией могущественных духов. Существуют целая долина и озеро, которые являются полной их собственностью — настолько, что никто не осмеливается к ним приблизиться. Даже соседние горные пастбища лежат нетронутыми⁵⁵. Чистота передается также каменным и диким козлам. Домашние козы — как бы существа этого высшего мира, посланные к людям; этим объясняется, почему женщинам запрещено заниматься ими. Чистыми считаются древо-

⁵⁵ О нижеследующем см.: Schomberg, 1938, с. 171—177; Süger, 1956, с. 18.

видный можжевельник, каменный дуб и, кроме того, кедр. В этой же связи называют виноград и грецкий орех, а также некоторые цветы. Это связано с произрастанием в высоких местах и очень часто — с сильным ароматом.

Можно предполагать, однако, что здесь концепция чистоты в меньшей мере связана с природой, зато сильнее, чем в Гилгитском агентстве, выражена в сфере общественных отношений. Возможно, причина этого кроется в том, что здесь спектр обрядов, которые могут выразить религиозные чувства человека, значительно шире. Поэтому меньше необходимость превращать величественный мир гор и контакты с ним в неприменную предпосылку религиозной практики.

Весьма своеобразны последствия этого порядка. Для мужчины неизбежны контакты с опасным миром женщин, и оказалось, что для сферы святости безопасны те несовершеннолетние мальчики, которые еще не способны к половой связи с женщиной. Как мы увидим, к ним в полной мере перешли функции жрецов, а вместе с тем им стали предъявлять и соответствующие требования.

Там, где сохранилась домусульманская религия (как, например, у кафиров), как правило, существуют мифы, драматически персонифицирующие антагонизм между силами природы. Все религиозные представления калашей, зафиксированные до сих пор, сравнительно бедны таким материалом. Сигер упоминает мифы, прежде всего мифы о сотворении мира, однако он считает, что в них обнаруживается смешение многих элементов, возникшее в результате различных культурных контактов, в том числе и современные мусульманские элементы⁵⁶.

Действительно, имя первого человека — Адам, его подруги — Хава. Хуссам-уль-Мульк рассказывает о них обоих, что они были невинны, пока ели одни овощи. Лишь после того как ангел принес им хлеб, они познали друг друга, после чего Хава родила подряд семь пар близнецов, три из которых оказавшиеся повинными в измене, стали предками калашей⁵⁷. Это представление широко распространено в мусульманских областях — как в Афганистане, так и в Пакистане. В преданиях йе-идов также говорится о том, что прародители людей утратили невинность после того, как стали употреблять в пищу пшеницу⁵⁸.

Такой же смысл имеют рассказы, записанные Фридрихом от проживавшего в селении Аниш человека по имени Бодок⁵⁹, причем остается неясным, передавал ли информант общую точку зрения или только свои собственные представления. Он был

⁵⁶ Там же, с. 27.

⁵⁷ Hussam-ul-Mulk, 1974b, с. 83.

⁵⁸ Müller, 1967, с. 160.

⁵⁹ Friedrich, рукопись, с. 511—515, 711—713.

бешаном, т. е. шаманом, и как таковой претендовал на непосредственную связь с миром божественного. Поэтому он во всякое время имел возможность объяснить свои расхождения с общими взглядами особыми полученными им откровениями и в качестве таковых навязывать их другим⁶⁰. С другой стороны, едва ли можно допустить, что все это выдумано им самим; гораздо вероятнее, что он просто компилировал. Ясно видно, что он старался дать сохранившимся религиозным фактам монотеистическое толкование — попытка наладить отношения с превосходящими силами ислама.

По рассказам Бодока, существует семь небес. Это круглые диски, парящие друг над другом без каких-либо соединяющих их опор. На самом верхнем, седьмом небе живет бог, которого он называет «Хода», т. е. персидским наименованием бога, принятым исламом. У него, а также на шестом небе находятся ангелы — вероятно, имеются в виду божества религии калашей. На пятом, четвертом и третьем живут пери. Ангелы получают от бога приказы и несут их вниз, людям.

В другой раз Бодок заявил, что *devalog*, т. е. языческие божества, — это посредники между ангелами бога и людьми. На нижнем небе спят у своих матерей солнце и месяц. Так как мать солнца проснулась рано и сразу же отправила своего сына на небо, матери месяца ничего больше не оставалось, как поручить сыну светить ночью⁶¹.

На каждом небе берет начало река, но река верхнего неба — молочная, а в реке лежащего под ним шестого неба течет кровь. Если молочная река выходит из берегов, бывает хороший урожай, множатся стада, наступает общее благополучие. Если разливается кровавая река, к людям приходят болезни, голод и война. Позднее Бодок говорил также (сперва он это категорически отрицал), что на небе есть молочное озеро.

Противник ангела — черт, которого называют «джестан». Он появился на земле в облике собаки⁶². Однако люди кидали вслед ему камни, так что он просил бога взять его на небо. Там он слушает, что бог говорит ангелам, и строит козни. Мы еще увидим, как он заставил людей прогнать расположенного к ним бога, появившегося на земле. Поэтому ангелы — его враги. Они бросают в него звезды, и мы видим, как эти звезды падают (метеориты).

Человека по шею создал из земли ангел. Когда человек умирает, его душа отправляется в то место, откуда была взята эта земля. Голову, однако, сделал сам бог. Когда ребенок дол-

⁶⁰ Так, например, Бодок представил Фридриху ряд божеств как женские, даже такие всегда однозначно мужские, как Праба и Варин.

⁶¹ Возможно, это заимствовано из мифов кафири-кати.

⁶² Мы еще увидим демона в образе собаки в народных представлениях носителей языка кховар.

жен появиться на свет, бог приказывает душе войти в его тело. Душа отвечает богу, что там темно и она боится. Бог ласково ее уговаривает и обещает ей, что заберет ее оттуда, если это будет для нее невыносимо. Душа позволяет убедить себя и входит в тело. Там ей хорошо и приятно, и она уже больше не хочет покидать тело. В конце концов бог позволяет душе оставаться там и дальше, но объявляет ей, что вынет ее оттуда внезапно, как только ему захочется⁶³.

Правда, в другой раз Бодок рассказал миф, который, как и вначале, содержит мотив, встречающийся также в сказаниях Гилгита и у носителей языка кховар. В нем говорится, что еще до людей жили на свете лошади. Когда бог создал первых людей, черт стал подстрекать лошадей растоптать Адама и его товарищей. Однако человеческие тела становились все прекраснее. Бог захотел вселить в них души, которых было очень много. Тогда черт вмешался снова. Он подговорил души отказаться от вселения в темные недра человеческого тела. Бог был вынужден дать обещание освободить души, как только они этого захотят. Но когда им в конце концов понравилось в теле, бог счел себя вправе снова отзывать их оттуда. Когда люди умирают, их душа должна пройти по мосту — правда, лишь на седьмой день. Три дня она остается в доме, а четыре следующих — у могилы. Кто при жизни делал зло, тот испытывает на мосту страх и падает в пропасть, полную скорпионов и змей. Однако, когда наступит конец света, бог затрубит в трубу — и все превратится в воду. В этом мифе, вероятно, сказалось иранское влияние.

Повсеместно распространено убеждение (хотя, очевидно, также заимствованное), что на том свете существуют рай и ад⁶⁴. Правда, ни дни поминовения усопших (с установкой статуй), ни роль душ умерших членов клана в обрядности зимнего праздника невозможно привести к общему знаменателю — к представлению о суде над умершими, в основе которого лежит принцип нравственного отбора.

Здесь сосуществуют вне всякой связи друг с другом гетерогенные религиозные конфигурации (если воспользоваться терминологией Гульткрантца).

5. Божества

Мы уже знаем, что для калашей, во всяком случае в той поздней фазе их существования в качестве этноса, когда они оказались сосредоточены в трех долинах — Бирир, Бумборет

⁶³ Можно предполагать, что и к калашам проникли идеи гностицизма — вероятно, благодаря исмаилизму.

⁶⁴ Hussam-ul-Mulk, 1974b, с. 83.

и Румбур, весь мир замыкался окружающими их горными хребтами. Все, что находилось за горами, было чуждым, опасным, царством злых демонов, сферой нечистоты.

Это значит, что и божества также имеют тенденцию к локальным связям, так что их отождествляют с теми местами и святилищами, где им поклоняются. Они могут быть местными божествами-покровителями, к которым обращаются с различными просьбами. Таким же образом отождествляют их и этнографы или историки религии. Сигер считает некоторые божества едва ли не «содержимым» их святилищ, от которых их нельзя отделить⁶⁵. Если существует только один центр почитания божества, то тогда никаких сложностей не возникает. Однако в пантеоне калашей имеются божества с длинной предысторией, корни которых уходят в ведические времена. На них в известной мере сказываются международные связи, и они играют большую роль во всех трех долинах. Очевидно, в этих случаях колеблются между представлением о местных резиденциях одного и того же божества (попеременно посещаемых им в зависимости от обстоятельств) и о последовательном его разделении. Так, согласно Фридриху, божество Магандеу при таких обстоятельствах было разделено на трех братьев с одним и тем же именем⁶⁶. Далее, неясным остается положение женских божеств-покровительниц отдельных кланов. Все они носят одно и то же имя, т. е. явно образуют некое духовное единство. Один из богов — вне общего ряда и явно более древнего происхождения: он выступает как целитель и культурный герой.

Сной указывает следующий порядок организации пантеона⁶⁷:

Главный Магандеу	в Батрике (долина Бумборет)
Магандеу-братья	в Румбуре, Бруне (также долина Бумборет) и Бирире
Ингау	в долине Бумборет
Саджигор	в Румбуре — он считается там самым могущественным из богов
Варин	в Бирире
Праба	в Бирире

Таким образом, получается восемь собственно девалогов, или богов. Но Балумаина во время зимнего праздника встречает семеро девалогов, между ними нет Магандеу Бирира⁶⁸ — в результате ссоры он не участвует в комитете по приему гостей.

Все это — явления, с которыми мы встречаемся во многих политеистических системах. Такие разделения и слияния, от-

⁶⁵ Siiger, 1956, с. 19: «Саджигор... весьма святая гробница».

⁶⁶ Сной (Snoy, рукопись, 1960, с. 4) говорит даже о четырех братьях Магандеу.

⁶⁷ Там же, с. 4.

⁶⁸ Friedrich, рукопись, с. 675.

клонения и заимствования существуют и в культах святых. Несомненно, существует много вариантов религиозных представлений, которые едва ли укладываются в единую схему.

Тем не менее правильное собрать именно здесь, а не при описании обрядов и праздников все те сведения о пантеоне и мире духов, которые мы можем извлечь из различных источников. Следует оговорить, что все боги носят название *devalog* или *deu*. Их отличают от менее могущественных духов, которых называют *джа*ч (*jaç*) и *сучи* (*sūci*)⁶⁹.

а) Дезау

В 1929 г. Моргенстьерне⁷⁰, очевидно, в Румбуре узнал о божестве-творце калашей, которого называют *Dezau*. Это имя он этимологически связывал с *dīz* (санскрит: *dih-?*). Дезау считался братом богини родов *Дезāлик*. Моргенстьерне называл его *deus otiosus* (богом без определенных функций) и отождествлял с *Имрой* кафиров (несравненно более активным). О Дезау пишет также Шомберг⁷¹, и именно там, где он говорит о долине Румбур. В 1956 г. Фридрих в этом же районе получил информацию, по которой Дезау — название «худаи», и это имя означает «он дает»⁷² — вероятно, народная этимология. Его именуют *Paidagagai* (калаша) или *Paidagogak* (кховар)⁷³. Относительно культа этого божества Фридрих узнал, что ему воздают почести в месяце *гамал* (=самал) на крыше козьего хлева, принося ему в жертву быка или корову и козу. Он приносит души, и он же доставляет их обратно, переводя по мосту в царство мертвых⁷⁴.

б) Саджигор

Согласно Моргенстьерне, *Sajigor* (*Sajig'or*) в пантеоне калашей — бог второго ранга. Считается, что его можно сравнить с Багиштом кафиров⁷⁵.

Мы находим у Шомберга интересное замечание, что Саджигору, которого почитают в Румбуре, в Бирире соответствует *Верин* (=Варин), которого всегда называют *Шура Верин*, т. е. «воин Верин»; однако в действительности это другое божество. В сущности, это может означать лишь одно: Саджигор также выступает как бог войны, что вполне возможно, потому что в

⁶⁹ Siiger, 1956, с. 18; Morgenstierne, 1950—53, с. 165; Fussman, 1972, с. 157 и сл.

⁷⁰ Morgenstierne, 1947a, с. 242; 1950—53, с. 163.

⁷¹ Schomberg, 1938, с. 53.

⁷² Friedrich, рукопись, с. 776.

⁷³ Там же, с. 712N. Согласно Сноу (устное сообщение), эти имена значат «творец».

⁷⁴ Friedrich, рукопись, с. 716—718.

⁷⁵ Morgenstierne, 1947a, с. 242; 1950—53, с. 165; Siiger, 1965, с. 19.

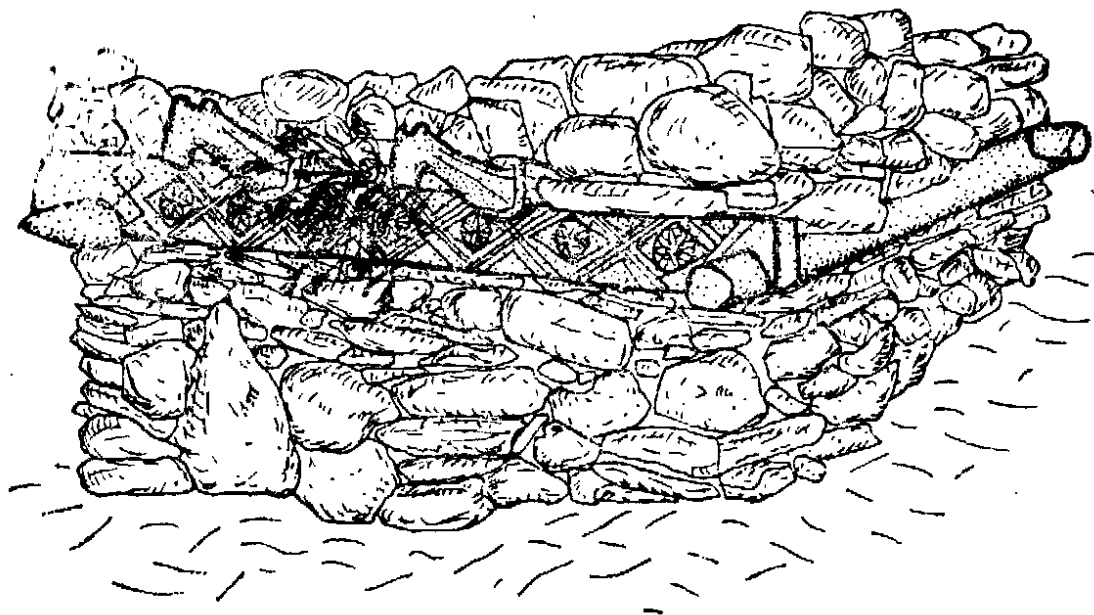


Рис. 6. Святилище Саджигора в Румбуре, предназначенное для хранения священного предмета. Между двумя головами животных торчат ветки арчи и каменного дуба. (Длина передней стенки около 2 м). Рисунок Айивангера по фотографии П. Сноя

калашском пантеоне вообще нет божества, соответствующего Гишу кафиров. У Саджигора было только одно святилище, находившееся в долине Румбур. Согласно Шомбергу, оно стояло на поляне под могучими каменными дубами. Здесь приносили торжественные клятвы и совершали самые важные церемонии зимнего праздника. Центром святилища Шомберг считает один старый каменный дуб⁷⁶.

Краткие, но точные сведения находим мы у Сигера⁷⁷. Он рассказывает об одной священной роще, где на дубах висели рога принесенных в жертву животных. Кровавые и бескровные жертвы приносили на разных алтарях. Далее у него говорится, что там имелось сооружение из валунов, в котором хранили обрядовый объект культа Саджигора — «древний нож». Ему оказывали почести, трижды обходя вокруг него. Шомберг сообщает, что женщинам было запрещено даже приближаться к этому сооружению. Он присутствовал здесь при жертвоприношении, целью которого было заставить бога прекратить дожди (что, кстати, объясняет сравнение с Багиштом). Шомберг упоминает еще один каменный алтарь за оградой священной территории, на который клали освященные ветви⁷⁸.

Фридрих видел святилище в Румбуре лишь незадолго до внезапного прекращения своей работы. Его записи не содержат никаких новых подробностей, даже в том, что касается роли этого святилища в зимнем празднике. Мы узнаем лишь, что

⁷⁶ Schomberg, 1938, с. 197 и сл.

⁷⁷ Süger, 1956, с. 19.

⁷⁸ Schomberg, 1938, с. 52 и сл., 73, рис. на с. 74.

здесь молились о плодovitости и богатстве; то же сообщает и Сигер (ср. рис. 6)⁷⁹.

Шомберг пишет, что первоначально Саджигор находился где-то в Кафиристане. Когда почитавшим его людям пришлось покинуть земли, на которых они жили, их шаман выпустил из лука стрелу, указавшую новое место для жертвоприношений⁸⁰. У Сигера мы находим рассказ о том, что святыню Саджигора захватил в войне с башгальцами Раджа Ваи⁸¹. Здесь явно идет речь о символе культа, т. е. о ноже. Тогда знаменитый шаман Нанга Дехар построил общее для всех калашей святилище. Фридрих собрал материал, также говорящий в пользу позднего появления этого культа. Он слышал о ссоре между агрессором Саджигором и исконно местным божеством Магандеу, который прибегнул к хитрости и вынужден был выслушать за это упреки Саджигора. В конце концов Нанга Дехар отвел Саджигору место в Румбуре. Оно было точно установлено с помощью выпущенной из лука стрелы. У Фридриха есть запись, что сам бог происходил из Мабат Дивана в области башгали. Как подсказывает здравый смысл, речь может идти только об искаженных топонимах Ахмад Дивана Баба, т. е. о Бадаване. Оттуда в Румбур ведут не очень тяжелые перевалы. Как сообщает Робертсон, там действительно имелся алтарь в форме усеченной пирамиды. Правда, речь идет в этой связи о храме Имры. Считается, что Имра прогнал бога Интра, т. е. Индру⁸².

в) Варин

В противоположность Саджигору Varin — это божество, которое почитают на юге территории калашей. Моргенштерне пишет, что под калашскими именами In Warin в Уртсуне и War' i:n (dr-) в Бирире почитают бога Индру⁸³. Шомберг побывал в святилище этого бога в Бирире и нашел, что оно обычного типа, т. е. на грубом основании из камней возвышался высокий настил, в центре которого имелось отверстие. Над настилом находились две вырезанные из дерева лошадиные головы. Неподалеку было место для разведения жертвенного огня, рядом с ним росли священные деревья — каменные дубы. Шомберг разъясняет, что «воин Варин» (Shuga Verin) считается самым могуще-

⁷⁹ Friedrich, рукопись, с. 742N—749N, 760N; Siiger, 1956, с. 19.

⁸⁰ Schomberg, 1938, с. 171; Wazir Ali Shah, 1974b, с. 77 и сл.

⁸¹ Siiger, 1956, с. 31. С другой стороны, говорится, что Саджигор предсказал Радже Ваи прекращение его рода в наказание за его кровосмесительные отношения со своей дочерью.

⁸² Robertson, 1896, с. 384, 388, 394.

⁸³ Morgenstierne, 1950—53, с. 163: Varin < apara = indra — «непобедимый Индра» (указано Г. Буддруссом).

ственным, опасным и тираническим божеством калашского пантеона⁸⁴. Мужчины, оскверненные чьей-либо смертью, могли снова приблизиться к священному месту лишь по истечении двух лет. Здесь приносили самые торжественные клятвы. Один богохульник из Бумборета, совершивший клятвопреступление, умер мучительной смертью.

На этом месте совершали жертвоприношения, чтобы прекратились дожди. Осенью приносили в жертву вино⁸⁵. Здесь улаживались ссоры.

Сигеру известно, что алтарь имеется и в Уртсуне. Однако поклоняются этому божеству в Румбуре, в святилище Саджигора.

Хуссам-уль-Мульк рассказывает, что Варин уничтожил селение, осмелившееся принести ему в жертву собак и кошек. Однако он пощадил одну старую женщину и ее племянников, которые встретили его изъявлениями почтения. Он дал им золота, чтобы они могли купить долину Бирир. Племянникам он повелел определить по падению выпущенных из лука стрел места для постройки святилища и дома для рожениц селения. В заключение он дал старухе кольцо, которым по сей день пользуются при гадании, а племянники получили для этой же цели лук — этот обычай также сохранился⁸⁶.

г) Махандеу/Mahandeu

Наиболее широко распространено на землях калашей почитание бога Mahandeu (Mahand'eu); Моргенстьерне установил, что он соответствует Мону/Манди кафиров⁸⁷. Его имя происходит от Māha(n)deva, что означает «великий бог» — эпитет многих индийских богов, часто употребляющийся также как наименование Шивы. Шомберг⁸⁸ называет Махандеу богом войны, а также вазиром Саджигора и Варина. Его алтари мало чем отличаются от других, и, вероятно, не случайно в Бирире и в долине Батрик около них растут старые платаны. Сигер⁸⁹ описал одно из таких святилищ как типичное. Эти места выполняют важные функции во время праздников, при клятвах в невиновности, которые дают люди, обвиненные в преступлении, при чествовании воинов, вернувшихся с войны.

В случае с Махандеу особенно отчетливо виден процесс разделения божества, являющегося объектом почитания ряда кон-

⁸⁴ Schomberg, 1938, с. 74, 196—198.

⁸⁵ Siiger, 1956, с. 20.

⁸⁶ Hussam-ul-Mulk, 1974b, с. 82 и сл.

⁸⁷ Morgenstierne, 1950—53, с. 164.

⁸⁸ Schomberg, 1938, с. 72 и сл., 190, 194.

⁸⁹ Siiger, 1956, с. 17 и сл.

курирующих общин, на несколько ипостасей⁹⁰. Поэтому Махандеу в Батрике и Махандеу в Бруне (оба в долине Бумборет), Махандеу Румбура, так же как и Махандеу Бирира, считались братьями, причем наиболее почитаемым был батрикийский. Святилища Кракала и Палаваненде связывали именно с ним, а не с его братьями. (Возможно, в этом сказывается особое положение Батрика как политического центра.) Рассказывают, что Махандеу Бирира был в ссоре с батрикийским; во всяком случае, он занимает особое положение. Считается, что братья вместе с остальными богами и пери прилетели в долину Бумборет по воздуху, чтобы здесь поселиться.

Напротив, Сигер записал, что святилище в Румбуре — филиал центрального храма, находящегося на территории прасунцев⁹¹. В Румбур, говорится дальше, доставили небольшой камень с надписью и закопали его на том месте, где теперь возвышается святилище. Это прежде всего значит, что молва о религиозном превосходстве области Прасун достигла и Читрала. С другой стороны, вполне возможно, что культ Махандеу действительно был заимствован у кафиров (где он был засвидетельствован еще в XVII в., но на самом деле, несомненно, много старше; об этом уже говорилось).

Подобно Мону, Махандеу считался пророком, т. е. посредником между людьми и верховным божеством. Он вездесущ, и к нему можно обратиться в любое время⁹². Считать, что это представление возникло лишь благодаря исламу, нет никакой необходимости.

Г) Праба

Бог Праба, культу и функциям которого посвящена прекрасная работа Шомберга⁹³, не имеет параллели в кафирском пантеоне⁹⁴. Выявляется удивительная амбивалентность этого персонажа. Праба у всех вызывал страх. Ни одна женщина не смела приблизиться к его святилищу. Если это делал мужчина, не прошедший очищение, он должен был умиловить бога, принеся ему в жертву несколько коз. (Перед сбором винограда в ограде святилища разжигали костер из ветвей можжевельника и привязывали к столбам виноградные кисти. Когда брожение вина заканчивалось, снова разжигали костер и кропили новым вином огонь и столбы. Только после этого можно было наслаждаться опьяняющим напитком.

⁹⁰ Friedrich, рукопись, с. 590—596.

⁹¹ Siiger, 1956, с. 31, т. е., вероятно, храм Имры в Куштеки.

⁹² Hussam-ul-Mulk, 1974b, с. 81.

⁹³ Schomberg, 1938, с. 192—194, 198.

⁹⁴ Morgenstierne, 1950—53, с. 166.

Сигер пишет, что Прабе молились об исцелении от болезней и при наводнениях⁹⁵.

Согласно Фридриху⁹⁶, при сборе урожая в святилище приносили часть грецких орехов и винограда, но вообще в Бумборете, где Фридрих провел зиму, культ Прабы не казался особенно популярным. Один информант категорически утверждал, что он считает Прабу женским божеством.

Нам еще придется заниматься ролью, которую играет Праба в празднике рги. Здесь же надо сказать лишь то, что в одном из гимнов этого праздника упоминается Вайгал — несомненно, центр виноградарства Нуристана. Это может значить, что и культ был заимствован из Южного Нуристана, где Эдельберг столкнулся с еще чрезвычайно живым воспоминанием об этом культе⁹⁷.

От Прабы отличают *Rahistan Praba*. Шомберг пишет, что это божество, святилище которого находилось вблизи от главного алтаря Прабы, является хранителем урожая⁹⁸. Священные семена смешивали с кровью жертвенных животных, и староста селения сеял их. Лишь после этого могли начать сев и другие главы семей.

Фридрих тоже упоминает пшеницу, смешанную с кровью⁹⁹. Кроме того, должен ежегодно назначаться заново человек, совершающий первый сев.

с) Другие боги плодородия и стад

Из одного сказания, записанного Вазиром Али Шахом¹⁰⁰, мы узнаем о герое по имени *Bangulai*, жившем вместе со своей теткой в долине Башгал, в селении, которое называлось Маджам. Это селение было разрушено наводнением, когда его жители осмелились перед алтарем Прабы принести в жертву собаку. Однако ревностная почитательница бога и ее племянник были спасены. Они бежали из мест, подвергшихся разрушению, и, убив великана, поселились в Бирире, где потомки племянника живут в нижней части долины по сей день.

Рассказывают, что Бангулай перемещал своих коз с пастбища на пастбище по воздуху. Но однажды он не заметил при этом свою сестру, она прокляла его животных, и они превратились в камни, которые и теперь можно видеть в верхней части долины Бирир.

Благодаря вмешательству Прабы коз Бангулая покрыли

⁹⁵ Siiger, 1956, с. 19, 26 и сл.

⁹⁶ Friedrich, рукопись, с. 488, 513.

⁹⁷ Siiger, 1956, с. 26 и сл.; Edelberg, 1965, с. 158—176.

⁹⁸ Schomberg, 1938, с. 194.

⁹⁹ Friedrich, рукопись, с. 542 и 687.

¹⁰⁰ Wazir Ali Shah, 1974b, с. 80.

дикие козлы. Рожденных после этого 600 козлов он хотел принести во время большого праздника в жертву, однако остальные жители селения предпочли поделить их между собой живыми. Такое решение не понравилось богу, и это стадо убежало в горы. Однако потомки Бангулая до сих пор хвалятся тем, что они приносили в жертву диких козлов, которых называли «шаракат навай».

Рассказывают, что одному из племянников Бангулая тоже удалось скрестить козу с диким козлом. Когда этот племянник (его звали Shugala) проводил зиму на высокогорных пастбищах, его снабжал пищей седовласый старик, но, как потом выяснилось, эта пища была из запасов самого Шуралы, оставленных им для семьи.

У Хуссам-уль-Мулька¹⁰¹ мы читаем о человеке по имени Багорай, обладавшем огромной волшебной силой. Однажды он вместе со своими стадами исчез. Его дочь отправилась на поиски и в конце концов обнаружила животных, но отца так и не нашла. Пастух рассказал девушке, что ее отец спрятался в ухе зеленоватой овцы. Она начала проклинать его, и поэтому Багорай превратился в камень и потребовал, чтобы каждый, кто потеряет своих коз, приносил ему жертву и называл его Grimog. Пастуха звали Kasawag; у него тоже есть алтарь, на котором совершают жертвоприношения.

Шомберг приводит следующий фольклорный фрагмент из этого комплекса — искаженный, так как он встретил ироническое отношение автора¹⁰². Один богатый чудака по имени Бангулай, который все время подчеркивал свою чистоту, т. е. полностью избегал женщин, а также благодаря своему бесследному исчезновению, добился того, что его признали девалогом Гримоном. Его святилище — правда, скромное — окружено зоной чистоты. Для человека, который осмелится на этом участке долины вступить в сношение с женщиной, это будет иметь роковые последствия.

Из этих рассказов можно сделать вывод, что существовал героический персонаж, связанный с Прабой, но явно ему подчиненный; его почитали, с одной стороны, как прародителя родственной группы, а с другой — как покровителя коз, способствующего их скрещиванию с дикими козлами. Вполне понятно, что такого полубога связывали и даже отождествляли с другими высшими существами, ведавшими охотой и скотоводством.

Вазир Али Шах упоминает божества, связанные с пастушеством. В течение осеннего и зимнего периодов стада охраняет Sogizan, которому выражают благодарность во время зимнего праздника. Затем эта обязанность на время, до наступле-

¹⁰¹ Hussam-ul-Mulk, 1974b, с. 82.

¹⁰² Schomberg, 1938, с. 202 и сл.

ния праздника *puł* (т. е. до сбора урожая и, следовательно, на более длительный срок), возлагается на *Goshidai*. Его благодарят во время праздника *joshi* ¹⁰³.

Пожалуй, к этому следует добавить еще один рассказ, приведенный Хуссам-уль-Мульком.

Однажды один пастух по имени Масен недосчитался барана. Он обнаружил его в тот момент, когда какая-то тень повела его к селению Веран ¹⁰⁴. Там пастух попал в большое помещение, где сидели собравшиеся здесь боги. Правда, они не вернули ему его барана Сараданца, но зато дали камень — заз. К этому камню, вмурованному в святилище, должен был обращаться за помощью каждый разыскивавший своих коз.

Можно предположить, что имя пастуха Касавар как-то связано с богом охоты Касавир (*Kasaw'ir*; в Бирире: *Kasaw'wēr*), о котором пишет Моргенстьерне ¹⁰⁵. Шомберг и Фридрих не говорят о нем ни слова, а Сигер ¹⁰⁶ пишет, что его алтарь находился в долине Румбур вблизи святилища Саджигора. Он был грубо сложен из камней, там сжигали ветви арчи и грецкие орехи и при этом молились об удаче в охоте.

За Гримором, или Гримоном, мог скрываться упоминаемый Сноем бог *Ramop* ¹⁰⁷. Жертвоприношение этому богу запечатлено в фильме, который снял Сной в верхней части долины Бумборет. Задача этого бога — защита стад, поэтому перед отгоном скота на высокогорные пастбища ему приносят в жертву козу.

Едва ли к этому имеет отношение запись Фридриха, в которой говорится, что, когда какой-либо калаш умирает, около определенного дерева поют о добрых и злых делах умершего. В этой церемонии большую роль играет также шаман. Высшее существо, к которому при этом обращаются, носит имя *Ramip* ¹⁰⁸.

ж) Ингау

Божество *Ingau* (*Ingau*), которое упоминает Моргенстьерне ¹⁰⁹, в опубликованных материалах Сигера и Шомберга не фигурирует. У Фридриха этот бог ¹¹⁰ встречается многократно, точно так же как у Вазира Али Шаха, который относит его к Бумборету, и у Хуссам-уль-Мулька ¹¹¹. В некоторых обрядах он выступает рядом с Махандеу и Кушумаи. В его ведении

¹⁰³ Wazir Ali Shah, 1974b, с. 76.

¹⁰⁴ Veran=Viron?, т. е. прасунец. См.: Robertson, 1896, с. 78.

¹⁰⁵ Morgenstierne, 1950—53, с. 166.

¹⁰⁶ Siiger, 1956, с. 19.

¹⁰⁷ Snoy, 1960a, с. 7.

¹⁰⁸ Friedrich, рукопись, с. 520.

¹⁰⁹ Morgenstierne, 1950—53, с. 166.

¹¹⁰ Friedrich, рукопись, с. 467—488.

¹¹¹ Wazir Ali Shah, 1974b, с. 71; Hussam-ul-Mulk, 1974b, с. 81.

главным образом здоровье, и ему воздают почести весной (в месяце кáласаи) и летом (в месяце учал), причем это делают все калаши. Центральное святилище находится около Батрика, т. е. прежнего политического центра территории калашей. Основателем святилища называют предводителя Булу Синга, который привел из Вуршигума воинов, чтобы нанести поражение Радже Ваю.

(3) Джестак

Женское божество Jestak (Jeṣṭak), согласно Моргенстьерне¹¹², можно приравнять к Дизани кафиров. Он называет ее «богиней домашнего очага», однако она выходит за рамки этого определения, олицетворяя жизненную силу всего калашского народа в его совокупности, а также отдельных кланов и семей¹¹³. Она — одна и все же присутствует во всех жилищах и тем более во всех домах для собраний. Эту идею кафиры выразили в изображении огромного, сильного разветвленного дерева. Джестак в равной мере почитают как женщины, так и мужчины. Очевидно, то отрицательное отношение, с которым обычно подходят ко всем существам женского пола, на нее не распространяется. Она — покровительница детей, а также рожениц. Она охраняет дом, в котором ей посвящена зона особой чистоты. Там, где клан собирается не в частном доме, а в здании, построенном специально для этого, это здание можно считать храмом Джестак.

Ее символ — резная доска, украшенная наверху вставленными в нее деревянными бараньими или лошадиными головами, а в центре — орнаментом. Фридриху на заданные им вопросы¹¹⁴ ответили, что именно эти орнаменты выражают основной смысл; в другой раз эту функцию приписали лошадиным головам, добавив, что кто-то утверждал, будто Джестак появляется в образе лошади. Если принять это всерьез, то придется согласиться, что весь пантеон принимает облик стада овец или лошадиного табуна¹¹⁵, так как головы животных относятся к обычным украшениям разбросанных по всей территории святилищ (и местные жители, и читральцы называют их «малош»). Кроме того, мы снова слышим, что приносимые в жертву молоко и творог бросали не на доску, а на пучок веток, висевший над вертикально стоящей доской, как будто именно этот пучок и являлся местопребыванием божества (рис. 15).

В отличие от того, что наблюдается у кафиров, здесь не

¹¹² Morgenstierne, 1947a, с. 243; 1950—53, с. 164.

¹¹³ Schomberg, 1938, с. 48, 58, 72.

¹¹⁴ Friedrich, рукопись, с. 787.

¹¹⁵ Так как на Гиидукуше во многих местах рассказывают, что до людей мир был населен лошадьми, это не является абсолютно невероятным.

зафиксированы мифы, в которых отражено отношение этой богини ко всему остальному пантеону. Один раз Фридрих¹¹⁶ слышал, что она — прародительница всех богов, в другой раз было сказано, что она создала свой культ в глубокой древности, когда люди и боги жили вместе. Еще в ту пору она приказала обращаться с молитвами о здоровье и о даровании детей к ветви каменного дуба, поэтому такая ветвь и висит в каждом доме на левом заднем столбе. «Джестак» означает «ветка»; ветка, висящая в доме, называется «ашехунг-джестак». За каждое убитое в доме животное прибавляют еще одну веточку. Опадающие с них сухие листья можно сжигать. Во время некоторых обрядов связку веток посыпают мукой. Вообще Джестак — не божество, а пери.

и) Дезалик

Dezalik (Dezālik) — имя богини родов и функций женского организма. Она соответствует Нирмали кафиров, но, как можно понять уже по ее имени, считается сестрой бога-создателя¹¹⁷. Она пребывает в доме для рожениц и менструирующих женщин, и там же находится ее символ. В Бруне им была резная доска, в которой можно было увидеть в высшей степени стилизованное изображение женской фигуры с несоразмерно большими половыми органами. Шомберг и Сигер¹¹⁸ сообщают, сколько времени должны были женщины оставаться каждый раз в этом убежище и какие очистительные церемонии проходили перед тем, как получить право снова вернуться к нормальной жизни. Примечательно то обстоятельство, что около дома для рожениц в Румбуре рос каменный дуб, который называли «Дезалик бундж» (букв. «дуб Дезалик»); это дерево считалось священным повсюду. Под ним хоронили мертворожденных или умерших при рождении детей¹¹⁹. К этой зоне прямо-таки сакрально усиленной нечистоты — здесь можно даже говорить едва ли не о своего рода антисвятости — мужчины приближаться не смели. Тем не менее Грациози¹²⁰ удалось в какой-то момент, когда никто за ним не следил, войти в такое строение, обмерить его и сфотографировать статую божества, что, с точки зрения калашей, ввергло его в состояние нечистоты, пожалуй, до конца его дней (рис. 7). В жертву Дезалик также приносят фрукты.

По материалам, собранным Фридрихом, Дезалик — богиня не только родов, но и смерти¹²¹. Она приносит душу и уносит

¹¹⁶ Friedrich, рукопись, с. 714 и сл.

¹¹⁷ Morgenstierne, 1950—53, с. 165.

¹¹⁸ Schomberg, 1938, с. 45—47, 171, 185, 196; Siiger, 1956, с. 18.

¹¹⁹ Schomberg, 1938, с. 171.

¹²⁰ Graziosi, 1961: между селениями Брун и Аниш.

¹²¹ Friedrich, рукопись, с. 778.

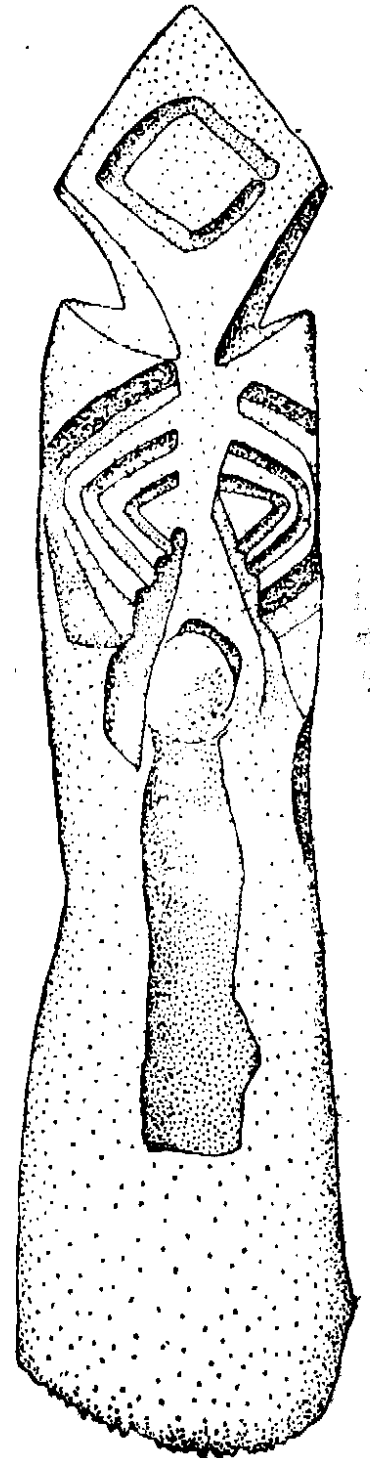


Рис. 7. Резная доска, символ Дезалик (?) в башали в Бруне (высота 98 см). Рисунок Айнвангера по фотографии Грациози, 1961

се обратно. Поэтому не случайно и дом для рожениц, и кладбище в равной степени относятся к сфере опасной нечистоты.

Фридриху, однако, сообщили¹²², что душу приносит и забирает Пайдагарау. Он ведет души по мосту мертвых.

к) Джач/Кушуман

Божество калашей Jach (Jaç) приравнивали к Кушуман/Киме кафиров¹²³. Уже Шомберг сообщает, что местное имя этого

¹²² Там же, с. 715.

¹²³ Morgenstierne, 1947a, с. 244; 1950—53, с. 165.

божества вытеснено кафирским. Подтверждение этому имеется и записях Фридриха¹²⁴. Согласно Шомбергу¹²⁵, эта богиня ведет урожаем полей, поэтому ее простые алтари разбросаны по всем обработанным землям. Она пребывает также у очага, над которым висит пучок веток каменного дуба и арчи. Шомберг видел святилище в виде столба перед скалой, естественный рисунок на которой считали символом божества. Во время сева и перед сбором урожая здесь разводили огонь, в который бросали ветки каменного дуба и можжевельника. Туда же сыпали муку, смолотую из первого зерна. Далее мы узнаем, что в особом ведении Кушумай находится рост плодовых деревьев. Фридрих слышал в Батрике, что, если во время их цветения идет дождь, женщины берут сушеные фрукты, и процессия, в которой участвуют также мужчины, отправляется к месту собраний Батрика. Здесь женщины отстают, а мужчины поднимаются в гору к святилищу Кушумай, расположенному высоко над полями и носящему название Джунагр.

К этому же месту, если у женщины тяжелые роды, поднимается ее муж, чтобы помолиться и принести в жертву фрукты. Точно так же в феврале отправляется к этому святилищу человек, избранный «королем праздника» и исполнителем обрядов, связанных с севом. Его сопровождает по одному человеку от каждой группы домов долины.

В жертву приносят козу, орехи и сушеные тутовые ягоды. Затем «король праздника» молится о том, чтобы деревья дали много плодов, а женщины забеременели. Завершается церемония снова в месте собраний Батрика в джерсу.

Дальше говорится, что между зимним праздником и этим жертвоприношением женщинам запрещено подниматься в горы и приближаться к святилищу.

Очевидно, Кушумай в первую очередь является олицетворением возбуждающего женского начала и тем самым больше всего соответствует духам типа *ḡākinī*, известным в Восточном Дардистане. С этим согласуется и то, что мы читаем у Фридриха¹²⁶: человек, убивший снежного барса, должен устроить праздник, во время которого совершается жертвоприношение у горного святилища Кушумай. Там же воздают почести людям, убившим врага. Правда, дальше говорится, что при этом обращаются не к Кушумай, а к самому месту и собравшимся там пери. Однако и это согласуется с представлениями, бытующими в Восточном Дардистане: там это пери из свиты Великой богини, которые (еще в белой шапочке незамужних женщин) подзадоривают охотников и воинов.

¹²⁴ Friedrich, рукопись, с. 607—609.

¹²⁵ Schomberg, 1938, с. 78, 180, 186.

¹²⁶ Friedrich, рукопись, с. 701, 607—609.

Таким образом, нет ничего удивительного в том, что свое национальное украшение — чепец, расшитый в несколько рядов раковинами каури, — калашские женщины носят по приказу Кушумай¹²⁷.

Возникает вопрос, не было ли заимствовано у кафиров не только распространяющееся теперь имя этого божества, но также и весь комплекс представлений о нем. В пользу такой точки зрения можно привести то, что среди девалогов это божество кажется чужаком. Правда, его особое положение полностью соответствует его внутренней сути: ведь оно должно олицетворять необузданную природу и женское начало как стихийную силу. Здесь чрезвычайно слаба по сравнению с другими дардскими народами связь Кушумай с дикими животными, однако это можно объяснить существованием ряда мужских божеств охоты и пастушества.

л) Балумаин

Пожалуй, *Balumaïn* — наиболее интересное божество калашского пантеона. К сожалению, нам ничего не известно о точном значении его имени. Моргенстьерне работал в долине Румбур, где Балумаин не играет большой роли¹²⁸.

Материалы Шомберга позволяют сделать вывод о местном культе, распространенном в долине Бумборет, у селения Кандарисар¹²⁹. Ему показали красное пятно на скале и объяснили, что это след, оставленный копытом коня Баламахина. Другое пятно на скале, серое, считалось отпечатком ноги самого Балумаина. Очевидно, здесь совершали жертвоприношения, так как Шомберг видел неподалеку костер. Ему рассказали, что много лет тому назад в декабре Баламахин, ангел или божество, посетил Кандарисар¹³⁰, чтобы благословить поля и дать своим многочисленным почитателям богатый урожай. К несчастью, люди не поняли, что за шорохи слышатся ночью, и спустили на него собак. Тогда бог через шамана объявил жителям селения, что на них лежит не благословение, а проклятие. В конце концов все они погибли.

Баламахину и теперь еще поклоняются во время зимнего праздника. Каждый глава семьи убивает в его честь двух-трех коз. Кровью убитых животных брызгают в разведенный перед этим огонь. Очевидно, собственного алтаря у него нет, так что животных режут в доме или в каком-либо другом подходящем месте. Шомберг хотел узнать об этом персонаже побольше, но ему не удалось снова встретиться с шаманом из доли-

¹²⁷ Wazir Ali Shah, 1974b, с. 77; Schomberg, 1938, с. 78.

¹²⁸ Morgenstierne, 1947a, с. 240.

¹²⁹ Schomberg, 1938, с. 184 и сл.

¹³⁰ Wazir Ali Shah, 1974b, с. 78: Кандисар.

ны Бумборет, от которого он надеялся получить дополнительные сведения.

Сигер, который устроил свою штаб-квартиру в румбурском селении Балангуру и оттуда неоднократно совершал поездки в другие долины, ничего не говорит об этом комплексе, по крайней мере в своем предварительном сообщении.

Тем более удивительно, насколько обширны материалы, которые собрали о Балумаине Фридрих и Сной. Правда, они прожили всю зиму в долине Бумборет и предпринимали оттуда поездки. Их постоянно уверяли, что раскрывают им особую тайну. Очевидно, речь здесь идет не о божестве, которое в равной мере признает и почитает весь народ калашей.

Потрясает обилие в этом комплексе мифических элементов, однако надо примириться с тем, что неизбежная систематизация немного ослабляет впечатление непосредственности, возникающее из записей Фридриха: мы имеем здесь дело с еще не завершенной и быстро развивающейся концепцией, в которой совершенно очевидно смешение старых и древнейших традиций с вновь возникающими идеями.

Согласно Фридриху, Балумаин пришел в Бумборет с запада, т. е. из долины Башгал¹³¹. С другой стороны, однако, мифическая прародина калашей, с которой его также связывают, находится на востоке или на юге. Все сходятся в том, что он появляется верхом на коне. В некоторых прославляющих его песнях говорится даже, что он сам принимает облик лошади. Он объедает все альпийские пастбища, причем перечисляются все их названия. Эти песни считают тайными¹³². Но это еще не все: долго оставалось неясным, какого пола Балумаин, мужского или женского. Лишь постепенно собеседники Фридриха стали говорить совершенно определенно, что он — мужского пола. Однако о нем говорят также, что, когда он наклоняется вправо, он мужчина, а когда влево — женщина¹³³. Он приближается в сопровождении собаки, которая людям кажется лисицей. Его поджидают семь девалогов, алтари которых находятся на калашской территории. С девалогами он спускается в Кракал. В те времена на месте нынешнего селения находились лишь хлева человека по имени Ладوشي, жившего в Батрике. Он угостил Балумаина сушеным виноградом и ви-

¹³¹ Так же и в работе: Wazir Ali Shah, 1974b, с. 78.

¹³² Согласно Фридриху (Friedrich, рукопись, с. 582 a—f), эту лошадь совершенно фантастически описал шаман Бодок: с козьими копытами, с золотым седлом и сбруей и с головой, от которой исходит золотое сияние. Спереди у нее одна нога, а сзади — семь. (Бодок находился под влиянием рассказанной Фридрихом повести о Слейпнире и старался его перещеголять, но при этом ввел «счастливое число» «семь». Сообщено лично Сноем.)

¹³³ Уже Мюллер-Штельрехт заметила связь с комплексами представлений Восточного Дардистана, например с песнями праздника сева в Ясине (Müller-Stellrecht, 1973, с. 248—259).

ном. Балумаин оставил ему в благодарность козленка и два колоса и отправился дальше, в Камадео, в то время крупное селение. Когда жители этого селения спустились на него собак, он одним ударом плетки разрушил все селение¹³⁴; это соответствует эпизоду, записанному Шомбергом¹³⁵. Затем он встретил в Кандарисаре шамана, который принес ему потерянную им в гнев плетку. Жители Батрика выбрали семь чистых мальчиков, которые встретили и приветствовали Балумаина выше селения. Там он провел ночь. Мальчики для него пели, а на следующее утро они исчезли. Он взял их с собой, потому что они были чисты и понравились ему. (С тех пор, несмотря на почитание Балумаина, к этому дереву посылают мужчин и мальчиков постарше.) Балумаин научил Ладоши разным вещам: как разжечь костер из можжевельника, как совершить обряд сева пшеницы и употребить при этом кровь козленка (первоначально — того животного, которое он принес с собой). Совершение этого обряда осталось почетным правом потомков Ладоши, потому что вся пшеница ведет начало от тех двух колосков, которые принес Балумаин. Поэтому он требует от всех дань пшеницей, носящей название «хушак»; эта пшеница служит кормом его лошади.

Балумаин оставил жителям Батрика указание, как надо впредь устраивать зимний праздник (чаумос), во время которого он ежегодно приходит вновь. Нельзя пускать на праздник нечистых и непосвященных. Калаши из других селений или даже долин должны уступить место жителям Батрика. Утратили свою силу все прежние правила девалогов, в честь которых в Бирире и Румбуре и теперь устраивают праздники. Центром должно было стать не святилище, созданное человеческими руками, а только дерево ток. Во время праздника все присутствующие делились на две партии: одни, чистые, пели пристойные песни былых времен, а другие в совершенно ином ритме исполняли песни дикие, страстные и даже неприличные. Барабан и флейта оказались под запретом, достаточно было просто человеческого голоса. Кульминацией праздника являлся тот момент, когда Балумаин давал благословение семерым мальчикам, причем благодать распространялась на всех чистых. Это заставляло нечистых требовать свою долю. Когда доходило до драки, чистые были вынуждены оказывать сопротивление. Под звуки песни Nangaiго Балумаин изливал всю благодать и исчезал. С этого момента сопротивление чистых начинало ослабевать. Нечистые захватывали мальчиков. Начиналась сексуальная оргия, которая должна была обеспечить в будущем

¹³⁴ Согласно Вазиру Али Шаху, Балумаин ударил собак своей плеткой. Сверкнула молния, уничтожившая часть селения Кандисар (Wazir Ali Shah, 1974b, с. 78).

¹³⁵ См. выше, с. 373.

плодовитость и продолжение жизни. После этого можно было вернуться в селения.

Точно так же ввёл Балумаин в Батрике и обряд, связанный с севом. Его проводит ройгундик — ежегодно назначаемый исполнитель. Согласно Сною¹³⁶, он не только охраняет поля (как урир) — от источаемой им благодати зависит урожай на полях.

Впрочем, Балумаин был зрим лишь в первое свое посещение. Теперь присутствие бога только ощущается.

Вообще сила калашей заключается не в словесном выражении их религиозных чувств. Самые сильные ощущения они явно испытывают во время танца, при виде крови жертвенного животного, при резком запахе горящего можжевельника. Если проанализировать содержание их обрядов, сталкиваешься с самыми архаическими мотивами. Немецкий этнограф Бауман видел в нецивилизованных народах носителей традиций жреческих общин древнего Востока, которые бились над решением загадки пола и видели его в бисексуальности. Однако было бы чересчур просто рассматривать пережитки восточных религий как единственное объяснение особенностей Балумаина.

Прежде всего Балумаин двуполый, потому что он вобрал в себя элементы разных божеств, которых он вытеснил, — по крайней мере одного мужского божества и одного женского.

Как выяснил Сной, то место около дерева ток, на котором мальчики разжигают огонь, называется *indgunkot*¹³⁷. В другом месте Фридрих пишет, что дерево ток принадлежало брату Балумаина по имени *Ip*, он был властителем крупного рогатого скота. Несомненно, речь идет о боге *Indr=Indra*, о котором Моргенштерне¹³⁸ сообщает, что калашаи называли его *Ip* или *Wagip*. Это «родство», в сущности, может означать лишь то, что Балумаин занял место Индры¹³⁹.

Такое же вытеснение или проникновение можно установить и в отношении Кушумаи, причем с этим могут быть связаны разговоры о том, что Балумаин женского пола. Нам известно, что шаман, впадая в транс около дерева ток, называет Балумаина именем Кушумаи. Вспомним, что именно это божество ведает плодородием и размножением и что «король праздника», о котором теперь рассказывают, будто его назначил Балумаин, совершает обряды именно в честь Кушумаи. Возможно, процесс вытеснения отразился в рассказе о том, что Кушумаи не явилась на встречу с Балумаином, а осталась на своей горе. Одна-

¹³⁶ Так как зимой 1955/56 г. здесь не могли достичь единства при выборе ройгундика из числа имеющихся претендентов, им без его ведома назначили Сноя. Урожай оказался хорошим, и это дало Сною большие преимущества при его последующих приездах (устное сообщение).

¹³⁷ Friedrich, рукопись, с. 567.

¹³⁸ Morgenstierne, 1950—53, с. 155.

¹³⁹ Friedrich, рукопись, с. 567, и сл., 600.

ко, когда этот чужой бог оглянулся на нее, он сам превратился в Кушумай. Когда он приобретает женский облик, к нему обращаются как к Кушумай¹⁴⁰.

Немало проблем возникает и при рассмотрении отношения Балумаина к другим богам. В свое время, когда боги спали друг с другом на пастбище Шавало, Магандеу обманом лишил его власти. Балумаин стерпел это и отправился обратно на прародину калашей, в Циям, чтобы возвращаться лишь раз в год. Однако дальше мы узнаем, что пострадали, в сущности, люди. Если бы Балумаин не был обижен, он научил бы людей, как надо вступать в половые сношения, т. е. превратил бы половой акт в священнодействие. А так он только смог оставить им гимны плодородия.

До сих пор делались попытки объяснить особенности Балумаина слиянием нескольких божеств. Одно из них, и, очевидно, как раз самое важное, до сих пор не установлено: божество, являющееся издавека, редко и лишь в качестве гостя. Такое божество, как видно из одной записи Массона, существовало в Южном Кафиристане¹⁴¹. У Хуссам-уль-Мулька¹⁴² также читаем, что «Баро Мине» был старейшим из богов, он появлялся всегда ненадолго, в сопровождении ангелов, лошади которых были разной масти.

Пожалуй, гипотезу о слиянии следует взять под сомнение. Можно думать, что Индра и Кушумай были вытеснены лишь потому, что заменивший их бог обладал огромным диапазоном действия. Не имеем ли мы тут дело с божеством, восходящим к Дионису? Или, быть может, сказание о продвижении Диониса в Азию именно потому и появилось, что греки в своей прежней диаспоре, простиравшейся до Бактрии, столкнулись с представлениями¹⁴³, которые должны были показаться им знакомыми, хотя представления эти возникли на местах?

Откуда взялось, например, представление о том, что во время зимнего праздника по приказанию Балумаина устанавливается единство в природе? Это напоминает панспермию гностицизма и в еще большей мере — смешение (gumēčīšn) зерванитского, зороастрийского и манихейского мира идей¹⁴⁴. Гельмут Гофман писал, что в горах Северо-Западной Индии древние и древнейшие идеи сохранились вплоть до наших дней. Он перечисляет¹⁴⁵: «Эллинизм в самом широком смысле, влияние греческих научных теорий и системы познания, античная религия

¹⁴⁰ Здесь могло сыграть роль то, что и в религии калашей наблюдается тенденция к умалению значения женских божеств — как можно предполагать, под влиянием ислама.

¹⁴¹ Masson, 1844, I, с. 234, цит. по: Müller-Stellrecht, 1973, с. 250.

¹⁴² Hussam-ul-Mulk, 1974b, с. 81.

¹⁴³ Jettmar, 1973, с. 203.

¹⁴⁴ Windengren, 1965, с. 218, с. 303 и сл.

¹⁴⁵ Hoffmann, 1956, с. 40.

с ее таинствами, далее — национальная религия Ирана как в ее ортодоксальной, так и в еретической, зурванистской форме и, разумеется, ислам».

Не оказываемся ли мы в этом случае перед конкретным примером продолжения существования и возрождения этих систем, идей, проникших в горы различными путями — как через письменно зафиксированные предания, так и в качестве тайных знаний определенных групп людей? Мы натолкнулись на такой слой уже при описании основ мировоззрения калашей. Разумеется, снова следует вспомнить о посредничестве исмаилизма¹⁴⁶, сокровенные знания которого отражены в текстах, недавно обнаруженных учеными в советской части Бадахшана и опубликованных. В одной такой серии преданий Ленц уже нашел календарь по частям тела, который он наблюдал у различных народов Гиндукуша¹⁴⁷. Он задает вопрос, не кроются ли за образом Мона/Махандеу манихейские представления. Это, однако, не должно заслонить от нас возможности того, что здесь сказались еще более древние традиции.

Следует также упомянуть, что Фридрих, настойчиво повторяя вопрос о значении имени Балумаин, вызвал к жизни массу народных этимологий. Здесь их привести невозможно. Я и сам не устоял перед искушением связать это имя со словом из языка кати *B'elimo*¹⁴⁸, что означает «хороший человек», или с *belim 'ēuo* — «ты велик». Речь идет о формулах обращения. Во всяком случае, вполне может быть, что такая формула обращения превратилась в имя бога.

Совершенно ясно, что Балумаин, таинственный по самой своей сути, повелевающий не сообщать его культовые гимны непосвященным, вполне подходил для роли божества, наделяемого духовным наследием более богатого прошлого. Именно поэтому в заключение надо отметить, что, по сведениям Петера Сноя, последнее время в культе Балумаина происходят поразительные изменения. Когда Сной после длительного отсутствия вновь приехал к калашам, он обнаружил, что теперь его информанты рассказывают о Балумаине без всякого страха. Его признали, по крайней мере в долине Бумборет, верховным божеством, и его культ — нечто само собой разумеющееся. Поистине невероятная карьера на протяжении того отрезка времени, который мы рассматриваем, — всего около 40 лет!

6. Духи и демоны

Мы говорили вначале, что есть внеземные существа, не достигшие в полной мере мощи и величия божеств. Моргенштерн

¹⁴⁶ Бертельс, 1970.

¹⁴⁷ Lentz, 1939, с. 155 и сл.

¹⁴⁸ Morgenstierne, 1950—53, с. 180, 184.

не пишет, что их называют *suchi* (*sūči*) и они примерно соответствуют нашим феям; далее он упоминает *varōti*, отличающихся от фей жестокостью и яростью, а также *yush*, или *bhūt*, которых он считает душами предков¹⁴⁹. Очевидно, сучи идентичны тем обитателям нижнего неба, о которых дальше говорится, что они живут также на вершинах гор и в самых высоких регионах долин. У калашей существует также представление, что они там пасут, доят и в случае необходимости убивают диких и каменных коз¹⁵⁰. Неожиданно лишь утверждение, что снежный барс, точно так же как и человек, может добыть только такого дикого козла, которого уже съела и потом оживила сучи. О сучи рассказывают также, что они всегда торопятся к жертвоприношениям и что у них самая тесная связь с шаманами. Во время праздников им иногда приносят особые жертвы.

Очевидно, они предпочитают находиться на некоторых определенных горах, которые интегрированы в единую для всего Читрала систему. Ни у кого нет сомнений в том, что резиденция главного повелителя фей расположена на Тирич Мире¹⁵¹. Около Бирира имеется белая гора¹⁵², на которой они бывают особенно охотно. Когда около какого-либо озера в зоне альпийских лугов обнаруживают отшлифованные камни, говорят, что здесь сучи стирают свои платья¹⁵³.

По-видимому, священная зона сучи — долина Бахук, которая входит в Румбур¹⁵⁴. Сразу же справа от конца долины на возвышенности стоит святилище *Sarsuchāiken*. Там два раза в год, в ноябре—декабре и в апреле—мае, устраивают особые церемонии. Вся возвышающаяся за ним местность считается чистой. Любое нарушение связанных с ним табу приводит к несчастью, прежде всего вызывает ливни и наводнения. В верхней части долины, за мореной, лежит озеро фей *Bahuk-o-chat*. Над ним возвышается Додери-бию, которая считается замком пери. Недалеко оттуда стоит еще более гордая вершина, Пялар. Говорят, что здесь правит одна из двух цариц пери Читрала. К озеру могут приближаться только чистые мальчики — любой другой человек сразу лишится чувств. От пастбищ, расположенных ниже этого озера, пришлось отказаться, потому, что на осквернение, вызванное человеком, пери отвечали буранами и ливнями. Поздней осенью пери спускаются ниже в долину, на те земли, которые они летом милостиво предоставили стадам и

¹⁴⁹ Morgenstierne, 1947a, с. 242: *šūči* (?); 1950—53, с. 165 и сл.: *sūči*; ср.: Fussman, 1972, с. 157 и сл.

¹⁵⁰ Сообщение Сноя.

¹⁵¹ Stüger, 1956, с. 18.

¹⁵² Friedrich, рукопись, с. 706.

¹⁵³ Schomberg, 1938, с. 101.

¹⁵⁴ Там же, с. 80 и сл. См. также: Торрег, рукопись, с. 23.

их пастухам. Если пастухи уходят с поля недостаточно быстро, им недвусмысленно дают понять, что надо убратъся как можно скорей¹⁵⁵.

Алтарь для рогов (shingmou; şingmōu) — небольшая ограда, на которую вешают рога, — является, как полагает Моргенштерне, центром культа дикого козла. Напротив, Шомберг считает ее святилищем пери в их функции помощниц охотников¹⁵⁶, причем одна из его записей позволяет думать, что они помогали и при убийстве врагов. В землю был воткнут шест — памятник храбрецу, убившему кафира-кати. Считалось, что прочитанная здесь молитва обращена наряду с Махандеу к сучи и вароти.

Как правило, эти высшие существа называют рядом друг с другом — возможно, потому, что вароти считаются мужскими партнерами сучи. Шомберг¹⁵⁷ пишет, что вароти — король фей, восседающий на троне на Тирич Мире, а сучи — его королева, которая живет на вершинах Палар (помимо всего прочего, при этом предполагается, что и в Читрале, как в Восточных Гималаях, существуют пары гор). То, что сегодня вароти воспринимаются главным образом как злая сила, может быть связано с широко распространенной в Дардистане тенденцией относить чистых обитателей высот к женскому полу. Их партнеры мужского пола демонизируются или вовсе исчезают из поля зрения.

Фридриху¹⁵⁸ рассказывали о духах, которые могут принимать облик маленьких детей; верхняя часть туловища у них черная, а нижняя — кроваво-красная. Они живут в озере под большой горой Дурнк. В этом озере лежат серебряные сосуды. Один мужественный человек даже сумел два из них достать, после того как принес в жертву козу; правда, одному из его слуг это стоило жизни. Когда какой-либо человек умирает, сосуды, ударяясь друг о друга, издают звон¹⁵⁹.

Из других рассказов мы узнаем о серебряных сосудах, которые смог достать из горы шаман. То обстоятельство, что серебряные сосуды могут предсказать смерть человека, позволяет предположить, что эти страшные «дети» идентичны тем душам мертвых, о которых пишет Моргенштерне.

Рукопись Фридриха не содержит такого сопоставления, хотя

¹⁵⁵ Вазир Али Шаху известно об озере фей Duriko-Chhat (Wazir Ali Shah, 1974b, с. 73); если его обнаружить, это может принести не только счастье, но и беду.

¹⁵⁶ Morgenstierne, 1947a, с. 241; Schomberg, 1938, с. 56, 64, 68, 176.

¹⁵⁷ Schomberg, 1938, с. 236.

¹⁵⁸ Friedrich, рукопись, с. 578, 706.

¹⁵⁹ 1 сентября 1973 г. мне рассказали в долине Астор, что однажды один охотник увидел в озере два серебряных сосуда, ударявшиеся друг о друга, как бы сражаясь. Он вытащил один из этих сосудов из воды, и оттуда вышел мальчик Дудоко, от которого ведет свое начало очень значительный союз клаинов шинаязычных дардов.

в ней неоднократно говорится о предках — Агуа (из арабского *agwāh*). Во время зимнего праздника их приглашают в селение и предлагают различную еду. Такая же церемония происходит и во время весеннего праздника. Во всех этих обрядовых актах большая роль отводится женщинам. Между прочим, Фридрих считает, что «Буд» — это злой демон, предвещающий голод. Другой демон вызывает землетрясения.

Название *jach* (*jach*) относится к целой категории женских духов. Сигер называет их «духами земли»¹⁶⁰; в этом случае можно говорить просто о владычицах или владелицах определенных мест. Их алтари разбросаны повсюду, даже на альпийских лугах, на которых люди бывают только летом. Это либо заметные скалы, либо алтари, грубо сложенные из камней. К этим алтарям обращаются в случае какого-либо несчастья со стадом (Сной: *Angar vat jach*)¹⁶¹. Нет поэтому ничего удивительного в том, что Хуссам-уль-Мульк называет джач божествами-покровителями коз¹⁶². Можно предполагать, что эти местные божества как-то связаны с тем высоким божеством, которое отождествляли с Кшумай. Другие дардские народы обычно идентифицируют их со свитой этой богини.

7. Святилища

Из всего изложенного ясно, что у калашей символом или местопребыванием божества может считаться каменная глыба. Эту же функцию могут выполнять деревья определенных пород (древовидный можжевельник, каменный дуб, кедр)¹⁶³. Для воплощения божественного начала достаточно даже ветки. Жертву можно приносить на алтарях, сложенных из нетесаного камня. Все это имеет параллели у кафиров, а отчасти и в Восточном Дардистане.

Особенностью, отличающей калашей, являются святилища под открытым небом¹⁶⁴, у которых над каменной кладкой укреплена доска, стоящая на длинном ребре; ее поддерживает простая деревянная конструкция. Чаще всего доска покрыта резьбой, а над ней возвышаются две или четыре лошадиные головы, направленные вертикально или под углом вверх и обращенные к зрителю. В каменном сооружении или в самой доске всегда есть отверстие. Через него забрасывают жертвоприношения. Очевидно, позади этого сооружения находится иной мир — мир богов (рис. 14).

¹⁶⁰ Siger, 1956, с. 18.

¹⁶¹ Snoy, 1960a, с. 6.

¹⁶² Hussam-ul-Mulk, 1974b, с. 82. Правда, он пишет *Zaz*.

¹⁶³ Например, Friedrich, рукопись, с. 658.

¹⁶⁴ Siger, 1956, с. 17 и сл.; Schomberg, 1938, рис. на с. 186.

Правда, от Сигера мы знаем, что Моргенштерне еще в 1929 г. видел в этом отверстии грубо вырезанную человеческую голову. Название такого святилища — *dur*¹⁶⁵. Фридрих в большинстве случаев употребляет кховарское название *malosh*.

Иногда такие сооружения расположены уединенно, как, например, *малош* Варина, который я смог осмотреть и сфотографировать в 1971 г. в долине Бирир. Он стоит на узком скалистом гребне, круто обрывающемся с обеих сторон, так что здесь вряд ли найдется место для пристроек или для большего числа посетителей.

Другие сооружения этого рода являются лишь частью священной зоны. Перед *малошем* находятся очаги, иногда отдельно для кровавых и отдельно для бескровных жертв¹⁶⁶; ровная площадка образует арену для танцев, которые, как мы еще увидим, являются существенным элементом богослужения¹⁶⁷. Вокруг арены, как в зачаточном прообразе греческого театра, расположены скамьи для родственных групп, которые здесь собираются. В честь лиц, устанавливавших такие скамьи, вертикально поставлены доски, покрытые богатой резьбой¹⁶⁸. Одновременно они говорят и о дорогостоящих праздниках, которые устраивались этими людьми для общины при установке досок. Фридрих пытался расшифровать нанесенные на них символы (рис. 16).

В некоторых случаях мы узнаем, что над святилищем возвышается скала, что важную роль играет в обрядах могучее дерево (например, каменный дуб)¹⁶⁹, которое растет в священной зоне. Из таких замечаний можно было бы сделать вывод, что назначение конструкций, созданных человеком, — только подчеркнуть и усилить значимость святилища, первоначально состоявшего из дерева и скалы. Сной указывает, и, по-видимому, с полным основанием, что *малош*, снабженный отверстием, отделяет мир людей от мира девалогов — я бы сказал: как иконостас в православной церкви.

Интересно, что не во всех святилищах можно обнаружить доску с лошадиными головами и что та религиозная реформация, которая находит выражение в возведении Балумаина в ранг главного божества, сознательно отказалась от подобных сооружений. Фридриху сообщили, что Балумаин желает, чтобы его чтили только в священном дереве ток. Он также запретил восстанавливать разрушенный *малош* другого божества, которое теперь считают лишь его заместителем. С другой стороны, от-

¹⁶⁵ Там же, с. 55 и сл. Сной (Snoy, рукопись, 1960, с. 4) поясняет, что это значит «дом» божества.

¹⁶⁶ Schomberg, 1938, с. 74.

¹⁶⁷ Там же, с. 55.

¹⁶⁸ Friedrich, рукопись, с. 761.

¹⁶⁹ Siiger, 1956, с. 19; Schomberg, 1938, рис. на с. 167.

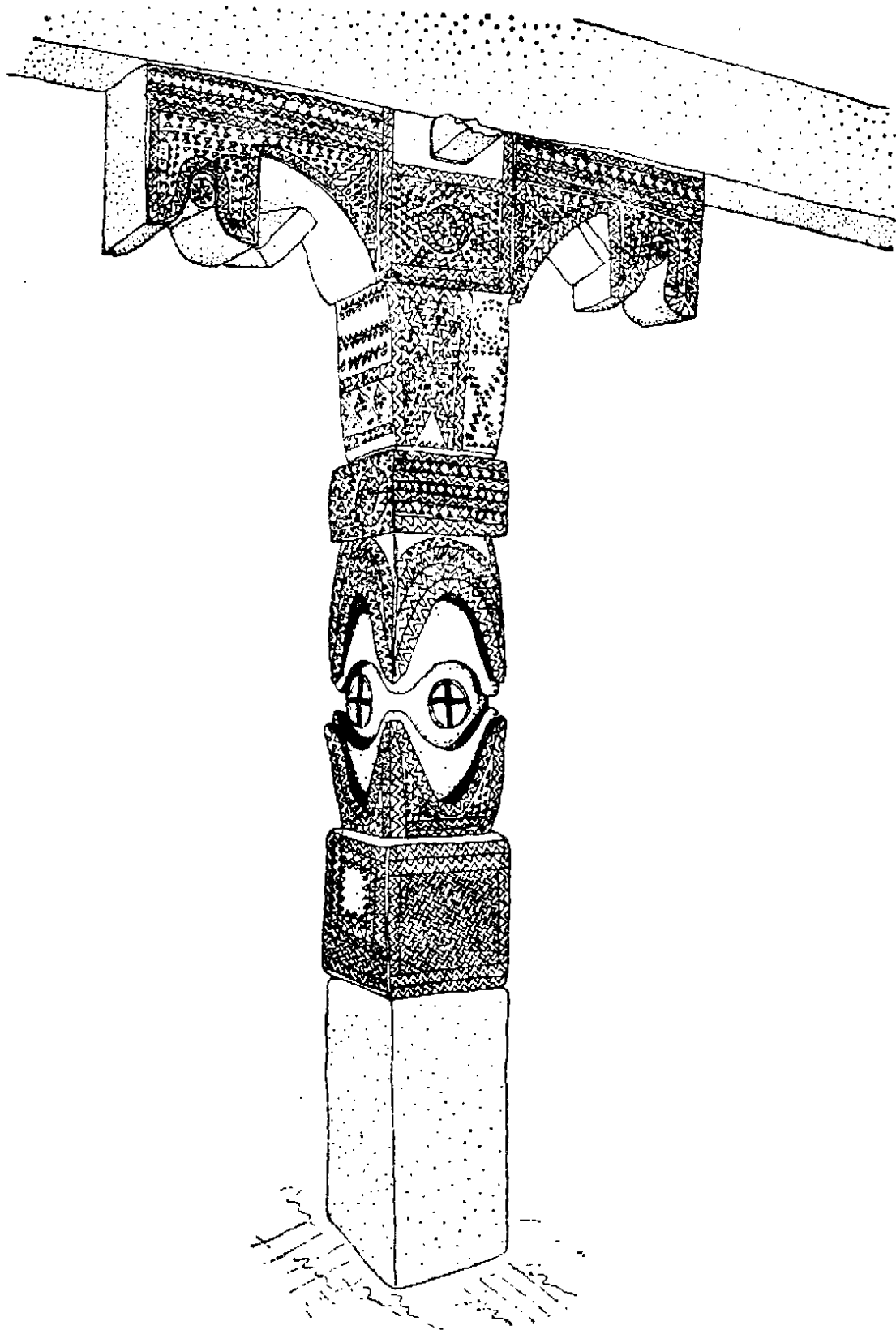


Рис. 8. Центральный столб в Джестак-хане, имеющий в культе особое значение. Так как считается, что у пери вертикальный разрез глаз, этиографы рассматривают орнамент на столбах как изображение глаз; пока, однако, это ни чем не подтверждено. Рисунок Айнваигера по фотографии М. Климбурга.

мечают, что богине Кушуман, которая обладает множеством черт, говорящих о ее древности, также поклоняются в святилище без передней доски, а также без деревянных голов животных.

В некоторых случаях наряду с уже описанными основными типами святилищ для определенных групп божеств мы находим и индивидуальные сооружения. К ним относится подробно описанная Моргенстьерне¹⁷⁰ шингмоу (*şingmou*, дословно «гирлянда рогов») — подставка для развешивания рогов убитых диких коз.

Правда, святилище Прабы *Prabal-un-grunger* (в долине Бирир недалеко от общего пресса для винограда) соответствовало обычному типу¹⁷¹: поставленная на продольное ребро доска с отверстием в потусторонний мир и две выступающие лошадиные головы; оно стояло на ровной площадке внутри неогороженного четырехугольника, густо заросшего каменными дубами и кустами золотого дождя (*Labugnum*), однако внутри этого сооружения возвышались воткнутые в землю шесты, составленные по три и по четыре, на расстоянии около полуметра друг от друга. Каждая группа соответствовала поселку. Зарубки позволяли влезть наверх, так как в зимний праздник эти шесты украшали дубовыми ветками. Во время одной из церемоний жители селения с горящими ветвями можжевельника бежали к этому сооружению наперегонки, чтобы зажечь дубовые ветви. Тому, кто добегал раньше других, это сулило счастье и удачу¹⁷².

Каменное сооружение, в котором хранился объект поклонения, называли Саджигор-дур¹⁷³.

Джестак-хан (*j'eşak han*) Сигер называет единственным калашским храмом под крышей¹⁷⁴. Это замечание нуждается в комментариях: речь идет о доме для собраний, который, после того как в нем поместили культовый символ одной из родственных групп, превратился в ее религиозный центр. Но культовый символ может храниться и в частном доме: это густо покрытая резьбой доска вместе с пучком веток; есть, однако, обстоятельства, говорящие за то, что более примитивный символ иногда воспринимается как воплощение божества¹⁷⁵. Когда строят дома для собраний, украшают символической резьбой и другие части строения, как, например, столбы посередине помещения. Правда, доска Джестак всегда стоит у задней сте-

¹⁷⁰ Morgenstierne, 1947a, с. 241.

¹⁷¹ Schomberg, 1938, с. 192—194, 198.

¹⁷² Siiger, 1956, с. 19; Schomberg, 1938, с. 192 и сл.

¹⁷³ Siiger, 1956, с. 19; Schomberg, 1938, с. 52—57.

¹⁷⁴ Siiger, 1956, с. 16; Schomberg, 1938, с. 72 и сл.; 183—187.

¹⁷⁵ См. с. 369.

ны — там, где в каждом жилом доме находится также священ-
ная зона¹⁷⁶ (см. рис. 8).

Почти с таким же основанием *Bashali* (baš'āli), т. е. дом
для рожениц и менструирующих женщин, можно назвать хра-
мом богини Дезалик¹⁷⁷. В одном углу на возвышении стоит
доска, которую можно считать крайне схематизированной ста-
туй божества (с подчеркнутыми половыми органами). Здесь
совершают жертвоприношения. Можно предположить, что с
этим помещением связано больше обрядов, чем до сих пор уда-
валось узнать от информантов — разумеется, исключительно
мужчин. Мы уже говорили, что рядом со строением рос камен-
ный дуб, под которым хоронили мертворожденных и умерших
при рождении детей. Этот дуб назывался *Dezalik bunj*¹⁷⁸; мож-
но было накликать огромное несчастье, обломав хотя бы од-
ну его веточку. Таким образом, все это действительно напо-
минает сакральную зону — свидетельство того, что нечистота
женщины может восприниматься как святость особого вида,
опасная для мужчин.

Кладбище называется *Mandanjau* (māṇḍaŋjau); покойников
обычно оставляют на нем в стоящих на земле деревянных ящи-
ках, в которых они истлевают. Сигер пишет, что Манданджау —
место в высшей степени нечистое¹⁷⁹, вместилище болезней и
смерти. Правда, и здесь вызывающее ужас начало переходит в
сферу святости, чуждой мужчине и опасной для него. Поэто-
му женщины занимают по отношению к кладбищам особое по-
ложение¹⁸⁰.

С другой стороны, козы хлева, в большинстве случаев рас-
положенные выше, чем дома, считались зданиями чистыми и
даже священными, и в них во время праздников совершались
различные обряды. Женщинам входить в них не разрешалось.
Человек, который провел ночь со своей женой, должен, прежде
чем туда зайти, подвергнуться очищению¹⁸¹.

¹⁷⁶ Возникает вопрос, не мог ли каждый жилой дом считаться местом свя-
тости, по крайней мере иногда. Несомненно, очаг имел особое значение.
Дом воспринимался как защита от неземных существ, которые могут по-
являться у дымового отверстия.

¹⁷⁷ Siiger, 1956, с. 18; Graziosi, 1961.

¹⁷⁸ Schomberg, 1938, с. 171. За словом *bunj* скрывается обычное название ка-
менного дуба. См. с. 370.

¹⁷⁹ Siiger, 1956, с. 18.

¹⁸⁰ По устному сообщению Сиоя, раньше изображения умерших ставили у до-
роги к кладбищу; лишь под растущей угрозой со стороны мусульман, уни-
чтожающих изображения людей, эти памятники стали переносить на тер-
риторию самого кладбища в надежде (тщетной), что ужас, который это
место внушает, будет отпугивать осквернителей.

¹⁸¹ Сиоу, рукопись, 1960, с. 3.

8. Служители культа

Когда Моргенстьерне в 1929 г. удалось наблюдать у калашей весь ход весеннего праздника, он видел и действия жреца, или человека, возносившего за всех молитвы; его называли «иштикаван». Наряду с ним выступал и страдающий эпилепсией прорицатель, который производил довольно грустное впечатление¹⁸².

Более поздние наблюдатели ничего уже не пишут о жреце, который, по-видимому, выполнял те же функции, что и дебилала у кафиров. Напротив, имеется масса материалов, относящихся к прорицателям; из этих материалов ясно, что такой прорицатель, подобно кафирскому пшуру и дайялу/битану Гилгита, соответствовал шаману Северной Азии, а поэтому под этим названием он и фигурировал в предыдущих главах. У калашей его называют Dehar. Моргенстьерне выводит его под названием Pshé, что, возможно, показывает, насколько далеко зашел процесс аккультурации.

В большинстве случаев дехар у калашей выступает в ходе больших праздников, особенно во время жертвоприношений, совершаемых на этих праздниках¹⁸³. Важную роль играет он и в траурных церемониях. Запах можжевельника, поднимающийся от жертвенного огня, вид дымящейся крови, песни и танцы окружающих, собственные азартные выкрики приводят его в экстаз, и в этом внезапно наступившем состоянии он ведет себя точно так же непредсказуемо и неистово, как и его коллеги у других дардов.

Самое лучшее описание сеансов дехара содержится в статье Сигера¹⁸⁴.

Во время жертвоприношения на празднике джоши внимание общины обращалось к дехару после того, как животное было убито и все обряды, следующие непосредственно за этим, исполнены. Сигер описывает, как дехара, стоящего напротив алтаря, охватывает оцепенение и как затем его начинает бить сильная дрожь; это означает, что им овладело божество. Он обливается потом, все его тело сотрясают конвульсии. Из рта вместе с пеной вырываются слова или обрывки фраз, которые воспринимаются как ответ божества на вопросы, заданные ему перед этим или в этот момент.

Через несколько минут дехар начинает шататься, и кажется, что он полностью обессилен и теряет сознание. Стоящие за ним наготове мужчины должны подхватить его. Совершенно изнуренный, похожий на мертвеца, лежит он на земле, затем

¹⁸² Morgenstierne, 1947a, с. 242, 246.

¹⁸³ Schomberg, 1938, с. 171—175, 189 и сл., 201—204.

¹⁸⁴ Siiger, 1967, с. 73—81. Рисунок в работе: Siiger, 1956, с. 22.

приходит в себя и с помощью мужчин поднимается, как бы пробудившись от глубокого сна.

На одном сеансе, связанном с погребальной церемонией, дехар после обычного вступления, во время которого он повернулся к святилищу, начал вдруг в трансе дико прыгать и наносить во все стороны удары. Осмелевшие мужчины и женщины стали осторожно подкрадываться к нему сзади, стараясь коснуться его спины, чтобы на них перешла часть объявившейся в нем благодати. Они отходили от него счастливые. Наконец дехар окончательно лишился сил, и сеанс завершился как обычно.

Девалоги являются дехару и во сне; правда, для этого он должен перейти в чистое место, например в козий хлев, подальше от своей жены, и тогда ему может открыться будущее.

Этому вполне соответствует и то, что в свою должность он вступает внезапно, призванный божеством, причем не так, как, например, у носителей языка шина,— в уединении высокогорных пастбищ, а во время жертвоприношения. Должность не наследственная, однако занимать ее может не всякий, а только члены определенных семей.

Хотя действия калашских дехаров являются неотъемлемой частью обрядов общины, между ними существует такое же соперничество, как и между дайялами Гилгитского агентства и дайялами Балтистана. Возникла целая серия забавных историй о шаманах. Здесь тоже рассказывают о том, что удачливых дехаров приглашали ко двору князя, где они приобретали немалое влияние. В прежние времена они сопровождали воинские отряды, чтобы, возвещая победу, воодушевлять их. Сегодня к дехарам обращаются прежде всего при болезни или даже эпидемии. Они определяют, кто оскорбил то или иное божество и каким образом можно это божество умиловить. В этих случаях перед их сеансом следует совершить жертвоприношение¹⁸⁵. Они также находят воров. Говорят, что в последнее время их число резко уменьшилось; по имеющимся сведениям, на всей территории дардов-калашей осталось всего два дехара, занимающихся своим делом.

Рассказывают, что один из великих дехаров ввел порядок, при котором святилище Саджигор-дур стало местом поклонения для всех селений. Это произошло после того, как один из давних калашских правителей, а именно Раджа Вай, завладел в Башгале объектом культа — кинжалом¹⁸⁶. Мы уже видели, что Фридрих самые интересные материалы получал от дехара. Совершенно очевидно, что здесь, как и у шинаязычных дардов, роль религиозного руководителя переходила к дехарам по ме-

¹⁸⁵ Там же, с. 21 и сл.; Siiger, 1963.

¹⁸⁶ Siiger, 1956, с. 31; Friedrich, рукопись, с. 590.

ре того, как остальные служители культа утрачивали свое значение.

Однако во время танцев, составляющих существенную часть праздника, в транс могут впадать и простые смертные. Их взору открывается бесчисленное множество фей, невидимо парящих вокруг праздничной толпы, и тогда они с воем кружатся и наносят во все стороны удары, так что приходится их удерживать. В конце концов они теряют сознание и падают. Это может происходить как с мужчинами, так и с женщинами, и люди того же пола должны быть в этих случаях наготове¹⁸⁷. Остальные смотрят на них с благоговейным страхом. Однако такие избранники фей не считаются особенно святыми или чистыми, они остаются вполне обычными людьми, одаренными благодатью лишь на короткое время.

Жертвоприношение также мог совершить любой, чья чистота не вызывала сомнений. Временное осквернение, как, например, в результате сношений с женщиной или общения с мусульманином, должно быть, разумеется, устранено очищением. Между прочим, то обстоятельство, что убийство жертвенного животного совершали непрофессионалы, могло объяснить, каким образом возникла высокая должность *rawajhow* (*rawazhow*): этот человек нес ответственность за правильное свежевание и разделку туши принесенного в жертву животного¹⁸⁸. Вообще возникает впечатление, что при совершении обрядов играли роль не столько отдельные люди, сколько коллектив. Зрителям отводилась при этом та же роль, что и хору античной драмы; охватывавшее их волнение переходило в экстаз.

Круг служителей культа чрезвычайно сильно расширяется за счет «чистых мальчиков», которых называют *on jesta mozh* или *oshpirudak* (кховар)¹⁸⁹; мы уже много раз о них упоминали. Мальчики, еще не имевшие сношений с женщинами, могут приближаться к святилищу и касаться священных предметов. Они везде активно участвуют в обрядах. Можно сказать, что именно эти девственники, в сущности, и составляют жреческое сословие. Это в известной мере соответствует и роли мальчиков в хозяйстве, их участию в отгонном скотоводстве на высокогорных пастбищах и, несомненно, является отличным способом приобщения к традициям своего народа, особенно к тем религиозным представлениям, которые невозможно постичь в словесном выражении.

Мы уже говорили, что мальчики проводят значительную часть лета (согласно Топперу, поочередно по 20 дней) на высокогорных пастбищах в качестве пастухов. Это пребывание

¹⁸⁷ Schomberg, 1938, с. 61, 56; Siiger, 1967, с. 73.

¹⁸⁸ Schomberg, 1938, с. 75.

¹⁸⁹ Snoy, 1960a, с. 4; рукопись, 1960, с. 3; Schomberg, 1938, с. 72.

в чистой зоне, так же как контакт с чистыми и священными козами увеличивает их святость. Считается, что молодые мужчины, которые провели все лето в горных лугах, исполнены благодати. В долине Бирир на этом был основан институт *budalak* — группа из двух-четырех юношей особой чистоты. Во время праздника пул, который отмечали после возвращения с высокогорных пастбищ, будалаки могли осуществить свои сексуальные права на женщин. Таким образом, они способствовали увеличению потомства у калашей. Я уже указывал на существование аналогичных институтов в Гилгитском агентстве¹⁹⁰. В Хунзе такое право предоставлялось воинам, имевшим особые заслуги. Возможно, с этим связано то, что в конце концов будалаками стали выбирать и женатых мужчин¹⁹¹. Стейли дает описание ритуала, сохранившегося до наших дней и во многих отношениях явно самого жестокого. Впрочем, и этот обряд включен в великую взаимосвязь природы. Топпер пишет¹⁹², что большую часть козлов кастрировали и только их отправляли на высокогорные пастбища. Самцы-производители оставались в долине, так что возвращение стад с пастбищ знаменовало начало свадебного периода не только для людей, но и для животных. Правда, согласно Стейли, будалаков отождествляли не с козлами, а с баранами.

По-видимому, сохранились некоторые жреческие функции, связанные с земледелием. Мы уже знаем, что посев можно было начинать только после обряда, который совершал либо представитель клана, наделенного особой милостью богов, либо ежегодно избиравшийся «король праздника» — ройгундик. В обязанности таких ежегодно менявшихся деятелей входило также начало сбора урожая других продуктов полеводства и фруктов. Вместе с несколькими помощниками ройгундик должен был исполнять обязанности полевого сторожа, т. е. функции, примерно соответствующие джасту-урир у кафиров. Однако от его образа действий зависело намного больше: плодородие полей¹⁹³.

Женщины также могли приносить жертвы, но при этом речь всегда шла, очевидно, о растительной пище, и в первую очередь о сушеных фруктах.

9. Религиозные действия

Более подробно мы будем заниматься «богослужением» при описании праздничного календаря. Здесь надо лишь предвари-

¹⁹⁰ Jettmar, 1965, с. 109 и сл.; см. выше, с. 278.

¹⁹¹ Staley, 1964. Ср. также с. 414.

¹⁹² Топпер, рукопись, с. 4.

¹⁹³ Snou, рукопись, 1960, с. 22.

тельно заметить, что имеющиеся материалы (хотя они, конечно, и не являются исчерпывающими) почти не касаются «индивидуальных» молитв, играющих такую большую роль в исламе и других мировых религиях. Едва ли мы также услышим о постоянных богослужениях в святилищах. То поклонение божествам, о котором нам сообщают, — это скорее чисто социальное, нередко периодическое явление. Обряд совершают для того, чтобы осуществить какое-то определенное желание¹⁹⁴, но в первую очередь он знаменует начало и конец определенных хозяйственных процессов и периодов жизни. Весь праздничный календарь тесно связан с непосредственными повседневными нуждами дардов-калашей.

Самые подробные записи молитв, обращений к божеству и текстов религиозных песен пока что содержатся в работе Моргенстьерне¹⁹⁵; можно предполагать, что предстоящее издание исследований Сигера внесет значительные дополнения. Записи и переводы в рукописи Фридриха не очень точны и в ряде случаев нуждаются в проверке. Сной, например, указывает, что музыка калашей с ее большим диапазоном тонов кажется европейцу удивительно знакомой. В опубликованной Сигером работе¹⁹⁶ изображен интересный молитвенный жест: дехар, подняв руки, протягивает сплетенные кисти рук ладонями к божеству, которое, по существующим представлениям, находится над святилищем.

Особенно велико значение религиозного танца. Он служит средством самовыражения для отдельных лиц, но в танце может объединяться множество людей — мужчины и женщины, стар и млад. Нередко они, разделившись на мужскую и женскую группы, сомкнутым строем выступают друг против друга. Бывают круговые танцы, когда женщины, поскольку они менее чисты, образуют внешний круг позади мужчин. Танцующие движутся змейкой, которая не должна оборваться, как в некоторых детских играх в Европе. Парный танец упомянут лишь однажды как случай исключительный для всего азиатского региона. Сравнительно редко слышим мы и о распорядителях танцев — в праздничном наряде и со знаками своего ранга, каких видел Робертсон¹⁹⁷ у кафиров¹⁹⁸. Однако дело тут, по видимому, лишь в том, что в культуре калашей давно уже миновало время больших праздников заслуг и чествований убийц

¹⁹⁴ Torrer, рукопись, с. 14. Здесь говорится о жертвоприношении, которое совершает мужчина, собираясь покинуть на несколько недель свою семью, чтобы отправиться на охоту и на пастбище. Семь хлебов, которые он приносит в жертву, торжественно съедает его жена, а восьмой, меньший, делят между сыновьями.

¹⁹⁵ Morgenstierne, 1947a.

¹⁹⁶ Siiger, 1956, с. 22, рис. 3.

¹⁹⁷ Robertson, 1896, с. 220 и сл.

¹⁹⁸ Graziosi, 1961.

врагов. В качестве символов ранга нам наряду с танцевальными топорами описывали особого вида жезлы¹⁹⁹, и даже лиц, занимавших особую должность, опознавали по их жезлам²⁰⁰. В некоторых случаях все участники танца или процессии держат в руках ветки, которые бросают затем в пропасть; вероятно, это можно рассматривать как жертвоприношение.

Танцы сопровождаются пением, свистом, хлопками, а также барабанным боем и игрой на флейте. По-видимому, в поздней фазе развития религии калашей здесь сказалось действие нуристических течений. В долине Бумборет, где появляется Балумаин, он не терпит сопровождения посвященных ему обрядов барабанным боем²⁰¹, для него приемлем только человеческий голос.

Кульминационным пунктом богослужения всегда является жертвоприношение, которому предшествует очищение исполнителей. Существуют определенные места в мире природы и некоторые связанные с ними феномены, которые находятся в состоянии перманентной чистоты: наряду с горными вершинами, дикими козами, живущими в высокогорных районах, и родственными им прирученными животными, т. е. домашними козами, с полной определенностью называют проточную воду, виноградный сок, кровь коз и овец, можжевельник и огонь, в котором он горит, в известной мере также другие деревья и растения²⁰². Люди и их орудия, а возможно, и продукты полеводства хотя и обладают в какой-то степени потенциальной чистотой, но эта чистота должна быть значительно усилена контактом с абсолютно чистым, т. е. священным, феноменом. Наиболее действенным средством такого очищения является кровь, однако способ, применяемый чаще всего, — это мытье водой, а еще эффективнее — купание в реке. В определенных случаях даже предписывается обязательная стирка одежды — довольно суровая мера, если учесть, что смена имела далеко не всегда²⁰³. Такому очищению подвергаются женщины, когда они уходят из дома для рожениц. Ясно, что такое очищение в зимнее время требует не только героизма, но и здоровья. Женщины, заходящие в дом для рожениц на время, например повитухи, могут избежать необходимости стирать одежду, если войдут туда совершенно обнаженными. Если же в эту зону войдет мужчина, его одежда должна быть сожжена.

Такое же полное омовение тела может быть предписано и в канун праздника. Нуждающимися в очищении считаются в первую очередь те, у кого умер кто-либо из близких.

¹⁹⁹ Morgenstierne, 1947a, с. 242.

²⁰⁰ Snou, рукопись, 1960, с. 22.

²⁰¹ Там же, с. 8.

²⁰² Friedrich, рукопись, с. 646 и сл.

²⁰³ Schomberg, 1938, с. 45—47, 171, 185.

Правда, людям, совершающим жертвоприношения, достаточно вымыть кисти рук и предплечья. После этого они не должны прикасаться к каким-либо обычным предметам и поэтому держат руки поднятыми — жест, хорошо знакомый нашим хирургам. Моют также нож и посуду, которой при этом пользуются²⁰⁴.

Такую же роль играет очищение дымом можжевельника. С горящей веткой в руке обходят людей, подвергающихся очищению, а также большие ареалы, даже целые селения. Упоминается еще способ — бросить ветку через голову человека. В данном случае, однако, создается впечатление, что этот обряд приобрел новое толкование: его стали воспринимать как освящение. Зрители выкрикивают при этом слово *such*, что значит «чисто», тем самым подкрепляя действие словом.

Очевидно, очистительной силой обладает также мука; в соответствующих случаях ею посыпают все вокруг. Здесь снова отчетливо виден переход к акту всеобщего благословения.

Важным условием достижения культовой чистоты является половое воздержание. В некоторых случаях требуется также отказ от определенной пищи, например от лука.

Обрядам очищения могут подвергаться и женщины, а это означает, что они не исключены из сакральной зоны полностью. Более того, мы даже знаем, что они сами совершают жертвоприношения.

Важнейшим элементом жертвоприношения, несомненно, является умерщвление животного; это, однако, могут делать только мальчики или мужчины. Самый лучший материал содержится в фильме, снятом и комментированном Сноем²⁰⁵. В праздники в жертву приносят исключительно коз, и лишь очень редко мы слышим о ритуальном жертвоприношении овец или коров, причем последних — в праздники заслуг.

В обряд входит разжигание огня, в который кладут можжевеловые ветки или вместо них ветки каменного дуба и кедра. Какой-либо чистый мальчик освящает арену действия и животное, обходя их с горящей веткой можжевельника в руке. В огонь сыплют муку и льют молоко. После этого перерезают горло жертве. Под струю хлынувшей крови подставляют руки и кропят ею святилище и огонь. Следующим ударом ножа голову отделяют от туловища, быстро ее вращая, и держат над огнем. Согласно Топперу, голову еще раз прижимают к шее, и, если слышится какой-либо звук, как бы издаваемый животным, это воспринимается как хорошее предзнаменование. Голова, считающаяся лакомством, принадлежит мальчикам, которые при-

²⁰⁴ Snoy, 1960a, с. 7 и сл.; Friedrich, рукопись, с. 646—649.

²⁰⁵ Snoy, 1960a, с. 7. Ср. также: Friedrich, рукопись, с. 549—552; Schomberg, 1938, с. 56 и сл.; 75; Topper, рукопись, с. 16 и сл.; Sliger, 1956, с. 20.

служивают во время жертвоприношения. Тушу сразу же разделяют и варят. В большинстве случаев мясо съедают за общей трапезой тут же на месте. Нередко в ней участвуют только мужчины; женщины получают свою часть лишь в тех случаях, когда для них принесена в жертву самка животного. Считается, что овцы, зарезанные перед доской Джестак, предназначены для женщин.

Сной указывает, что всякий убой скота рассматривается как торжественный, сакральный акт, как сакрифициум. Он приводит еще одну деталь: человек, приносящий жертву, должен всегда иметь под рукой маленькую дубовую веточку, которую смачивают кровью убитого животного²⁰⁶.

Это всего лишь вариант того принципа, на котором основан один обряд, бытующий в Гилгитском агентстве. Там нельзя было срубить дерево, не зарезав при этом козу и не смочив кровью пень. В этом отчетливее, чем обычно, проявляется духовная связь всех религий горного региона.

Однако жертвенное животное должно, как и в античности, изъять свою готовность к смерти — криком или отряхнувшись²⁰⁷.

Нередко по той же схеме совершаются и бескровные жертвоприношения. Иногда их совершают одновременно с убоем животного, очень часто они являются дополнением к нему²⁰⁸. Сам акт жертвоприношения состоит в том, что часть принесенной и в большинстве случаев торжественно приготовленной пищи бросают к святилищу и в огонь. Остатки могут съесть люди, удовлетворяющие требованиям чистоты. В роли исполнителей здесь в отличие от кровавых жертв могут выступать и женщины. Нередко в качестве жертвоприношений называют плоды: грецкие орехи, виноград или тутовые ягоды. Если же приносят в жертву хлеб, то его приготовление является частью обряда и поэтому должно происходить при соблюдении требования культовой чистоты. Иногда тесто смешивают с орехами. Форма, которую придают хлебу, имеет определенный смысл, и, как мы еще увидим, бывают фигурные хлебы. В жертву приносят также вино и молоко, и в этих случаях дойку животного поручают чистым мальчикам. Сосуд, которым при этом пользуются, также моют способом, считающимся ритуальным. Осыпание мукой — в большинстве случаев, вероятно, только благословение. Однако просяная мука, насыпанная вокруг дымового отверстия хлева и в огонь, может рассматриваться как жертва.

²⁰⁶ Sной, рукопись, 1960, с. 1 и 22. Аналогичные сведения: Торрег, рукопись, с. 16.

²⁰⁷ Sной, рукопись, 1960, с. 22.

²⁰⁸ О последующем см.: Friedrich, рукопись, с. 782; Graziosi, 1961, с. 3; Morgenstierne, 1947a, с. 244; Sной, 1960a, с. 8 и сл.

Кормление ворон, входящее в ритуал разных праздников, считается жертвой предкам²⁰⁹.

В числе приношений упоминаются цветы. Их, так же как и священные ветви, привязывают к столбам дома или втыкают в щели стен святилища. Во время праздника пул²¹⁰ девушки надевают шапочки из цветов; хотя на изготовление этих шапочек уходит много времени, их очень скоро снимают и бросают в пропасть около святилища. Так же поступают и с ветками, которые приносят с собой участники обряда²¹¹.

Если все эти данные сопоставить, то станет ясно, что, по-видимому, существуют разные возможности переправить в «высшую» сферу то, что принадлежит к этому свету: забросить через отверстие в алтаре²¹², сжечь в огне или съесть — всем вместе или одной определенной группе. В некоторых случаях пищу, которую приносят в дар богиням, съедают маленькие девочки. То, что поедают вороны, также попадает в иной мир и достается там душам умерших. Не всегда, однако, строго придерживаются этого представления: во время зимнего праздника достаточно поставить пищу перед дверью, и души мертвых будут вкушать ее или ее сущность.

Мы уже говорили о песнях и обращении к божеству во время богослужений²¹³, точно так же как и о непомерно большой роли, которую играли и играют по сей день культовые танцы. Во многих случаях (за исключением культа Балумаина) это сопровождается игрой на музыкальных инструментах — на флейте и на одном или двух барабанах.

Следует иметь в виду, что важным религиозным элементом праздников могут быть непристойные любовные песни, в исполнении которых иногда состязаются девушки и юноши. Особенно большое значение имеют эти песни в период подготовки к зимнему празднику, их исполнения требует само божество. Однако половые сношения в это время запрещены. Таким образом, назначение этих песен в том, чтобы вызвать состояние крайнего возбуждения²¹⁴.

Кроме того, к культовым действиям относятся спортивные состязания: бег, лазание по шесту и охота на лисиц, при которой достаточно лишь увидеть преследуемое животное.

Далее, сюда же входит сев на поле, предварительно подвергнутом очищению можжевельником и освященном кровью жертвенного животного. Служитель должен принадлежать к родственной группе, восходящей к первым поселенцам, или же

²⁰⁹ Friedrich, рукопись, с. 784 и сл.

²¹⁰ Staley, 1964, с. 200.

²¹¹ Morgenstierne, 1947a, с. 242—244; Friedrich, рукопись, с. 593.

²¹² Snoy, рукопись, 1960, с. 4.

²¹³ Morgenstierne, 1947a, с. 242—244; Friedrich, рукопись, с. 593.

²¹⁴ Snoy, рукопись, 1960, с. 6.

происходить от человека, которому явилось божество. Представители остальных родственных групп получают от доверенных лиц Балумаина небольшие порции пшеницы, смешанной с кровью жертвенного животного²¹⁵, чтобы, в свою очередь, иметь возможность провести обрядовый сев раньше всех других.

Большую роль играет создание и уничтожение графических изображений. Во время зимнего праздника помещение для танцев украшают изображениями животных, причем должны соблюдаться определенные правила. Мужчины могут рисовать диких животных, а женщины — нет. Уже приготовление красок является ритуальным актом. Помимо этого для зимнего праздника пекут фигурные хлебы, частично с примесью молотых грецких орехов. Самый большой рисунок изображает дикого козла, его наносят в Джестак-хане, клановом доме, и уничтожают в процессе своего рода ритуальной охоты, бросая в него камни или стреляя из лука²¹⁶. Когда под конец происходит ритуальное изгнание из селения приглашенных туда перед тем духов диких животных, то текст исполняемой после этого песни ясно показывает, какое место занимают во всем комплексе магические представления о плодovitости. Мы помним, что в Гилгитском агентстве связывают с размножением животных те наскальные рисунки, которые, по утверждению местных жителей, наносят в момент зимнего солнцестояния.

Интересно, что в период подготовки к празднику все собственнo культовые действия предварительно совершают в своих играх дети, так как считается, что их поступки также могут быть угодны богам.

О различных менее существенных предметах, употреблявшихся при богослужении, как, например, о факелах и небольшом сооружении из сосновых щепок, мы будем говорить при описании праздников.

Необычна та значительная роль, которая отводится в сфере сакрального корзинам, плетеным из ивовых прутьев. Их делают для определенных обрядов, однако торжественно сжигаются и те корзины, которые употребляют в повседневной жизни (и которые позволяют установить пол и ранг их владельцев). Мужчины произносят при этом молитву, в которой они просят общей плодovitости — хорошего урожая, много детей, орехов и сутовых ягод, а также легких родов для женщин²¹⁷.

10. Обряды жизненного цикла

Так как роды происходят в затворничестве, в доме для рожениц башали (baš'āli), то по поводу этого события праздников,

²¹⁵ Friedrich, рукопись, с. 687, 542 и сл.

²¹⁶ Snou, рукопись, 1960, с. 11 и сл.

²¹⁷ Там же, с. 8 и сл.

в которых могла бы принять участие вся родня и вся община, не устраивали²¹⁸. Следует, однако, иметь в виду, что специальное изучение женщин еще никогда не проводилось. Возможно, у них существуют какие-то особые обряды, о которых мы еще не знаем. Моргенстьерне пишет, что через 20 дней после родов, когда матери разрешается покинуть дом для рожениц, пекут особый хлеб в виде человеческой фигуры, который называется *siṣ-au*²¹⁹. (По другим сведениям, *siṣ-au* — название любой жертвы, особенно в тех случаях, когда она связана с трапезой. В таком значении Фридрих употребляет это выражение в самых различных написаниях.)

Праздник устраивают также при получении детьми настоящей одежды, а девочками еще и шапочки из каури; это бывает после достижения ребенком трехлетнего возраста²²⁰.

Новым важным событием в жизни мальчиков является получение первых штанов. Оно происходит во время ежегодного праздника, мальчикам при этом примерно по десять лет.

Шомберг утверждает, что свадебный обряд крайне прост, и его описание, по-видимому, подтверждает это²²¹. Напротив, Сигер считает, что церемонии, связанные со свадьбой, продолжительны и сложны²²²; гораздо проще процедура в тех случаях, когда ей предшествует похищение невесты.

Из описания Фридриха можно понять, что вступлению в брак предшествуют длительные переговоры и обрядовый обмен подарками. Однако, по-видимому, сама свадебная церемония, важная в религиозном плане, коротка и содержательна. Сперва невеста приходит в дом своего будущего мужа; он мелет из пшеницы муку (на мельничном камне?) и, добавив орехи, печет из нее пять, а затем еще два хлеба, после чего совершает обрядовое очищение своей невесты и вместе с ней садится за жертвенную трапезу. По окончании трапезы они отправляются в дом тестя. Там под ветками, которые считаются домашним святилищем Джестак²²³, муж приносит в жертву козу и брызгает кровью сначала в огонь, потом на ветки, в общей сложности семь раз. При этом он молится о здоровых детях и о том, чтобы их далекие потомки не вступали в брак в запретных степенях родства.

Если наблюдения Фридриха верны, значение этих жертвоприношений главным образом в том, чтобы достичь исключения женщины из ее клана при сохранении всей полноты благодати.

²¹⁸ Siiger, 1956, с. 18.

²¹⁹ Morgenstierne, 1947a, с. 243 (он переводит «хлеб в виде головы»).

²²⁰ Friedrich, рукопись, с. 526.

²²¹ Schomberg, 1938, с. 71.

²²² Siiger, 1956, с. 15 и сл.

²²³ Friedrich, рукопись, с. 757.

Фридрих и Сной были свидетелями погребальных обрядов²²⁴, хотя все совершалось чрезвычайно сжато и экономно. Родные умершего были не в состоянии в течение трех дней принимать гостей из всех трех калашских долин, как это делалось раньше. Это отчетливо характеризует экономические факторы, способствующие в наши дни распаду культуры калашей.

Обряды первых трех дней после смерти обычно совершаются в клановом доме — Джестак-хане. Там покойника укладывают на ложе. Присутствующие (женщины приходят без своих шапочек) отдают ему последний долг. У Шомберга говорится, что на похоронах одной женщины пели, а одного мужчины — и танцевали²²⁵. Фридрих подробно описал танцы. В них принимают участие все слои калашского населения — мужчины и женщины, парни и девушки. В промежутках женщины той родственной группы, к которой принадлежал умерший, оплакивают понесенную утрату. К концу третьего дня покойника с танцами несут на кладбище, где и хоронят в закрытом гробу²²⁶ на поверхности земли. С ним кладут еду и орудия для той работы, которой он обычно занимался при жизни²²⁷. В последующие дни бросают корм воронам в надежде на то, что пища, принесенная в жертву этим способом, достанется покойнику. Она нужна ему до тех пор, пока он не сможет перейти по мосту на тот свет (рис. 17 и 18).

Смерть одного из супругов оскверняет оставшегося в живых. Часть периода траура вдова проводит в доме своего свекра. Некоторое время спустя она может вернуться в собственное жилище. Через равные промежутки времени совершается очищение, сопровождаемое как бескровными, так и кровавыми жертвами. Лишь по окончании срока траура вдова может вновь выйти замуж²²⁸.

Для знатных покойников (у калашей речь может идти только о мужчинах) устанавливали статуи, в большинстве случаев около кладбища или у дороги к нему. Обычно это делали через год после смерти. Различают три вида «больших» статуй. Они изображают умершего стоя, на коне или даже в виде всадника на двухголовой лошади. Рассказывают также об обрамляющей статую конструкции типа ворот, с еще двумя фигурами, изображающими слуг покойного. Стоимость таких статуй, так же как

²²⁴ Там же, с. 676—683.

²²⁵ Schomberg, 1938, с. 47.

²²⁶ В долине Румбур хоронят в ящике, который опускают в землю. Однако это уже результат культурного влияния, распространившегося за прошедшее время повсеместно (сообщение 1970 г.).

²²⁷ Schomberg, 1938, с. 40. Согласно Сною, мужчинам могут дать с собой миниатюрный лук.

²²⁸ Friedrich, рукопись, с. 757—761.

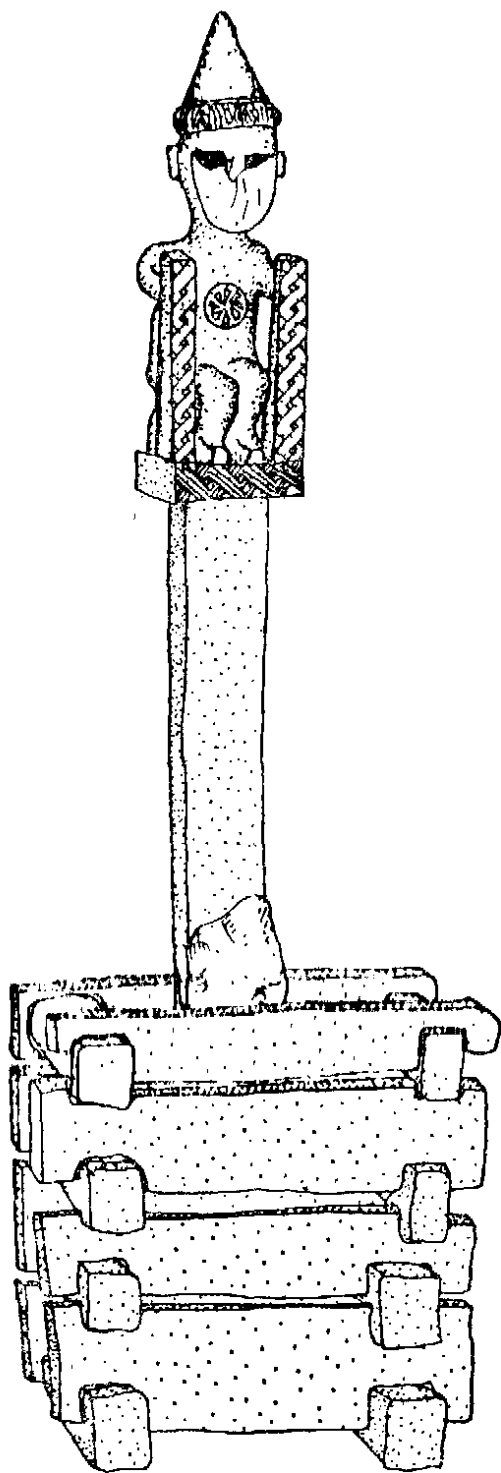


Рис. 9. Памятник умершему устройтею праздников заслуг. Человек изображен сидящим на особом стуле, употреблявшемся во время церемоний. Основание из камней, в которое вставлен столб, охвачено специальной конструкцией из деревянных плах. Рисунок Айнвангера по фотографии М. Климбурга

и расходы на праздник по поводу их установки, строго регламентированы. Есть данные, что статуя, изображавшая усопшего на двухголовой лошади, стоила 40 рупий²²⁹. К празднику по поводу установки статуи нужно было забить или раздать сто и даже двести голов скота. Очевидно, это была самая высокая степень почета, которую только можно было себе представить (рис. 19).

²²⁹ Schomberg, 1938, с. 49 и сл. В работе Friedrich, рукопись, с. 463 и сл., приводятся другие данные (за изображение стоящего платили 5 рупий, за «простого» всадника — 20 рупий).

Наряду с этим близ селения или на полях стояли статуи меньшего размера, изображавшие умерших сидя или в виде воина. Их ставили на шестах, укрепленных на каменном цоколе; это также было сопряжено со значительными расходами (речь идет о сотне голов скота), но давало умершему почетное право считаться с этого момента покровителем, к которому обращались, например, в случае болезни, и получать при этом жертвоприношения. Статуи на шестах особенно подходили для этой роли, так как не были заражены нечистотой, связанной с близким соседством кладбища. Из записей Фридриха видно, что такие изображения могли быть поставлены через день после установки основной статуи лишь для тех, кто уже при жизни оплатил целую серию праздников (рис. 9 и 20).

Прежде чем памятник попадал на место, устраивалось обильное угощение и совершались различные церемонии в самом селении. Статую одевали, предлагали ей еду и прославляли покойника в песнях. Такая статуя считалась временнымместилищем души умершего. Таким образом, наряду с почитанием душ покойников родственной группы в целом, т. е. аруа, воздавали почести также отдельным покойникам. Такие почести должны были обеспечить постоянную готовность умершего прийти на помощь живым, а это означает приближение умершего к статусу пери или даже девалогов. Вполне возможно поэтому, что некоторые боги возникли из особо почитавшихся предков²³⁰.

Здесь необходимо снова коснуться вопроса о праздниках заслуг у калашей. Как и у кафиров, у них имелась возможность приобрести ценой непомерных трат и даже полного обнищания определенный ранг. Кроме того, можно было, устроив праздник, широко оповестить о своих охотничьих и военных успехах и сделать их предметом постоянного восхищения.

Как мы уже говорили, данные о количестве праздников, которые в состоянии устроить богатый человек, противоречивы. Устраивавший такие праздники получал право носить особенно богатую одежду. Некоторые праздники давали право поставить вертикальную доску около тех скамей близ святилища божества, которые предназначались для членов клана устроителя праздника²³¹. Нанесенный на эту доску орнамент надо было покупать, т. е. он позволял судить об объеме материальных затрат. Согласно имеющимся у Фридриха сведениям, один шаман утверждал, что на том свете умерший получает весь скот, который был им роздан или забит при жизни²³². По-видимому, такое представление (лишь благодаря которому, в сущности,

²³⁰ Spoy, 1960a, с. 4.

²³¹ Spoy, рукопись, 1960, с. 22; см. также: Morgenstierne, 1947a, с. 242.

²³² Friedrich, рукопись, с. 700—702.

праздники заслуг попадают в сферу религии) было широко распространено. С другой стороны, мы слышали, что умерший в зависимости от его заслуг попадает на небеса или в ад. Остается неясным, что ему там делать со стадом коз. Здесь перед нами один из тех многочисленных моментов религии дардов-калашей, когда она отнюдь не отличается последовательностью.

Мы уже слышали о ройгундике — сановнике, который, с одной стороны, принимает на себя функции урир-джаста, т. е. следит за началом сбора урожая и несет ответственность за охрану полей, а с другой — должен выполнять важные функции в устройстве праздников. Примечательно то, что в наименовании этого сановника содержится слово, означающее жезл. Согласно Сною, *roj-gundik* — это «жезл людей». Фридрих пишет, что тот, кто убил врага или барса, также получает жезл. Можно предполагать, что речь здесь идет о знаках ранга, которые имеют при себе во время обрядовых танцев. Убивший врага пользовался и другой привилегией — носить головной убор из перьев с головы гималайского фазана. Это отличие составляют на нем и после смерти, на то время, когда тело умершего выставлено для прощания. Несомненно, в этом играют роль и религиозные мотивы. В Восточном Дардистане гималайского фазана причисляют к священным животным.

11. Годовой праздничный цикл

Сигер, собравший самый ценный материал в Румбуре, называет зимний праздник калашей *chaumos* (*čaum'ōs*); название, которое употребляет Фридрих, — *chitrimas* — взято из языка кховар²³³. Сигер считает этот праздник самым большим в году и в своем предварительном сообщении дает ему краткую характеристику, не упоминая имени Балумаина.

Основное значение этого праздника он видит в очищении людей, кормлении душ умерших, проводах года и увеличении плодovitости. Он различает два этапа: во-первых, церемонии, совершаемые в течение последних десяти дней перед уходом солнца на «зимовку», и, во-вторых, празднества в течение тех пятнадцати дней, которые солнце на этой «зимовке» проводит. Женщины и дети остаются в это время в домах, а мужчины переселяются в козы хлева; половые сношения на этот период запрещены.

Впервые имя бога Балумаина появляется в описании Шомберга²³⁴. Ему известно, что в долине Бумборет Балумаина связывают именно с этим праздником.

Оба эти ученых не бывали у калашей во время зимнего

²³³ Siiger, 1956, с. 23 и сл.

²³⁴ Schomberg, 1938, с. 72 и сл., 172, 181 и сл.

праздника. Впервые это удалось участникам западногерманской Гиндукушской экспедиции 1955 г. По-видимому, записи Фридриха²³⁵ основаны на его собственных наблюдениях лишь частично, зато он получил описание праздника от нескольких информантов — прежде всего от бетана Бодока, а также от Барамоша, Сарим Бега, Унад Бега и Маршара в Румбуре.

Фридрих считает, что в своем сравнительном обзоре он смог выявить основной мотив, общий для разных этапов и вариантов праздника: в нем ненадолго претворяется в жизнь доисторическое совместное существование людей и животных, живых и мертвых, земных созданий и божеств. Это (примерно так, как это понимает Йенсен)²³⁶ — воплощение мифа о Балумаине. Придя издалека, бог возродил изначальное совершенство мира. Однако через некоторое время пришлось от него вновь отказаться под давлением повседневной жизни. Нам предстоит выяснить, достаточно ли этой грандиозной и все вновь и вновь повторяемой концепции для объяснения всех элементов праздника.

Разбором рукописи Фридриха занималась Мюллер-Штельрехт. Она указывает, что имеются совпадения с праздниками Нового года и можжевельника, которым в Гилгите отмечают изгнание жестокого, но тем не менее приносящего благодать царя Шири Бадата. В Гилгите также выступает аспект увеличения плодovitости, поскольку там верили в то, что в момент зимнего солнцестояния происходит спаривание священных диких коз²³⁷.

Существует еще один источник — рукопись Сноя, до сих пор не использованная²³⁸. Он прошел церемонию очищения и благодаря этому был допущен к участию в празднике. Его описание относится к долине Бумборет. Аналогичных подробных наблюдений по другим долинам пока что нет. Они, конечно, выявят значительные различия; как уже говорилось, культ Балумаина существует лишь в пределах самой большой и значительной калашской долины.

Я попытаюсь сжато передать сказанное Сноем.

Уже период, предшествующий началу праздника, отличается атмосферой спокойствия и веселья, причем не бояться ни двусмысленностей, ни грубых шуток. Праздник открывается призывом к жителям селения перестать скорбеть о тех, кто умер в истекшем году, и раскрыть душу для радости, а тем самым

²³⁵ Friedrich, рукопись, особенно с. 517—546 и 613—713. Из-за болезни Фридрих уже не смог присутствовать на многих этапах праздника, и поэтому он частично приводит материалы Сноя.

²³⁶ Jensen, 1951, с. 53—60.

²³⁷ Müller-Stellrecht, 1973, с. 247 и сл. В области расселения калашей начало солнцестояния определяют по тому, что солнце восходит в определенной точке линии гор. Она считается «зимовкой» солнца. Только значительное отклонение означает, что солнце ее покинуло.

²³⁸ Snoy, рукопись, 1960, с. 6—28.

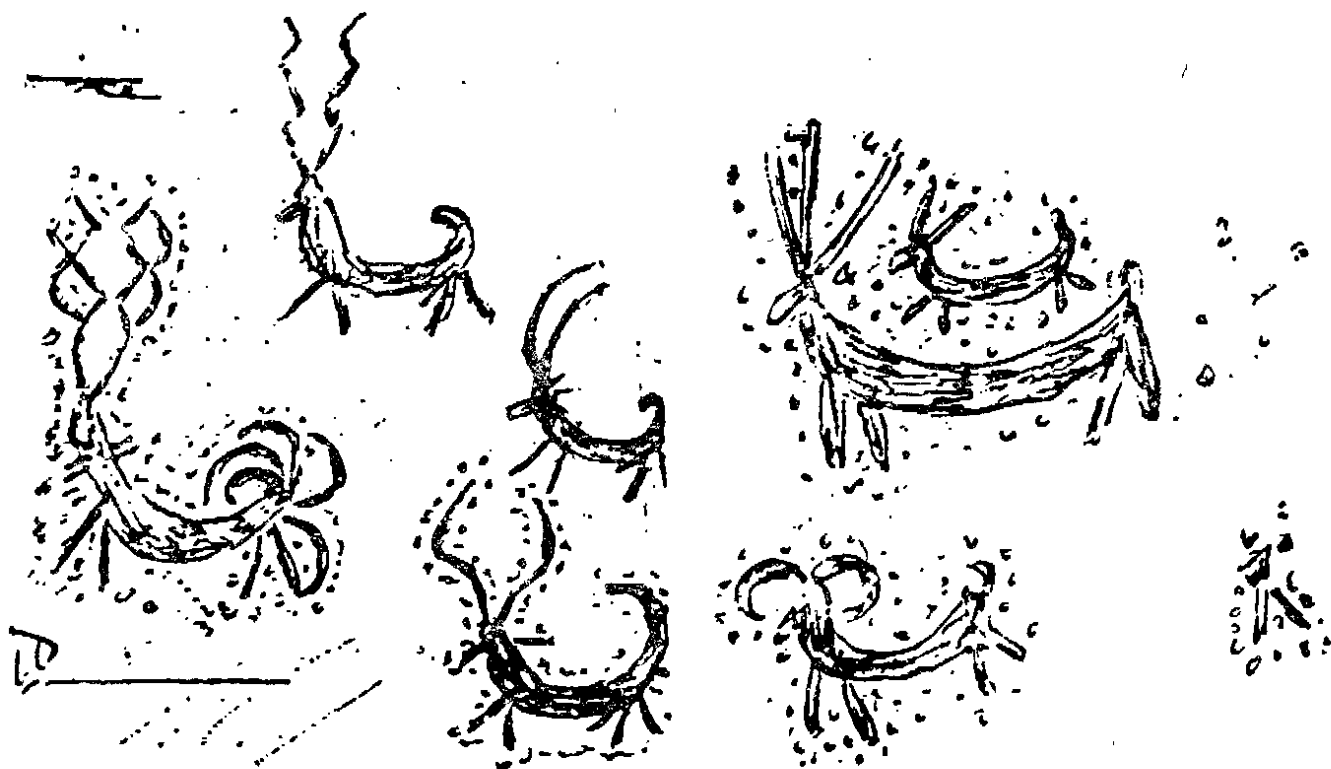


Рис. 10. Изображения животных (а также человеческая фигура) на стене домов Джестак. По оригинальному рисунку Бека

и для божественного. Потом начинаются танцы, перемежающиеся пением насмешливых и вызывающих песен с резко эротической окраской, причем парни и девушки сидят иногда на крышах двух противоположных домов.

9 декабря 1955 г. и два следующих дня в каждом селении мальчики и девочки разжигали по длинному костру, в который подкладывали ветки кедра, кипариса и арчи. Это означало первое очищение долины почти сплошной пеленой дыма. Одновременно детям была предоставлена возможность еще до взрослых, как бы в игре, совершать культовые действия. Даже при этом были слышны непристойные песни. Один парень бросил в костер девочек орехи и сушеные фрукты. В молитве, обращенной к Кушумай, просили богатого урожая плодов. В заключение дети прошли по селению, выпрашивая подачки, причем им разрешалось осыпать взрослых грубой бранью.

После этого инициатива перешла к взрослым. Мужчины и женщины собрали ивовые корзины, которыми пользовались в течение прошедшего года, и в ночь между третьим и четвертым днем праздника сожгли их двумя отдельными кучами, под пение и танцы, причем мужчины молились о легких родах для своих жен. На четвертый день, т. е. 12 декабря, в некоторых селениях Бумборета все еще, как утверждает Фридрих, жгли корзины. В хлевах была принесена первая жертва (пока бескровная). Жертвоприношение совершал мальчик лет десяти; при этом обращались к предкам.

Сной упоминает только о том, что на пятый и шестой день он не присутствовал ни на каких значительных церемониях. Напротив, Фридрих выяснил, что на пятый день мальчики и девочки снова разжигают жертвенный огонь и состязаются в пении песен, полных эротических намеков. Вечером мужчины и женщины собрались в клановом доме, они пели песни эротического содержания и поминали умерших детей из числа своей родни. На шестой день делали черную краску из обуглившейся и размельченной скорлупы грецких орехов.

Сной наглядно показывает, как утром седьмого дня на стенах домов Джестак рисуют животных. В большинстве случаев они изображают диких животных, прежде всего диких козлов или же домашних животных, особенно коз, однако встречаются также фигуры хищников и даже сцены охоты. Рисовать диких животных имеет право только охотник. В рисовании домашних животных могут участвовать и женщины данного клана. Иногда они рисуют на стене человечка с особо подчеркнутыми половыми органами. Это либо объясняют стремлением способствовать размножению животных (и человека?), либо говорят, что это — в память и ради возрождения тех древних времен, когда все существа жили еще вместе (рис. 10).

Вечером того же дня в частных домах пекут из муки, орехов, соли и воды фигурные хлебы вышиной до 15 см, также изображающие диких и домашних животных, а кроме того, и пастуха. Их торжественно размещают на доске около задней стены дома.

Одновременно пекут три небольшие лепешки, предназначенные для душ умерших. Очевидно, такие действия приманивают души животных, потому что хотя при этом можно петь и танцевать, однако горланить и вести себя неподобающим образом не разрешается, чтобы их не прогнать. Затем в козьем хлеву клана делают с соблюдением всех правил очищения три небольших хлеба и уже упомянутое изображение дикого козла. Его помещают на доске у задней стены дома Джестак и в восьмой день на рассвете разбивают, бросая в него камнями или стреляя из лука. С этого момента начинают гнать диких животных. Молодые парни неистовствуют по всему селению, утверждая, что они гонят невидимую дичь вверх по долине, туда, где, когда древние времена пришли к концу, люди и животные превратились в изображения. При этом вновь поют эротические песни, текстами которых нам еще предстоит заняться.

В 1970 г. Сною, который тогда сумел снова побывать вместе с А. П. Пальвалем у калашей, удалось увидеть то место, где, как здесь считают, находились эти наскальные изображения. Оно расположено в одной из высоких боковых долин, сливающихся в долине Бумборет. Ему показали там скалу, которая носит название *Dizila wat*, т. е. «Камень творения». Под

этой скалой на огромных каменных глыбах и были рисунки, явно разного возраста. Большинство из них изображало дикого козла с орнаментально стилизованными рогами. Однако Сной видел там и человеческие фигуры.

Эти изображения произвольно связывали с Балумайном, и считалось, что здесь он заключил изгнанных животных в камень. Раньше, совершая обряд изгнания диких животных, доходили до этого места.

Правда, Сной слышал также, что Балумайн взял животных (надо понимать: их суть) с собой в далекую землю, на свою родину²³⁹.

Вечером восьмого дня вся родственная группа собирается в Джестак-хане. Туда берут с собой полные корзины еды, все несут факелы. Приношения (но без мясных блюд) ставят в плоских корзинах перед дверью и там же кладут охапку травы. Из части сосновых щепок делают небольшое четырехугольное сооружение, в которое помещают шар из теста. В этот шар воткнута щепка. Затем входят обратно в Джестак-хан, причем все нужно делать в полной тишине. Выходит какой-либо старик, созывает предков, поджигает домик из щепок, возвращается и закрывает дверь. Все, затаив дыхание, смотрят в щели. Считается, что при этом слышны шаги аруа — душ мертвых. Они приходят, чтобы полакомиться приготовленными для них блюдами. Как только огонь догорает, все выходят за дверь и забирают остатки. Однако есть пищу, приготовленную для мертвых, могут только незамужние девушки, которые не являются у своих матерей первенцами. Все, что принесли с собой помимо этого, достается остальным, и, таким образом, праздничный пир все-таки происходит.

Всю ночь после этой трапезы предков присутствующие поют и танцуют. Текст основной песни Сною толковали по-разному: все время повторяющееся в ней слово *galai* переводили «искать», «иметь половое сношение», а также «служить Балумайну». Во всяком случае, сексуальный аспект в ней очень существен. Это — первая ночь галаи, за ней следуют еще две.

Утром девятого дня маленькие девочки выносят из Джестак-хана на дорогу, соединяющую селение с кладбищем, все, что осталось от еды, приготовленной для предков. На этом «пути душ покойников» девочки едят взятую пищу, затем выбрасывают ее остатки, а также горшки с краской и кисти, которыми пользовались при разрисовывании дома Джестак, и в заключение — предмет, плетенный из тонких деревянных палочек и похожий на западни для духов у тибетцев²⁴⁰, но тем не менее считающийся ложем предков.

²³⁹ Snouy, 1974, с. 84.

²⁴⁰ Hoffmann, 1967, с. 75.

Десятый день проходит сравнительно спокойно в дальнейших приготовлениях; вечером — снова танцы.

В одиннадцатый день происходит торжественное очищение селения и его жителей. Прежде всего моются, затем чистые мальчики из каждого клана пекут в козьем хлеву своего клана хлебы, строго соблюдая при этом все сакральные предписания, т. е. сжигая ветви арчи. Затем в козий хлев приходят женщины со своими любимыми детьми, получают по пять лепешек, проходят очищение и благословение водой и горячей веткой, и все молятся за этих женщин, испрашивая для них детей, здоровья и счастья. После этого глава семьи убирает свой дом, посыпает пол чистой землей, поливает его и метет пучком ивовых веток. Этот пучок из 7, 9 или 13 веток торжественно кладут у задней стены, и он считается кнутом Балумаина.

После этого мужчины идут в свой козий хлев и проходят очищение кровью козленка. При этом они танцуют и поют, в том числе песни галаи и другие, явно эротического содержания. В заключение просят у Балумаина благодати, здоровья и плодovitости для всех; при этом его, очевидно, называют *In*.

В деревню, вокруг которой совершают обход с горячей веткой можжевельника, в течение трех дней после этого очистительного обряда не должен войти ни один чужой человек; калаш не смеет не только прикоснуться к постороннему, но даже приблизиться к нему. Живущие кругом мусульмане считаются с этим. (Как мы уже говорили, Сной был принят в число участников праздника и потому вынужден был сам соблюдать требования избегания, в том числе и в отношении Фридриха.)

В первой половине двенадцатого дня младшие дети, двух-трех лет, впервые в жизни получали настоящую одежду, а восьмилетние мальчики — свои первые штаны. При этом определенная роль отводится брату матери: передавая детям одежду (сшитую родителями), он дарит племяннику козла, а племяннице — козу. Это сопровождается раздачей сушеных фруктов и хлебов, а также праздничной трапезой.

Во второй половине дня сперва окуривают можжевельником мельницу и, очистив ее таким образом, мелют на ней пшеницу хушак, которую во время уборки урожая отложили для Балумаина. (Хушаком называют зерно, которое предназначается на корм лошадям²⁴¹.) При этом не должна присутствовать ни одна женщина. Каждый клан печет в козьем хлеву семь хлебов из пшеницы хушак.

Ночью все мужчины долины Бумборет собираются к малошу Магандео в Батрике. Каждый клан приходит со своим хлебом и приводит козла. Сначала приносят в жертву хлеб, затем два чистых мальчика режут козлов (способом, который был

²⁴¹ См. также выше, с. 375.

уже подробно описан), причем им ассистирует ройгундик. Пока натекает большая лужа крови, дехар благодаря запаху горящей арчи и дымящейся крови впадает в транс. Он слышит Магандео и оповещает, требует ли тот жертвы и какой именно. Но прежде всего он объявляет, кто должен привести в следующую ночь козла для приема Балумаина. После окончания сеанса все съедают оставшийся хлеб, а мясо несут домой. Между тем для женщин режут в домах овец, так что можно устроить роскошную праздничную трапезу, которая продолжается до полуночи. Старухи готовят пищу, молодые танцуют.

На следующий день пение и танцы не прекращаются. Несколько мужчин торжественно мелют еще порцию пшеницы хушак. Юноши приносят смолистое дерево, из которого делают гигантские (до 5 метров длиной) факелы.

Наступающая затем чистая ночь, или ночь Nangaigo (21/22 декабря, т. е. зимнее солнцестояние), является временем прихода Балумаина к дереву ток и тем самым кульминацией праздника.

К вечеру в козьих хлевах начинают печь хлеб. Пекут пять фигурных хлебов (очевидно, соответствующих атрибутам Балумаина, в том числе и в виде женского шейного украшения), а также еще шестнадцать хлебов; все они начинены тертыми грецкими орехами. Четырнадцать из них относят в специальной плетеной корзине к священному дереву Балумаина. Из семи остальных три приносят в жертву перед уходом: один в хлеву, один на крыше хлева и один на месте для жертвоприношений, а еще три в тех же местах по возвращении в селение. Последний хлеб в полночь приносит в жертву в хлеву оставшийся там человек.

Факельное шествие начинают от самых отдаленных селений долины. Проходя через селения, делают остановку, и жители этих селений зажигают свои факелы. Начинаются пение и танцы, и так, с пением и танцуя, шествие отправляется дальше. Это великолепное зрелище — движущиеся по всем склонам огни. Впереди идут мужчины, несущие корзины с хлебом для Балумаина, за ними ведут самых лучших козлов, каких только удалось отыскать. В конце процессии — факельщики, тоже одни мужчины, потому что женщины со своими факелами остаются в селениях.

Процессии встречаются на площадке Батрика для танцев. После состязания между парнями в пении (причем песни исполняются скабрезные) все вместе отправляются к дереву ток. В руках у них ивовые прутья с шерстяными нитями, взятые у тех семей, которые в этом году надели на своих мальчишек новую одежду. Эти «кнуты Балумаина» кладут на камень около дерева.

Мужчины собираются на террасе перед деревом ток, кото-

рое стоит на крутом склоне перед отвесной скалой. Один из мальчиков производит очищение всех присутствующих с помощью горящей ветки можжевельника, затем приносят в жертву хлеба и вино (в случае, если оно имеется). Режут животных, дехар впадает в транс, объявляет желания Балумаина и пророчествует о наступающем годе. В заключение прежний ройгундик передает свои обязанности преемнику и отдает ему жезл (знак своего ранга) и козленка. Животное обычным способом приносят в жертву, кровью его брызжут в огонь и в небо.

Теперь в действие вступают семь чистых мальчиков, которые должны будут провести около дерева ток ночь. В руках у них пшеница хушак, ее кропят кровью и немного пшеницы бросают в огонь. Мальчики получают половину козленка, с которого снята шкура и вынуты внутренности; другую половину отдают ройгундику, который втыкает в мясо ветку можжевельника и тем самым вступает в должность. Затем он вытаскивает ветку и сжигает ее.

Принесенный хлеб едят все, мясо и головы берут с собой паломники, которые теперь возвращаются в селения и проведут там вместе с женщинами всю ночь в танцах и пении.

Около дерева ток под защитой ройгундика и специальной охраны остаются чистые мальчики. Они раскладывают семь костров из ветвей можжевельника, около которых семь девалогов этой долины ждут появления Балумаина. Они греются у большого костра и готовят мясо козленка.

Под утро к дереву ток возвращаются мужчины и молодые парни, оскверненные близостью с женщинами (не нарушив, однако, предписаний воздержания, которые действуют в течение всего праздника). Они поднимают шум и в своих песнях похваляются тем, что сумели овладеть женщинами, а теперь-де очередь чистых мальчиков. Мальчики, однако, затягивают песню Пангаиро, в которой прославляется возвращение Балумаина из Цияма и всем предсказывается счастье и плодovitость. Они разжигают поочередно семь костров из веток можжевельника и съедают по семь кусков мяса козленка. Все это время стража охраняет их, вооружившись палками и камнями. Когда все огни зажжены, мясо козленка съедено, а песня отзвучала, божество изливает благодать и исчезает. Вместилищем этой благодати становятся мальчики, и все нечистые люди стремятся прикоснуться к ним, чтобы тоже приобщиться к милости божества. Противодействие стражи слабеет, теперь мужчины борются пока им не удастся прорваться к мальчикам.

Затем все участники выстраиваются в длинную шеренгу, и каждый хватает стоящего впереди за бедра, причем делает вид, будто бросается на него, как козел. Песня, которую при этом поют, не оставляет никаких сомнений в смысле происходящего. «Тебя будет бодать безрогий баран»,— говорится в ней.

С песнями и танцами движется эта вереница людей к долине, в Батрик, сперва на крышу большого козьего хлева, затем на площадку для танцев. Вереница закручивается все сильнее, затем разворачивается, но все время люди находятся вплотную друг к другу и еще раз поют песню о пути, который проделал по высокогорным пастбищам, кормясь как лошадь, Балумаин, чтобы попасть в Бумборет.

Постепенно все расходятся, однако парни танцуют еще долго. Получившие одежду мальчики отныне считаются мужчинами. Вечером этого, четырнадцатого дня отменяется изоляция селения и тем самым заканчивается период чистоты.

Один из чистых мальчиков прячет в балках козьего хлева скатанную в шар шерсть со лба козленка, родившегося в прошедшем году. В козьем хлеву, в святилище Магандеу и на крыше дома Джестак совершают бескровные жертвоприношения, сопровождающиеся соответствующими молитвами. Головы и ноги принесенных в жертву животных съедают в козьем хлеву.

На последний, пятнадцатый день приходится большое народное празднество, на которое собираются мужчины и женщины со всей долины.

Сперва мужчины и женщины устраивают охоту облавой, во время которой надо убить или хотя бы увидеть лисицу. Удача в такой охоте предвещает хороший год, так как лисица считается собакой Балумаина.

Потом снова танцуют; выступают танцоры в масках — из каждого селения по две девушки, одна из которых переодета парнем, и по два парня, один из которых в женской одежде. Разыгрываются сцены охоты, например травля медведя. К вечеру танцевальный азарт постепенно стихает, и только в некоторых селениях он еще раз вспыхивает у молодежи. Вечером мужчины из хлевов, где они ночевали с самого начала праздника, возвращаются в дома и в объятия своих жен. Они снова принадлежат миру.

Обобщая все изложенное, Сной писал, что в самом ходе этого праздника отражаются две фазы развития культуры калашей. От более древней фазы в него вошли сжигание корзин, нанесение изображений животных, изготовление фигур животных и изгнание животных, прием мальчиков в группу мужчин, отбор и умерщвление животных. Сюда же можно было бы отнести встречу бога Балумаина и церемонии, связанные с пшеницей. Возможно, пшеница (и ячмень), которые стали сеять предки калашей, до того занимавшиеся лишь разведением коз и выращиванием проса и бобовых растений, связаны со второй фазой²⁴².

²⁴² Сной, рукопись, 1960, с. 28 и сл.

Не вполне ясна связь со всем этим тех данных, которые относятся ко времени, следующему за праздником. Из описания Фридриха можно заключить, что Балумаин, излив благодать, возвращается на свою далекую родину. Однако в другом месте, у Хуссам-уль-Мулька²⁴³, мы читаем, что Балумаин присутствует 40 дней, т. е. до января, и что в течение этого времени нельзя покидать селение. Во всяком случае, примечательно, что в эти дни устраивают еще один праздник, в котором мужчины и женщины участвуют на равных основаниях. Этот праздник *dagagi*, как пишет Фридрих, бывает через 14 дней после окончания праздника чаумос (т. е. в 1956 г. — 3 и 4 января)²⁴⁴. Накануне вечером режут коз: самцов — мужчины, а самок — женщины. Пекут хлебы. На следующий день выходят с пищей из домов и ждут, мужчины и женщины порознь, прилета ворон. Правой рукой едят сами, левой кормят птиц. Это — угощение для посланцев умерших, а может быть, и для самих душ мертвых. Еще в одной записи Фридриха говорится о весеннем празднике, во время которого кормят ворон, веря, что угощают при этом умерших родственников. Идентично ли это празднику дагари или же является другим, сходным актом, мы не знаем.

Только у Фридриха находим мы описание праздника *kil-asaguz*, приходившегося на конец апреля²⁴⁵. Первый его день также посвящался утешению и очищению тех, кто находился в трауре. На второй день совершалась церемония в козьем хлеву, причем шла в дело просяная мука. Ее бросали в огонь и к световому отверстию. Позднее таким же образом разбрызгивали козье молоко. С этого момента женщины снова получали право употреблять молоко в пищу, что было им запрещено в течение всего предшествующего периода, начиная с окота коз. В молитвах поминали умерших и богиню Кушумай.

Ночью совершался обряд сева, в котором все принимали участие; человек, совершавший обряд, должен был принадлежать к роду Раджа Ваи. На площадку, которая была подвергнута очищению горящим можжевельником, он сыпал семена — по видимому, смесь трех сортов проса, трех видов бобовых, семян тыквы и маиса²⁴⁶. На третий день приносили жертву покойникам. Торжественно пекли хлебы, которые приносили вместе с сыром в жертву Ингау. Просо и при этом играло большую роль. На четвертый день весь клан Раджа Ваи мог начать сев.

Информант подчеркивает, что хотя это праздник в честь Ингау, однако ввел его Балумаин. При этом Балумаин приказал не пользоваться больше прежним святилищем Ингау (т. е.

²⁴³ Hussam-ul-Mulk, 1947b, с. 81.

²⁴⁴ Friedrich, рукопись, с. 641 и сл.

²⁴⁵ Там же, с. 782—787.

²⁴⁶ Там же, с. 769. Ср. с этим посевные обряды, которые раньше были распространены в Чнтрале повсеместно.

деревянным сооружением с каменным основанием). Он предназначил для нового святилища естественное нагромождение камней около одного дерева и одновременно распорядился, чтобы ни одна женщина не приближалась к этому месту. Калашам из долин Бирир и Румбур он не разрешил есть мясо жертвенных животных.

Самый большой весенний праздник приходится на то время, когда гораздо легче проехать по территории расселения калашей. Поэтому мы располагаем его описаниями, сделанными Шомбергом, Моргенстьерне и Сигером²⁴⁷. Калашаи называют этот праздник *joshi* (Моргенстьерне: *jōši* или *zōši*), а Фридрих дает и название на языке кховар — *jilimjust*²⁴⁸. Три первых сообщения относятся к долине Румбур. Фридрих не смог больше наблюдать этот праздник из-за болезни. Однако он получил описание его от битана Бодока. Но хотя оно и позволяет провести детальное сопоставление с описаниями первых трех авторов, однако в нем виден местный вариант, резко отличающийся от других.

Согласно Бодоку, в долине Бумборет празднику предшествует девятидневный подготовительный период. Коз особенно торжественно доит чистый мальчик, к которому в течение всего этого времени ни одна женщина не смеет приблизиться. На десятый день утешают и подвергают очищению всех, у кого умер кто-либо близкий.

Затем совершают обряд на полях, а после него — в козьих хлевах, используя молоко (чистое), надоенное в последние девять дней. Молятся о плодovitости и удаче, причем имеются в виду даже пчелы. При этих обрядах обращаются к Махандеу, так как весь период до вызревания пшеницы господствует именно он, и лишь после этого власть переходит к Балумайну.

На следующий, т. е. на одиннадцатый, день праздника женщины идут к козьим хлевам. Они украшают их снаружи и получают около них угощение, однако внутрь не заходят. Таким образом, их торжественно подводят к зоне благодати. Обряды двенадцатого дня показывают, что женщины и дети к этому времени уже полностью включены в религиозную общину. Образуется большая процессия, которая отправляется с ветками к святилищам — как в тех весенних праздниках, к которым восходит наша пасха. Некоторые участники процессии, в том числе и женщины, впадают в экстаз, обнаруживая таким образом присутствие воодушевляющих их девалогов и чистых пери.

Танцы и процессии характерны и для тринадцатого дня. В самой священной песне этого последнего дня упоминается

²⁴⁷ Schomberg, 1938, с. 54—67; Morgenstierne, 1947a; Siiger, 1956, с. 25 и сл.; 1974, с. 87—92.

²⁴⁸ Friedrich, рукопись, с. 718—739.

существо женского пола по имени *Daginai*. В ней говорится, что Дагинаи обучила всех танцу, напоминающему разрывание змеи в наших детских играх, причем танцующие соединены друг с другом плетеными кольцами. К этому дается поразительный комментарий: если цепь будет разорвана хотя бы в одном месте, не удастся перейти по узкому мосту на тот свет.

В этой связи приобретает значение запись Шомберга о том, что в песне Дагинаи прославляется девушка, из-за несчастной любви искавшая смерти. Это подтверждает впечатление, что Дагинаи — отнюдь не случайная гостя Махандеу, но что тут в стертой форме вступает в игру культ женского божества, которое, умирая (и воскресая), становится проводником мертвых. Возможно, она сама — первая умершая, своего рода божество Дема²⁴⁹.

Совсем не просто привести три остальных сообщения из долины Румбур к общему знаменателю. Однако за истекшее время Сигер опубликовал более подробное описание. В подготовительный период (длящийся 9 дней) подвергаются очищению козьи хлева и пастухи, которые в это время не должны бывать в домах своих семей. Алтари Махандеу и Саджигора увешивают ветками каменного дуба²⁵⁰.

На девятый день, украсив козьи хлева, пастухи после трапезы, состоящей из сыра, отправляются к Шингмоу — уже упоминавшемуся нами алтарю для рогов. Они заново его украшают, приносят в жертву тутовые ягоды и грецкие орехи, а затем собираются около дома Джестак, где прославляют в песнях *Dgathui* — великого охотника прошлого, якобы воздвигшего алтарь Шингмоу.

Наряду с песнями, посвященными диким козам, восхвалениям весны и любви, есть песня, последняя, в которой рассказывается о былом могуществе калашей, когда джоши праздновалось повсюду — от Белнисара до долины Шиши.

Церемонии, которые, согласно Моргенстьерне и Сигеру, совершались у Шингмоу, происходят, как сообщает Шомберг, у Махандеу-дура, что в географическом отношении не составляет большой разницы, так как оба святилища расположены рядом друг с другом.

Моргенстьерне считает, что цель этих церемоний — обеспечить удачу в охоте на диких коз, имевшей раньше и экономическое значение. У Фридриха есть отдельное описание обряда Шингмоу, в котором упоминается еще один мотив²⁵¹: Фридрих слышал, что цель этих праздников — заставить диких живот-

²⁴⁹ Schomberg, 1938, с. 64 и сл.; Jensen, 1951, с. 113—121.

²⁵⁰ Siiger, 1974, с. 89. Его описание относится к Румбуру. Согласно Шомбергу (Schomberg, 1938, с. 53), к празднику в течение десяти дней собирают молоко, причем доить может только один мужчина в семье.

²⁵¹ Friedrich, рукопись, с. 769N—776N.

ных и сучи уйти с высокогорных пастбищ, которыми они завладевают зимой. Теперь эти земли нужны самому человеку и его домашним животным. Если Фридриха информировали правильно, этот обряд является прямой аналогией церемонии Sarsuchāy-ken, которую совершают на высокой скале в начале долины Багук; цель ее — получить разрешение пери перегнать стада на эту чистую землю²⁵². Сигер подтверждает пастушеский характер обряда и пишет, что в таких случаях особо почитали героев Сурисана и Гошедои (у Вазира Али Шаха: Соризан и Гошидаи)²⁵³.

Как сообщают Шомберг и Сигер, в ночь после этого дня во многих священных местах разжигают костры, около которых совершают жертвоприношения. Свою долю получают и небольшие алтари джач, разбросанные по полям. Это явно соответствует освящению полей и хлевов на десятый день праздника в Бумборете.

В появившемся теперь более подробном описании²⁵⁴ мы читаем, что вскоре после полуночи два чистых мальчика, стоя перед Шингмоу, барабанным боем созывают мужчин. С факелами в руках сбегаются те со всех сторон, торопясь к алтарю Махандеу. Там и у Джестак-хана приносят жертву: молоко и сыр, козленка или даже козу. При этом читают молитвы. Сидя группами, мужчины жарят мясо и сразу же его едят. Затем все расходятся, и мужчины отправляются по домам. Тем временем женщины могут разжечь свои костры, около которых они едят хлебцы в виде человеческой фигуры — обычно такие пекут при возвращении женщины, разрешившейся от бремени, из дома для рожениц. Теперь они приносят из хлевов молоко, которое им с этого времени снова можно пить (ср., однако, описание Фридриха, который связывает это с праздником кил-а-саруз). В этот день все веселы и дружелюбны.

Следует иметь в виду, что в ходе этого праздника женщин постепенно вводят в священную зону. Относительно пышной обрядности следующей, третьей фазы надо заметить, что, как и в долине Бумборет, женщины с этого момента выступают здесь как полноправные участницы. Снова среди присутствующих оказываются внеземные существа, прежде всего сучи — духи гор²⁵⁵. Женщины и здесь могут впадать в экстаз. Лишь некоторые священные места, такие, как алтарь Махандеу и Шингмоу, остаются для них запретными.

Сценой, на которой происходят все эти встречи, длящиеся, по словам Сигера, по нескольку дней и превращающие муж-

²⁵² Schomberg, 1938, с. 175.

²⁵³ Wazir Ali Shah, 1974b, с. 76; Siiger, 1974, с. 91.

²⁵⁴ Siiger, 1974, с. 90; Morgenstierne, 1947a, с. 244.

²⁵⁵ Schomberg, 1938, с. 64.

чин, женщин и детей в одну счастливую семью, служит площадкой для танцев. Все появляются на ней в лучшей своей одежде и украшенные цветами. В руках у мужчин иногда церемониальные копья или топоры. Поются песни об охоте и любви, о весне и о былом величии, когда калаша, в то время еще воины-герои, правили всем Читралом.

Суммируя все изложенное, можно сказать, что все три фазы праздника имеют разных исполнителей и адресатов. Сначала пастухи выступают в защиту своих стад, затем старейшины общины обращаются к Махандеу и молят его о защите и благословении, и, наконец, все выражают радость по поводу освобождения от трудностей и разобщенности, порожденных зимним временем, и особенно восхваляют при этом сучи, олицетворяющих красоту, мощь и благодатное величие гор.

Сигер пишет о нескольких более скромных церемониях, которые устраивают вслед за Джоши, т. е. в течение следующих недель²⁵⁶. Возможно, сюда же следует отнести и жертвоприношение, которое наблюдал у святилища Саджигора и описал в своей книге Шомберг²⁵⁷, не упоминая имени бога. Там на одном огне пекли хлеб, на другом готовили мясо принесенных в жертву коз. Одновременно на каменный алтарь, содержащий объект культа, возлагали ветви арчи и каменного дуба.

Недели через три-четыре после праздника Джоши отправляются со скотом на высокогорные пастбища. Этому предшествует кровавое жертвоприношение близ селения, у святилища дева-лога. На следующее утро перед козьим хлевом устраивают обрядовое угощение для женщин. На каждом привале при подъеме к пастбищам и на самом пастбище следует принести кровавую жертву камню местного духа-покровителя²⁵⁸ *angar wat jash*.

Следующий после Джоши особый праздник известен под кховарским названием *utshal* или *ushau*. Его празднуют дней за 20 до начала сбора винограда, т. е. в то время, когда стада еще на горных пастбищах. В первый день происходят обычные процедуры утешения и очищения. На второй день мелют пшеницу и несут муку на горные пастбища, где совершается жертвоприношение. В долину отправляют молоко, масло и сыр и там, у Махандеу Батрика, съедают это во славу бога. Клань едят это все вместе. Женщины к этой трапезе не допускаются. К виноградникам и ореховым деревьям приставляют сторожа, который называется *dinwal* или *detmoj*, и он разрешает снимать виноград, лишь когда ягоды созреют. Тогда устраивают

256 Stiger, 1956, с. 26.

257 Schomberg, 1938, с. 74 и сл.

258 Shoy, 1960a, с. 12.

еще один праздник, Ри-иг, во время которого отправляют на горные пастбища плоды²⁵⁹.

Сигер дает описание праздника рги (рйй:), который приходится на сентябрь или октябрь²⁶⁰, когда созревают виноград и грецкие орехи и возвращаются с горных пастбищ стада. В наши дни его празднуют только в долине Бирир — центре виноградарства. Уже когда виноград дают, Прабе, богу, ведающему виноделием, приносят в жертву овец²⁶¹. За этим следует несколько дней танцев и общего веселья. Заключительную церемонию описал Стейли²⁶². Появляются девушки, пышно украшенные цветами, однако парни быстро срывают эти цветы и в конце концов бросают их в качестве жертвы в пропасть. Основным моментом в театрализованных танцах является выступление будалаков, т. е. тех избранных молодых людей, которые провели все лето на высокогорных пастбищах, сохраняя строжайшее воздержание от сношений с женщинами и получая хорошее питание, чтобы воплотить в себе высшую чистоту и сконцентрированную благодать. Их танцы полны эротических намеков. Вернувшись с пастбищ, они имеют право — и, более того, на них возложена обязанность — приобщить к своей благодати женщин. Можно предполагать, что раньше кульминацией этого праздника с танцами, который смог наблюдать Стейли (из-за проливного дождя праздник закончился преждевременно), являлась оргия, в которой каждый будалак был вправе выбрать себе партнершу. Ни один муж не смел при этом протестовать. Напротив, выбор будалака считался высокой честью для данного дома. Впрочем, гарантией плодovitости может быть уже само возбуждение, сообщающееся всей общине.

Пальваль²⁶³ привел несколько дополнительных деталей праздника прун, который он называет ргун лабре, и, более того, попытался установить связь между всеми праздниками урожая.

Согласно Пальвалю, жертвы Прабе относятся к церемонии dhen, которой отмечают начало сбора урожая грецких орехов и винограда. По окончании работ, в число которых входит и выжимание виноградного сока, наступает пять ночей прун лабре. Две из них танцуют около водяной мельницы Аспара — верхнего селения нижней части долины Бирир, две следующие — в Бисале, немного вверх по долине. На пятую ночь совершается вышеописанный обряд. Однако Пальваль рассказывает и кое-что новое о том, что касается девичьих шапочек из цветов (со-

²⁵⁹ Friedrich, рукопись, с. 452, 741 и сл. Сигер (Siiger, 1956, с. 26) знает этот праздник под названием ись'ай (Румбур).

²⁶⁰ Siiger, 1956, с. 56 и сл.

²⁶¹ Schomberg, 1938, с. 191.

²⁶² Stacey, 1964. См. об этом с. 389.

²⁶³ Palwal, 1974b, с. 93 и сл.

вершенно ясный символический акт). Девушки переодеты пастухами, а это означает превращение обычного порядка в свою противоположность и вводит девушек в зону чистоты.

Под конец церемонии женщины немного отходят назад и затем появляются вновь с песней, текст которой держат в секрете. В сущности, эта песня может быть связана только с тем, что некоторых женщин избирают будулаки — обычай, от которого в большинстве селений за это время уже, очевидно, отказались под влиянием соседей-мусульман.

Вслед за этим начинается сбор урожая зерновых. Наступает также пора возвращения стад в долину. Период сбора урожая завершается принесением козы в жертву Махандеу.

От Шомберга мы узнаем, что бочки, в которых бродил виноградный сок, открывали уже через месяц после выжимания винограда²⁶⁴. Женщин к обрядам, сопровождавшим это событие, не допускали. Однако они принимали участие в происходившем после этого питье вина.

В долине Бумборет сев озимой пшеницы начинался обрядом, который должен был совершать потомок основателя клана, Мадоши, пользовавшегося в свое время особым доверием Балумаина. Этот человек разжигает костер из веток можжевельника и убивает небольшую козу, кровь которой смешивает с семенами. Семена берут из той пшеницы, которую уже при сборе урожая оставили как долю Балумаина (или как корм для его коня). Часть этой смешанной с кровью пшеницы сеятель торжественно разбрасывает на одном из полей, а остатки раздает представителям других кланов, также совершающим первый сев²⁶⁵.

Есть сведения, что в долине Румбур у святилища Саджигора бывает еще один праздник, назначение которого, однако, нам не удалось узнать.

12. Заключение

1. Все, что нам известно о калашах, проанализировано в такой незначительной мере, что было бы трудно исходить из уже имеющихся гипотез относительно основных элементов и линий развития культуры калашей. То, что было возможно у кафиров и шинаязычных дардов, здесь исключено.

В кратком сравнительном обзоре Сигер²⁶⁶ пишет, что, по данным самих калашей, некоторые культы были ими заимствованы у кафиров, т. е. у нынешних нуристан. К этим заим-

²⁶⁴ Schomberg, 1938, с. 191.

²⁶⁵ Friedrich, рукопись, с. 583—585.

²⁶⁶ Siger, 1956, с. 19 и сл.

ствованиям относятся культ Саджигора и почитание джач²⁶⁷. Считается, что они пришли из долины Башгал. Из Башгала или из Вайгала заимствованы также расшитые раковинами каури женские головные уборы, которые, несомненно, имеют и религиозное значение. Сигер причисляет к заимствованиям также культ Махандеу. Он считает бесспорным, что это — вариант культа Шивы. Культом Балумаина Сигер не занимался. Сной относит Балумаина к более поздней стадии культуры, когда закрепилось возделывание зерновых. Он считает, что другие боги, принадлежащие к более древнему слою, связаны с разведением коз и выращиванием проса и бобовых²⁶⁸.

Основываясь на связи между языками, я исходил в первую очередь из постулата, что основные элементы религии калашей приблизительно идентичны основным положениям племенных верований шинаязычных дардов, унаследованным ими; не хватает лишь налета ислама²⁶⁹. Я нашел подтверждение своей точке зрения, ознакомившись с одним обычаем, бытующим в Пуньяле и напоминающим действия будалаков²⁷⁰. Совершенно такой же теории придерживается и Мюллер-Штельрехт²⁷¹. С помощью интересных сопоставлений она подтвердила мой тезис, что калашин «в значительной степени разделяют» общие всем дардам религиозные представления. Кроме того, она пишет, что калашин находятся под сильным влиянием своих соседей кафиров, и в первую очередь в религиозном отношении.

Интересные идеи содержит описание калашей в отчете об экспедиции, сделанном Марани и отнюдь не претендующем на научный характер. Марани подчеркивает связь с культами античности, и прежде всего с культом Диониса²⁷².

2. После обработки материала мне представляется необходимым, учитывая в полной мере уже упомянутые совпадения и заимствования, отметить как основной момент высокую лабильность религии калашей в пределах того небольшого отрезка времени, в течение которого велись наши наблюдения. На это уже указал Сигер. Сной обратил внимание на то, что между его посещениями в 1955/56 и 1970 гг. произошли значительные изменения, причем найти объяснение такой динамики было невозможно. Конечно, в своем будущем сообщении он смо-

²⁶⁷ Можно предположить, что представление о джач — местное, и сообщения, на которые ссылается Сигер, говорят о том, что и имя, и образ Кушумай (который наслонился на представление о джач) заимствованы.

²⁶⁸ Споу, рукопись, 1960, с. 28 и сл.

²⁶⁹ Такое мусульманское наслоение отсутствует и у дардов Ладака, и потому приходится прежде всего предположить, что в этих окраинных областях можно встретить такие же явления.

²⁷⁰ Jettmar, 1965, с. 110—112.

²⁷¹ Müller-Stellrecht, 1973, с. 246—259.

²⁷² Mariani, 1964, с. 242—276. См. также: Balneaves, 1972, с. 86—109; Споу, 1959.

жет описать и проанализировать это явление гораздо лучше, чем удалось бы здесь мне. Тем не менее следует сказать несколько слов о движущих силах этого процесса.

2.1. В наши дни из-за малого числа адептов и из-за отсутствия жрецов, которые сохраняли бы традиции, религия калашей отличается крайней лабильностью. Наряду с чистыми мальчиками, которых при всем желании нельзя считать хранителями традиций, высшим религиозным авторитетом являются шаманы. Как носители милости богов, они могут быстро приспосабливаться к новым тенденциям и воспринимать идеи, представляющиеся им убедительными. Пока основной территорией калашей была долина Кунар, люди, проезжавшие по этому важному пути, заносили сюда чужие понятия и идеи. После того как калашаи отошли в боковые долины, мысль о возможном близком конце существующего положения вызвала восприимчивость к чудесам. Агрессивные планы невозможны для калашей уже потому, что они осознают свою малочисленность.

Неудивительно поэтому, что в пределах примерно сорока лет, в течение которых велось наблюдение, мы можем отметить постоянные изменения и все снова и снова сталкиваемся со следами уже совершившихся преобразований, которые относятся отнюдь не к отдаленному прошлому.

2.2. По-видимому, последним этапом этого процесса является стабилизация статуса Балумаина, о которой мне устно (на основании своей поездки в 1970 г.) сообщил Сной. За этот период Балумаин получил признание в качестве верховного божества, в то время как те его таинственные и зыбкие черты, о которых мы узнаем из описания Фридриха, отошли на задний план. Этот процесс выявился уже в отождествлении Балумаина с «хода» (именем мусульманского бога), как это сделал, например, шаман Бодок, который в другом месте объявил Балумаина пророком верховного божества.

2.3. Очевидно, в какой-то предыдущий период произошло возвышение Балумаина, сконцентрировавшееся в одной группе долин. Наряду с этим существовали и культы других божеств, так что боги, господствовавшие до Балумаина, вполне закономерно оказались его наместниками. Конечно, Балумаин мог быть известен калашам задолго до своего возвышения. Установить, имеем ли мы дело с местным божеством или с заимствованным из Южного Кафиристана, нет никакой возможности.

2.4. Впрочем, проникновение божеств, заимствованных (а в одном случае завоеванного) у башгали, вероятно, шло таким же путем. Местные персонажи были оттеснены, а их алтари и связанные с ними обряды перенесли на других богов. Очевидно, в некоторых случаях воспринималось главным образом чужое имя. Именно таким путем была занесена в пантеон калашей Кушумаи. Такого рода ассимиляции способствовали пото-

ки беженцев из области кати, появившихся после мусульманского завоевания Кафиристана.

2.5. Возможно, ярко выраженному мирному характеру религии калашей способствовало их относительно позднее развитие. В истории этого народа также был период экспансии (правда, с тех пор прошли столетия), когда калашаи, очевидно под предводительством группы воинов из юго-западных областей, оттеснили своих северных соседей, к этому времени уже обращенных в ислам. Напротив, нынешние религиозные представления несут отпечаток длительного периода военной слабости.

2.6. Параллельно этим изменениям, затрагивающим в какой-то мере лишь поверхностный слой, и на той же основе произошел коренной переворот, а именно распространение новой системы ценностей, согласно которой культовая чистота стала привилегией мужчины и участие в культе женщины уменьшилось. Аргументы в защиту этой гипотезы можно извлечь из того, что в повседневной религиозной практике женщина пользуется большими правами, чем те, которые даны ей в соответствии с существующим мировоззрением; о характере этого мировоззрения можно сделать выводы из наблюдений над основными праздниками и путем прямого опроса мужчин.

Очевидно, как раз для процесса вытеснения женщин типично то, что на зимнем празднике нечистая партия представлена мужчинами, хотя именно мужчины при насилии над чистыми мальчиками берут на себя роль, которая в обрядах, связанных с будалаками, отводится женщинам. По представлениям калашей, сам характер женщин крайне предприимчив и агрессивен. Они являются источником постоянного соблазна. Только в этой связи становится понятно, почему придается такое значение мужской «непорочности».

Таким образом, то обстоятельство, что у калашей в еще большей мере, чем у кафиров, женские божества отошли от дел и занялись защитой чисто женских интересов, может быть явлением недавним. Даже супруга бога-творца довольствуется лишь властью над домом для рожениц и над всем, что там происходит.

2.7. Сходные тенденции можно обнаружить у шинаязычных дардов Гилгитского агентства. Вполне возможно, что мусульманское миссионерство, которое начало свою деятельность самое позднее в XI в., но не продвинулось дальше Центрального Читрала, оказало затем культурное воздействие и на соседних язычников.

Именно на этой ранней стадии своего политического развития калашаи вступили в конфронтацию с исмаилитами. Через эту секту могли проникнуть те напоминающие гностицизм идеи, на которые мы обращали внимание в разных местах. Следует иметь в виду, что исмаилиты были особенно склонны к сосу-

существованию с врагами господствующих течений ислама — ведь они и сами подвергались дискриминации и преследованиям.

2.8. От этапа сосуществования следует отделить тот период, когда калашы образовали небольшой анклав под властью суннитской династии и сразу же после ухода из своих долин оказались в контакте с представителями этой религии. Однако и в своих собственных долинах они также оказались лицом к лицу с мусульманским большинством и потому трансформировали свою религию в сторону монотеизма. Они стали воспринимать своих богов как мусульманских пророков или значительных мусульманских святых. Так как ислам чтит священные книги, один находчивый дехар, Танук, изготовил «священную книгу». Увидевший ее Сной обнаружил, что это деревянные дощечки, покрытые более или менее ровными рядами каракулей²⁷³.

2.9. Не исключено, однако, что вышеупомянутая тенденция изгонять женщин из священной сферы с целью подчеркнуть религиозную чистоту восходит к более старым контактам с мировыми религиями. Так же как и в случае с шинаязычными дардами, мы должны задуматься над тем, какую роль играл здесь буддизм. Мы уже отмечали, что праздники заслуг можно считать своего рода реакцией на праздники повышения в ранге и на общественно полезные мероприятия правительства, которые обусловлены прочно укоренившейся тенденцией буддизма обеспечить себе таким образом лучшую судьбу в следующем рождении²⁷⁴. Нам известно, что в соседнем Гилгитском агентстве, например, проведение оросительных каналов носит характер религиозного праздника. Переход от таких акций властителя к спонтанным действиям крестьян вполне возможен²⁷⁵.

3. Этнография крайне редко сталкивается с праздниками, которые можно однозначно истолковать исключительно как культовую реализацию одной мифологемы. В большинстве случаев такая однозначность обязана своим существованием этнографу, приученному к узкому, упорядочивающему мышлению. Переходный характер религии калашей, отсутствие регламентирующей инстанции с признанным авторитетом, участие многих спонтанно заинтересованных групп ведет к тому, что праздники годового цикла у калашей приходилось считать в лучшем случае сложным коллективным творением, в которое вошло множество мотивов, сменяющих и наслаивающихся друг на друга, временами доминирующих или же сосуществующих как альтернативные толкования одного и того же действия. В некото-

²⁷³ Snou, 1965b, с. 161 и сл.: «Отмирающая культура трогательно пытается здесь оказать сопротивление мировой религии».

²⁷⁴ Об этом см.: Harmatta, 1969, с. 380.

²⁷⁵ См. выше, с. 269 и сл. В 1960 г. я даже мегалитическую культуру рассматривал как «реакцию».

рых случаях двусмысленность кажется сознательной, в других она возникла в результате «творческой ошибки».

Сигер смотрел на это правильно, но, пожалуй, несколько упрощенно, отмечая в празднике джоши три этапа, имеющие разный смысл. Еще богаче в этом отношении подробно описанный Сноем зимний праздник, альтернативные толкования которого имеются в записях Фридриха. Я думаю, что можно выделить следующие «лейтмотивы»:

3.1. Во время праздника мужчины и женщины живут врозь, и лишь к концу праздника мужчины возвращаются домой, к своим женам, так что становятся возможными половые сношения. Таким образом, речь здесь идет об определенном периоде воздержания, в течение которого накапливается и разжигается символическими действиями сексуальное возбуждение.

В сущности, удивительно, что ставшие вновь возможными половые сношения совершаются без религиозной чрезмерности, обычной для тантризма. Во всяком случае, нам об этом ничего не известно. С этим можно было бы идентифицировать психологический процесс, который на современном языке назвали бы сублимацией, т. е. преобразование половой энергии в религиозный экстаз. Вероятно, все это совершалось с учетом необходимости оказать космическим силам помощь в преодолении критической фазы года. Созвучие с природой обеспечивалось тем, что период спаривания диких коз примерно совпадает с моментом зимнего солнцестояния — факт, о котором мы уже упоминали при описании религии дардов.

3.2. Однако воздержание означает также и чистоту. Этим открывается доступ в сферу священного для мужчин, а также, очевидно, и для женщин.

Поэтому в такой период все время совершаются культовые действия, особенно танцы, во время которых женщины выступают в мужской одежде или же, как и мужчины, приносят жертвы. Само собой разумеется, речь при этом могла бы идти об обрядах, уже существовавших раньше самостоятельно, а теперь утвердившихся на основе новой мотивации, обусловленной особым характером этого периода.

И наоборот: возвысив женщин и введя их в сферу культовой чистоты, мужчины могут выступать в защиту женских интересов, например, читать молитвы, которые должны облегчить роды.

3.3. Одна из побудительных причин, по которым калашаши покрывают клановые дома изображениями животных, а затем пекут фигурные хлебы в виде животных, — это, несомненно, стремление способствовать размножению как диких животных (особенно диких коз, время спаривания которых вот-вот наступит), так и домашнего скота. Во всяком случае, это соответствует тому толкованию, которое дается в Гилгите.

Впечатления от пребывания
у калашей
1964

Из альбома Хорста Бека, Тюбинген



Рис. 11. Калашское селение Кандарисар. Селения калашей, как правило, менее замкнуты, чем поселки проникших на калашскую территорию катн; с другой стороны, представленный здесь тип ступенчатого расположения домов необычен для калашских селений



Рис. 12. Портреты калашей. Характерно свободное платье женщины и ее головной убор, украшенный раковинами каури. Мужчины носят дардскую шерстяную шапку с валиком, распространенную по всему Читралу

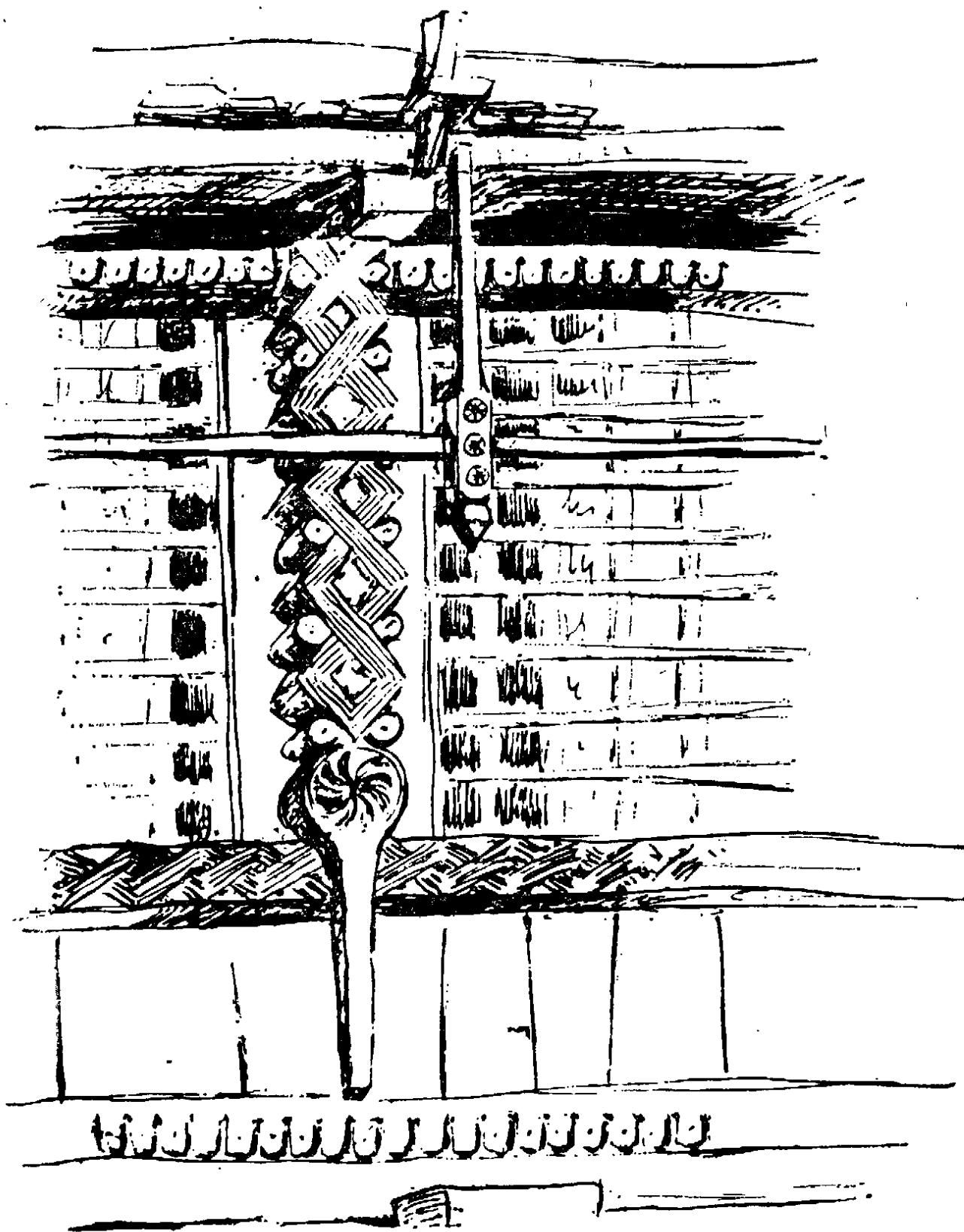


Рис. 13. Украшения и видимые детали конструкции одного из домов на территории калашей

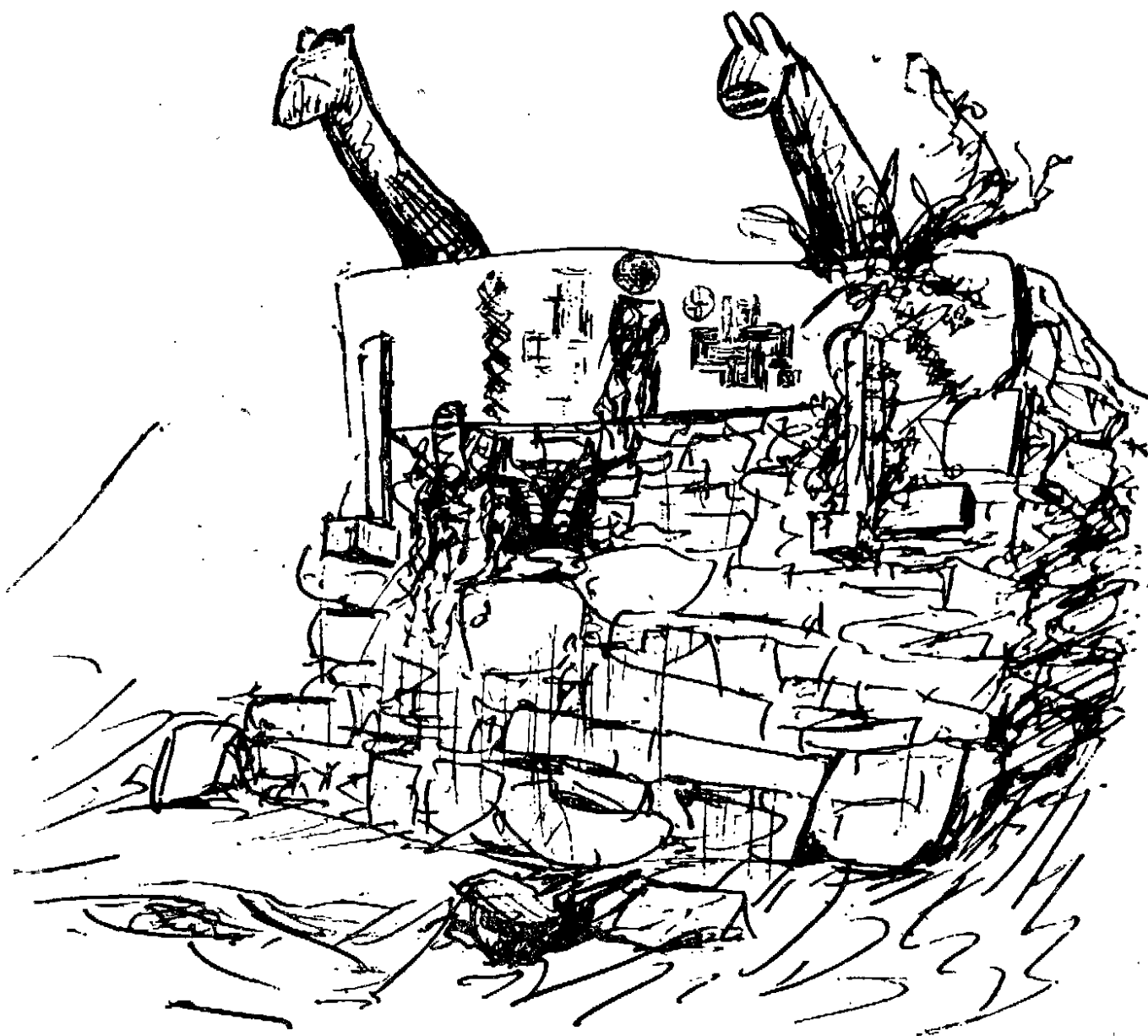


Рис. 14. Святилище бога Махандеу близ селения Батрик, расположенное в дубовой роще

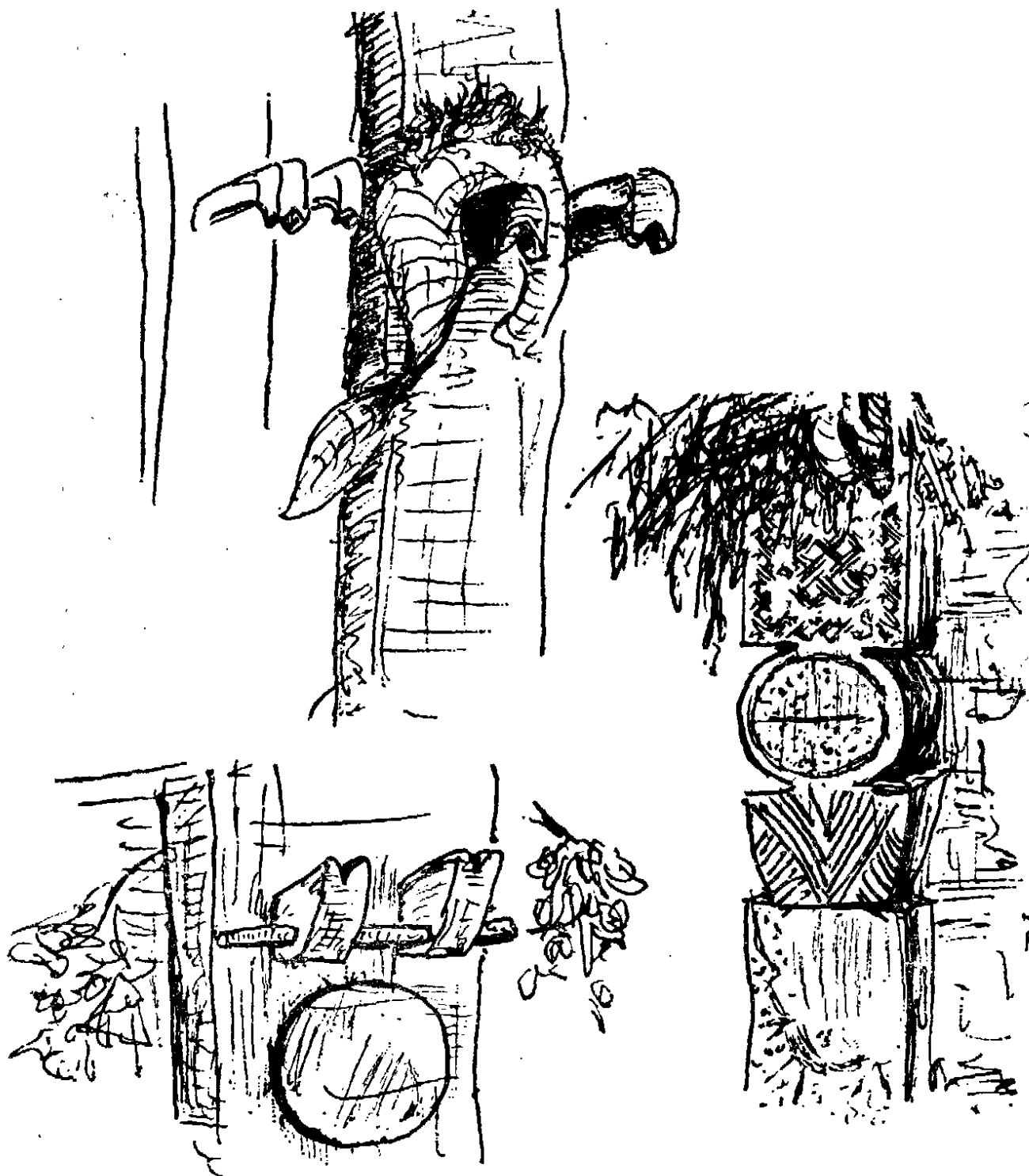


Рис. 15. Разновидности столбов или досок, олицетворяющих Джестак

Рис. 16. Скамьи с вертикальными резными досками. Орнамент этих досок имеет определенный смысл, право на их установку приобреталось устройством празднеств

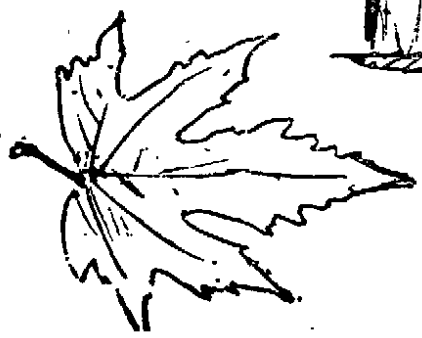
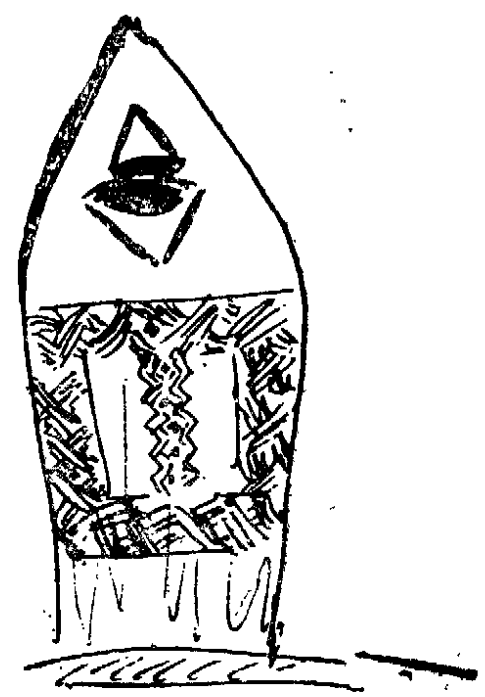
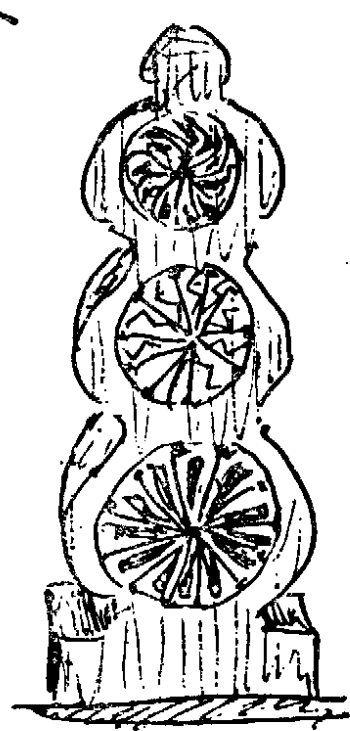
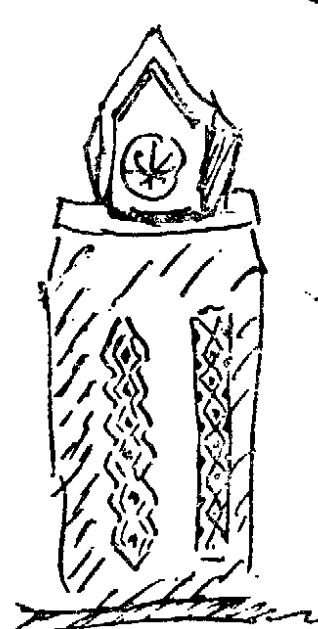
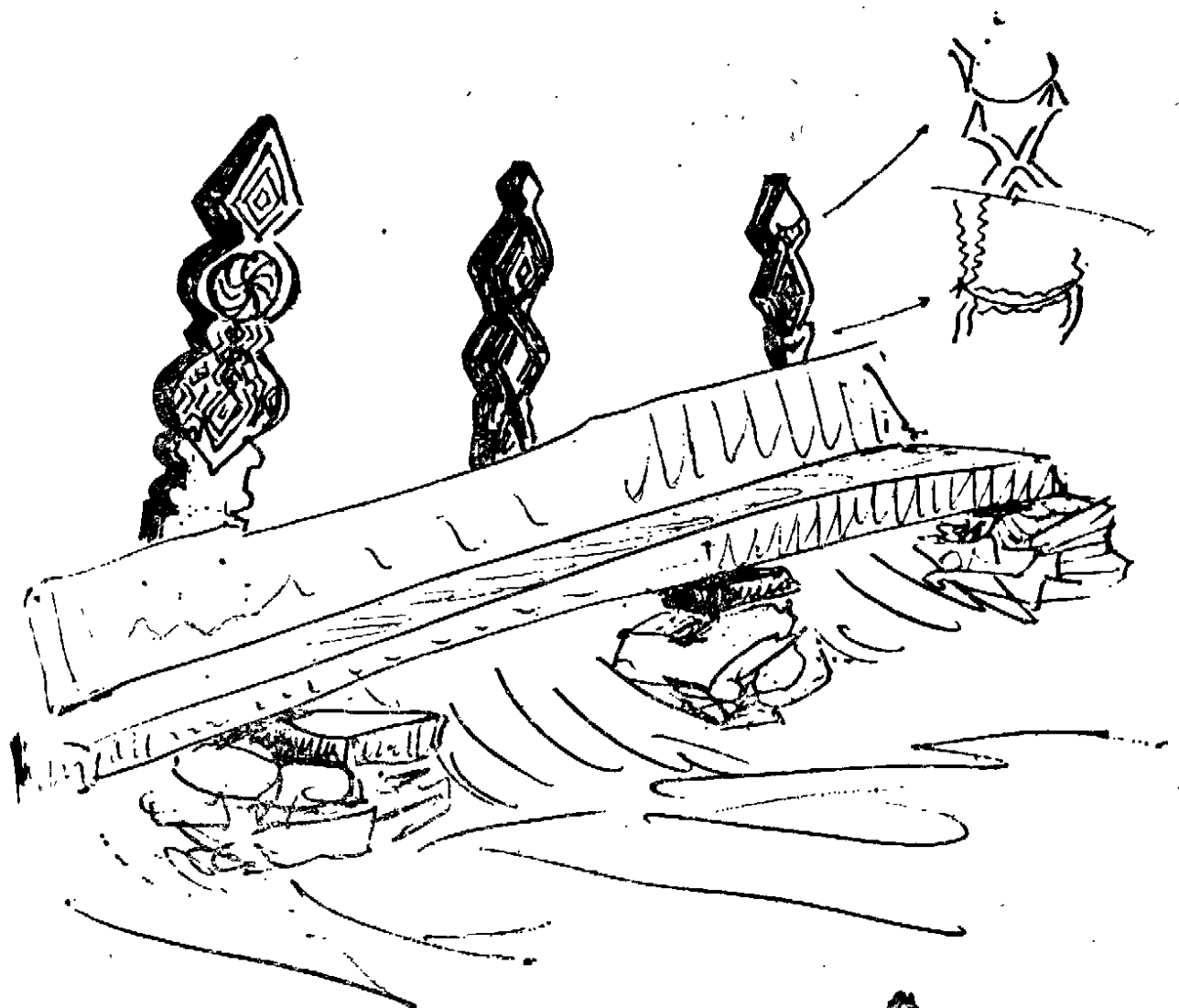




Рис. 17. Женщины причитают над покойником, принадлежавшим к их клану.
Они сняли свои шапочки



Рис. 18. Женщины, живущие по соседству, принимают участие в траурной церемонии, оплакивая лежащего на кровати покойника



Рис. 19. Вид кладбища. На крышках гробов наброски камней. Изображения умерших (гандао) помещены среди гробов, в надежде, что здесь они окажутся в безопасности, т. е. не будут ни уничтожены, ни украдены

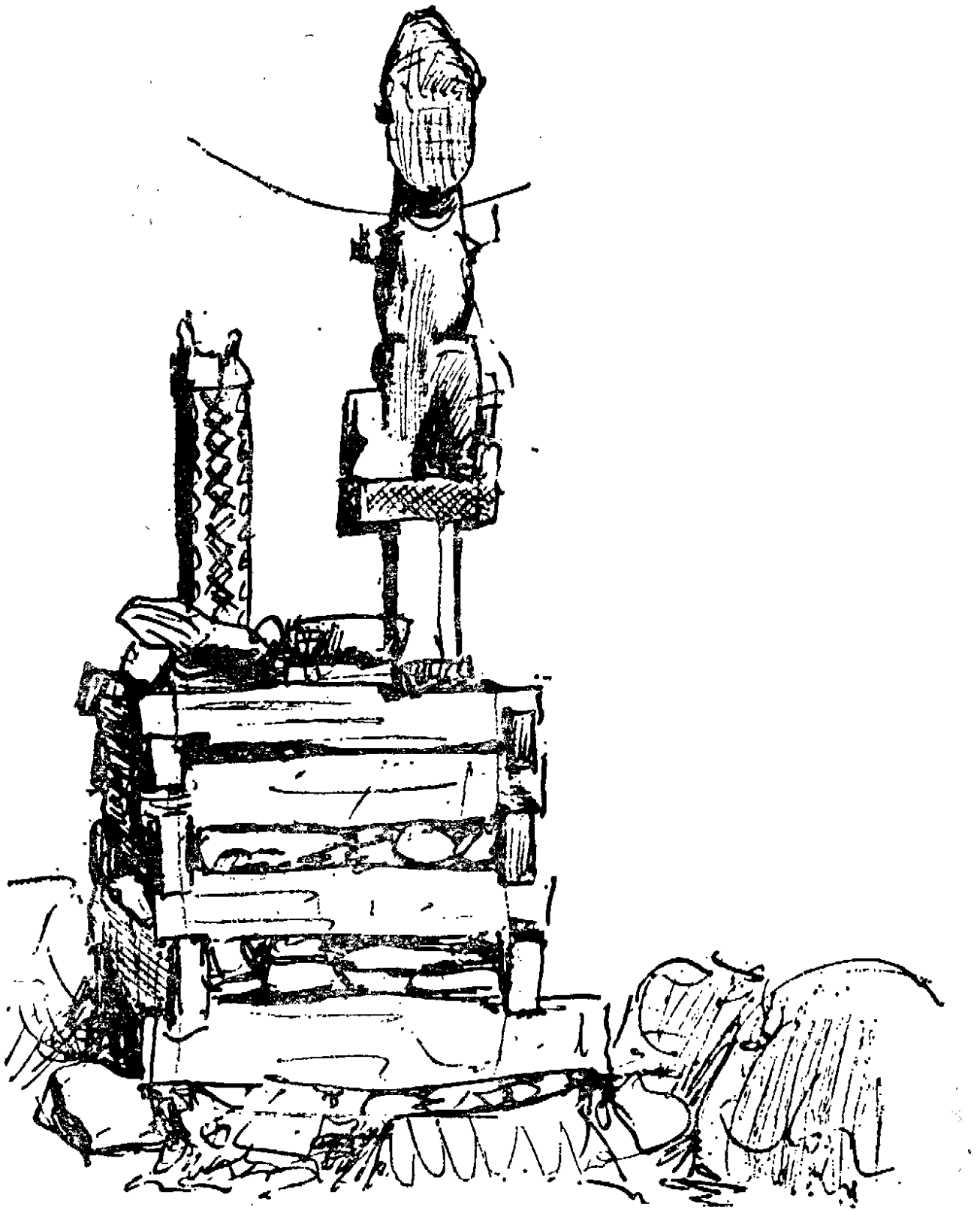


Рис. 20. Памятники умершим (гандарик), стоящие на поле около селения. Одна из небольших фигур уже похищена, другая сильно повреждена

3.4. Другое объяснение изображений и фигурных хлебов — в охотничьей магии. Логически это вполне совместимо: если человек способствует размножению животных и обладает их двойниками, ему легко и овладеть ими.

3.5. Однако на магию плодородия и охотничью магию наслаивается могущественная вера в то, что при чистоте долины и селения можно возродить изначальную совместную жизнь животных и людей, демонов и богов. Но это положение не может длиться долго; очевидно, люди некогда утратили его по собственной вине, по своему непростительному легкомыслию. Поэтому за ним непременно следует изгнание, чтобы жизнь вновь могла идти обычным порядком.

3.6. В рамках этой владеющей умами основной концепции нашло, очевидно, свое место и бытующее у многих народов представление, будто в период зимнего солнцестояния умершие могли навещать свой клан и потомки устраивали для них угощение. А поскольку смерть находится в компетенции женской сферы, это один из тех немногих случаев, когда, подобно чистым мальчикам, в роли жрецов выступают чистые девушки. Только они едят пищу, предназначенную для покойников, и затем по пути на кладбище совершают обряды вместе с остальными женщинами.

3.7. Возможно, с приходом в селение сверхъестественных сил, а следовательно, и диких коз было связано представление о том, что во время этих посещений могли возникать половые сношения с земными сородичами, т. е. в данном случае с домашними козами. Мы уже видели, что такая связь воспринималась как акт весьма желательный. В этом свете сразу же становится совершенно понятен текст одной песни, которую, по словам Сноя, пели во время символического изгнания диких животных: «Теперь мы прогнали диких животных, теперь вы можете больше не вступать в половые сношения в ваших козьих хлебах». Хотя такое толкование и противоречило бы пояснению, данному Сноем, будто бы в песне обращаются к живущим в долине мусульманам, однако это пояснение настолько неудовлетворительно, что его скорее можно считать попыткой выйти из затруднительного положения.

Возможно, существуют такие же представления о покойниках, которые якобы вновь воплощаются в детях. В песнях, которые поют сразу же вслед за посещением умерших, каждый раз говорится об оплодотворении. Остается неясным, не идентичны ли души животных душам людей. (Следует обратить внимание на широко распространенное в Читрале представление, будто менструации бывают оттого, что женщины раз в месяц достаются демону. А так как у калашей дом для роже-ниц связан с преисподней и со смертью, то мы и здесь оказываемся все в том же круге ассоциаций.)

3.8. Тем самым мы затрагиваем представление, что в период праздника все-таки происходят половые сношения — правда, не между земными жителями, а с пришельцами из глубочайшей древности и из мира демонов.

Это представление служит предпосылкой для интерпретации событий, происходящих в ночь Нангаиро. Около полуночи семерых чистых мальчиков оставляют у святилища; там они на рассвете причащаются и разжигают семь костров, посвященных семи «местным» божествам долины. Затем приходят мужчины и парни селения, которые за это время осквернились. Они заведомо ложно утверждают, что насиловали женщин, и, ломая сопротивление охраны, бросаются на мальчиков, чтобы символически их коснуться. Есть все основания видеть в этом намек на половой акт, причем семь мальчиков соответствуют семи богам, которые здесь соединяются с хтоническими силами. Тут, как и во множестве азиатских религий, активно проявляется женское начало. Возникает вопрос, не приходили ли когда-то женщины к святилищу для того, чтобы совершить этот акт.

3.9. Возможно, однако, и другое толкование: группа мужчин, уже оскверненная контактом с женщинами, стремится с помощью прямого контакта с божеством вернуться в сферу абсолютной чистоты. Не хотят ли они добиться приобщения к благодати, наступающего в момент прикосновения к чистым мальчикам?

3.10. Во всяком случае, этим достигается панспермия — смешение, а тем самым и жизненно необходимая амбивалентность восполнения чистой и нечистой сфер. Участники праздника образуют вереницу — змею, которая, преисполненная силы и как бы совершающая в продолжительном соединении половой акт, ползет к селению и там распадается.

На следующий день происходят танцы в масках — комедия после религиозной драмы.

3.11. Все эти представления и эмоциональные комплексы объединены образом бога Балумаина. Хотя он наездник и может появляться также в виде лошади, однако эти его свойства здесь всецело отходят на задний план. Он провозглашает родство всех существ, ибо он сам — во всех существах. Он снисходит на чистых мальчиков, однако воодушевляет и тех, кто берет над ними верх. Другие боги — его прикрытие, его слуги, но также и партнеры, которыми он владеет.

Фридрих придавал большое значение случайной информации, будто бы Балумаин был двуполым божеством и мог выступать и требовать поклонения как в образе мужчины, так и в образе женщины. Я нахожу этому прежде всего историческое объяснение: Балумаин, несомненно, вытеснил также женские божества и демонов (которые, в свою очередь, слились в образ Кушумаи) и завладел их святилищами и обрядами.

Мы видим, впрочем, что это заложено в самой сути божества — как владыка нераздельного и вновь воссоединяющегося мира он вполне закономерно обладает признаками обоих полов.

Возникает впечатление, что перед нами едва ли не далекий, но отнюдь не слабый отзвук орфической мистики, возвещавшей единство всего сущего. Это тем более удивительно, что можно проследит и другие связи с Дионисом, т. е. божеством, являющимся центральной фигурой этой мистической системы. Нечистые мужчины, бросающиеся на мальчиков, имеют что-то общее с менадами. Овца, которую режут в ночь Нангаиро и съедают как причастие, может соответствовать олененку, которого в кровавом обряде разрывают на куски.

Охоту на лисицу, происходящую в конце праздника и воспринимающуюся почти как нарушение стиля, объясняют тем, что лиса была собакой Балумаина. Однако эта охота может иметь иное объяснение, так как Диониса называли в древнем мире Бассареусом — от фракийского названия лисы. Приход Балумаина с его далекой родины Циям подтвердили бы при этом воспоминания о фракийской родине — исходном пункте победоносного шествия этого бога по Азии.

Мы, однако, подчеркивали, насколько лабилен и какой самопроизвольный характер носит персонаж, которым мы занимаемся. Лучше поэтому ограничиться констатацией того, что в зимнем празднике калашей — очевидно, хранящих далекие воспоминания — находит выражение ослепительный мир идей, напоминающий о творениях философов поздней античности. Можно было бы вспомнить некоторых гностиков и неоплатоников, манихейство и зурванизм. Однако то, что мы встречаем здесь, пожалуй, производит более сильное впечатление благодаря наивности, с которой община, совершающая таинство, продолжает придавать ему новые формы — в канун духовной и культурной гибели.

Таким образом, как отмечает теперь наша ищущая приключений и одновременно спасения молодежь, в этих географически так удачно расположенных боковых долинах ненадолго возник маленький рай, в котором есть многое из того, что стремимся мы осуществить в наших мечтах, культура, которая воплощена в праздниках и в которой проникновение в тайны бытия открывают не только смерть и убийство, но также секс и веселье.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ КХО (ЧИТРАЛ)

1. Окружающая среда, социальная и политическая система

Земли калашей, религию которых мы только что описали, — это лишь небольшой сегмент прежнего государства Читрал¹, расположенного на крайнем северо-западе территории Пакистана и захватывающего верхнее течение реки, которая в своем нижнем отрезке носит название Кунар, в среднем — Читрал, а дальше называется Мастудж или Ярхун. Уже эти различия в названиях показывают, что долина этой реки не является единым культурным ареалом. Это же видно и при наблюдениях над небольшими районами: повсюду культурный ландшафт чередуется с пустынными землями, покрытыми скудными зарослями полыни. Во многих местах далеко в долину вклиниваются скалы, которые раньше можно было преодолеть лишь по опасным тропам. Такие участки легко было изолировать, разрушив приспособления, делавшие возможным сообщение с соседними районами, т. е. кладки из шлифованных камней и деревянные виадуки. Так же уязвимы и современные дороги, проложенные с помощью подрывных работ.

Не случайно поэтому в наши дни государственная граница между Пакистаном и Афганистаном отделяет Читрал от нижней части долины Кунар и тем самым перекрывает один из возможных ведущих туда путей. Для Читрала, однако, всегда имели большее значение перевалы. Связь в юго-восточном направлении осуществляется через перевал Лаварай высотой только 3125 м, ведущий в Дир; в северо-западном направлении через перевал Дорах попадают в Бадахшан; на северо-востоке перевал Барогил ведет через главный Гиндукушский хребет в Вахан. В долины Гилгитского агентства можно попасть либо через Шандурский, либо через Хумарханский перевал или же в обход

¹ Ценные материалы по Читралу содержатся в работах Исрар-уд-Динна (Israr-ud-Din, 1966; 1967; 1969; 1971).

через перевал Карамбар, открывающий путь в верхнюю часть долины Ишкоман.

Кхо — наиболее сильный этнический элемент Читрала. Их язык, кховар, служит разговорным языком также в западной части Гилгитского агентства. Кхо населяют весь север и центральную часть страны. Правда, через перевал Дорах туда проникли памирцы (язык йидга), а через перевал Барогил — носители ваханского языка².

Значительно более пестрым является этнический состав на юге страны. Помимо калашей, о которых мы уже писали, там имеются анклав и других дардских языков: пхалура (палула), дамели и гавар-бати, из которых в дамели несомненны кафирские компоненты³, а у пхалура — тесная связь с шиитами. Кроме того, в долине Шиши живут пришельцы из Бадахшана, переселившиеся сюда совсем недавно и говорящие на диалекте таджикского языка. С юга и юго-востока сюда проникли гуджур, из нижней части долины Кунар — пуштуны. О башгальцах, живущих в калашских долинах, мы уже говорили. Впрочем, каждая из этих групп не очень велика и насчитывает от 500 до 3000 душ.

Нет возможности включить в наш обзор все многочисленные народности Южного Читрала. До сих пор внимание этнографов, посещавших Читрал, было полностью поглощено изучением религии калашей. Времени, которое я смог провести в Южном Читрале, было недостаточно для того, чтобы ликвидировать это неравенство.

Вначале уже говорилось, что до недавнего времени Читрал был самостоятельным государством; он пал жертвой политики интеграции, проводимой правительством Пакистана. Его прежнее социальное устройство сравнительно подробно, но явно свысока описал Шомберг⁴. Возникает картина господства аристократии — обширной, имеющей сложную иерархическую внутреннюю структуру паразитической прослойки, перекалывающей всю физическую работу на плечи своих не слишком трудолюбивых подданных. Из описания Бидделфа⁵ роль этого господствующего слоя становится более понятной. Очевидно, в резуль-

² В обзоре, который дает Исгар-уд-Дин (Israr-ud-Din, 1969, с. 3), упоминается, что, по переписи Пакистана 1961 г., насчитывается 96 118 человек, говорящих на языке кховар. Даже если прибавить к этому прирост населения на 25% за последние 10 лет, это все равно не соответствует тем цифрам фактического населения Читрала, которые были мне названы осенью 1971 г. В действительности, как можно предположить, эти цифры были значительно больше.

³ Наряду с возможными объяснениями, принимавшимися во внимание до сих пор (Morgenstierne, 1974, с. 6), надо иметь в виду и сравнительно недавнюю иммиграцию нуристанцев в долину Дамел.

⁴ Schomberg, 1938, особенно с. 209—221.

⁵ Biddulph, 1880, с. 62—68.

тате *Rax Britannica* и постепенного перехода к денежному хозяйству и прямому обложению налогами аристократия между 1880 г. и 30-ми годами XX в. лишилась своих основных функций. Действительно, непомерное увеличение числа принцев, которым уже не наносили значительных потерь ни войны с внешними врагами, ни родовая резня⁶, привело к известному перекосу всей этой системы, так что у крестьян отняли лучшие земли и пастбища для содержания высшей аристократии. Теперь это положение ликвидируется экспроприацией, совершающейся в настоящее время как в рамках законности, так и вне их.

Только не опубликованные еще записки принца Хуссам-уль-Мулька, который, занимая важные посты в государственном аппарате, сам был свидетелем и участником прежнего правления, откроют путь к объективному анализу, охватывающему различные общественные слои этого государства⁷. Так, например, можно выделить около дюжины различных правовых оснований, по которым происходила раздача земель. С пожалованием или дарованием были связаны всевозможные обязанности, налагавшиеся на получателя, — от военной службы, приема проезжих или постояльцев и всякого рода поборов до несения различной службы, причем на разных представителей низшего слоя падали точно установленные повинности.

Земельная собственность, не подлежащая отчуждению (унаследованная, купленная или полученная в вознаграждение), давала всю полноту гражданских прав и обязывала к военной службе. Однако независимо от этого существовали и прямые налоги и поборы, связанные с особыми обстоятельствами. На государственных землях и в имениях знатных людей работали арендаторы, держать рабов имели право только представители высших слоев общества. Определенные этнические группы могли сохранять свою внутреннюю администрацию, подобно «племенным территориям» в странах Британской империи. Впрочем, к калашам относились при этом с терпимостью, хотя и налагали на них большие повинности (своего рода барщину).

Для включения в такую пирамиду решающее значение наряду с особыми заслугами или промахами предков имело время иммиграции. В отнятых у калашей южных районах нижним слоем в социальной структуре стало коренное население, насколько вообще можно говорить о таковом. Над ним располагались потомки позднейших завоевателей и сопровождавших их людей, и, наконец, на самом верху — правящая династия и

⁶ Генеалогия, приведенная Бидделфом (Biddulph, 1880, с. 151), свидетельствует, что в пределах одного поколения из восьми принцев — законных претендентов на трон было убито пятеро, причем исключительно сородичами.

⁷ Некоторые институты очень напоминают административные органы княжеств Восточного Гилгитского агентства, например Хунзы, другие явно связаны с административной системой Бадахшана.

семьи, которые считались состоящими с ней в родстве. Все эти большие кланы (Вазир Али Шах говорит о «племенах») тщательно оберегали свою сплоченность и хранили предания о своем происхождении.

Воинственные переселенцы прибывали, за очень небольшим исключением, с севера, из раздираемого войнами «Моголистана». Многие из них были беженцами с большим военным опытом. Нередко это были искатели приключений, иногда тюркского происхождения. Правившая до недавнего времени династия Katoré утверждала, что она ведет начало от самого Тимура, и временами с гордостью подчеркивала свое родство с моголами в далеком Дели.

Внутри этой социальной системы господствовала строгая гипергамия, т. е. дочерей выдавали замуж только за представителей групп, в социальном плане равных или более высоких. Это привело к тому, что правящая династия не выдавала девушек за своих подданных, предпочитая для них в качестве мужей чужеземцев, например занимавших сомнительное положение пуштунов. Из нижнего слоя общества брали наложниц.

С другой стороны, знать и аристократы постоянно братались со своими подданными, помещая своих сыновей на воспитание в семьи государственных служащих и крестьян. Ребенка вскоре после его рождения отдавали жене какого-либо уважаемого человека из числа приближенных; это сопровождалось подарком в виде участка земли. Женщина кормила ребенка грудью, что по существующему широко распространенному обычаю считалось усыновлением и вызывало очень сильные чувства. Молочные братья (*shirmush*; как мне говорили, это означает «молоко и костный мозг»⁸), которых приобретал при этом молодой аристократ, становились на всю жизнь ближайшими соучастниками его дел. Люди, принадлежавшие к военной аристократии, никаким физическим трудом не занимались. Однако их образ жизни предполагал интенсивные тренировки: в верховой езде (уже благодаря игре в поло), в стрельбе и фехтовании, а также в плавании, которое было абсолютно необходимо в Читрале при переправах. Даже важные дороги постоянно перебрасывались с одного берега реки на другой, а мосты были лишь в немногих местах, и к тому же лошади часто не могли по ним пройти. Восхождению на горы эти люди учились во время охоты. В противоположность другим районам Гиндукуша

⁸ Очевидно, народная этимология. Согласно О'Брайену (O'Brien, 1895), *mosh* означает «мужчина», однако *muzh* — «спиной мозг». Возможно, первоначально «молоко-мужчина». Мусульманское право способствует существованию этого представления: ребенок считается в родстве не только со своей кормилицей, но также с ее мужем (который своим семенем возбудил лактацию) и со всеми его детьми, даже с теми, которые рождены другими матерями. См. об этом: Bousquet, 1966, с. 201 и сл.

здесь, как во многих частях Европы, охота являлась благородным спортом; некоторые боковые долины целиком сохранялись как охотничьи угодья для высшей аристократии или для знатных родов.

Таким образом, Читрал являлся аристократическим государством, в котором даже крестьяне подражали придворным нравам, нередко подвергаясь за это насмешкам. Под этим же воздействием находился язык кховар; он поражает обилием различных форм обращения и считается благозвучным и красивым, хотя, в сущности, был заимствован у покоренного народа. Страна славится также своей музыкальной культурой.

Следует иметь в виду, что в Ясине и Пуньяле, а временами и в Мастудже правили семьи Khushwaqté и Burushé, состоявшие в близком родстве и свойстве. Между ними существовали постоянное соперничество и обмен. Так возник слой кховаро-язычных знатных семей, под власть которых в XIX в. попал бы Гилгит, если бы туда не вторглись догра (за спиной которых стояли англичане).

Управление осуществлялось четко организованным аппаратом, деятелей которого назначал непосредственно князь — Meh-tar⁹, обладавший абсолютной властью. Во главе отдельных провинций страны стояли «принцы королевской крови». Должностные лица носили широко известные титулы, нередко тюркского происхождения: вазир, диванбеги, хаким, аталик, аксакал. Помимо этих мы находим для начальников округов и ниже другие наименования, которые носят местный характер, — чарвелу, барамош, чарбу¹⁰. Жалованье чиновников находилось в прямой зависимости от сбора налогов, а также от назначения на работы семей, принадлежащих к нижнему слою. Если селения были слишком большими, т. е. если устройство угощения для всех односельчан по случаю свадеб и других праздников оказывалось чересчур дорогим, селение делили на секторы. Такой сектор не только являлся обрядовым подразделением, но и обладал правом на пастбище.

История Читрала полна кровопролитий, предательств и убийств. В них повинны почти исключительно представители правящих династий (т. е. Katoré, Khushwaqté, Burushé), подстрекавшие к преступлениям, если только не совершавшие их самостоятельно. В большинстве случаев это было связано с борьбой за престол. Следует учитывать при этом, что княжеские дети росли совершенно чужими друг другу не только в силу того, что происходили от разных матерей, но и потому, что они очень рано оказывались в семьях своих ширмуш и приобретали группу

⁹ Biddulph, 1880, с. 220.

¹⁰ Baramosh — «большой человек»; sharbu встречается также в языках шина и бурушаски; см.: Lorimer, 1938, III, с. 95: «деревенский староста».

ревностных сторонников, кровно заинтересованных в том, чтобы их молочный брат выжил и взошел на престол.

Претендент, потерпевший поражение, мог вместе со своим штабом укрыться в определенном месте, ставшем уже традиционным убежищем беглецов. Так, например, из Дроша бежали в Байлам в долине Кунар, из Читрала — в Башкар, из Мастуджа — в Калам (Горный Сват), из Ясина, Гизара и Ишкома — в Тангир или Дарел. Что же касается оставшихся семей ширмуш и прочей челяди, то их в этих случаях нередко обращали в рабство.

Таким образом, воинственность верхних слоев общества превратилась в своего рода институт, убийство стало профессиональным риском, а престолонаследие — процессом непрерывного и неукоснительного отбора претендентов.

В наши дни те представители прежней знати, которые сведущи в истории, утверждают, что создание боеспособного дворянства, возглавляемого испытанными предводителями, обеспечивало защиту территориальной независимости и традиционной культуры от опасных врагов на севере (тюрки) и юге (пуштуны). Это было бы аналогично той функции, которая, как я думаю, присуща охоте за трофеями у кафиров.

Другим следствием явилась необыкновенно мирная жизнь в самом Читрале. Возникает впечатление, что в народе не осталось ни малейшей воинственности. В последнее время исчезло даже столь типичное для дардских народов убийство из ревности. В тех случаях, когда имело место нарушение супружеской верности и увод жены, виновная пара отдавала себя под защиту князя, который начинал мирные переговоры и в конечном счете приобретал по дешевке благодарного сторонника. Умиротворению в значительной степени способствовало и мусульманское духовенство. На севере, в областях Мулхо, Турихо, Мастудж и Луткух, очень велико численное превосходство исмаилитов. К основным положениям их учения принадлежит признание авторитета духовных наставников. Правда, XX век привел и исмаилитов к кризису в сфере духовного руководства. На смену необразованным потомкам мусульманских миссионеров, до сих пор удерживавшим за собой высшие чины и требовавшим львиной доли поступающих поборов, пришли просвещенные реформаторы, которые благодаря прямым связям с двором Ага Хана в Бомбее были облечены особыми полномочиями. Между тем при этой смене поколений возникали ситуации, когда приходили в действие старые и самые древние традиции. Объективного описания этого процесса пока еще нет.

Даже сунниты, преобладающие в Центральном и Южном Читрале (к ним принадлежит большинство княжеских семей, в том числе и на севере), внесли свой вклад в дело просвещения, обеспечившее Читралу в дардском мире особое место.

Однако общественное положение суннитского духовенства никогда не было столь же завидным, как положение их исмаилитских коллег. Их обязанности не обеспечивали им особенно высокого места в социальной системе. Только в XIX и XX вв. произошло их возвышение, от которого теперь приходится страдать калашам.

Экономика Читрала, в которой скотоводство, впрочем, играло относительно скромную роль, вполне могла выдержать такую пирамиду. Существовало ремесло, которое было включено в некую разновидность системы джаймани¹¹; определенные долины должны были поставлять товары для экспорта или необходимое сырье, например Дамел — железо, Луткух — аурипигмент. Не было, однако, достаточно возможностей для финансирования импорта предметов роскоши и оружия. Эту проблему решили, с одной стороны, переселив ремесленников из Бадахшана в долину Шиши, а с другой — превратив в статью дохода не только борьбу за престол, но и правосудие. Преступников и даже просто строптивых продавали вместе с их семьями в рабство, причем на севере всегда находился спрос на них. Рабыни-читрала за их красоту высоко ценились в самом Кабуле.

Впрочем, такой способ отбора мог значительно усилить недостаток воинственности в нижних слоях населения. (Таким образом, то, что так стройно выглядело у калашей, здесь оказывается более сложным.)

Попытка охарактеризовать здесь современное развитие Читрала как дистрикта завела бы нас слишком далеко. Читрал перенаселен и зависит от импорта зерна. Следует отметить только одно: так как даже народные религиозные представления определялись в Читрале знатью и ее ролью, то с утратой этой знатью ее позиций представления претерпевают существенные изменения. Тем более должны мы быть благодарны шахзаде Хуссам-уль-Мульку, представителю старой знати, который собирает все, что ему известно о прошлом. Без его указаний и консультаций, так же как без содействия столь же заинтересованного и одаренного Вазира Али Шаха (из сословия высшего чиновничества), эта глава не могла бы быть написана.

2. История изучения

Уже в книге Бидделфа¹² имеются сведения о Читрале; правда, они относятся главным образом к правящей династии и к системе управления. Работы Лейтнера не вносят существенных

¹¹ См.: Löffler, 1964, с. 169—196.

¹² Biddulph, 1880, с. 59—68, 148—154.

дополнений. Большой труд Робертсона, посвященный его героической защите княжеского замка, в отличие от книги о калашах беден этнографическими материалами¹³. Позже внимание привлекли «последние язычники Гиндукуша» — калаша. Шомберг¹⁴, подробно описавший их религию, о суевериях основного населения упоминает кратко, в большинстве случаев вскользь и обычно с насмешкой. Очевидно, лучшим знатоком культуры и истории Читрала является бывший правитель Дроша шахзаде Хуссам-уль-Мульк. Он намерен записать все, что знает об истории и институтах своей родины. Уже опубликованы сделанные им вместе со Стейли описание дома читрала¹⁵, а также основная его работа «Фольклор Читрала»¹⁶. Я смог собрать дополнительный материал во время моего пребывания в Читрале осенью 1971 г. В этом мне оказали помощь Вазир Али Шах, который, очевидно, станет первым современным историком и этнографом своей родины, и политический глава исмаилитов Афзал Али. Вазир Али Шах ранее годами помогал Моргенштерне в его лингвистических изысканиях.

Летом 1973 г. мне снова представилась возможность поехать в Читрал. Я опять побывал в Дроше в гостях у шахзаде Хуссам-уль-Мулька и смог поработать с ним. Я объехал несколько долин Южного Читрала, в том числе Шишикух, Аширет и Дамел. Пробираясь на север, я в Буни встретился с Афзалом Али и смог ненадолго задержаться в Мастудже, где познакомился с бывшим чарвелу Сагибом Нагимом, оказавшимся отличным знатоком фольклора долины Ярхун. Я работал с ним в течение нескольких дней также и во время моего повторного недолгого пребывания в Читрале осенью, причем в присутствии Вазира Али Шаха подробно обсудил главу о Читрале для настоящей книги — так, как эта главы была написана на основании записей Хуссам-уль-Мулька и моих собственных наблюдений 1971 г.

При этом стало очевидно, насколько существенны и как много объясняют последующие письменные и устные сообщения Хуссам-уль-Мулька; в частности, становится ясным, что народные верования и обряды Читрала дифференцируются не только по региональному (что не слишком удивительно), но и, притом в первую очередь, по социальному признаку. Это вполне согласуется с уже отмеченными вначале чрезвычайно резкими словесными различиями, но, очевидно, связано и с тем, что знать по происхождению чужеземна и благодаря бракам с правящими династиями Бадахшана, Ясина и Гилгита восприняла богатое

¹³ Robertson, 1899, с. 1—10.

¹⁴ Schomberg, 1938. См. также: Maraini, 1964.

¹⁵ Hussam-ul-Mulk — Staley, 1968.

¹⁶ Hussam-ul-Mulk, 1974c.

чужеземное наследие. Этому противостоит только братание принцев с народом в рамках системы ширмуш.

Настоящее описание не может полностью отразить все эти сложности. Необходимо в будущем создать ряд трудов, посвященных отдельным регионам и отражающих местную специфику. Было бы, например, очень важно записать фольклор области Ярхун. В настоящее время мы вынуждены ограничиться изложением тех сведений по основным вопросам, которые получены от представителей высших слоев населения. Там, где мы перешагнем эти границы и затронем новую и пока еще недостаточно известную область, я оговорю это особо.

3. Принципы систематизации народных верований

Кхо (или читрали, как мы будем называть их в дальнейшем), так же как и прочие дарды, считают самые высокие горные вершины своей родины царством чистоты, в котором обитают светлые духи. Правда, сопутствующее этому представление о том, что низины, пропасти и истоки долины подчинены темному, нечистому началу, очень редко выступает столь же однозначно, как в Гилгитском агентстве.

Здесь связь между верхней, чистой сферой и мужским началом, так же как между нижней сферой и женским началом, выражена не так отчетливо. В качестве примера известного уравнивания в правах можно привести тот факт, что в разделенном, как обычно, доме знатного читральца (его с помощью Стейли наглядно описал Хуссам-уль-Мульк) женщины вправе совершенно свободно передвигаться по почетному помосту у задней стены помещения, носящему название «тек». Женщине, если она испытывает в этом настоятельную необходимость, разрешается также дотронуться до священного столба у задней стены дома (при условии, что эта женщина не осквернена менструациями и т. д.)¹⁷.

Менее отчетливо, чем мы видели раньше, выражена и принадлежность к этой сфере животных. Правда, и здесь дикий и каменный козел считаются чистыми животными, собственностью фей¹⁸ (нам еще придется заниматься связанными с ними обрядами), но о передаче этой чистоты соответствующим домашним животным, т. е. в первую очередь козам, речь может идти лишь там, где отмечается сильное влияние калашей и кафиров¹⁹. Однако столь типичное для Гилгита представление о

¹⁷ Hussam-ul-Mulk — Staley, 1968, с. 102 и сл.

¹⁸ Hussam-ul-Mulk — Staley, 1974с, с. 97.

¹⁹ Например, в долине Луткух верят, что козы не будут плодиться, если к ним приблизится нечистая женщина или мужчина, который не вымылся после сношений со своей женой.

крупном рогатом скоте как о нечистых существах, противопоставленных чистым животным, здесь отсутствует.

Большую роль играет в народных верованиях лошадь. Это вполне соответствует образу жизни привилегированного слоя общества.

В качестве целебных и волшебных растений наряду с древоидным можжевельником фигурируют кусты или другие растения с душистыми листьями. Было интересно провести их детальное сравнение с таджикскими целебными и священными растениями. Широко используется также уже упоминавшаяся трава спандур²⁰.

Если обратиться к сохранившимся от домусульманских времен рассказам о глубочайшей древности и о космических событиях, то мы столкнемся с тенденцией осовременить широко известные сюжеты и отнести их к конкретной общественной ситуации. Так, например, нам рассказывали и в Читрале, что, до того как был создан человек, мир населяли лошади. Однако дальше говорится, что их старания растоптать сделанное из глины туловище Адама (мы до сих пор носим на себе один из следов их копыт — пупок) в конце концов оказались напрасными благодаря чуткой собаке, которая с тех пор охраняет человека как его близкий друг. Глина, прилипшая к пальцу человеческой фигуры, превратилась в сокола, который поэтому всегда возвращается на это место. Таким образом, содержание собак и соколиная охота знати, связанные легендой с актом творения, получают свое обоснование.

Так же обстоит дело и с представлениями, связанными с солнечными и лунными затмениями²¹. В Гилгите мы уже слышали, что такое затмение может предвещать смерть хорошего царя. Здесь это конкретизируют: солнечное затмение означает, что умрет Каторё, лунное затмение предвещает смерть Хушвактё.

Удивительно интимное объяснение дают радуге. Считается, что радуга поднимается от дома мужчины, совершающего прелюбодеяние, или же что она появляется в момент этого преступления. По-видимому, здесь как бы перенесено на землю представление о женском демоне Ячени, с которой через горы и долины вступал в половые сношения живущий в Хунзе великан.

Как мы видим, то, что в Гилгите происходит в космических масштабах, здесь резко приближено к человеку и тем самым индивидуализировано. Тем более важно понять образы духов и демонов, которыми, как думают читрали, окружен человек.

²⁰ См. выше, с. 227, примеч. 134; Кисляков—Писарчик, 1970, особенно с. 267 и сл. Это же относится и к Гилгиту.

²¹ Другое объяснение см. ниже, с. 468 и сл.

Шомберг²² дал нам очень удачную классификацию этих существ.

Хорошо знакомые нам пери и тут образуют особую и при том наиболее почитаемую категорию сверхъестественных существ. Они занимают такое большое место, что Хуссам-уль-Мульк сперва озаглавил свое обобщающее описание народных верований «Фей в Читрале».

В Читрале верят, что среди пери есть как мужчины, так и женщины; они считаются чистыми и благосклонными к людям (хотя капризными и вспыльчивыми) и этим очень похожи на персонажи, известные нам по рассказам шинаязычных дардов. Некоторых характерных отличий, с которыми я столкнулся в первую очередь в Северном Читрале, я коснусь особо.

Как и в Гилгите, пери противостоят огромные, неуклюжие, почти всегда злобные существа, причем нескольких разновидностей, и, кроме того, отдельные персонажи с индивидуальными особенностями. На их происхождение в какой-то мере проливает свет их название. Уже Шомберг приводит общее наименование пери-мужчин — dev. Их партнерши носят название gor²³.

Помимо этих двух есть еще третья категория духов — хрупкие, скорее карлики, которых связывают преимущественно с человеческим жильем. Их свойства сближают их с душами умерших; во всяком случае, у них есть что-то общее с ларами и пенатами античного мира.

Если в отличие от калашей, называвших «девалог» всех богов в целом, девов относят к темным, демоническим силам, значит, здесь была заимствована антагонистическая пара пери — дэв, широко распространенная в регионе бытования новоперсидского языка. Читральцы следуют таджикской модели.

Вероятно, с этим же можно связать и представление о метеоритах как о метательных копьях; ангелы (т. е., очевидно, пери) отгоняют или черта, или чертей, подкрадывающихся, чтобы подслушать указания, которые бог дает своим слугам. Пожалуй, именно здесь можно искать истоки той легенды, которую Фридрих слышал от шамана Бодока²⁴. Далее говорится, что молнии сверкают тогда, когда ангелы бьют тучи плеткой. Это представление хотя и общемусульманское, но, очевидно, уходит своими корнями в индо-иранское прошлое²⁵.

Итак, пока что мы можем констатировать необходимость учитывать сильное влияние иранского комплекса религиозных представлений. Однако самое большое значение придается социальным отношениям — настолько, что религия в большей

²² Schomberg, 1938, с. 235—240.

²³ Там же, 1938, с. 235.

²⁴ См. выше, с. 358.

²⁵ Bleichsteiner, 1953, с. 61.

мере, чем в других сферах, узаконивает и иллюстрирует их. Говоря словами Топича, в Читрале «социоморфное мировоззрение»²⁶.

4. Пери

а) Связь с правящей династией и отдельными долинами

После только что изложенного не следует удивляться, услышав о тесных связях между пери и династией, до недавнего времени правившей в Читрале.

Уже Лейтнер опубликовал рассказ тогдашнего мехтара Низам-уль-Мулька²⁷, в котором говорится, что «шах Мухтерим», прародитель современных князей, был потомком фей и все они выполняли его приказания. На одной из фей он женился, и та родила ему дочь. Она еще жива, ее можно узнать по белым волосам. Когда умирает кто-либо из членов семьи монарха, то и поныне на всех высоких горах Читрала, на которых обитают феи, поднимается плач; отчетливо слышны голоса фей.

Шомберг²⁸ установил, что речь идет при этом о Мохтарам-шахе I. О нем рассказывают, что он женился на дочери той царицы фей, которая живет на Тирич Мире. Она все еще удерживает власть (возможно, как и в других случаях, мать и дочь различаются не вполне четко). Шомберг приводит (как мы еще увидим, очевидно, ошибочно) имя этой царицы — Шован, или Шовнан. Ее дочь Муч Джунджури живет в Рош Голе в области Мулькхо, а другая дочь — в Зивар Голе в Турикхо²⁹. Мне, кроме того, рассказывали, что восточнее Мастуджа правят двумя долинами две сестры — Сарбараху и Будуски. Более подробных сведений об этих феях я получить не смог.

Дальше у Хуссам-уль-Мулька³⁰ говорится, что пери владели замками и крепостями на всех самых высоких горах Читрала — помимо Тирич Мира на Буни Зум — вершине, возвышающейся над р. Мастудж в ее среднем течении. Существуют пери и мужского и женского пола³¹; у них бывают любовные истории, как у людей, и они часто вступают в брак друг с другом. Часть из них — кафиры, другие же — правоверные мусульмане, по пятницам собирающиеся на молитву в определенном месте у Гоширата, между Дрошем и Читралом³². Меж-

²⁶ Topitsch, 1958, с. 69—86.

²⁷ Leitner, 1894, Appendix III, с. 9.

²⁸ Schomberg, 1938, с. 235 и сл., 425 и сл. Шаван — название всех фей как властителей или властительниц долин.

²⁹ Magaini, 1964, с. 167.

³⁰ Hussam-ul-Mulk, 1974, с. 96—98.

³¹ Правда, пери-женщины фигурируют гораздо чаще.

³² Schomberg, 1938, с. 235, 237.

ду ними существуют значительные социальные различия. Девушек из семей знатных пери называют *mer zigu*. Дочь и внуки Мохтарам Шаха от его брака с их властительницей еще живы. Они принимают активное участие во всех, как грустных, так и радостных, событиях, происходящих во дворце Читрала. Перед тем как в царской семье кто-либо умрет, они собираются в Шогоре, в долине Луткух, а потом их плач и бой барабана слышны и в Читрале. Они также участвуют в военных походах князей, и тогда слышится военная музыка.

Нам станет понятен более глубокий смысл тесной связи правящей династии с миром пери, если мы припомним, как складывалась судьба Мохтарам Шаха и его потомков в действительности: последняя династия ведет начало от беженца, который (по слухам или в действительности) принадлежал к ветви Гимуридов, правившей в Герате. Его религиозные достоинства позволили ему занять высокий пост, а его сын и внук хорошо зарекомендовали себя на службе у правителей из династии Раиса, так что один неосмотрительный монарх доверил первому из двух братьев гражданскую власть, а второму — верховное командование в армии. Полководцу удалось покорить значительные области Кафиристана и создать там почти неприступный бастион власти. Когда затем династия Раиса пришла к упадку, сыну полководца Мохтарам Шаху, до этого организовавшему убийство своего дяди, бывшего главы гражданской администрации, удалось стать властителем всего Читрала, в котором он, согласно истории Мирзы Мохаммада Гуфрана³³, правил между 1590—1630 гг. Потом, однако, он был свергнут наследником прежней династии, шахом Махмудом Раисом, воспользовавшимся помощью большой армии, посланной из Кашгара и Яркенда. Речь идет о том периоде в истории Восточного Туркестана, когда последние чагатайские правители этой области оказались под влиянием так называемых ходжей, основавших настоящее «священное» мусульманское государство. Очевидно, правители из династии Раиса перешли на сторону истинной веры. Мохтарам Шах бежал на юг и в конце концов оказался в завоеванном его отцом Башгале. Семья его там и осталась, а сам он снова начал военные действия — сперва против Нарсата, затем против Баравула и, наконец, против Килкатаха, тогда еще входившего в земли калашей. Там по наущению представителей династии Раиса он был в 1635 г. убит. Читрал был отвоеван лишь в 1660 г., при поддержке Моголов, которые дали деньги на набор армии в Свате. Потребовалось, однако, больше столетия жестоких войн, в первую очередь против находившейся в близком родстве с ними династии Хунвакт, ведущей начало от одного из братьев Мохтарам Ша-

³³ Mohammad Ghufra, 1962, с. 48—52.

ха, пока Каторе смогли почувствовать себя в какой-то мере законными правителями. К концу XVIII в. воинственный Хайрулла из дома Хушвакт заключил союз с правившими на севере Читрала исмаилитами, и это создало новую угрозу династии Каторе.

Исторический обзор показывает, насколько непрочно сидел мехтар на читральском престоле; он едва ли мог обходиться без поддержки немусульман, и для него было чрезвычайно важно пользоваться милостью богов, независимых от ислама. Было общеизвестно, что династия чужеземная, и потому для нее существовал, вероятно, единственный надежный способ утвердиться, создав версию о браке с пери и о том, что с тех пор весь род фей на стороне этой династии. Очевидно, к тому времени Тирич Мир давно уже был общепризнанной горной обителью читральских фей. Он производит особенно сильное впечатление, если смотреть на него именно из селения Читрал. Если двигаться в направлении этой горы, то она оказывается заслоненной более низкими вершинами; это также приписывают пери, которые таинственным образом скрывают свою резиденцию от приближающего путника.

Откуда, однако, пришло представление, что и другие долины и горы имеют своих властительниц? Нет ли тут попытки придать миру фей структуру аристократического общества и связать это с традицией пожалования принцам должности правителей отдельных областей? Во всяком случае, нельзя не считаться с тем, что это, может быть, более древний порядок, лишь впоследствии переосмысленный как власть династии и ее знати.

Конечно, мы познакомимся и с другими особенностями пери, не соответствующими только что нарисованной картине. Однако сначала следует остановиться на роли, которую они — или, лучше, одна из их разновидностей, Shawan, — играют как хозяйки отдельных местностей в охотничьих поверьях кхо.

б) Хозяйки охоты

«Красная дичь» Читрала — дикий козел (в более теплых южных районах) и каменный козел (на более холодном севере). Кроме них есть еще дикие овцы. Пока что нет удовлетворительного описания способов охоты. На юге страны дикие козы водились такими большими стадами, что там устраивали загоны и западни. Сооружение такого рода у Аранду приносило настолько большую добычу, что его сдавали в аренду за 25 коров в год. Мне рассказывал также Хуссам-уль-Мульк, что на диких коз охотились с собаками. Преследуемый козел всегда ищет на горах такие места, где его не могут достать собаки (так же как и волки), но там он становится легкой добычей для охотничьего ружья. Решающее значение имеет то, что богатые

лично боковые долины считаются собственностью больших родственных групп, приблизительно соответствовавших «ром» Гилгитского агентства. Очевидно, в период Раиса эти группы играли решающую роль в исторических событиях; пришлые принцы вынуждены были с ними считаться, натравливали их друг на друга или искали их поддержки, причем не только с помощью уже упомянутых обрядов усыновления, но и вступая в брак с дочерьми их предводителей. Собственно, эти связанные с определенными регионами большие кланы и обладают правами на охотничьи угодья. Отправиться на охоту в какую-либо боковую долину можно лишь в том случае, если предварительно получить на это их разрешение, пообещав им часть добычи. Правда, некоторые районы находились во владении самой правящей династии.

Наряду с правовой охраной охоты необходима и обрядовая подготовка. Она начинается еще в доме охотника. Сною говорили, что необходимо иметь в Гилгите фею-покровительницу, которая предскажет охотнику во сне удачную охоту. Я этого не слышал, и опубликованные за это время записи Хуссам-уль-Мулька тоже не содержат таких указаний. Правда, мне говорили, что удачу в охоте предвещают увиденные во сне тутовые ягоды, обед, снег и даже похороны.

Если у охотника были половые сношения, он должен перед охотой подвергнуться ритуальному очищению. Он моется, надевает чистую одежду. Пекут хлеб и торжественно его съедают. Нельзя брать с собой нечистую пищу, как, например, лук, а также яйца. Нельзя перешагнуть через оружие; если же это произойдет, его надо подержать над дымом можжевельника. При надевании башмаков, чрезвычайно удобных для лазания по горам (как и в Гилгитском агентстве, ногу обертывают полосой меха, который привязывают кожаным ремнем), запрещено произносить определенные слова.

Однако решающий момент наступает тогда, когда охотник спускается в долину, в которой он надеется найти добычу. Он должен с помощью жертвоприношения расположить к себе хозяйку долины (их общее наименование — шаван) и выпросить у нее разрешение³⁴. К дереву арчи, которое, очевидно, является местопребыванием пери, прикрепляют лоскутки материи, затем на камне неподалеку от дерева раскладывают дары — хлеб, абрикосы, патроны или порох, а также табак, и чаще всего насвар. Веткой можжевельника трижды обводят вокруг головы, после чего кладут эту ветку вместе с дарами, приливив ее камнем. При этом произносят молитву, в которой называют фею матью. Охотник просит ее усыновить его и по-

³⁴ Schomberg, 1938, с. 134, 147, 154, 236 и сл.; Hussam-ul-Mulk, 1974с, с. 97; Maraini, 1964, с. 57.

дарить ему как гостю своих коз. Молитва называется *tshentjik* (*shinjik*), а жертва — *istareik*.

Если охотник все это исполнит, добыча появится, его винтовка не даст осечки и он не промахнется. Когда животное убито, он перерезает ему горло, а затем торжественно совершает обряд *ghoga*: громким голосом, как созывающий на молитву мулла, он прославляет убитое животное. В одном из записанных мною текстов говорится о рогах каменного козла, которые возвышаются как гора, другой текст я привожу в том переводе, который мне дали:

Твои ноги уверенно двигались, как в танце,
на маленьком выступе скалы,
Твой рот щипал цветы и первые весенние побеги,
Глаза твои были такими зоркими, что видели далеко,
Ты был собственностью шаван.

Только после этого охотник может выпотрошить животное. Он вынимает внутренности (сердце и печень), разводит костер и раскаливает камни, на которых жарит часть потрохов. Затем он ест, бросив несколько кусочков для шаван.

Свою добычу охотник должен отнести домой тайком, лучше всего под покровом ночи. Ее нельзя вносить через дверь, а нужно спустить через дымовое отверстие, причем сначала должна коснуться пола голова убитого животного. Тушу разделяют и мясо раздают: свою долю получают друзья охотника и владельцы участка. Менструирующие женщины к трапезе не допускаются. Кости и рога следует положить в чистое место.

Количество наказаний, которые пери налагают на охотников, нарушивших предписания, очень велико. Они обрушивают свой гнев и на тех, кто осмелится убить молодое животное, рога которого еще не длиннее ушей. Выстрел в суягное животное приносит несчастье.

Если пери неблагоприятны, может получиться так, что охотник внезапно увидит на прицеле женщину или орла. Если он опустит винтовку, видение исчезает, если же он снова прицелится, видение повторится³⁵. Если он, несмотря на это, спустит курок, он вскоре после этого смертельно заболеет. Неблагоприятные пери готовят охотнику и другие сюрпризы, особенно если ему приходится заночевать в лесу около своей добычи. В этих случаях он слышит их оклики, а убитое животное может на время ожить.

Обряды умиротворения должны умиловить пери и сделать их благосклонными. Для них поют и приносят им жертвы. Неудачливые охотники пекут хлеб в форме огромного кольца, сквозь которое должен пролезть охотник вместе со своей винтовкой, прежде чем он этот хлеб раздаст.

³⁵ Рассказ такого же типа в работе: Schomberg, 1938, с. 238 и сл.

Тот, кто пользуется благосклонностью пери и убил сто животных, должен отметить это особым обрядом: он убивает козлу и моет руки ее кровью. Свою винтовку он должен на неделю закопать в землю, прежде чем сможет снова ею пользоваться.

В Гилгитском агентстве мы постоянно слышали, что пери завязывают с избранным ею охотником личные отношения и только такие отношения гарантируют ему удачную охоту. В Читрале, как уже говорилось, тоже встречаются отдельные рассказы такого рода, однако они относятся скорее к фольклору³⁶. В действительности к пери всегда обращаются в соответствии с ее территориальной принадлежностью. Охотник может обратиться к разным шаван, в зависимости от того, в какой район он отправляется. Можно, правда, спросить, нет ли в этом случае постоянных личных отношений, но тогда они должны существовать между одной (или одним) шаван и союзом кланов, разрешение которого на охоту все равно необходимо получить. Впрочем, такие связи между феями и родственными группами в какой-то мере известны и на востоке Дардистана.

Существенно, что неземных хозяев земель, как мужского, так и женского пола, необходимо умиловить также и независимо от охотничьих обрядов, когда только вступаешь в определенные долины или участки долин.

Шомберг³⁷ рассказывает, что его караван, свернув в долину Шаха Джинали, вскоре должен был перейти через реку по естественному снежному мосту. На другом берегу стояла особняком арча, к которой подошел каждый из сопровождавших его людей и произнес трехстишие:

Золотой да будет долина,
золотым и шаван,
страж долины, для меня.

При каждой строке люди кидали камень на груды камней, свидетельствующую, что такие почести оказывают часто.

Сходные явления наблюдал Шомберг и в верхней части долины Ярхун. Здесь срывали веточку можжевельника, обводили ею вокруг головы и произносили молитву: «Пусть будут золотыми все шаван». Шомберг добавляет, что «золотой» означает «благотворный», «счастливый», «цветущий». Затем ветку клали на скалу и придавливали ее камнем³⁸. Такой священный можжевельник он видел немного позднее в начале долины Дуниш. Живущую здесь шаван звали Мариам, и она требовала такого же обряда.

³⁶ Там же, с. 236—239.

³⁷ Там же, с. 147. Он переводит слово «shawan» как «кобольд», однако ниже сам признает, что этот перевод не соответствует свойствам шаван.

³⁸ Там же, с. 154.

Самовольные вторжения в высокогорную местность какой-либо пери караются дождем, бурей, обвалами и сёлями. Озера, лежащие высоко в горах, считаются местом купания фей, плоские камни на берегу — местами, где они стирают свою одежду. Тот, кто осмелится бросить в такое озеро камень, вызывает гнев пери; это может стать причиной стихийного бедствия. Для человека опасно даже сорвать растущий в этих местах цветок. Если какая-либо пара вступит в зоне альпийских лугов в половые сношения, это приведет к таким же последствиям.

Если много дней подряд идет дождь, чтобы умиловить фей, приносят жертву, которая называется *wog-drek* — «принести в дар окуривание». На лепешки льют растопленное масло, сверху кладут раскаленные древесные угли. Это сильно дымящееся блюдо ставят под дождь, который должен вскоре прекратиться³⁹. Мне говорили, что в таких случаях бросают в ручей кушанье, приготовленное из муки, топленого масла, молока и соли.

Если тело утопленника, особенно девушки, не достать из реки, могут начаться дожди. Это же произойдет и в том случае, если в горах останется непогребенный покойник⁴⁰. Очевидно, этим оскверняется чистота, которую хранят пери.

в) Особые свойства пери

В соответствии с чистотой и расположением резиденций пери⁴¹, а также с их социальными связями (с правящей династией и знатными охотниками) люди обычно представляют себе их в виде прекрасных и благородных созданий, наделенных вечной молодостью. Поэтому, если одна из них седеет (вероятно, наследие ее смертного, хотя и царственного отца), это сразу привлекает внимание. У пери голубые глаза, и они носят сверкающие одежды. Иногда рассказывают, что у них есть небольшие крылья.

Если пери влюбится в человека, она появляется перед ним именно в таком облике. Мы слышали рассказ о том, как шаван-мужчина преследовал земную женщину и пользовался ее благосклонностью, пока один мулла именем Аллаха не заставил его прекратить эти отношения. Однако избранница шавана еще долго помнила исходившее от него благоухание.

Неудивительно поэтому, что считается, будто пери боятся грязи и людей, одетых в черное.

С их возвышенным характером вполне согласуется и то, что существуют тесные связи между пери и лошадьми. Рассказы-

³⁹ Hussam-ul-Mulk, 1974с, с. 97 и сл.

⁴⁰ Там же, с. 113.

⁴¹ Считается, что зимой пери спускаются с вершин на высокогорные пастбища, с которых ушли люди.

вают даже, что у каждой лошади есть своя пери-покровительница. Во всяком случае, благодаря такой помощи лошади могут разглядеть демонов и духов, невидимых для людей. Поэтому правы те, кто воспринимает испуг своей лошади как предостережение. Наездник может увидеть то, что напугало его лошадь, если он пригнется и взглянет между ее ушами.

Однако пери обладают и другими свойствами. Прежде всего (и это еще как-то согласуется со сказанным до сих пор) они вспыльчивы, и от них можно ожидать самых непредвиденных поступков. Если их кто-либо обидит, они наносят виновному удар такой силы, что человек остается калекой до конца своих дней, или даже поворачивают ему голову назад лицом.

Существуют, однако, описания, полученные нами как раз из Гилгитского агентства, которые не соответствуют созданному образу. Так, рассказывают, что ноги пери в коленях и лодыжках лишены суставов, что их стопы повернуты пятками наперед⁴². Характерно, что к женщине-шаван из Бести в долине Аркари обращались со словами *pokhtshi-wow*, т. е. «уродливая старая дама»⁴³, нисколько ее этим не обижая. Обращение *pangini*, т. е. «мать», общепринятое по отношению ко всем женщинам-шаван, в сущности, тоже может указывать на их демонический характер. В Восточном Дардистане так обращаются к опасным великаншам, когда хотят добиться их благосклонности.

Пери опасны для человека даже в тех случаях, когда он не дает им для этого повода. Они часто похищают людей. Шомберг записал несколько рассказов о таких случаях. Похищенному предлагали чашу с кровью и две чаши с молоком. Если он выбирал кровь, он сам становился пери и уже не возвращался на родную землю. Если же он довольствовался молоком, его, совершенно изнуренного, находили спустя несколько дней или недель⁴⁴.

Некоторые похищения имели более безобидный исход. Жертву отпускали с миром, и этот человек даже мог рассчитывать на содействие пери во время охоты, по крайней мере до тех пор, пока он по собственному желанию или в результате какого-либо несчастного случая не утрачивал их дружбу. Рассказы, которые передал нам Шомберг, совершенно аналогичны тем, с которыми мы уже познакомились в фольклоре Восточного Дардистана.

Очевидно, пери, которые сами занимаются скотоводством, завидуют людям, имеющим зерно и фрукты. Поэтому они приходят к селениям, чтобы высасывать сок из собранных людьми плодов. Человеку приходится принимать меры защиты от пери⁴⁵.

⁴² Schomberg, 1938, с. 237.

⁴³ Hussam-ul-Mulk, 1974c, с. 97.

⁴⁴ Schomberg, 1938, с. 236—239.

⁴⁵ Hussam-ul-Mulk, 1974c, с. 96.

Особенно привлекает их свежееобмолоченное зерно. Ссыпанное в кучи зерно можно убереечь от них, только положив сверху немного коровьего навоза. Это их отпугивает. Оскверненное зерно отдают потом бедным. Быть может, здесь мы имеем дело с распространенным у шин табу на крупный рогатый скот?

С этим может быть связано и рассказанное мне поверье: если где-либо в горах будет найден клад, но его не удастся забрать сразу, надо хотя бы осквернить клад мочой, чтобы потом можно было найти его.

Не вызывает никаких сомнений запись Хуссам-уль-Мулька о том, что пери могут принимать облик змеи, кошки или дикого козла. Поэтому не следует обижать этих животных⁴⁶. Рассказывают также, что пери появлялись в облике орла, поэтому надо относиться к этим могучим птицам уважительно⁴⁷. Мне, однако, говорили, что пери пьют кровь убитого животного; это согласуется с уже упоминавшимся предложением похищенному человеку чаши с кровью. Кроме того, от Хуссам-уль-Мулька, причем сперва только от него, я услышал, что кости убитых животных, которые по широко распространенной охотничьей традиции оставляют в чистом месте, служат пищей феям.

Мне кажется, что такая еда никоим образом не соответствует возвышенному, чистому облику пери. Остальные информанты заявили мне, что еще никогда ничего подобного не слышали.

Только в Мастудже я получил подтверждение и одновременно толкование этого поверья: гигантские коршуны, которые водятся в Северном Читрале и носят название *ashkula*, или *ashkuga*, считаются феями, принявшими этот облик. Возможно, отсюда и представление о ногах без коленных и голеностопных суставов и с обращенными назад пальцами. Поэтому и требовалось класть для коршунов кости и все несъеденные остатки животного в чистом, уединенном месте, чтобы и впредь было много дичи и удачная охота. В ходе последующих бесед выявилась связь (очевидно, не совсем понятная самому информанту) между этим обрядом и обычаями, существовавшими раньше и связанными с забоем домашнего скота. В этих случаях тоже отдавали все остатки коршуну.

Возможно, это имеет отношение к представлениям, с которыми я познакомился в Гилгитском агентстве и которые мы еще увидим в Читрале, а именно что существуют демонические существа, которые собираются в случае смерти какого-либо человека, чтобы пожирать его труп.

Надо еще упомянуть, что в Северном Читрале пери принимает облик птицы и в других случаях. Говорят, что близ Брепа

⁴⁶ Там же, с. 98.

⁴⁷ Это подтверждается у Шомберга (Schomberg, 1938, с. 239).

в долине Ярхун некогда стоял замок; в нем раньше жил властитель Читрала. Свою дочь он заставил жить на утесе, на который можно было попасть только по висячему мосту. Этим путем ей доставляли пищу. Тем не менее она забеременела и созналась, что ее посещал пери, принявший облик птицы. От этой принцессы ведет начало один из самых могущественных родов Читрала, название которого — Байкэ — связано с названием птицы.

Таким образом, мы видим, что невозможно провести четкую грань между пери и могущественными демонами, обеспечивающими, очевидно, второе рождение.

5. Духи-покровители дома и представления о душе

Хуссам-уль-Мульк причисляет духов-покровителей дома также к пери. Если здесь они выделены в особую категорию, то это сделано в силу моего убеждения, что в большинстве случаев основную роль играют отношения с душами предков. Несомненно, Сухарева⁴⁸ поняла это совершенно правильно. Она различает неземные существа, то дружественные, то враждебные, по отношению к человеку, и различных духов-покровителей, в которых превратились предки своих (а иногда и чужих) родов. Дом является для таких духов святилищем и местом их сборищ, а близким отношениям с ними способствует еще и то, что читрали — народ, так сказать, домовитый. Уже большое количество внутренних помещений, которые описал Хуссам-уль-Мульк при содействии Стейли⁴⁹, свидетельствует об обилии связей. Правда, ни один дух-покровитель кхх не имеет такого веса и не занимает того основного места в родовом культе, какие отводятся духам Джестак у калашей.

Между тем едва ли можно пройти мимо того факта, что столб у задней стены общей комнаты, который носит название *sher-o-toon* или *shero thun*⁵⁰ и в зажиточных домах богато украшен, стоит как раз на том самом месте, на котором у калашей укреплен доска Джестак. Этот столб — религиозный центр не только дома, но и семьи. Женщинам разрешается дотрагиваться до этого столба, как и до святыни Джестак, только если они из-за менструаций не являются в этот момент нечистыми. В праздник *Pindik* столб украшают листьями, подобно пучку

⁴⁸ Сухарева, рукопись, 1972, с. 3 и сл.

⁴⁹ Hussam-ul-Mulk—Staley, 1968.

⁵⁰ См. там же, с. 102 и сл.; Hussam-ul-Mulk, 1974с, с. 108. Обычно это название переводят «львиный столб». Афзал Али считал, что в действительности оно звучит *shiro tun*, т. е. «молочный столб». Возможно, что и то и другое — народная этимология.

веток каменного дуба, который у калашей, очевидно, является символом Джестак⁵¹.

Шеротуну приносят жертвы в самых разных случаях. Если отелилась корова, его мажут молозивом или первым маслом, а при забое животного по случаю праздника этот столб смазывают жиром. Здесь же вешают ячменный сноп. Шеротун — почти живое существо. Мужчины и женщины прикасаются к нему, когда они намерены высказать какое-либо желание или дать клятвенное обещание. К нему бегут во время землетрясений, частых в Читрале. С ним прощаются, осыпая его при этом мукой, и такое же приношение он получает после благополучного возвращения. Если с кем-либо из членов семьи плохо обошлись, например выданная замуж дочь получила слишком скудные подарки, слышно, как столб скрипит и потрескивает от недовольствия⁵².

Священным и чистым считается также очаг, который называется *gulkhan*. Нельзя бросать мусор и перелезать через очаг, огонь не должен внезапно гаснуть. Если в очаге раздается треск — значит, в доме произойдет ссора. Если полено сгорит вертикально — придут гости издалека. Когда кто-либо отправляется в путь, надо разжечь огонь; отъезжающий притрагивается к обоим боковым камням очага, причем к правому — лбом. Скопившуюся там золу насыпают в обувь отъезжающего. Невеста, уходя вслед за своим нареченным, прощается не только с шеротуном, но и с очагом.

Однако дело не ограничивается обезличенным почитанием определенных мест. Потребность читрали в покровительстве породила образы, впервые описанные Хуссам-уль-Мульком.

Нежную «фею», живущую в очаге и дающую о себе знать внезапными вспышками в тлеющей золе, зовут *Pherutis*⁵³. Если Перутис (от *phegi* — «зола») чем-либо недовольна, огонь горит плохо. Ни одну вещь в доме нельзя тогда найти сразу. Невеста приносит для Перутис в свой новый дом хлеб, начиненный грецкими орехами, и кладет его на очаг.

В домах и замках знати живет могущественный дух по имени *Khangī*⁵⁴, т. е. «принадлежащая к дому». Она охраняет обитателей дома от всякого зла, защищает их от враждебно настроенных духов. В большинстве случаев она невидима, иногда же видно, как она пробирается из одного помещения в другое, и слышно, как она занимается хозяйственными делами: толчет рис, чтобы ободрать его, или колет абрикосовые косточки. За свое покровительство и помощь она требует жертвоприношений. Полагается оставлять ей немного еды во время

⁵¹ См. выше, с. 370.

⁵² Hussam-ul-Mulk—Staley, 1968, с. 102 и сл.

⁵³ Hussam-ul-Mulk, 1974с, с. 99.

⁵⁴ Там же, с. 98.

ужина. Если уклониться от этого, Кханги превращается в придирчивого домового. Если в доме окажется страшная змея, ее считают воплощением Кханги и очень боятся убить или прогнать ее. Если змея попьет из миски молока, все бывают твердо убеждены, что это Кханги, и уверены в ее расположении.

В этой связи очень важно, что в Северном Читрале Кханги считают духом мужского или женского предка, который принял на себя защиту семьи. Поэтому, если кого-либо из членов семьи несправедливо обидели, дух, разгневавшись, причиняет зло всей родне.

В Читрале, по крайней мере в определенных долинах, верят, что в хлеву обитает другой дух, который также требует пищи. Мне говорили, что имя его Ru⁵⁵, однако под этим же названием известны и духи умерших, которым приносят жертвы в разных других местах, например на полях селения. По сообщению Хуссам-уль-Мулька, «гу» имеет общее значение «душа», «дух». Обычно считается, что ру постоянно разыскивают членов своей семьи, особенно в течение первого года после своей смерти. Если за них молятся, они довольны и чувствуют себя счастливыми. Пищу для них приносят к мечети; потом эту пищу съедает их родня. Мне представляется бесспорной связь ру с калашскими духами — аруа, которые тоже имели отношение к считавшимся чистыми козьим хлевам.

Мне рассказывали, что существует еще один дух-покровитель животных, Shiri, который появляется в виде многоножки. Если кто-либо осмелится ее убить, начинается падеж крупного рогатого скота.

Насколько желанно домашнее тепло зимой⁵⁶, настолько же летом все предпочитают находиться на воздухе. Поэтому во многих усадьбах, принадлежащих знати, имеются площадки, расположенные в прохладных местах, например у самого обрыва над рекой, и затененные платанами. Они-то, собственно, и являются «жилем» в течение всего лета. С другой стороны, летом ищут пристанища в более высоких местностях. Что же касается покинутых домов, то в Центральном и Южном Читрале верят, что в них на это время поселяются Jashtan⁵⁷, карликовые духи. Поэтому уборка и ремонт домов к зиме связаны с особым праздником, jashtan dekeik, который должен заставить этих хотя и доброжелательных, но озорных сожителей отправиться на юг Читрала, где им будет предоставлено сколько угодно винограда и орехов. Всё лежащее на полу заматают пучком веток колючего кустарника к дверям и затем вешают этот пучок на дверь. Духов утешают тем, что будущей весной они смогут

⁵⁵ Как уже говорилось, это название — арабского происхождения: rūḥ — «душа, дух (умершего)».

⁵⁶ Hussam-ul-Mulk, 1968, с. 110.

⁵⁷ Hussam-ul-Mulk, 1974с, с. 98 и сл.

вернуться. Пекут крохотные хлебцы и в качестве жертвоприношения и еды на время пути кладут их на дорогу, ведущую на юг. Шомберг упоминает об этой же категории духов, называя их *jeshai*, но подчеркивает их воровской характер; он пишет, что их почитание относится к прошлому⁵⁸.

В праздничную ночь мальчики стараются обеспечить себе услуги джаштана. Считается, что можно приобрести власть над джаштаном и превратить его в своего слугу, если удастся украсть его шапку.

Преследуя джаштана, мальчики одеваются так, чтобы выглядеть асимметрично (одна штанина завернута, а другая спущена и т. д.); кроме того, они соответственно и раскрашены. Очевидно, это вовсе не случайная, ничего не значащая деталь. Мы уже слышали у калашей о демонах, живущих в озере и стерегущих сокровища. Эти демоны имеют облик детей — наполовину красных, а наполовину черных.

С джаштаном связывают одно явление природы, которое некоторые из моих образованных друзей наблюдали сами: на голых горных склонах, особенно напротив селения Читрал, по ночам внезапно вспыхивает огонь, который распространяется до тех пор, пока весь склон не покроется бесчисленными огоньками. Затем они гаснут, но через некоторое время все это снова повторяется.

По-видимому, все эти истории указывают на то, что в конечном счете здесь все-таки выступают души умерших, хотя и в безобидной форме.

6. Духи, враждебные людям

Ряд существ, которых Хуссам-уль-Мульк определяет как фей, следует считать скорее вызывающими страх привидениями и демонами болезни⁵⁹. Действительно, местное население часто называет их *dev*⁶⁰ или *jinn*. Эти понятия широко распространены в мусульманском мире. Памирские иранские народы также считают девоу не пери, а их противниками.

Согласно Хуссам-уль-Мульку, общее название этих опасных созданий, выделяющее их из мира сверхъестественных существ, которых называют *berio zandar*, т. е. «посторонние», звучит *kuadarakh*⁶¹ или *balah*⁶². Когда ими пугают детей, их называют Ноқ⁶³.

⁵⁸ Schomberg, 1938, с. 235.

⁵⁹ Простая классификация Сухаревой оправдывает себя и в этом случае.

⁶⁰ Например, Андреев, 1953, с. 54, 77.

⁶¹ Hussam-ul-Mulk, 1974с, с. 101. Правда, Шомберг (Schomberg, 1938, с. 255) считает *Kādārāk* мужскими партнерами ведьм гор.

⁶² Андреев, 1953, с. 60.

⁶³ Возможно, соответствует таджикскому названию свиньи.

Одна категория, несомненно, олицетворяет гнев сил природы. Здесь были восприняты представления, которые раньше, в седой древности, когда еще существовал языческий пантеон, подобный кафирскому, были связаны с образами титанов — противников богов.

Если в отношениях с благожелательными пери ислам иногда отодвигают на задний план, например снимают амулеты с изречениями из Корана, чтобы не затруднять контакт с пери, то при неприятных столкновениях с девами охотно прибегают к законной помощи муллы, Корана и бесчисленных обрядов и амулетов. Существует, однако, интегрированный в местную систему заклинатель духов, ролью и характерными чертами которого нам еще предстоит заняться.

Про одного титана мы узнаем уже из легенды о приходе народа кхо. Рассказывают, что по дороге на юг, в Турихо, близ селения Райн, им загородил путь *qalamdar*, т. е. великан. Кхо привязали его веревкой к скале и лишь после этого смогли идти дальше. Мне сказали, что скалу показывают и теперь; она носит название *Qalamdar bohtini boht* и стала национальным символом носителей языка кховар.

Считается, что злобные *bar zangi*⁶⁴ остаются в пустынных местах и живут в пещерах. Они любят жареное мясо и иногда склонны к каннибализму. Их приближение знаменуется ураганами, градом и камнепадами. Вполне можно себе представить, что охотники, застигнутые непогодой и сорвавшиеся с гор, считались жертвами бар занги. Хороший фехтовальщик может убить бар занги, отсекая у него все время вновь отрастающие головы. Последняя из таких голов — это всего лишь тыква. Живучее чудовище умрет после того, как и ее снимут с плеч.

*Gog*⁶⁵ — это женщины-демоны. Их изображают такими же, как руи или билас в Гилгитском агентстве. Они пьют человеческую кровь и вызывают внезапную смерть. Одну грудь они перекидывают через плечо, глаза у них расположены вертикально, ноги повернуты носками назад. Они щадят лишь тех, кто заставляет их усыновить себя. Напомним, что такие же представления существуют на окраине Дардистана, в Балтистане.

Сною я обязан указанием на то, что представления об этих древних ведьмах, восходящие в горах по меньшей мере к буддийским временам, имеются и у калашей — свидетельство того, что раньше этот комплекс был общераспространенным.

Кхо верят, что у демонов-гор есть предводительница. Она владеет огромными подземными огородами, для которых ей

⁶⁴ Hussam-ul-Mulk, 1974c, с. 101.

⁶⁵ Там же, с. 100 и сл.

нужно так много воды, что летом на земле пересыхают некоторые ручьи и реки. Таким образом, *gog wow* относятся к демонам, связанным с природой.

Относительно безобиден *Bohten Dayak*⁶⁶. Он устраивает камнепады или, точнее, настоящие дожди камней, однако пострадавших при этом не бывает. Он принадлежит к демонам, которые довольствуются тем, что пугают людей и устраивают им различные каверзы. Считается, что в тех местах, где нагромождение камней нельзя объяснить естественными причинами, также прошел каменный дождь. С другой стороны, скопление их в определенных местностях не позволяет объяснить это падением метеоритов.

*Chumir Deki*⁶⁷, чрезвычайно популярное и внушающее страх привидение Читрала, появляется по ночам в облике лошади с железными ногами; его топот и производимый им шум пугают одиноких путников⁶⁸.

Вероятно, именно к привидениям следует отнести *Murghat-hiri*, которую называют «фея птиц»⁶⁹. Она бела как снег и не имеет костей, так что никак не дается в руки. Она увивается вокруг мужчин и хватает их за тестикулы, однако женщин она боится, потому что тем удастся связать ее своими косами. Привидение щебечет, и это подтверждает мнение, что толчок фантазии был дан впечатлениями от ночных птиц. Встреча с мургатипи приносит несчастье и нередко предвещает смерть. Название этих демонов, которое в Северном Читрале мне сообщили в форме *Murghatiki*, указывает на иранское влияние.

Бесспорно чужеземным являются название и характеристика *Nalmasti*⁷⁰. О ней рассказывают, что она опасна для новорожденных детей, которых женщины поэтому по очереди охраняют и поют при этом. Чтобы отпугнуть этих духов, детям кладут также под подушку железное оружие. Над головой роженицы по возможности вешают винтовку.

Все эти моменты известны нам по материалам из Средней Азии⁷¹.

По толкованию исследователей, персонаж женского пола, выступающий под именами Аламасты, Алмасти, Албаси, Албасты,— это бывшая богиня родов, превратившаяся под влиянием ислама в ведьму и теперь представляющая угрозу для матери и ребенка. По-видимому, в Читрале у этого персонажа появи-

⁶⁶ Там же, с. 100.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Здесь можно вспомнить о кафирском мифе, в котором черт едет на железной лошади: Robertson, 1896, с. 383.

⁶⁹ Hussam-ul-Mulk, 1974, с. 99.

⁷⁰ Там же, с. 98.

⁷¹ Наряду с работами Сухаревой см. в особенности: Андреев, 1953, с. 78—82; Андреев, 1927, с. 35 и 89 и сл.; Johansen, 1959

лись новые черты: Халмасти опасна также душам умерших, и поэтому трупы приходится охранять. Когда мертвого обмывают, читают суры Корана, чтобы отпугнуть этих духов. Однако в первую очередь Халмасти выступает как «жадная резвая собака», живущая на небе. Она темно-красная, у нее длинная острая морда и длинные ноги.

В Северном Читрале испытывают также страх и перед другой категорией демонов, имеющих вид собак, — *dīwo*, или *dīy*. Это огнедышащие существа, и человека, на которого они набросятся, разбивает односторонний паралич. Один из моих информантов, человек очень образованный, который живет в Буни, рассказывал, что сам видал этих огненных псов, бегущих по плато Каглашт к Буни. Когда они приблизились к его дому, на встречу им бросились дворовые собаки. Видение исчезло, но одна из собак назавтра упала мертвая поблизости от двора. Очевидно, речь идет о том же типе демонов, которых Хуссам-уль-Мульк описал под названием *dow*⁷². Дов — великан, который живет в пещерах и в пустынных местах и появляется в виде летящей головни. Он преследует путников, но вплотную к ним не приближается. Однако рассказчики утверждают, что все-таки видели у него один или даже два рога. Парализованных людей считают жертвой этих демонов и называют *dowar-diru*⁷³.

Подобно этому, эпилепсию приписывают воздействию пери по имени *Mergi* (я слышал *Mergej*). Говорят, что она глухонемая, так что на нее не действуют ни заклинания, ни отрывки из Корана⁷⁴.

В другом месте говорится, что кошмары — это дело демона по имени *Karhesi*. Он также глухонемой, т. е. против него не действуют никакие заклинания⁷⁵. Другой демон, *Kodakan*, нападает на маленьких детей и убивает их. Очевидно, он вызывает судороги. Считается, что Кодакан подстерегает людей около дымового отверстия дома⁷⁶.

Кроме того, бывает еще одержимость пери и девами, которая заставляет жертвы говорить на чужом языке и может привести к полному изменению личности. Это состояние называют *bohtuik*.

⁷² Hussam-ul-Mulk, 1974c, с. 99 и сл.

⁷³ Как следует из письма Г. Буддрусса от 30 марта 1974 г., речь идет о давно известном слове языка кховар *dou* (в лингвистически правильном написании Моргенштерне в *Belvalkar Felicitation*, vol. 89, в его статье «Sanskritic Words in Khowar»). Моргенштерне переводит его «torch» («факел», «головня»). Этимологически слово восходит к санскритскому *dava* — «горя; огонь». Таким образом, когда речь идет о дов, имеется в виду демоинизированный огонь или демоны огня.

⁷⁴ Hussam-ul-Mulk, 1974c, с. 105.

⁷⁵ Там же, с. 99.

⁷⁶ Там же, с. 105, 111.

В зависимости от характера духа, овладевшего человеком (жертвы которого — преимущественно женщины), последствия могут быть либо очень тяжелыми, либо сравнительно безобидными.

Я знаю случай, когда мулла объяснил длительный процесс выздоровления своей пациентки с помощью такой теории: сначала эта женщина была одержима языческой феей (детям которой, сама того не зная, она причинила вред), а потом ею овладела добрая мусульманская фея, которая противилась стараниям муллы изгнать ее только потому, что хотела воспрепятствовать возвращению своей злобной родственницы.

То, что рассказывает Хуссам-уль-Мульк о великанах *paṅg*⁷⁷, — это лишь изысканная, приукрашенная, сказочная трансформация комплекса представлений, все связи которого я еще не могу проследить. Говорят, что во лбу у *паṅга* один глаз, живет он под водой на дне озер, там же его сады и замки, в которых он хранит несметные сокровища. Однажды, влюбившись в принцессу, он похитил сына князя, чтобы шантажом заставить его отдать ему его возлюбленную. Уже этот мотив вызывает ассоциации с часто встречающимся в кафирских мифах представлением о том, что на дне прудов лежат золотые вещи, прежде всего сосуды, которые можно захватить, если напасть смело и внезапно. Приходит на ум и кафирская богиня рек *Лу-нанг*⁷⁸.

Мне самому говорили, что этот сюжет не соответствует народным религиозным представлениям. Если рыба проживет 100 лет, ни разу не увидав человека, она превращается в змею, а после следующего столетия, проведенного в уединении, становится драконом *paṅang*. Около Мастуджа есть пещера, в которой жило такое чудовище. В конце концов один человек из Тангира заявил, что готов с ним сразиться, если получит за это землю. Он убил дракона, а его потомки по сей день владеют доставшейся ему тогда землей.

Широко распространен рассказ о великане, каламдаре *Mirza Kachat*⁷⁹. Пир исмаилитов, находившийся в Барандисе, т. е. в Гилгитском агентстве, победил его и превратил в своего слугу. Когда дочь пира вышла замуж за сановника из Мулькхо, каламдар отправился с ней и верно ей служил, хотя и не прекратил полностью свои иногда злые, а иногда просто неловкие выходы и не смог преодолеть свой чудовищный аппетит⁸⁰.

Мы уже говорили, что можно попытаться найти связь между Мирзой Кахатом и кахата, пользующимися в Гилгите большим уважением и играющими большую роль в сельскохозяй-

⁷⁷ Там же, с. 101.

⁷⁸ Buddruss, 1960, с. 202, и другая литература.

⁷⁹ Hussam-ul-Mulk, 1974с, с. 102.

⁸⁰ См. выше, с. 272.

ственных обрядах⁸¹. При этом надо помнить о присущем буддизму инкорпорированию демонических существ под тем предлогом, что они обращены в истинную веру и поставлены ей на службу. Приходится считаться с подобными явлениями и в исламе.

Насколько сильны эти тенденции в Читрале и как без всяких колебаний используются при этом религиозные представления прошлого, видно из рассказа, записанного в долине Луткух (в Гарм Чешме); этот рассказ широко распространен там и считается истинным происшествием.

Там верят, что великий святой исмаилитов Насир-и Хосров (Nāṣir-i Hosrau) лично обратил страну в ислам. Он является культурным героем. Одежду, которую считают его собственной, хранят как реликвию. Ему приписывают огромную чудотворную силу.

Рассказывают, что 60 или 70 лет тому назад наступил голод и люди спаслись только благодаря зерну, которое внезапно потекло из источника, забившего под тем местом за рекой, где, по преданию, молился и предавался размышлениям святой. Выловленное зерно оказалось сухим. Пока все дивились чуду, халифá, духовный ученик и преемник святого, увидел во сне равнинную местность с большими полями. Посреди этого великолепия около огромной груды зерна сидел пир Насир-и Хосров. Когда халифа с благоговением приблизился, святой открыл ему, что о голоде узнал дев, который ему служит. Поэтому пир всыпал зерно в близлежащий пруд, и оно забило потом в указанном месте. Святой указал халифе, что люди должны сохранить часть этого зерна и использовать его как семена — оно даст более богатый урожай, чем то, которое сеяли до сих пор.

Следует к этому добавить, что представление о подземной связи друг с другом всех водных источников и о том, что они, возможно, являются путем в потусторонний мир, заимствовано из кафирских мифов. Ведь из Гарм Чешме в Башгал ведет легкопроходимый перевал, которым часто пользовались грабители.

Таким образом, можно сказать, что Насир-и Хосрова рядили в чужие перья вдвойне. В плане буддизма это — служение демону, в кафирском аспекте — представление о подземных водных путях.

7. Служители культа и обряды немусульманских верований

Местные жители считают⁸², что когда-то в области Кховар существовал шаманизм, аналогичный шаманизму всех осталь-

⁸¹ Müller-Stellrecht, 1973, с. 146 и сл.

⁸² Об этом пишет Хуссам-уль-Мульк (Hussam-ul-Mulk, 1974с, с. 104).

То же самое говорили и мне, причем также употребляли слово «битан».

ных районов Дардистана. Говорят, что раньше бетаны умели впадать в транс. В этом состоянии, которое называется *betan ingeik* (по толкованию Хуссам-уль-Мулька, «бетан становится необузданным», т. е. он камлает), они резкой жестикуляцией передавали волю пери и предсказывали с их помощью будущее. При ближайшем рассмотрении в описании этой церемонии также обнаруживаются знакомые моменты: место надо подвергнуть ритуальному очищению, принести в жертву козу; ветки можжевельника вместе с мукой и ги сжигают на костре. Бетан разбрызгивает над местом камлания воду — возможно, это тоже обряд очищения.

Примечательно уже само употребление названия «бетан», т. е. слова из языка бурушаски. Было ли оно заимствовано кховароязычными переселенцами, осевшими в Ясине, от местного населения (там ведь тоже говорят на бурушаски) и передано дальше на запад? Восходит ли оно к тем временам, когда Гилгитом и Читралом правила одна династия (Шаха Раиса)? Было ли воспринято это название, потому что именно носители языка бурушаски стали «придворными шаманами»? Во всяком случае, Читрал, очевидно, утратил за истекшее время этот институт. Поэтому представление о нем сохраняется и поддерживается благодаря сообщениям из Гилгита. Так, например, рассказывают, что об убийстве Афзал-уль-Мулька один бетан, действующий в Гилгите, оповестил находящегося там в изгнании принца Низам-уль-Мулька в ту же ночь. Шаманов называют и другим заимствованным именем. Шомберг сообщает, что на том месте, где теперь находится селение Шиди, некогда происходило состязание между семерыми *pshé*⁸³ (очевидно, соответствует пшурам кафиров-кати), во время которых самый одаренный из них обнаружил источник, позволивший превратить пустынную местность в цветущие поля. Надо иметь в виду, что долина Башгал относилась к тем областям, в которых постоянно искали убежище мятежные принцы Каторе, испытывавшие настоящую нужду в советах ясновидцев.

Как бы ни были сильны эти реминисценции, в современных народных верованиях решающую роль играют специалисты по отношениям с пери, связанные с совершенно иными представлениями. Их называют *peri-khan*⁸⁴ (выражение, народная этимология которого — «повелитель пери»), независимо от того, идет ли речь о мужчине или о женщине. Задача пери-хана — помощь психически больным людям. При болезнях того типа, которые называются *demik*, дело доходит до изгнания пери, виновной в этом состоянии.

Подтверждение сведениям об этом институте, которые сооб-

⁸³ Schomberg, 1938, с. 202.

⁸⁴ Hussam-ul-Mulk, 1974с, с. 105 и сл.

щает нам Хуссам-уль-Мульк, я получил от Вазира Али Шаха и от патана Хазрат Хана, которого мне рекомендовали как опытного и особо благочестивого пери-хана.

Прежде чем отправиться к пациентке⁸⁵, пери-хан должен сам подвергнуться очищению, причем следует иметь в виду, что ислам предъявляет те же требования, что и местные народные верования. Пери-хан старается погрузить жертву пери в гипнотический сон, пока сама пери не начинает говорить устами пациентки. Тогда он спрашивает ее, почему она преследует именно эту женщину, и пери в большинстве случаев приводит в высшей степени банальные, если не сказать дурацкие мотивы. Если речь идет о пери-мужчине, он может сказаться влюбленным в пациентку. Может быть и так, что пациентка совершила по отношению к пери-женщине ложный шаг, сама того не зная. Часто можно услышать, что больная задела дочь пери (разумеется, невидимую) или что она ночью выплеснула за дверь горячую воду и ошпарила при этом ребенка пери. Тогда пери-хан приступает к изгнанию — драматическая процедура. Пери, говорящая устами больной, прибегает к разным уверткам. Она именем Аллаха клянется не мстить, что ни к чему ее не обязывает, так как пери выполняют клятву лишь тогда, когда клянутся кольцом своего пророка Сулеймана. Поэтому пери-хан вынужден прибегать ко все более сильным средствам. Его успех зависит от того, с кем он имеет дело: с сильной или со слабой феей, с доброжелательной мусульманской или со злобной кафирской. Крайняя мера — загнать пери в вылепленную из теста фигурку, которую пери-хан в конце концов разламывает на куски, чтобы умертвить упрямую пери. Случайные неудачи приписывают кровной мести родственников пери.

Побежденные и укрощенные пери входят в духовную свиту пери-хана. Если же силы его иссякнут, он вместе со своими партнерами либо умирает, либо впадает в безумие.

Все сообщения совпадают в одном пункте: пери-хан должен пройти долгую и суровую школу, причем обучение происходит под надзором эксперта. Среди ночи, окруженный водой или, что еще действенное, сидя по пояс в реке, пери-хан читает Коран. Его запугивают страшные призраки. Некоторые церемонии должны происходить на кладбищах или в уединенных местах леса. Во время обучения, так же как и потом, он должен соблюдать определенные табу.

По вопросу о происхождении этой системы все сходится лишь в одном: она занесена в Читрал извне. Хазрат Хан, тот пери-хан, с которым благодаря посредничеству Хуссам-уль-Мулька мне удалось беседовать в Дроше, сказал, что получил

⁸⁵ Демик бывает и у мужчин, однако в большинстве случаев в таком лечении нуждаются женщины.

подготовку в Пешаваре. Сам он был пуштуном. Другие информанты, в том числе Вазир Али Шах, придерживались мнения, что эта система проникла с севера, возможно из Бадахшана. Поэтому лучших специалистов надо искать среди исмаилитов.

В пользу таких связей говорит то, что в Восточном Туркестане существовали маги-целители, которые наряду с наименованием «бахши» носили также название «перихон» («пирихон», «пирихун»). Они владели искусством изгонять духов, вызывавших болезнь. Финдайзен описал этот комплекс на основании русских источников, в первую очередь сообщений Малова и Ольденбурга⁸⁶. Из бесед с одним реэмигрантом из Синьцзяна, которого я встретил в Ясине, я понял, что комплекс этот существует и теперь. Этот человек рассказал, что бахши, или перихоны, ко всеобщему удивлению, не только не подверглись преследованиям со стороны пришедших к власти китайских коммунистов, но, подобно специалистам по иглоукалыванию, были признаны законными представителями народной медицины.

Мне кажется вполне возможным, что этот институт как вариант северо- и центральноазиатского шаманизма появился первоначально в Восточном Туркестане и был заимствован Читралом, чтобы закрыть брешь, возникшую при распаде местного шаманизма. Превращение названия в «пери-хан» следует рассматривать как народную этимологию. Известно, что первоначально «хан» был титулом; в наши дни это часто встречающаяся составная часть имени собственного.

Приемы перихонов Синьцзяна не идентичны приемам перихонов Читрала, однако и они используют в своей практике кукол. То, что в Читрале кукол заменяют фигурки из теста, может быть связано с большой ролью фигурных хлебов в культуре не только калашей.

Не всякая одержимость пери считается болезнью, от которой необходимо излечиться. Есть женщины, которые умеют контролировать это явление и обращать его на пользу общины. Это — так называемые *perizhuni*. Такую перижуну приглашают в тех случаях, когда хотят получить сведения о родственнике, находящемся в отсутствии. Перижуну садится у очага, в который бросают хлеб и ги. Через несколько минут она впадает в транс, и тогда можно задавать ей вопросы, на которые ее устами отвечает пери. Осенью 1971 г. мне рассказывали, что в это время у перижуну было много дел: к ней обращались матери, беспокоившиеся за своих отправленных в Восточный Пакистан сыновей и желавшие узнать, живы ли те.

Знахари и пророки, о которых говорилось до сих пор, не играют никакой роли в праздниках и хозяйственных обрядах.

⁸⁶ Findeisen, 1951, особенно с. 2. Согласно источникам, это слово означает «зовущий фей».

Если муллу приглашать не обязательно, обряды может выполнить любой мужчина, считающийся честным и благочестивым, с репутацией человека, приносящего счастье. Такой человек нередко выступает и как представитель всего клана.

Самый важный акт благословения — осыпать голову и плечи мукой. Этот обряд называется *rathak dik*. Человек, которому это поручено, носит название *rathakin*⁸⁷.

Чистым и священным считается молоко, и поэтому его также используют в религиозных обрядах. В качестве самого священного растения мы снова видим можжевельник. Культовая пища называется, как и во всем Дардистане, *ishperi*.

Мы помним, что у восточных дардов все полевые работы, и в первую очередь пахоту, должен начинать мужчина из клана, являвшегося основателем данного селения, так называемый *мачульпа*. Само собой разумеется, что помимо этого он должен быть человеком благочестивым и пользоваться уважением.

В Южном Читрале говорили, что такого ранга у них нет и что вообще в большинстве своем знать здесь пришлая.

Тем не менее информанты из Северного Читрала воссоздают уже знакомую нам картину. На старой родине *кхо*, где большие кланы живут на определенных территориях, существует институт *bupki*, соответствующий *мачульпа*.

8. Магические действия и «суеверия»

Описывая калашей, мы не оговаривали особо, что у них мало суеверий в узком смысле этого слова. Их религиозная система такова, что результаты человеческих поступков, как правило, могут объясняться личным вмешательством сверхъестественных существ, которых оскорбили или порадовали. У читрали в ряде случаев вовсе не предполагается такое вмешательство, а имеются в виду некие связи, в известной мере автоматические, т. е. именно то, что понимают под магией, — во всяком случае, при определенном употреблении этого термина. Этот круг народных верований Хуссам-уль-Мульк описал в разделе «Суеверия»⁸⁸. Разумеется, границы тут очень нечеткие, и мы предъявили бы Хуссам-уль-Мульку чрезмерные требования, ожидая от него стройной концепции. Например, обращение к феям перед вступлением в долину он сперва описывает в разделе, посвященном представлениям о пери, а затем рассказывает об этом еще раз в указанной главе.

Нередко высказывается мнение, что в суевериях продолжа-

⁸⁷ Hussam-ul-Mulk, 1974c, с. 107. Горным таджикам также известно осыпание мукой (см.: Андреев, 1953, с. 123, примечание), причем правого плеча, где, как считается, сидит добрый ангел человека.

⁸⁸ Hussam-ul-Mulk, 1974c, с. 107—115.

ют свое существование обломки тех комплексов представлений, религиозные смысловые связи между которыми в прошлом были значительно сильнее. Такие процессы можно засвидетельствовать и здесь. Так, рассказывают о чудовище, глотавшем звезды; однако оно не могло их удержать, потому что ему перерезали горло. Совершенно очевидно, что речь идет об известном из дардской мифологии великане Гра, или Грахн, который восходит к индийскому Раху. Этот Раху — дракон, который проглатывает солнце и луну, но вынужден вернуть их, потому что ему разрезают живот. Доказательство его связи с Гра в том, что затмения называют в Читрале *gra-tokik*⁸⁹.

В некоторых случаях приходится думать о заимствовании отдельных мотивов от соседних иранских народов. Так, в Читрале верят, что гром гремит, когда ведьма, испугавшись молнии, опрокидывает свою маслбойку⁹⁰. Следует добавить, что многие таджикские группы сохранили воспоминания о мужском божестве грома, которое выступает в легендах как «дед громовник». Наряду с этим верят также в «бабушку гром» и именно ее имеют в виду, когда при первом раскате грома восклицают: «Старуха опрокинула свою маслбойку!» Блейхштейнер проанализировал все материалы по этой теме, содержащиеся в работах Андреева, и обнаружил за ними уходящее в древнеарийские времена представление о дожде как о молоке коров-туч⁹¹.

У других проявлений этого суеверия нет такого солидного прошлого, их можно объяснить просто особенностями окружающей природы, как, например, необычайное обилие предписаний⁹², которые следовало выполнить перед началом любого путешествия. В них находит выражение страх, который испытывали многие поколения людей, отправляясь в путешествие по стране. Всюду, где дорога ведет по выступам скалы, так называемым парри⁹³, приходится считаться с угрозой свалиться вместе с осыпающимися камнями в реку. Все удивляются героизму, а может быть, и апатии читральцев, которые могли не спешиваться даже на самых узких горных тропах. Не менее опасны были и речные переправы. Многое имеет чисто практическое значение: так, путешествие пройдет счастливо, если не сразу убрать вещи отъезжающего, — вероятно, это увеличивает шансы быстро найти то, что было оставлено при отъезде.

⁸⁹ См. выше, с. 89, 224, а также с. 444.

⁹⁰ Hussam-ul-Mulk, 1974c, с. 114 и сл.

⁹¹ Bleichsteiner, 1953, с. 60 и сл. Мне рассказывали в Читрале, что гром гремит, потому что комкают сухую шкуру. Это согласуется с таджикским объяснением: старуха вытряхивает свою шубу или штаны. См. об этом: Buddruss, 1974a.

⁹² Хуссам-уль-Мульк упоминает 16!

⁹³ Durand, 1899, с. 47 и сл.

Другие элементы суеверий, несомненно, обусловлены социально. У народа, всецело доверившего свою судьбу единолично правящему монарху и с фатализмом воспринимавшего его нередко неожиданные решения, как будто они тоже были явлением природы, должна быть сильна тенденция испытывать судьбу — возможно, чтобы все-таки уклониться от нее и отыскать способы избежать ее ударов, от которых нельзя найти защиту в борьбе. Интересно в этой связи, что никакие попытки свергнуть правящую династию, часто жестокую и деспотическую, не известны. Даже свержение предшествующей династии произошло не путем, скажем, мобилизации внутренних сил, а в результате внезапного нападения иноземного авантюриста.

Другая реакция на деспотические действия политических властей — обращение к частной жизни, особое подчеркивание домашнего благополучия. Возможно, именно поэтому уделялось такое внимание разделению дома на определенные части.

Разумеется, следует иметь в виду, что исмаилиты импортировали сюда не только хаотический переднеазиатский гностицизм, но одновременно и солидную дозу общемусульманских суеверий. Очевидно, они были особенно восприимчивы к таким вещам, потому что являлись жертвами крайнего произвола своих властителей, воззрения которых разделяли лишь в немногих случаях.

Только в XX столетии возникло хилиастическое движение, упоминание о котором я пока что встретил лишь в «Истории Читрала» на языке урду. Между тем там еще и сегодня ждут появления Ага Хана, которое должно произвести переворот. В Буні для него приготовлен дом, который построили после пророчества одной святой.

9. Обряды жизненного цикла

Обряды, связанные с важнейшими событиями в жизни человека, естественно, в основном уже подверглись влиянию ислама. Особенно интенсивно руководит духовенство исмаилитами севера. Можно предполагать, что в Читрале сохранились кое-какие элементы, которые хотя и заимствованы из Бадахшана, однако там они исчезли под давлением суннитов, которым оказывалась политическая поддержка. Мы не можем заниматься здесь этим комплексом, хотя в нем чрезвычайно сильно сказывается иранское наследие. Так, в долине Луткух рассказывают о Насир-и Хосрове, что он привез с собой 40 священных ламп, некоторыми из которых еще и теперь пользуются во время праздника науруз или при погребальных церемониях. Однако пока что создать полную картину совершенно невозможно. Сейчас (на основании моих собственных опросов) мож-

но высказать лишь несколько замечаний, которые должны дать толчок более интенсивным исследованиям.

а) Роды

Если у какой-либо женщины тяжелые роды, будущий отец должен перепрыгнуть через дымовое отверстие. Считается также, что роженице может помочь, если он положит в воду шнурок от своих штанов и даст ей затем эту воду выпить.

О том, что, когда все уже позади, надо убереечь мать и ребенка от Халмасти, уже говорилось⁹⁴. В дальнейшем женщина считается нечистой. Она должна оставаться в переднем отсеке жилого помещения, *shom* и *shung*⁹⁵, где и происходили роды, и ей не разрешается варить пищу. Сведения о продолжительности этих ограничений противоречивы. В часто цитируемом сочинении Хуссам-уль-Мулька и Стейли говорится, что этот период длится 40 дней, но этот срок выдерживается не всегда. Мне говорили только об одной неделе.

В связи с родами следует два раза зарезать по небольшому животному, причем мясо и отвар в первую очередь дают повитухе. Голову животного, зарезанного раньше другого, надевают на палку, конец которой должен пройти через отверстие шейных позвонков. Цель этого обряда — укрепить шею ребенка.

Еще большее значение имеет забой одного или двух животных (как это ни странно, двух животных убивают, если родится девочка) на седьмой день после родов. Мясо при этом варят до тех пор, пока оно начнет отставать от костей. Голые кости заворачивают в шкуру, и сверток зарывают в землю.

Считается, что этим обеспечивают здоровые кости у ребенка. Однако это может быть и чрезвычайно древним жертвоприношением. Как мы помним, у шинязычных дардов широко распространено представление, что тех животных майаро, которых позже смогут убить охотники, сначала убивают пери и заворачивают их кости в шкуру. Это позволяет животным ожить.

б) Свадьба

Отдельные элементы свадебного обряда уже упоминались в связи с культом дома и его духов-хранителей. О таких и о многих других обрядах говорят, что их узнали от китайцев; во всяком случае, это может означать заимствование из Восточного Туркестана.

Мне рассказывали, что в тот момент, когда новобрачная приближается к дому своего мужа примерно на сто ша-

⁹⁴ См. выше, с. 460 и сл.

⁹⁵ Hussam-ul-Mulk—Staley, 1968, с. 107.

гов, режут животное, голову которого отдают ей. Должно ли это дать ей силы и счастье, или за этим стоит представление, что взгляд умирающего животного изгоняет злых духов, остается невыясненным. В остальном можно сослаться, как и во всем этом разделе, на те связанные с чистым суеверием предписания, которые зафиксированы в работе Хуссам-уль-Мулька⁹⁶. При этом имеются в виду счастье и рождение детей, а также вопрос о том, кто будет играть в данном браке ведущую роль.

в) Смерть и погребение

Важнее всех многочисленных суеверных обычаев, которые описал Хуссам-уль-Мульк⁹⁷, мне представляются те детали, за которыми еще можно увидеть очертания более грандиозной религиозной концепции. Сразу же после того как умирающий скончается, его семья режет курицу, чтобы могли выпить крови столпившиеся вокруг него духи. В качестве адресатов этой жертвы иногда указывают демонов женского пола, которых называют «гор».

Мне кажется, что с этим вполне согласуется странный и страшный обычай, о котором я слышал много раз, хотя и вне всякой связи с изложенным выше: человек, совершивший убийство, должен как можно быстрее схватить какое-либо животное и убить его, чтобы посмотреть на струящуюся кровь. Только так можно избавиться от кровожадности и предотвратить целую цепь преступлений.

Нетрудно понять, какова психология этого представления. Если же окажется, что и этот акт можно интегрировать как жертвоприношение, тогда гор очень напоминают эриний античности.

Пока умерший остается в доме, все темные силы выпущены на волю. Самые большие опасения вызывает то, что они могут причинить вред детям. Поэтому ночью детей не выпускают из дома. Им не разрешают также смотреть на покойника.

Существует своеобразный обычай в этот первый, особенно опасный период траура сажать рисовать детям за ушами черные пятна. Мне объясняли это по-разному: это делают, чтобы утешить детей или же чтобы те демоны, которые хотят сожрать труп (его ни в коем случае нельзя оставлять без охраны), отказались от своего намерения.

Вовсе не желая строить какую-то теорию на таком зыбком основании, мы хотим напомнить, что один из главных героев

⁹⁶ Hussam-ul-Mulk, 1974c, с. 108 и сл.

⁹⁷ Там же, с. 112 и сл.

среднеазиатских сказаний — Сиявуш обладает чертами умирающего и воскресающего божества. Как известно из мусульманских источников⁹⁸, бухарцы-огнепоклонники оплакивали его в множестве причитаний. В Новый год ему еще до восхода солнца приносили в жертву петуха. Его имя может означать (народная этимология?) «черное ухо». Следовательно, вполне возможно, что курьезный обычай Читрала связан с этим комплексом обрядов. Между прочим, имя «Сиявуш» мы встречаем в Читрале как имя прародителя одного из клановых союзов — Siyawushé. Рассказывают, что его родоначальник Зундрé овладел женщиной, которая была уже беременна. От этого-то полученного в приданое сына и ведут начало сиявушé.

При выносе покойника еще раз режут животное, уже большего размера, принося его в жертву богу, однако и на этот раз суть дела в струящейся крови, которая отвлекает демонов от трупа.

10. Годовой праздничный цикл

Материалов Хуссам-уль-Мулька, относящихся к праздникам годового цикла, пока недостаточно. Возможно, это результат его категорического отказа сообщать о «фривольностях», связанных с такими праздниками. В имеющихся у меня записках на передний план выдвинуты праздники, которые не имеют отношения к наследию языческих времен, а в первую очередь направлены на укрепление национальной солидарности с помощью состязаний, угощений и музыкальных представлений, вплоть до мужских танцев. Материала, собранного мной самим, не хватает для того, чтобы восполнить все пробелы.

К этому прибавляется дополнительная трудность, а именно: данные о календаре, в наглядной форме приведенные Ленцем⁹⁹, не совпадают со сведениями, полученными мной. Ленц приходит к выводу, что до принятия мусульманского календаря год делили на двенадцать месяцев приблизительно равной длины. Мне же говорили, что с середины зимы начинается продолжительный период *chila* (уже само название говорит, что он равен 40 дням), за которым следует укороченный период чила (примерно 18 дней). От периодов чила до праздника науроз проходит целый месяц. Оставшаяся часть года делится на девять месяцев приблизительно равной длины.

Немусульманские праздники тесно связаны с земледелием и скотоводством. Говоря точнее, они посвящены началу сева весной и сбору урожая осенью, так же как отходу на высоко-

⁹⁸ См.: Толстов, 1948, с. 202—205, и Бартольд, 1958, с. 107.

⁹⁹ Lentz, 1939, с. 148 и сл., табл. К.

горные пастбища и возвращению, связанному с переселением в зимние жилища.

Больше всего немусульманских элементов — в празднике *sal ghareik*, или *phatakdik*. Из противоречивых данных можно сделать вывод, что сначала в главном помещении дома пшеничной мукой наносят рисунки (т. е. белые на темном фоне, а не так, как у калашей), причем это прежде всего изображение большого дикого козла. Затем совершается церемония на поле, во время которой засевают небольшой участок земли. Разжигают огонь, в который бросают жертвы; один из участников церемонии мычит, подражая быку. Это очень напоминает описанные Мюллер-Штельрехт обряды, связанные с севом, в Гилгите¹⁰⁰, хотя в данном случае ни разу не упоминается участие правителей в таких обрядах. На следующий день мальчики с пением и танцами обходят селение, выпрашивая подарки.

Праздник *řindik* по случаю выгона скота на пастбища приходится на теплое время года, когда уже поспевают тутовые ягоды. Он был связан с обрядом, который позволял женщинам брызгать на мужчин водой, как во время известного праздника холи в Индии.

Все приведенные фрагменты должны лишь подтвердить необходимость изучения этих вопросов и при желании создать более серьезную основу для понимания калашских праздников: ими пренебрегать нельзя. Возможно, совпадений гораздо больше. Выше уже говорилось, что у калашей в Пуньяле существовал связанный с плодородием обычай, разрешавший юношам половые сношения с женщинами. По-моему, не исключено, что выражение «фривольность», которое употребил Хуссам-уль-Мульк, следует понимать в этом смысле.

11. Заключение

Пытаясь систематизировать изложенный материал, к сожалению крайне неполный, мы каждый раз будем обращаться к тому, что нам известно об этногенезе и истории Читрала из других источников. Кое-что мы уже излагали и приводили для пояснения.

1.1. Насколько мне известно, до сих пор в литературе была лишь одна попытка объяснить своеобразие культуры Читрала на основании определенной законченной концепции; эта попытка сделана Шомбергом¹⁰¹. Автор считает, что калашы и кхо появились в результате дивергентного развития исходной груп-

¹⁰⁰ Müller-Stellrecht, 1973, с. 47.

¹⁰¹ Schomberg, 1938. с. 209—213. Между прочим, Шомберг говорит о влияниях, исходящих из «нижней промышленной области». Это очевидная ошибка; здесь, несомненно, имеется в виду Кунар.

пировки, расселенной по всему Читралу. Согласно Шомбергу, можно считать, что страна делится на две сферы влияния; значение этого деления настолько велико, что оно в конечном счете сказалось и на языке. Юг попал под воздействие западных и южных соседей, т. е. «красных кафиров» Башгала, и столь недружественного населения на нижнем Кунаре. Не стало лучше и после того, как население, граничащее с ними на юге, было ассимилировано патанами.

В противоположность этому условия, существовавшие на севере, были более благоприятными. Бадахшан, Вахан и Гизар, т. е. крайний запад долины Гилгит,— это области с устойчивой культурой, которые подверглись ранней исламизации. Отсюда стимулировалось возникновение более высокоорганизованных государственных образований. Однако в ходе этой аккультурации вольные, необузданные язычники превратились в цивилизованных крепостных тех, кто нес им культуру и обращал их в ислам.

К этому, по словам Шомберга, прибавилась иммиграция различных этнических групп, прежде всего происходивших с запада. Таким образом, Читрал стал местом, где перемешались и нашли убежище многие народы, передавшие читрали свои отрицательные качества.

1.2. Более содержательны и значительно менее субъективны высказанные лингвистами положения о месте кховар по отношению к соседним языкам.

Моргенштерне¹⁰² указывает, что в кховар имеется много заимствований из иранских языков, причем эти заимствования относятся к различным временным уровням. Здесь они более многочисленны, чем в кафирских и восточнотаджикских языках¹⁰³.

Далее Моргенштерне констатирует тесные связи с шиитами, а также с бурушаски.

Моргенштерне считает кховар дардским языком, который хотя и близкородствен калаша, однако в силу своей крайней изолированности сохранил необычные архаизмы. Кроме того, в нем содержится субстрат неизвестного происхождения, возможно не индоевропейский, однако и не идентичный бурушаски.

1.3. При сравнении донаучного этнологического опыта Шомберга с положениями Моргенштерне выясняется, что большая часть языковых связей аналогична тем заимствованиям, которые уже привлекали наше внимание в ходе изложения. Правда, ранние иранские влияния перекрыты значительным новоперсидско-таджикским наслоением; вероятно, их можно выявить,

¹⁰² Morgenstierne, 1947b, с. 6 и сл.

¹⁰³ Грирсон считал, что кховар принес свои особенности уже в свою нынешнюю область распространения, в которую он вклинился, нарушив ее единство.

исследовав древний пласт народных религиозных представлений памирских таджиков.

С таджикским пластом связаны характеристика и название многих демонов. Девы выступают в качестве демонов — как на севере; халмасти соответствуют албасты, или алмасты. Персидско-таджикской является и антагонистическая пара дэв—пери.

Языковыми связями с шиитами можно объяснить сходство в охотничьих обрядах, а возможно, и совпадение характеристик женских демонов. Языковые связи с бурушаски захватывают даже религиозную терминологию (название шамана — битан или бетан), свидетельствуя о заимствованиях и в этой области.

Остается еще многое, что хотелось бы характеризовать как лардский основной фонд, например культ можжевельника; нет недостатка и в очень древних явлениях. Я имею в виду объяснение, которое дается радуге, а также грандиозную концепцию, согласно которой коршуны — воплощение сверхъестественных сил и исполнители их воли, участвующие в процессе возрождения дичи.

2. Далее встает такой вопрос: известно ли нам уже, когда и благодаря каким историческим ситуациям возникли контакты, которые привели к таким совпадениям? Вряд ли одной лишь лингвистике удастся добиться ответа собственными средствами (глоттохронология?).

Мы получим необходимые данные, если рассмотрим представления самих кхо о своей истории и в той мере, в какой это возможно, их конкретизируем. В этой области систематическая работа историками также еще не проводилась. Наш основной источник, уже упомянутая работа Мирзы Гуфрана¹⁰⁴, хотя и не является плодом усилий западных ученых, зато содержит местные предания, которые могут в известной мере верно отображать силы и события за пределами горных долин по крайней мере с монгольского времени. К сожалению, имеющийся у меня вариант этого сочинения уже дополнен материалами из работ европейцев. С другой стороны, в Северном Читале я еще получил из первых рук некоторые из местных сказаний, лежащих в его основе.

2.1. В сочинении Мирзы Гуфрана отражена широко распространенная в стране точка зрения, что никогда кхо и калаши не были единым народом и что древняя прародина кхо по меньшей мере полтора тысячелетия тому назад находилась значительно севернее. Это были области Турикхо и Мулькхо, состав-

¹⁰⁴ В моем распоряжении имеется неопубликованный персвод этой работы на английский язык, сделанный с издания 1962 г. Это сочинение, написанное Мирзой Мохаммадом Гуфраном по-персидски, было с добавлением материалов князя Насир-уль-Мулька издано Мирзой Гулямом Муртазой. Затем Базир Али Шах перевел его на урду. Это и есть издание 1962 г.

лявшие бассейн р. Рич. Таким образом, речь идет о наиболее защищенной замкнутой долине, и хотя на севере там есть перевалы, но они необыкновенно труднопроходимы.

Это согласуется с языковыми данными, так как вполне возможно, что дардские народы пришли с юга, с территории между горами и р. Кабул, где, как полагают, археологами обнаружены их следы¹⁰⁵. Возможно, следы кхо вообще сохранились в самой дальней точке миграции — в высокогорном районе. Вполне понятно, что при своей ранней изоляции кхо смогли сохранить элементы древних форм и ассимилировали предшествовавшее им население. Мы уже видели, что восточнее, в Гилгитском агентстве, дарды в своем продвижении, вероятно, достигли главного горного хребта значительно позже.

2.2. Другое основное положение этого исторического труда заключается в том, что сначала Читрал долгое время находился под китайским владычеством. Затем говорится, что под ударом арабского войска, вторгшегося с севера, пал последний монарх из династии Бахман, находившийся в зависимости от китайцев. Это, во всяком случае в имеющемся варианте, явный анахронизм, потому что в качестве арабского завоевателя называют Хамзу, дядю пророка Мухаммада, а между тем в годы его жизни (он умер в 625 г.) никакие арабы в Туркестане еще не появлялись. С другой стороны, такие сведения, полностью совпадающие с местными преданиями Северного Читрала (т. е. области Ярхун), не могут не иметь реальные основания.

В первой половине VIII в. китайские войска, стремясь воспрепятствовать тибетской экспансии, много раз продвигались в горы к западу от плато. Часть местных князей, особенно те из них, кто оказался под непосредственной угрозой, приветствовали этот шаг и содействовали ему. Они признали более или менее формальный китайский суверенитет.

Так как весьма вероятно, что китайское вторжение шло через перевал Барогил, то естественно, что область Ярхун входила в территорию, на которой в основном и разворачивались события. Аурел Стейн, широко использовавший переведенные Шаванном китайские источники и сравнивший их со своими собственными наблюдениями, сделанными во время путешествий, пришел к выводу, что эта территория принадлежала государству, которое, не подвергаясь непосредственной угрозе со стороны тибетцев, вступало с ними в тайные сговоры против Болора и Тохаристана. В китайских источниках оно фигурирует под названием Цзе шуай или Цзе ши, а иногда в краткой форме Цзе¹⁰⁶. В конце концов оно также (снова?) — в ре

¹⁰⁵ Dani, 1967; Stacul, 1966a; 1966b; 1967a; 1967b; 1969a; 1969b; 1970a; 1970b; 1971; 1973; Israr-ud-Din, 1972.

¹⁰⁶ Stein, 1907, с. 11—17; 1928, с. 4, по Chavannes, 1903, с. 158 и сл.

зультате этих опасных интриг — попало под контроль Китая¹⁰⁷. За китайскими иероглифами скрывается древняя форма слова «Кашкар», которое еще в XIX в. было общепринятым названием Читрала¹⁰⁸. Правда, у Ярхуна со столицей Мастудж было собственное название — Цзюй вэй или Шан ми¹⁰⁹. Первое из них было передачей слова «кхо», которое мы знаем по сложным топонимам — Луткух, Мулькхо, Турикхо. Таким образом, считает Стейн, Цзе шуай должно быть идентично Западному и Южному Читралу.

Так как возникает опасность, что все географические идентификации Стейна, уже подтвержденные мною раньше, будут поставлены под сомнение, я хочу сразу оговорить, что усердный и искусный реконструктор Аурел Стейн именно в этом вопросе представляется мне крайне ненадежным.

С одной стороны, Цзе шуай должен граничить с Тохаристаном и даже с территорией эфталитов, а с другой — быть в состоянии перекрыть дорогу, связывающую Малый Болор и Кашмир, которая была совершенно необходима для доставки в Малый Болор размещавшихся там китайских отрядов¹¹⁰. Эта коммуникация пересекала долину Инда близ Чиласа, и таким образом Цзе шуай должно было соединять узкой полосой к северу от Удияна (Сват) все территории, которые теперь считаются Кохистаном (Горный Дир, Горный Сват, Кохистан на Инде) и тянутся до широтного течения Инда через многочисленные труднопроходимые перевалы. Едва ли это реально.

Я думаю, эту дилемму можно разрешить, только предположив, что центр Малого Болора находился западнее, чем мы думали до сих пор, т. е. в верхней части долины Гилгит или даже около Мастуджа. (Это полностью соответствовало бы более позднему словоупотреблению¹¹¹.) В этом случае была бы возможна блокировка линий снабжения из Южного Читрала. Для локализации Цзюй вэй или Шан ми это означало бы лишь незначительную передвижку (в область Мулькхо/Турикхо). Правда, возникает вопрос, действительно ли Бру-жа была идентична Малому Болору: возможно, это была лишь его восточная провинция с центром в Гилгите.

Не касаясь неясностей, до сих пор сохраняющихся в исторической географии современного Читрала, мы можем сказать, что страна находилась под влиянием буддизма или по крайней мере что по ней проходили буддийские паломники. Важнейшим доказательством этого служат наскальные изображения ступ, сопровождаемые краткими надписями. Две из них

¹⁰⁷ Chavannes, 1903, с. 214—216.

¹⁰⁸ Biddulph, 1880, с. 59—65. (Не путать с Кашгаром.)

¹⁰⁹ Stein, 1921, с. 42—44.

¹¹⁰ Stein, 1907, с. 11—13; 1928, с. 6.

¹¹¹ Imbault—Huart, 1970, с. 206 и сл.

исследовал и опубликовал Аурел Стейн. Они находятся к западу (Пахтёрйдин) и к востоку (Чаррун) от р. Читрал. Обе надписи на брахми, обе называют одного и того же властителя — Раджа Джйварман. Третье изображение около Раина (Райин) в Мулькхо воспроизвел Мараини, относящуюся к нему надпись сфотографировал П. Эггерт; она еще не прочитана¹¹².

Помимо датировки этих памятников (конец V в. н. э. или позднее) большое значение имеет утверждение Стейна, что изображенные ступы указывают на связи с примыкающими на севере Тохаристаном и Восточным Туркестаном. Такие тесные связи могут, с одной стороны, объяснить иранское имя последнего царя — Бахман, а с другой — мотивировать вторжение арабского войска, которое, однако (как в Бадахшане и Вахане), не повело к исламизации.

2.3. Дальше в истории Мирзы Гуфрана говорится, что после арабского вторжения, разрушившего старое царство, эта область была завоевана гилгитской династией Тарахани, в то время как на юге возникло государство калашей.

Возможно, что и в этом случае тенденция передана верно. Мы знаем, что мусульманские авторы IX и X вв. относили горные районы к Болору. О нем говорится, что на западе он граничит с Шугнаном и Ваханом, т. е., по-видимому, рядом с этими более мощными политическими образованиями область кхо не является существенным фактором. Надо при этом иметь в виду, что на стыке тысячелетий Болор, очевидно, еще не был полностью дардизирован. В западной части долины Гилгит, наверное, говорили на бурушаски. Таким образом, влияние бурушаски на кховар может относиться к тому времени, когда оба этих народа были подданными Болора.

Можно, однако, предполагать, что тесные связи между Кунаром и Гилгитом продолжали существовать вплоть до того времени, когда на востоке одержал победу Китай.

Вероятно, эти связи и были нарушены вторжениями с севера. Считается, что Ярхун получил свое название от одного тюркского племени, которое его завоевало, но позднее само было истреблено. Новое заселение могло идти только из ближней, лучше защищенной замкнутой долины, из области Рич, где и бьтовал кховар.

2.4. Так же как и в хронике княжеских династий Гилгита, в истории Читрала говорится, что к началу XIV в. «монгольский» полководец по имени Тадж-Могул прошел через Ярхун и захватил долину Гилгит — только для того, чтобы обратить

¹¹² Stein, 1921, с. 36—41; Maraini, 1964, рис. 81. Стейн установил, что в Читрале нет надписи Джайпала, последнего властителя Шахи. Этот научный миф, который ввел в обиход Бидделф (Biddulph, 1880, с. 149), возник в результате неверного чтения имени «Джйварман».

ее в исмаилизм. Это ему удалось, хотя правитель Гилгита вскоре снова был свергнут. (Еще до того представители этой секты якобы пришли через перевал Дорах в долину Луткух и обратили в исмаилизм живших там калашей.)

В то время в Мулькхо и Турикхо правил Су-Малик, считавшийся последним местным по происхождению властителем Читрала. Его изгнал Шах Надир, авантюрист-суннит. Сначала Шах Надир обосновался там же, где и Тадж-Могул, отобрал у калашей Южный Читрал и, наконец, вторгся в Мулькхо и Турикхо, где крупные местные «племена» оказали ему ожесточенное, но безуспешное сопротивление. Возможно, его удаче способствовало то, что в этих местах тогда уже имелись мусульмане, которые и поддерживали пришельцев.

Вполне можно составить представление о том культурном наследии, которое принес с собой Шах Надир, основатель династии Шах Раиса (Ra'is). Обнаруженную Фридрихом и описанную мной общую гробницу в Бабуре (Пуньял)¹¹³, по всей вероятности, можно рассматривать как копию царского могильника новой правящей династии.

Таким образом, мы получаем ценное подтверждение того описания царского погребения около селения Читрал, которое содержится в историческом сочинении Мохаммада Гуфрана. Это сооружение совершенно не мусульманского типа. Оно продолжает традицию наземных захоронений, распространенную в Иране.

Может возникнуть вопрос: где в Средней Азии настолько хорошо сохранились при мусульманах зороастрийские традиции, что завоеватель, вышедший из этой среды, приказал воздвигнуть такой царский могильник?¹¹⁴ Существует много возможностей; вероятно, материал для решения проблемы можно найти в Бадахшане.

Жители Читрала утверждают, что система управления, которая была ликвидирована лишь недавно, возникла при династии Раиса. Именно тогда получила свое развитие система натуральных податей и выполнения определенных работ, которая при почти полном отсутствии денежного хозяйства сделала возможным существование сложной административной пирамиды. Вероятно, именно так и обстояло дело, но с одним отличием, на которое обратил внимание и Мирза Гуфран или те, кто обрабатывал его сочинение: правители династии Шах Раиса в меньшей мере, чем их преемники, опирались на пришлую знать, они не перекладывали свои обязанности на принцев, для которых

¹¹³ Jettmar, 1967a, с. 70 и сл.; 1974, с. 42 и сл. с библиографией.

¹¹⁴ Ср. появление зороастрийских имен в XIV в. в Хатлане, т. е. на территории Кобадияна: Elias, 1895, текст 21. Сиесарев (1963, с. 138 и сл.) отмечает, что такие сооружения еще долго существовали в Хорезме. См. также: Stein, 1907, с. 85 и сл., рис. 17 (Беш-Карим около Кашгара).

строили резиденции на местах, а опирались скорее непосредственно на родственные объединения, получившие приют в долинах их владений, в первую очередь на тех турикхо и мулькхо, которые, хотя и поздно покоренные, стали оплотом их владычества. (Наверное, легче представить себе такую структуру, бросив взгляд на Хунзу и Нагир. В этих государствах властитель с его сравнительно небольшим штабом сановников занимал позицию посредника, ловко лавирующего между сильными и уверенными в себе группами, которые хотя и считали себя родственными друг другу, но были так велики, что переводчики в большинстве случаев называли их племенами.)

2.5. Лишь в конце XVI в. династия Раиса была свергнута с престола потомками Бабы Айюба — человека, возводившего свой род к царствовавшей в Герате линии Тимуридов и пришедшего в Читрал вместе со святым Шамс-уд-Дином. Благодаря своему благочестию (он считался факиром) и знатному происхождению он получил в дар много земли и взял в жены дочь властителя. Дальнейший, отнюдь не мирный путь его потомков мы уже вкратце описали¹¹⁵. Надо еще добавить, что в середине XVIII в. было формально признано китайское господство. Это принесло ценные дары и, кроме того, защиту от интервенции со стороны Бадахшана, также находившегося под властью китайцев. Это дало мощный толчок народной фантазии и оживило воспоминания о прежних владыках. Возвышение новой династии — Каторе — было поддержано теми родственными группами, с главами которых они породнились. Самыми опасными противниками были не сами Раиса, а другие кланы, отождествлявшие себя с Раиса и считавшие, что над их могуществом нависла угроза.

В истории Читрала находит отражение представление, что происшедшие в это время изменения административной системы и даже всей социальной пирамиды были обусловлены опытом, приобретенным в период возвышения и в переходный период. В результате во главе местной администрации начали ставить принцев и раздаривать им большие земельные угодья. Пришельцы получали привилегии за счет могущественных прежде кланов.

Уже первый правящий князь поставил наиболее способного из своих братьев, Шаха Хушвакта, во главе самой отдаленной провинции, центром которой являлся Ясин, где говорили на бурушаски. Собственные владения Каторе находились прежде всего в Южном Читрале, который был отнят у калашей.

Новый порядок привел к тому, что власть родственных союзов была сломлена. Правда, это преимущество было куплено ценой того, что отныне разные ветви потомков Бабы Айю-

¹¹⁵ См. выше, с. 447 и сл. См. также: Imbault—Huart, 1881/1970, с. 206 и сл.

ба в лучших традициях Тимуридов вели борьбу друг с другом. При этом, как мы уже видели, главными соперниками были Каторе и Хушвакте.

Родственные союзы, в рамках особой системы, т. е. молочного братства, связанные взаимными обязательствами и все-таки разделенные известной дистанцией, стали орудиями и жертвами такой политики. Прежде всего Хушвакте своей энергией и жестокостью превосходили все, к чему люди до сих пор привыкли. Так, в наши дни собираются превратить в народного героя Гилгитского агентства Гаухара Амана, в середине прошлого века оказавшего успешное сопротивление сикхам и догра. Раньше перед ним испытывали такой страх, что красную землю на его могиле (которую я посетил, будучи в Ясине) считали следами пламени, в давние времена вырывавшегося из этой могилы.

3.1. Не надо обладать большой фантазией при создании схемы, показывающей моменты, наиболее благоприятные для чужеземного воздействия на предания носителей языка кховар. Именно поэтому от такого совершенно гипотетического опыта следует отказаться.

Надо отметить лишь одно: очевидно, исконные земли кхо лежат между долинами, ведущими к перевалам, через которые проходят самые удобные и оживленные дороги с севера в бассейны Кунара. Сегодня это находит отражение в этнографической карте страны. Носители языка йидга продвинулись через перевал Дорах в долину Луткух, а дарды, говорящие на ваханском языке, — через Барогхил в верхнюю часть долины Ярхун. В лежащую между ними область Туракхо/Мулькхо подобного проникновения не произошло. Кхо были в известной мере защищены до тех пор, пока они оставались в своей замкнутой долине. Выйдя за ее пределы, они сразу же оказались под иранским воздействием, направленным на них с двух сторон. Эти пути проникновения иранского влияния скрещивались как раз в том месте, где теперь расположено селение Читрал.

Влияние, шедшее с севера, было так сильно, что в настоящее время кхо являются наиболее иранизированным дардским народом. Как мы уже видели, это выражено как в общем характере, так и в деталях их народных религиозных представлений.

3.2. Что же отличает читрали от соседних индоиранских народов и придает их верованиям совершенно особый характер? Наиболее типично для них перенесение иерархического общественного устройства на мир духов и демонов и вытекающее отсюда представление о том, что династия пери породнилась с династией земных властителей.

Однако рядом с этим существуют комплексы, которые не находят объяснения в недавнем прошлом, но коренятся в ус-

ловиях жизни во время правления Раиса и которые мы поэтому рассмотрели более подробно.

Я думаю, что шаван, которые под конец играли роль в основном в охоте и считались властителями или властительницами богатых дичью боковых долин, первоначально были божествами-покровителями клановых объединений, имевших раньше права на определенные территории, в том числе и на эти долины. Тем самым шаван соответствовали божествам-покровителям (в большинстве случаев женским) родственных групп и гомогенных селений, о которых еще помнят на востоке Гилгитского агентства. Можно вспомнить также о калашских божествах, которые, несмотря на свои независимые от местности имена, тесно связаны с определенными регионами.

На обширных землях Читрала охота стала спортом знатных, а это привело к тому, что принц, как, например, Хуссам-уль-Мульк, помнит о шаван лучше, чем большинство его ровесников-земляков.

Я думаю далее, что такой поворот, т. е. сохранение древних традиций именно знатью, произошел еще до совершающегося в наши дни процесса упадка и что он также характерен и для других народных обычаев. Байпаш, так тщательно описанное Хуссам-уль-Мульком и Стейли основное помещение в доме, предназначенное также для религиозных обрядов, сохранился со всеми своими сложными деталями именно в домах представителей привилегированного класса. В этих кругах особенно пышной обрядностью был окружен львиный столб, явно соответствующий доске Джестак у калашей.

Аналогичным образом обстояло дело и с обрядами после неумышленного или сознательного убийства, о которых я говорил, что в своей почти терапевтической функции они дожили до порога современности. Убой животных, обязательный после убийства, может восходить к религиозному обряду, который первоначально предписывался доблестному воину, — аналогично ритуалу кафиров, подобному охоте за головами и связанному с воинами, убившими врагов. В нем сохраняется древнее жертвоприношение женскому божеству мертвых, но выполняется этот обряд в большинстве случаев знатью, так как она едва ли не монополизировала такую практику. Во всяком случае, именно это вытекает из наших исторических экскурсов.

При ближайшем рассмотрении эта ситуация оказывается отнюдь не исключением. Во многих сословных обществах только привилегированный класс в состоянии сохранить более или менее великое наследие прошлого. Его представители считают, что в своей удавшейся, но находящейся под постоянной угрозой жизни они особенно нуждаются в верховном покровительстве.

Иногда эту веру верхнего слоя общества копирует его окружение. Так, обычай хоронить покойников в общих могилах, се-

годня представляющийся таким древним и «этнологическим», оказался подражанием княжеской традиции. Мне рассказывали в Бубуре, что еще до того, как человек умрет, пери этого клана собираются вокруг него, а из могилы доносится музыка. Это поразительно напоминает предание Читрала, согласно которому пери перед смертью одного из Каторе спускаются с Тирич Мира, чтобы собраться перед дворцом для оплакивания покойника.

Поэтому следует считать огромной удачей, что Хуссам-уль-Мульк в своих записках зафиксировал именно религиозные представления княжеского дома, столь существенные для Читрала. Те обычаи и предания, которые в некоторых областях, не в полной мере подвергшихся феодализации, сохранили крестьяне, еще предстоит собрать и изучить.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — Вестник древней истории. М.
- СА — Советская археология. М.
- СЭ — Советская этнография. М.
- AfV — Archiv für Völkerkunde. Wien
- АО — Acta orientalia. København
- ASI — Archaeological Survey of India
- BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
- CAJ — Central Asiatic Journal
- E&W — East & West. N. S., Roma
- CH — Cultures of the Hindukush, Selected Papers from the Hindu-Kush Cultural Conference. Moesgard, 1970. Ed.: K. Jettmar/L. Edelberg — Südasien-Institut der Universität Heidelberg, Beiträge zur Südasien-Forschung, 1
- Hist. Filos. Medd. — Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-Dan. Vid. Selsk. filosofiske Meddelelser. København
- Inst. Sml. Kult. — Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Oslo
- IsMEO — Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente
- JAS — Journal of the Asiatic Society
- JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society
- MAGW — Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien
- Mem. ASB — Memoirs of the Asiatic Society of Bengal
- N.F., N.S. — Neue Folge, Neue Serie
- NTS — Norsk tidsskrift for sprogvidenskap
- PGR — Pakistan Geographical Review
- SAI — Südasien-Institut der Universität Heidelberg
- V. A. Skrifter — Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Skrifter
- ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
- ZfE — Zeitschrift für Ethnologie. Braunschweig

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абаева, 1975 — *Абаева Т. Г.* Границы древнего Болора. Страны и народы Востока, XVI. М., 1975, с. 158—168.
- Акишев, 1975 — *Акишев А. К.* Семантика и функции искусства «звериного стиля» саков Семиречья. Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана. Л., 1975, с. 57—60.
- Андреев, 1927. — *Андреев Н. С.* По этнологии Афганистана. Долина Панджшир. Таш., 1927.
- Андреев, 1953 — *Андреев Н. С.* Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарья). I. Труды АН ТаджССР, 7. Сталинабад, 1953.
- Беленицкий, 1954 — *Беленицкий А. М.* Вопросы идеологии и культов Согда (По материалам пянджикентских храмов). Живопись древнего Пянджикента. М., 1954.
- Беленицкий, 1963 — *аль-Бируни Абу-Рейхан Мухаммед ибн-Ахмед.* Собрание сведений для познания драгоценностей (минералогия). Статьи и примечания А. М. Беленицкого и Г. Г. Леммлейна. Л., 1963.
- Беленицкий, 1973 — *Беленицкий А. М.* Монументальное искусство Пянджикента. М., 1973.
- Бертельс, 1959 — *Бертельс А. Е.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.
- Бертельс, 1970 — Пять философских трактатов на тему «*Афъақ ва анфус*» (о соотношениях между человеком и вселенной). Критический текст, указатели и введение в изучение памятника А. Е. Бертельса. М., 1970.
- Бируни, 1957 — *Бируни, Абу Рейхан.* Избранные произведения. I. Таш., 1957.
- Бируни, 1963 — *Бируни, Абу Рейхан.* Избранные произведения. II. Таш., 1963.
- Бируни, 1966 — *Бируни, Абу Рейхан.* Избранные произведения. III. Таш., 1966.
- Богословский, 1962 — *Богословский В. А.* Очерк истории тибетского народа. М., 1962.
- Вавилов—Букиннич, 1959 — *Вавилов Н. И., Букиннич Д. Д.* Земледельческий Афганистан. Н. И. Вавилов. Избранные труды. I. М.—Л., 1959.
- Вадецкая—Леонтьев—Максименков, 1980 — *Вадецкая Э. В., Леонтьев Н. В., Максименков Г. А.* Памятники окуневской культуры. Л., 1980.
- Вирсаладзе, 1976 — *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
- Грюнберг, 1971a — *Грюнберг А. Л.* Нуристан. Этнографические и лингвистические заметки. Страны и народы Востока, X. М., 1971, с. 264—286.
- Грюнберг, 1971b — *Грюнберг А. Л.* Опыт лингвистической карты Нуристана. Страны и народы Востока, X. М., 1971, с. 288 и сл.
- Грюнберг, 1972 — *Грюнберг А. Л.* Языки Восточного Гиндукуша. Мунджанский язык. Л., 1972.
- Грюнберг, 1980 — *Грюнберг А. Л.* Языки Восточного Гиндукуша. Язык кати. М., 1980.
- Грязнов, 1947 — *Грязнов М. П.* Памятники майэмирского этапа эпохи ранних кочевников на Алтае. Краткие сообщения Института истории материальной культуры, XVIII, 1947, с. 9—17.
- Грязнов, 1975 — *Грязнов М. П.* К хронологии древнейших памятников эпохи

- ранних кочевников. Успехи среднеазиатской археологии. Л., 1975, 3, с. 9—12.
- Гульджонов, 1967 — *Гульджонов М.* Завоевание Кафиристана и распространение в нем ислама. Ближний и Средний Восток, история, экономика. М., 1967.
- Дьяконов, 1954 — *Дьяконов М. М.* Росписи Пянджикента и живопись Средней Азии. Живопись древнего Пянджикента. М., 1954, с. 83—158.
- Дьяконова—Смирнова, 1967 — *Дьяконова Н. В., Смирнова О. И.* К вопросу о культе Наиы (Анахиты) в Согде. СА, 1967, I, с. 74—83.
- Дэвлет, 1982 — *Дэвлет М. А.* Петроглифы на кочевой тропе. М., 1982.
- Искандаров, 1968 — *Искандаров Б. И.* Гиндукуш во второй половине XIX века. М., 1968.
- Кадырбаев—Марьяшев, 1977 — *Кадырбаев М. К., Марьяшев А. Н.* Наскальные изображения хребта Каратау. А.-А., 1977.
- Кисляков, 1947 — *Кисляков Н. А.* Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием, у таджиков бассейна реки Хингоу. СЭ, 1947, I, с. 108—125.
- Кисляков—Писарчик, 1970 — *Таджики Каратегина и Дарваза, II.* Под ред. Н. А. Кислякова и А. К. Писарчик. Душ., 1970.
- Климов—Эдельман, 1970 — *Климов Г. А., Эдельман Д. И.* Язык бурушаски. М., 1970.
- Литвинский, 1963 — *Литвинский Б. А.* Археологические открытия на Восточном Памире и проблема связей между Средней Азией, Китаем и Индией в древности. Труды XXV Международного конгресса востоковедов, III. М., 1963, с. 31—40.
- Литвинский, 1964 — *Литвинский Б. А.* Таджикистан и Индия. Индия в древности. М., 1964, с. 143—165.
- Литвинский, 1972 — *Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972.
- Мандельштам, 1967 — *Мандельштам А. М.* К данным аль-Бируни о Памире и припамирских областях. Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. М., 1967, с. 186—196.
- Массон—Ромодии, 1964 — *Массон В. М., Ромодии В. А.* История Афганистана, I. М., 1964.
- Негматов, 1973 — *Негматов Н. Н.* О живописи дворца афшинов Уструшаны (Предварительное сообщение). СА, 1973, 3, с. 183—202.
- Новгородова, 1978 — *Новгородова Э. А.* Древнейшие изображения колесниц в горах Монголии. СА, 1978, 4, с. 192—206.
- Поляк, 1959 — *Поляк А. А.* Нуристан (Кафиристан). Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР, XXXIII. М., 1959, с. 79—86.
- Пьянков, 1965 — *Пьянков И. В.* «История Персии» Ктесия и среднеазиатские сатрапии Ахеменидов в конце V в. до н. э. ВДИ, 1965, 2, с. 35—50.
- Ранов—Коробкова, 1971 — *Ранов В. А., Коробкова Г. Ф.* Туткаул — многослойное поселение гиссарской культуры в Южном Таджикистане. СА, 1971, 2, с. 133—147.
- Рахимов, 1956 — *Рахимов М. Р.* Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза до революции. Изв. ООИ АН ТаджССР, 10—11, 1956.
- Рейснер, 1954 — *Рейснер И. М.* Развитие феодализма и образование государства у афганцев. М., 1954.
- Ромодии, 1971 — *Ромодии В. А.* Последние годы домусульманской истории кафинов Гиндукуша и политика Абдуррахман-хана. Страны и народы Востока, X. М., 1971, с. 249—263.
- Сарианиди, 1976 — *Сарианиди В. И.* Исследование памятников Дашлинского оазиса. Древняя Бактрия. М., 1976, с. 21—86.
- Сарианиди, 1977 — *Сарианиди В. И.* Древние земледельцы Афганистана. Материалы Советско-Афганской экспедиции 1969—1974 гг. М., 1977.
- Сенигова, 1968 — *Сенигова Т. Н.* Осветительные приборы Тараза и их связь с культом огня. СА, 1968, I, с. 208—225.

- Смирнова, 1981 — *Смирнова О. И.* Сводный каталог согдийских монет. Бронза. М., 1981.
- Снесарев, 1963 — *Снесарев Г. П.* Маздеистская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии. Труды XXV Международного конгресса востоковедов, III. М., 1963, с. 134—140.
- Толстов, 1948 — *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.
- Черников, 1965 — *Черников С. С.* Загадка золотого кургана. М., 1965.
- Членова, 1967 — *Членова Н. Л.* Происхождение и ранняя история племени тагарской культуры. М., 1967.
- Шер, 1980 — *Шер Я. А.* Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1980.
- Эдельман, 1965 — *Эдельман Д. И.* Дарские языки. М., 1965.
- Alder, 1963 — *Alder G. J.* British India's Northern Frontier 1865—95. L., 1963.
- Allchin, 1959 — *Allchin F. R.* Upon the Contextual Significance of Certain Groups of Ancient Indian Signs. BSOAS, XXII, 3, 1959, c. 548—555.
- Allchin, 1970 — *Allchin R.* A Pottery Group from Ayun, Chitral. BSOAS, XXXIII, 1970, № 1, c. 1—4.
- Allchin, 1982 — *Allchin B. & R.* The Rise of Civilization in India and Pakistan. Cambridge, 1982.
- Alvad, 1954 — *Alvad T.* The Kafir Harp. Man, 54, 1954, c. 151—154.
- Amiet, 1978 — *Amiet P.* Antiquités de Bactriane. La revue du Louvre et des Musées de France, XXVIII, 1978, c. 153—164.
- Annesley, 1875 — *Annesley L. (Col.).* Erzählungen im Astor-Thal, Kashmir, 1874 gesammelt. ZfE, 7, 1875, c. 399—400.
- Bacot, 1940—46 — *Bacot J.—Ch. Thoussaint—F. W. Thomas.* Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet. Annales du Musée Guimet, 51, 1940—46.
- Bailey, 1936 — *Bailey H. W.* An Itinerary in Khotanese Saka. Acta Orientalia XIV, 1936, c. 258—267.
- Bailey, 1968 — *Bailey H. W.* Saka Documents. Text Volume. Corpus inscriptionum Iranicarum, II. Inscriptions of the Seleucid and Parthian Period and of Eastern Iran and Central Asia, V, Saka, 1968.
- Bailey, 1969 — *Bailey H. W.* Khotanese Texts. 14a, Ch. I. 0021a, b. Indo-Scythian Studies II, c. 55—57. Cambridge, 1969.
- Bailey, 1924 — *Bailey T. G.* Grammar of the Shina (Ṣiṇā) Language. Prize Publication Fund, VIII. L., 1924.
- Bailey, 1930—32 — *Bailey T. G.* The word «but» in Iranian. BSOAS 6, 1930—32, c. 279—283.
- Balneaves, 1972 — *Balneaves E.* Mountains of the Murgha Zerin. L., 1972.
- Banerjee, 1968 — *Banerjee P.* Painted Wooden Covers of Two Gilgit Manuscripts. Oriental Art, N. S. XIV, 1968, c. 114—118.
- Barrow, 1885 — *Barrow E. G.* Dardistan and Kafiristan. Calcutta, 1885.
- Barth, 1956 — *Barth F.* Indus and Swat Kohistan — an Ethnographic Survey. Studies Honouring the Centennial of Universitetets Ethnografiske Museum, II. Oslo, 1956.
- Barth, 1959 — *Barth F.* Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization. Journal of the Royal Anthropological Institute, 89, I, 1959, c. 5—22.
- Barthold, 1958 — *Barthold W.* Turkestan down to the Mongol Invasion. 2nd ed. E. J. W. Gibb Memorial Series, N.S. V, 1958.
- Baumann, 1955 — *Baumann H.* Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Religion. B., 1955.
- Beal, 1969 — *Beal S.* Si-yu-ki. Buddhist Records from the Western World. L., 1884. Reprint: Delhi, 1969.
- Berger, 1956 — *Berger H.* Mittelmeerische Kulturpflanzennamen aus dem Burushaski. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, 9, 1956, c. 4—33.
- Berger, 1960 — *Berger H.* Bericht über sprachliche und volkskundliche Forschungen im Hunzatal. Anthropos, 55, 1960, c. 657—664.

- Berger, 1968 — *Berger H.* Zwei Erzählungen aus dem Hunza-Tal. Zeitschrift für Kulturaustausch, Jg. 18, 2/3, 1968.
- Berger, 1974 — *Berger H.* Das Yasin-Burushaski (Werchikwar). Grammatik, Texte, Wörterbuch. Neuindische Studien. Bd. 3. Wiesbaden, 1974.
- Bergman, 1939 — *Bergman F.* Archaeological Researches in Sinkiang. Reports from the Scientific Expedition to the Northwestern Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin. VII, Archaeology 1. Stockholm, 1939.
- Beveridge, 1922 — *Beveridge A. S.* The Bābur-nāma in English. Translated from the Original Turki Text of Zāhiru'd-dīn Muḥammad Bābur Pādshāh Ghāzi. Reprint. L., 1969.
- Biasutti, 1925 — *Biasutti R., G. Dainelli.* I Tipi Umani. Spedizione italiana de Filippi nell'Himālaia, Caracorum e Turchestān Cinese (1913/14). Serie II, vol. IX. Bologna, 1925.
- Biddulph, 1880 — *Biddulph J.* Tribes of the Hindoo Koosh. Calcutta, 1880. Neu-druck: Graz, 1971.
- Biltgen, 1964 — *Biltgen J., Thomas G.* Cachemire. Expédition Lotus. P., 1964.
- Bleichsteiner, 1953 — *Bleichsteiner R.* Perchtengestalten in Mittelasien. AfV, VIII, 1953, c. 58—75.
- Bobek, 1948 (1950) — *Bobek H.* Soziale Raumbildung am Beispiel des Vorderen Orients. 27. Deutscher Geographentag. München, 1948 (1950), c. 193—207.
- Bosworth, 1973 — *Bosworth C. E.* The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan und Eastern Iran 994—1040. Second Edition. Beirut, 1973.
- Bousquet, 1966 — *Bousquet G.-H.* L'éthique sexuelle de l'Islam. P., 1966.
- Bruce, 1910 — *Bruce C. G.* Twenty Years in the Himalayas. L., 1910.
- Buddruss, 1959a — *Buddruss G.* Beiträge zur Kenntnis der Phashai-Dialekte. Anhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXXIII, 2, 1959.
- Buddruss, 1959b — *Buddruss G.* Kanyawali-Proben eines Maiyā-Dialektes aus Tangir. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft B, 1959.
- Buddruss, 1960a — *Buddruss G.* Zur Mythologie der Prasun-Kafiren. Paideuma 7, 4—6, 1960, c. 200—209.
- Buddruss, 1960b — *Buddruss G.* Die Sprache von Woṭapur und Kaṭārqaḷā. Bonner Orientalistische Studien, N.F., 9, 1960.
- Buddruss, 1961 — *Buddruss G.* Der Veda und Kaschmir. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen, N.F., 77, Beiheft 3—4, 1961, c. 235—245.
- Buddruss, 1964 — *Buddruss G.* Aus dardischer Volksdichtung. Indo-Iranica, Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Wiesbaden, 1964, c. 48—61.
- Buddruss, 1967 — *Buddruss G.* Die Sprache von Sau in Ostafghanisctan: Beiträge zur Kenntnis der dardischen Phalūra. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft M, 1967.
- Buddruss, 1974a — *Buddruss G.* Neuiranische Wortstudien. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, 32, 1974.
- Buddruss, 1974b — *Buddruss G.* Some Reflections on a Kafir Myth. CH, 1974, c. 31—36.
- Burnes, 1833 — *Burnes A.* On the Reputed Descendants of Alexander the Great, in the Valley of the Oxus. JAS of Bengal, 2, 1833, c. 305—307.
- Callieri, 1982 — *Callieri P. (ed.).* Italian Archaeological Mission (IsMEO), Pakistan, Swāt, 1956—1981. Documentary Exhibition, 1982.
- Chakravarti, 1953—54 — *Chakravarti N. P.* Hatun Rock Inscription of Patoladeva. Epigraphica Indica, XXX, 38, 1953—54, c. 226—231.
- Chavannes, 1900 — *Chavannes E.* Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux. P., 1900.
- Chavannes, 1903 — *Chavannes E.* Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux recueillis et commentés suivis de notes additionnelles. P., 1903 (то же: Сборник трудов Орхонской экспедиции. СПб., 1903).
- Chavannes, 1903a — *Chavannes E.* Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra (518—522 p.C.). Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient, III, 1903, c. 379—441.

- Conway, 1894 — *Conway W. M.* Climbing and Exploration in the Karakorum—Himalayas. L., 1894.
- Cunningham, 1854 — *Cunningham A.* Ladák, physical, statistical and historical. L., 1854.
- Dainelli, 1924 — *Dainelli G.* Le condizioni delle genti. Spedizione italiana de Filippi nell-Himālaia, Caracorūm e Turchestān Cinese (1913/14), Serie II, vol. VIII. Bologna, 1924.
- Dani, 1967 — *Dani A. H.* (ed.). Timargarha and Gandhara Grave Culture. Ancient Pakistan, III, Special Number, 1967.
- Dani, 1970—71 — *Dani A. H.* (ed.). Excavations in the Gomal Valley. Ancient Pakistan, V, 1970—71.
- Dani, 1982 — *Dani A. H.* Prehistoric Rock Carvings at Chilas. *Studia Iranica*, 11, 1982, c. 65—72.
- Davidson, 1902 — *Davidson J.* Notes on the Bashgali (Kafir) Language. *JAS of Bengal*, 71, I, extra no. 1, 1902.
- Dilthey, 1969 — *Dilthey H.* Versammlungsplätze im dardo-kafirischen Raum. *Dissertationsreihe des SAI*, 11, 1969.
- Donaldson, 1938 — *Donaldson B. A.* The Wild Rue. A Study of Muhammedan Magic and Folklore in Iran. L., 1938. Reprint: N. Y., 1973.
- Dostal, 1957 — *Dostal W.* Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühen Bodenbauer Vorderasiens. *AfV*, 12, 1957, c. 54—109.
- Dowson, 1879 — *Dowson J.* A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. L., 1879. 10th ed. L., 1961.
- Drew, 1875 — *Drew F.* The Jummoo and Kashmir Territories. A Geographical Account. L., 1875.
- Duchesne-Guillemin, 1960 — *Duchesne-Guillemin J.* De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne. *Paideuma*, VII, 6/6, 1960, c. 210—215.
- Dumézil, 1952 — *Dumézil G.* Les dieux des Indo-Européens. P., 1952.
- Dumont, 1966 — *Dumont L.* Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes. P., 1966.
- Duncan, 1906 — *Duncan J. E.* A Summer Ride through Western Tibet. L., 1906.
- Dupree, 1971 — *Dupree L.* Nuristan: «The Land of Light» Seen Darkly. *The American Universities Field Staff, Asia. South Asia Series*, XV, 6, 1971, c. 1—24.
- Durand, 1899 — *Durand A.* The Marking of a Frontier. L., 1899. Neudruck (mit Einführung v.G.J.Alder): Graz, 1974.
- Edelberg, 1960 — *Edelberg L.* Statues de bois — rapportées du Kafiristan à Kabul après la conquête de cette province par l'Émir Abdul Rahman en 1895—96. *Arts Asiatiques*, VII, 4, 1960, c. 243—286.
- Edelberg, 1965 — *Edelberg L.* Nuristanske Sølvpokaler. *Kuml*, 1965, c. 153—201.
- Edelberg, 1968 — *Edelberg L.* Ard og Ag i Nuristan. *Kuml*, 1968, c. 137—158.
- Edelberg, 1972 — *Edelberg L.* Some Paruni Myths and Hymns. *AO*, XXXIV, 1972, c. 31—94.
- Edelberg—Ferdinand, 1955—56 — *Edelberg L., Ferdinand K.* Henning Haslund-Christensens minde-ekspedition 1953—55 til Afghanistan. *Statens almindelige Videnskabsfond — Årsberetning*, 10—19. København, 1955—56.
- Edelberg—Gramstrup, 1971 — *Edelberg L., Gramstrup L.* (in collaboration with K. E. Andersen and S. Jones). Index to Sir George Scott Robertson, *The Kafirs of the Hindu-Kush*. Moesgård, 1971.
- Edelberg, 1979 — *Edelberg L., Jones S.* Nuristan. Graz, 1979.
- Edelberg—Schäfer—Lentz, 1959 — *Edelberg L., with A. Schäfer and W. Lentz.* Imra, The Creator—God of the Kafirs and His Main Temple in the Parun Valley (Nuristan, South Hindukush). *Akten des 24. Internationalen Orientalisten-Kongresses, München*, 1957. Wiesbaden, 1959.
- Elias, 1895 — *Elias N.* (ed.). The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlát. A History of the Moghuls of Central Asia. Translation by E. Denison Ross. L., 1895.
- Elphinstone, 1839 — *Elphinstone M.* An Account of the Kingdom of Caubul and Its Dependencies in Persia, Tartary and India, Comprising a View of the

- Afghaun Nation and a History of the Dooranee Monarchy. L., 1815. New, and Revised Edition, Vol. II. L., 1839.
- Emmerick, 1967 — *Emmerick R. E.* Tibetan Texts Concerning Khotan. L., 1967.
- Enoki, 1965 — *Enoki K.* On the So-Called Sino-Kharoṣṭhī Coins. E&W 15, 3—4, 1965, c. 231—276.
- Fautz, 1963 — *Fautz B.* Sozialstruktur und Bodennutzung in der Kulturlandschaft des Swat (Nordwesthimalaya). Giessener Geographische Schriften, 3, 1963.
- Fazl Huq and Nurulla, 1878 — *Fazl Huq and Nurulla.* Affghan Missionaries in Kafiristan. The Church Missionary Intelligencer, I, New Series, 197 ss., L., 1865. Reprinted in: Church Missionary Intelligencer, N.S., III, 1878, c. 724—733.
- Fazy, 1953 — *Fazy R.* L'exploration du Kafiristan par les Européens. Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde, VII, 1953, s. 1—25.
- Findeisen, 1951 — *Findeisen H.* Zur Kenntnis der Perichonwesens bei der sesshaften Bevölkerung Ost-Turkestans. Der Forschungsdienst, Folge 42, 1951, c. 1—5.
- Fischer, 1974 — *Fischer L.* Volksmedizin in Afghanistan (Bearbeiter des nachgelassenen Artikels G. W. Gross). Afghanistan Journal 1, 3, 1974, c. 51—64.
- Francfort, 1978 — *Francfort H.-P. et Pottier M.-H.* Sondage préliminaire sur l'établissement protohistorique harappéen et post-harappéen de Shortugai (Afghanistan du N.-E.). Arts Asiatiques, XXXIV, 1978, c. 29—79.
- Francke, 1902 — *Francke A. H.* Ladakhi Songs. Indian Antiquary, XXXI, 1902, c. 87—106.
- Francke, 1904 — *Francke A. H.* A Language-Map of West Tibet with Notes. JAS of Bengal, LXXIII, pt I, 1904.
- Francke, 1905a — *Francke A. H.* The Eighteen Songs of the Bono-na Festival (Bono-nayi Lu Athrungs). The Indian Antiquary, XXXIV, 1905, c. 93—110.
- Francke, 1905b — *Francke A. H.* Archaeological Notes on Balu-mkhar in Western Tibet. The Indian Antiquary, XXXIV, 1905, c. 203—210.
- Francke, 1905/1941 — *Francke A. H.* A Lower Ladakhi Version of the Kesar Saga. Bibliotheca Indica. Asiatic Society of Bengal, 1905—1909, Fasc. (N.S.) 1134, 1150, 1164, 1218.
- Francke, 1906 — *Francke A. H.* The Dards at Khalatse in Western Tibet. Mem. ASB, I, 19, 1906, c. 418—419.
- Francke, 1907a — *Francke A. H.* A History of Western Tibet. L., 1907.
- Francke, 1907b — *Francke A. H.* Historische Dokumente von Khalatse in West Tibet (Ladakh). ZDMG, LXI, 1907.
- Francke, 1908 — *Francke A. H.* References to the Bhottas in the Rajatarangini of Kashmir. (Translations and Notes on the Sanskrit Texts by Pandit Daya Ram Sahni, Notes from the Tibetan Records by A. H. Francke.) The Indian Antiquary, 1908, c. 181—182.
- Francke, 1914/1926 — *Francke A. H.* Antiquities of Indian Tibet, Vol. I and II. ASI, New Imperial Series, XXXVIII. Calcutta, 1914 and 1926. Reprint: New Delhi, 1972.
- Francke, 1923 — *Francke A. H.* Tibetische Hochzeitslieder. Hagen und Darmstadt, 1923.
- Francke, 1977 — *Francke A. H.* A History of Ladakh. With Introduction and Annotations by S. S. Gergan and F. M. Hassnain. New Delhi, 1977.
- Frembgen, 1980 — *Frembgen J.* Neues Schrifttum über die indo-arischen Bergvölker des afghanischen Hindukush (1975—1980). Anthropos, 75, 1980, c. 937—941.
- Frembgen, 1981 — *Frembgen J.* Neues Schrifttum über die Dardvölker Nordpakistans (1975—1980). Anthropos, 76, 1981, c. 231—236.
- Friedl, 1965 — *Friedl E.* Träger medialer Begabung im Hindukush und Karakorum. Wien, 1965.
- Fuchs, 1939 — *Fuchs W.* Huei ch'ao's Pilgerreise durch Nordwestindien und Zentral-Asien um 726. Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, XXX, 1938, c. 1—47.

- Fussman, 1972 — *Fussman G.* Atlas linguistique des parlers Dardes et Kafirs. I. Cartes. II. Commentaire. P., 1972.
- Fussman, 1976 — *Fussman G.* Bespricht: Karl Jettmar — Die Religionen des Hinduismus. *Journal Asiatique*, Année 1976, c. 200—206.
- Fussman, 1977 — *Fussman G.* Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes. *Journal Asiatique*, 1977, c. 21—70.
- Fussman, 1978 — *Fussman G.* Inscriptions de Gilgit. *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient*, LXV, 1978, c. 1—64, XXXII planches.
- Gardner, 1898 — *Gardner A.* Memoirs of A.G., hsg. v. Hugh Pearse. L., 1898.
- Gazetteer of Kashmir and Ladák. First published Calcutta, 1890. Reprint Delhi, 1974.
- Gharzai, 1960 — *Gharzai M.* Safar Wakeel. Nooristan (persisch). Kabul, 1339 A. H. (1960).
- Ghulam Muhammad, 1907 — *Ghulam Muhammad.* Festivals and Folklore of Gilgit. *Mem. ASB*, I, 7, 1905—1907, c. 93—127.
- Göbl, 1967 — *Göbl R.* Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien. 4 Bände. Wiesbaden, 1967.
- Goetz, 1969 — *Goetz H.* Studies in the History and Art of Kashmir and the Indian Himalaya. Schriftenreihe des SAI, 4, 1969.
- Gonda, 1960 — *Gonda J.* Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus. Die Religionen der Menschheit, 11. Stuttgart, 1960.
- Gonda, 1963 — *Gonda J.* Die Religionen Indiens. II. Der jüngere Hinduismus. Die Religionen der Menschheit, 12, 1963.
- Graham, 1942 — *Graham D. C.* The Customs of the Ch'iang. *Journal of the West China Border Research Society*, XIV, A, 1942.
- Graham, 1958 — *Graham D. C.* The Customs and Religion of the Ch'iang. *Smithsonian Miscellaneous Collections*, 135, 1, 1958.
- Graziosi, 1961 — *Graziosi P.* The Wooden Statue of Dezalik, a Kalash Divinity, Chitral, Pakistan. *Man*, 183, 1961, c. 149—151.
- Graziosi, 1964 — *Graziosi P.* Anthropological Research in Chitral. Italian Expeditions to the Karakorum (K²) and Hindu Kush, under the Leadership of Prof. Ardito Desio. Scientific Reports, V—Prehistory-Anthropology. Vol. I. Leiden, 1964, c. 57—236.
- Grierson, 1919 — *Grierson G. A.* Specimens of the Dardic or Piśācha Languages (including Kāshmīrī). *Linguistic Survey of India*, III, Pt II. Calcutta, 1919.
- Gropp, 1974 — *Gropp G.* Archäologische Funde aus Khotan, Chinesisch-Ostturkestan. Die Trinkler-Sammlung im Übersee-Museum, Bremen. Monographien der Wittheit zur Bremen. Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentralasien-Expedition 1927/28, Teil 3. Bremen, 1974.
- Hackin, 1932 — *Hackin J.* The Mythology of the Kafirs. *Asiatic Mythology*, a Detailed Description and Explanation of the Mythologies of all Great Nations of Asia (by various authors). L., 1932, c. 57—60.
- Hardie, 1957 — *Hardie N.* The Highest Nepal. L., 1957.
- Harmatta, 1969 — *Harmatta J.* Late Bactrian Inscriptions. *Acta Ant. Hung.*, XVII, 3—4, 1969, c. 297—432.
- Hashmatullah Khan, 1939 — *Hashmatullah Khan.* Geschichte von Jammu und Kaschmir, sowie der anderen eroberten Staaten einschliesslich des Gebietes von Tibet (in Urdu). Lucknow, 1939.
- Haughton, 1913 — *Haughton H. L.* Sport und Folklore in the Himalayas. L., 1913.
- Heine-Geldern 1936 — *Heine-Geldern R.* Archaeological Traces of the Vedic Aryans. *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, IV, 1936, c. 87—115.
- Heine-Geldern, 1956 — *Heine-Geldern R.* The Coming of the Aryans and the End of the Harappa Civilization. *Man*, LVI, 151, 1956, c. 136—140.
- Heine-Geldern, 1957 — *Heine-Geldern R.* Introduction: Urgent Anthropological Research. *International Social Science Bulletin*, IX, 3, 1957, c. 281—291.
- Henninger, 1956 — *Henninger J.* Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten. *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Dalla Vida*, I. Rom, 1956, c. 448—458.

- Henninger, 1971 — *Henninger J.* Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens. *Studia ethnographica et folkloristica in honorem Béla Gunda* (Red. J. Szabadfalvi — Z. Ujváry). Debrecen, 1971, c. 673—702.
- Herrlich, 1937 — *Herrlich A.* Beitrag zur Rassen- und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren. *Deutsche im Hindukusch*, hsg. A. Scheibe. B., 1937, c. 168—246.
- Herrlich, 1938 — *Herrlich A.* Land des Lichtes. Deutsche Kundfahrt zu unbekannten Völkern im Hindukusch. München, 1938.
- Hermanns, 1954 — *Hermanns M.* The Indo-Tibetans. Bombay, 1954.
- Hinüber, 1979 — *Hinüber O. von.* Die Erforschung der Gilgit-Handschriften (Funde Buddhistischer Sanskrit-Handschriften, I). *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-hist. Klasse*, Jg. 1979, Nr. 12, c. 329—359.
- Hinüber, 1980 — *Hinüber O. von.* Die Kolophone der Gilgit-Handschriften. *Studien zur Indologie und Iranistik*, 5/6, 1980, c. 49—82.
- Hinüber, 1982 — *Hinüber O. von.* Die Bedeutung des Handschriftenfundes bei Gilgit. *ZDMG, Supplement V, XXI. Deutscher Orientalistentag* (24.—29.3.1980, Berlin). *Ausgewählte Vorträge*, hrsg. v. Fritz Steppat. Wiesbaden, 1982, c. 47—66.
- Hoefer, 1971 — *Hoefer A.* Some Non-Buddhist Elements in Tamang Religion. *Vasudha*, 14, 3, 1971, c. 17—23.
- Hoffmann, 1950 — *Hoffmann H.* Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion (hrsg. und übers.). Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jg. 1950, 4.
- Hoffmann, 1956 — *Hoffmann H.* Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg—München, 1956.
- Hoffmann, 1969 — *Hoffmann H.* An Account of the Bon Religion in Gilgit. *CAJ*, XIII, 2, 1969, c. 137—145.
- Holdich, 1910 — *Holdich T. H.* The Gates of India. L., 1910.
- Huber, 1902 — *Huber E.* L'itinéraire du Pèlerin Ki Yc... dans l'Inde. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, II, 1902, c. 256—259.
- Hughes, 1883 — *Hughes T. P.* Kafiristan nach den Berichten des Missionärs Hughes und des Afghanen Syud Schah. *Petermanns Mitteilungen*, 29, 1883, c. 404—409.
- Humbach, 1980 — *Humbach H.* Die sogdischen Inschriften am oberen Indus (Pakistan). *Allgemeine und vergleichende Archäologie-Beiträge*, II, 1980, c. 202—228.
- Hummel, 1955 — *Hummel S.* Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, XIII, 1955.
- Hummel, 1958 — *Hummel S.* Die Gesichtsbemalung der Tibeter. *ZfE*, 83, 2, 1958, c. 281—284.
- Hummel, 1959a — *Hummel S.* Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion. *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra*. Budapest, 1959, c. 165—212.
- Hummel, 1959b — *Hummel S.* Die Gottheiten der Schulter in Tibet (Phrag-Lha). *Rivista degli Studi Orientali*, XXXIV, 1959, c. 183—197.
- Hummel, 1960a — *Hummel S.* Der magische Stein in Tibet. *Internationales Archiv für Ethnographie*, XLIX, 2, 1960, c. 224—240.
- Hummel, 1960b — *Hummel S.* Die Frauenreiche in Tibet. *ZfE*, 85, 1, 1960, c. 44—46.
- Hummel, 1961a — *Hummel S.* Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters, II. *Paideuma*, VII, 7, 1961, c. 352—361.
- Hummel, 1961b — *Hummel S.* Die Leichenbestattung in Tibet. *Monumenta Serica*, XX, 1961, c. 266—281.
- Hummel, 1961c — *Hummel S.* Boy Dances at the New Year's Festival in Lhasa. *E&W*, 12, 1, 1961, c. 40—44.
- Hummel, 1963 — *Hummel S.* Das Motiv der Nabelschnur in Tibet. *Antaios*, IV, 6, 1963, c. 572—580.

- Hummel, 1964 — *Hummel S.* Kosmische Strukturpläne der Tibeter. *Geographica Helvetica*, 1, 1964, c. 34—41.
- Hussam-ul-Mulk, 1974a — *Hussam-ul-Mulk.* The Cosmology of the Red Kafirs. CH, Wiesbaden, 1974, c. 26—30.
- Hussam-ul-Mulk, 1974b — *Hussam-ul-Mulk.* Kalash Mythology. CH, Wiesbaden, 1974, c. 81—83.
- Hussam-ul-Mulk, 1974c — *Hussam-ul-Mulk.* Chitral Folklore. CH, Wiesbaden, 1974, c. 95—115.
- Hussam-ul-Mulk and Staley, 1968 — *Hussam-ul-Mulk and Staley J.* Houses in Chitral: Traditional Design and Function. *Folklore*, 79, 1968, c. 92—110.
- Imbault-Huart, 1881 — *Imbault-Huart C.* Recueil de documents sur l'Asie Centrale d'après des textes chinoises. P., 1881. Reimpression: Amsterdam, 1970.
- Inayat-ur-Rahman, 1968 — *Inayat-ur-Rahman.* Folk Tales of Swāt. ISMEO. Reports and Memoirs, XIII, 1, 1968.
- Israr-ud-Din, 1966 — *Israr-ud-Din.* Settlement Pattern and House-Types in Chitral State. *PGR*, 21, 2, 1966, c. 21—38.
- Israr-ud-Din, 1967 — *Israr-ud-Din.* Socio-Economic Developments in Chitral State. *PGR*, 22, 1, 1967.
- Israr-ud-Din, 1969 — *Israr-ud-Din.* The People of Chitral: A Survey of Their Ethnic Diversity. *PGR*, 24, 1, 1969, c. 1—13.
- Israr-ud-Din, 1971 — *Israr-ud-Din.* Population of Chitral: Growth Distribution and Socio-Economic Structure. *PGR*, 26, 1, 1971.
- Israr-ud-Din, 1972 — *Israr-ud-Din.* Aryan Graves Discovered in Chitral. *Daily Khyber Mail*, Saturday, the 16th September 1972. Peshawar, 1972.
- Ivanow, 1948 — *Ivanow W.* Nasir-i Khusraw and Ismailism. The Ismaili Society, Series B, 5, 1948.
- Jensen, 1951 — *Jensen A. E.* Mythos und Kult bei Naturvölkern. *Studien zur Kulturkunde*, 10, 1951.
- Jettmar, 1956 — *Jettmar K.* Die deutsche Hindukush-Expedition 1955/56. *Wiener völkerkundliche Mitteilungen*, Jg. 4, 1, 1956, c. 91—97.
- Jettmar, 1957a — *Jettmar K.* Schmiedebrauchtum im östlichen Hindukusch. *MAGW*, LXXXVII, 1957, c. 22—31.
- Jettmar, 1957b — *Jettmar K.* Bergvölker zwischen Himalaya und Karakorum. *Die Umschau*, Jg. 57, 21, 1957, c. 656—659.
- Jettmar, 1957c — *Jettmar K.* Heidnische Religionsreste im Hindukusch und Karakorum. *Wissenschaft und Weltbild*, 1957, Juniheft, c. 126—131.
- Jettmar, 1958a — *Jettmar K.* Das kulturhistorische Ergebnis der Österreichischen Karakorum-Expedition. *Österr. Hochschulzeitung* v. 15.12.1958, c. 4.
- Jettmar, 1958b — *Jettmar K.* Völkerkundliche Forschung im Haramoshgebiet (Gilgit-Agency). *ZfE*, 83, 2, 1958, c. 252—256.
- Jettmar, 1959 — *Jettmar K.* Urgent Tasks of Research among the Dardic Peoples of Eastern Afghanistan and Northern Pakistan. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, 2, 1959, c. 85—96.
- Jettmar, 1960a — *Jettmar K.* Soziale und wirtschaftliche Dynamik bei asiatischen Gebirgsbauern (Nordwestpakistan). *Sociologus*, N. F., Jg. 10, 2, 1960, c. 120—138.
- Jettmar, 1960b — *Jettmar K.* Megalithsystem und Jagdritual bei den Dardvölkern. *Tribus*, 9, 1960, c. 121—134.
- Jettmar, 1960c — *Jettmar K.* Schnitzwerke aus den Tälern Tangir und Darel. *AfV*, 14, 1960, c. 87—118.
- Jettmar, 1960d — *Jettmar K.* The Cultural History of Northwest Pakistan. *Year Book of the American Philosophical Society*, 1960, c. 492—499.
- Jettmar, 1960e — *Jettmar K.* Zum Heiligtum von Surkh-Kotal. *CAJ*, V, 3, 1960, c. 198—205.
- Jettmar, 1961a — *Jettmar K.* Ethnological Research in Dardistan 1958. Preliminary Report. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 105, 1, 1961, c. 79—97.
- Jettmar, 1961b — *Jettmar K.* Bronze Axes from the Karakorum. Results of the

- 1958 Expedition in Azad Kashmir. Proceedings of the American Philosophical Society, 105, 1, 1961, c. 98—104.
- Jettmar, 1961c — *Jettmar K.* Die Bergvölker Westpakistans. Erschliessung und politische Schicksale. Bustan, 3, 1961, c. 35—44.
- Jettmar, 1965 — *Jettmar K.* Fruchtbarkeitsrituale und Verdienstfeste im Umkreis der Kafiren. MAGW, XCV, 1965, c. 109—116.
- Jettmar, 1966a — *Jettmar K.* Traditionen der Steppenulturen bei indo-iranischen Bergvölkern. Jahrbuch des SAI, 1966, c. 18—23.
- Jettmar, 1966b — *Jettmar K.* Mittelasien und Sibirien in vortürkischer Zeit. Handbuch der Orientalistik, hrsg. v. B. Spuler. Erste Abt. 5, 5. Leiden—Köln, 1966, c. 1—105.
- Jettmar, 1967a — *Jettmar K.* The Middle Asiatic Heritage of Dardistan (Islamic Collective Tombs in Punyal and Their Background). E&W, 17, 1—2, 1967, c. 59—82.
- Jettmar, 1967b — *Jettmar K.* Ethnologie und Domestikationsproblem. Studium Generale, Jg. 20, 3, 1967, c. 149—160.
- Jettmar, 1969 — *Jettmar K.* Altentötung in Dardistan. Paideuma, XV, 1969, c. 162—166.
- Jettmar, 1972a — *Jettmar K.* Ein nuristanischer Silberpokal im Linden-Museum. Tribus, 21, 1972, c. 25—34.
- Jettmar, 1972b — *Jettmar K.* Besprechung von: John Biddulph. Tribes of the Hindoo Koosh. Reprint: Graz, 1971. In: Tribus, 21, 1972, c. 260—262.
- Jettmar, 1972c — *Jettmar K.* Die Steppenulturen und die Indoiranier des Plateaus. Iranica antiqua, IX, 1972, c. 65—93.
- Jettmar, 1973 — *Jettmar K.* Weinbereitung und Weinrituale im Hindukusch. Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri. Hrsg. Kurt Tauchmann u. a. Köln—Wien, 1973, c. 191—205.
- Jettmar, 1974 — *Jettmar K.* Iranian Influence on the Cultures of the Hindukush. CH, 1974, c. 39—43.
- Jettmar, 1964 — *Jettmar K.* Die frühen Steppenvölker. Der eurasiatische Tierstil, Entstehung und sozialer Hintergrund. Baden-Baden, 1964.
- Jettmar, 1972 — *Jettmar K.* Schamanismus in Nord- und Zentralasien. Ergriffenheit und Besessenheit (Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen). Hrsg. Jürg Zutt. Bern—München, 1972, c. 105—115.
- Jettmar, 1977 — *Jettmar K.* Bolor — A Contribution to the Political and Ethnic Geography of North Pakistan. Zentralasiatische Studien, 11, 1977, c. 412—448.
- Jettmar, 1979 — *Jettmar K.* Forschungsaufgaben in Ladakh: Die Machnopa. Zentralasiatische Studien, 13, 1979, c. 339—355.
- Jettmar, 1979a — *Jettmar K.* Bolor — A Contribution to the Political and Ethnic Geography of North Pakistan. Journal of Central Asia, II, 1, 1979, c. 39—70.
- Jettmar, 1979b — *Jettmar K.* Rock-carvings and Stray Finds in the Mountains of North Pakistan. Archaeology before Excavation. South Asian Archaeology 1977, Ed.: M. Taddei. Vol. II. Naples, 1979, c. 917—926.
- Jettmar, 1980a — *Jettmar K.* Bolor — Zur Stand des Problems. Zentralasiatische Studien, 14, 2, 1980, c. 115—132.
- Jettmar, 1980b — *Jettmar K.* The Visitors' Book of a Silk Road. Rockcarvings and Inscriptions in Northern Pakistan. In: German Research (Reports of the Deutsche Forschungsgemeinschaft). 2—3, 1980, c. 6—9.
- Jettmar, 1980c — *Jettmar K.* Felsbilder und Inschriften am Karakorum Highway. CAJ, XXIV, 3—4, 1980, c. 185—221.
- Jettmar, 1980d — *Jettmar K.* Neuentdeckte Felsbilder und -inschriften in den Nordgebieten Pakistans. Ein Vorbericht. Allgemeine und vergleichende Archäologie — Beiträge, II, 1980, c. 151—199.
- Jettmar, 1980e — *Jettmar K.* Bolor and Dardistan. Islamabad, 1980.
- Jettmar, 1981a — *Jettmar K.* Zu den Fundumständen der Gilgit-Manuskripte. Zentralasiatische Studien, 15, 1981, c. 307—322.

- Jettmar, 1981b — *Jettmar K.* The Gilgit Manuscripts: Discovery by Instalments. *Journal of Central Asia*. IV, 2, 1981, c. 1—18.
- Jettmar, 1981c — *Jettmar K.* Fortified «Ceremonial Centres» of the Indo-Iranians. *Этнические проблемы Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н. э.). М., 1981.*
- Jettmar, 1982a — *Jettmar K.* Eine Tierstilbronze, erworben in Indus-Kohistan. *Afghanistan Journal*, Jg. 9, 3, 1982, c. 86—87.
- Jettmar, 1982b — *Jettmar K.* Buddhisten und Reiterkrieger — Zu den Felsbildern am oberen Indus. *Ruperto Carola (Heidelberger Universitätshefte)*, 67, 1982, c. 183—188.
- Jettmar, 1982c — *Jettmar K.* Rockcarvings and Inscriptions in the Northern Areas of Pakistan. Islamabad, 1982.
- Jettmar, 1982d — *Jettmar K.* Petroglyphs and Early History of the Upper Indus Valley. *Zentralasiatische Studien*, 16, 1982, c. 293—308.
- Jettmar, 1983 — *Jettmar K.* Ein Gästebuch der Seidenstrasse — Felsbilder im nördlichen Pakistan. *Museumsvorträge*, Okt.—Dez. 1980. *Portrait eines Kontinents, II: Tropisches Asien*. Hrsg. Prof. Dr. H. F. Moeller. Heidelberg, 1983, c. 88—97.
- Jettmar, 1983b — *Jettmar K.* Indus-Kohistan — Entwurf einer historischen Ethnographie. *Anthropos*, 78, 1983, 3—4, c. 501—518.
- Jettmar—Edelberg, 1974 — *Jettmar K., Edelberg L.* (Hrsg.). *Cultures of the Hindukush. Selected Papers from the Hindu-Kush Cultural Conference Held at Moesgård 1970*. SAI, Beiträge zur Südasiens-Forschung, 1, 1974.
- Johansen, 1959 — *Johansen U.* Die Alpfrau. Eine Dämonengestalt der türkischen Völker. *ZDMG*, 109, 2, 1959.
- Jones, 1966 — *Jones S.* An Annotated Bibliography of Nuristan (Kafiristan) and the Kalash Kafirs of Chitral, Part One. *Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk.*, 41, 3, 1966.
- Jones, 1967 — *Jones S.* The Political Organization of the Kam Kafirs. A Preliminary Analysis. *Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk.*, 42, 2, 1967.
- Jones, 1969 — *Jones S.* A Bibliography of Nuristan (Kafiristan) and the Kalash Kafirs of Chitral, Part Two: Selected Documents from the Secret and Political Records, 1885—1900. *Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk.*, 43, 1, 1969.
- Jones, 1970 — *Jones S.* The Waigal (horn chair). *Man*, 5, 2, 1970, c. 253—257.
- Jones, 1972 — *Jones S.* Demuta, Folk-Hero of Nisheigrom: Myth and Social Structure. *AO*, XXXIV, 1972, c. 17—30.
- Jones, 1973 — *Jones S.* Dolke, Pokaler og Magiske Søer i Nuristan. (Englische Fassung: Silver, Gold, and Iron — Concerning Katar, Urci, and the Magic Lakes of Nuristan). *Kuml*, 74, 1973, c. 231—263.
- Jones, 1974a — *Jones S.* Kalashum Political Organization. *CH*, 1974, c. 44—50.
- Jones, 1974b — *Jones S.* Men of Influence in Nuristan. A Study of Social Control and Dispute Settlement in Waigal Valley, Afghanistan. *Seminar Studies in Anthropology*, 3, 1974.
- Kachru, 1969 — *Kachru B. B.* Kashmiri and Other Dardic Languages. *Current Trends in Linguistics*, 5. *Linguistics in South Asia*, ed. Thomas A. Sebeok. The Hague, 1969.
- Keiser, 1971 — *Keiser R. L.* Social Structure and Social Control in Two Afghan Mountain Societies. The University of Rochester Ph. D., 1971.
- Kennion, 1910 — *Kennion R. L.* Sport and Life in Further Himalayas. L., 1910.
- Kirsch, 1973 — *Kirsch A. T.* Feasting and Social Oscillation. *Religion and Society in Upland Southeast Asia*. *Dala Papers*, 92, 1973.
- Klimburg, 1976 — *Klimburg M.* Male-Female Polarity Symbolism in Kafir Art and Religion. *New Aspects in the Study of the Kafirs of the Hindu-Kush*. *E&W*, 26, 3—4, 1976, c. 479—488.
- Klimburg, 1981 — *Klimburg M.* A Collection of Kafir Art from Nuristan. *Tribus*, 30, 1981, c. 155—202.
- Knight, 1893 — *Knight E. F.* Where Three Empires Meet. L., 1893.
- Koppers, 1942 — *Koppers W.* Monuments to the Dead of the Bhils and Other

- Primitive Tribes in Central India. *Annali Lateranensi*, VI, 1942, c. 117—206.
- Kosambi, 1960 — *Kosambi D. D.* At the Crossroads. Mother Goddess Cult-Sites in Ancient India. *JRAS of Great Britain and Ireland*, Pt 1 & 2, 1960.
- Kriss—Kriss-Heinrich, 1960/1962 — *Kriss R.* — *Kriss-Heinrich H.* Volksglaube im Bereich des Islam. 2. Bde. Wiesbaden, 1960, 1962.
- Kristiansen, 1974 — *Kristiansen K.* A Káfir on Káfir History and Festivals. CH, 1974, c. 11—21.
- Kussmaul, 1965 — *Kussmaul F.* Badaxšan und seine Tagiken. Vorläufiger Bericht über Reisen und Arbeiten der Stuttgarter Badaxšan-Expedition 1962/63. *Tribus*, 14, 1965, c. 11—99.
- Laufer, 1908 — *Laufer B.* Die Bru-ža Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava. *T'oung Pao*, Ser. II, IX. Leiden, 1908, c. 1—46.
- Leach, 1954 — *Leach E. R.* Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure. Boston, 1970.
- Leitner, 1873 — *Leitner G. W.* Results of a Tour in Dardistan, Kashmir, Little Tibet, etc. 5 Vols. Lahore, 1873.
- Leitner, 1876 — *Leitner G. W.* The Languages and Races of Dardistan. L., 1876.
- Leitner, 1880 — *Leitner G. W.* A Sketch of the Bashgeli Kafirs and of Their Language. *Journal of the United Service Institution of India*, 43, 1880, c. 147—193.
- Leitner, 1889 — *Leitner G. W.* The Hunza and Nagyr Handbook, I. Calcutta, 1889.
- Leitner, 1894 — *Leitner G. W.* Dardistan in 1866, 1886 and 1893. Woking, 1894.
- Lentz, 1936 — *Lentz W.* Neues über die sogenannten Kafiren in Nuristan. *ZDMG*, 90, 1936, c. 19—23.
- Lentz, 1937a — *Lentz W.* Sprachwissenschaftliche und völkerkundliche Studien in Nuristan. *Deutsche im Hindukusch*, hrsg. v. A. Scheibe. Berlin, 1937, c. 247—284.
- Lentz, 1937b — *Lentz W.* Über einige Fragen der materiellen Kultur von Nuristan. *LfE*, Jg. 69, 1937, c. 277—306.
- Lentz, 1938 — *Lentz W.* Bestattungsformen in Nuristan. *Forschungen und Fortschritte*, Jg. 14, 11, 1938, c. 122—124.
- Lentz, 1939 — *Lentz W.* Zeitrechnung in Nuristan und am Pamir. *Aus den Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jg. 1938, Phil.-hist. Klasse, 7, 1939.
- Lentz, 1961 — *Lentz W.* Urtümliches Kalenderwesen. *Texas Association of German Students*, 4—9. Austin, 1961.
- Lentz, 1974 — *Lentz W.* Western Parallels to the Deeds of Imra. CH, Wiesbaden, 1974, c. 37—38.
- Lévi, 1932 — *Lévi M. S.* Note sur des manuscrits sanscrits provenant de Bamiyan (Afghanistan) et de Gilgit (Cachemire). *Journal Asiatique*, 1932, Janvier—Mars, c. 21—45.
- Lévi, 1915 — *Lévi S.* Le catalogue géographique des Yakṣa dans le Mahāmāyūri. *Journal Asiatique*, Onzième série, T. 5, 1915, c. 19—138.
- Lockhart, 1889 — *Lockhart W. S. A.* — *Woodthorpe R. G.* Confidential Report of the Gilgit Mission 1885—6. L., 1889.
- Löffler, 1964 — *Löffler R.* Soziale Stratifikation im südlichen Hindukusch und Karakorum. Dissertation. Mainz, 1964.
- van Lohuizen-de Leeuw, 1959 — *van Lohuizen-de Leeuw J. E.* An Ancient Hindu Temple in Eastern Afghānistān. *Oriental Art*, N. S., V, 2, 1959, c. 3—11.
- Lorimer, 1929 — *Lorimer D. L. R.* The Supernatural in the Popular Belief of the Gilgit Region. *JRAS*, 1929, c. 507—536.
- Lorimer, 1931 — *Lorimer D. L. R.* An Oral Version of the Kesar Saga from Hunza. *Folk-Lore*, XLII, 2, 1931, c. 105—140.
- Lorimer, 1935—38 — *Lorimer D. L. R.* The Burushaski Language, I, II, III, *Inst. Sml. Kult.*, Serie B, *Skrifter XXIX*, 1, 2, 3, 1935—38.
- Lorimer, 1939 — *Lorimer D. L. R.* The Dumaki Language. Outlines of the Speech of the Doma, or Bērīcho, of Hunza. *Comité International Permanent des*

- Linguistes. Publications de la Commision d'Enquête Linguistique, 4. Nijmegen, 1939.
- Lorimer, 1958 — *Lorimer D. L. R.* The Wakhi Language, I. L., 1958.
- Lorimer, 1938 — *Lorimer E. O.* Language Hunting in the Karakorum. L., 1938.
- McCrindle, 1971 — *McCrindle J. W.* Ancient India as Described in Classical Literature etc. Reprint. St. Leonards — Amsterdam, 1971.
- Macdonald, 1971 — *Macdonald A.* Une lecture des Pelliot Tibétain 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Etudes Tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou. P., 1971.
- Macdowall, 1970 — *Macdowall D.* The Shahis of Kabul and Gandhara. Afghanistan, XXIII, 1970, 3, c. 82—102; 4, c. 68—87.
- Mac-Nair, 1885 — *Mac-Nair W. W.* Confidential Report on the explorations in part of Eastern Afghanistan and in Kafiristan during 1883. Dehra Dun, 1885.
- Maraini, 1964 — *Maraini F.* Where Four Worlds Meet. Hindu Kush 1959. (Translated by Peter Green). L., 1964.
- Markwart, 1938 — *Markwart J.* Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran. Hrsg. H. H. Schaeder. Leiden, 1938.
- Marsh, 1876 — *Marsh H. C.* Description of a trip to the Gilgit Valley, a dependancy of the Mahārājā of Kashmir. JAS of Bengal, I, 2, 1876, c. 119—139.
- Masson, 1844 — *Masson C.* Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, The Panjab and Kalat, During a Residence in Those Countries, to which is Added an Account of the Insurrection at Kalat and a Memoir on Eastern Balochistan. 4 vols. L., 1844.
- Melabar, 1977 — *Melabar M. A.* (=A. Nuristani). A Native Account of the Folk History of Kalashum, a Region of Nuristan in Afghanistan. Afghanistan — Historical and Cultural Quarterly, 30, 3, 1977, c. 54—67.
- Melabar, 1978a — *Melabar M. A.* (=A. Nuristani). A Native Account of the Folk History of Kalashum, a Region of Nuristan in Afghanistan. Afghanistan — Historical and Cultural Quarterly, 30, 4, 1978, c. 25—32.
- Melabar, 1978b — *Melabar M. A.* (=A. Nuristani). The Role of Endr in the Mythology of Ancient Nuristan. Afghanistan Quarterly, 31, 1, 1978, c. 49—58.
- Melabar, 1978c — *Melabar M. A.* (=A. Nuristani). The Role of Endr in the Mythology of Ancient Nuristan. Afghanistan Quarterly, 31, 2, 1978, c. 33—49.
- Minorsky, 1937 — *Minorsky V.* Hudūd al-'Ālam. Gibbs Mem. Series. London, 1937.
- Minorsky, 1937/1970 — *Minorsky V.* Hudūd al-'Ālam «The Regions of the World», translated and explained by V. Minorsky. 2nd Edition. With the Preface by V. V. Barthold, ed. by C. E. Bosworth. L., 1970.
- Mohammad Ghufuran, 1962 — *Mohammad Ghufuran, Mirza.* A New History of Chitral (in Urdu). Ed. by Mirza Ghulam Murtaza, translated from the Persian original into Urdu by Wazir Ali Shah. Peshawar, 1962. (Translated into English by Wazir Ali Shah, Ms. 1974).
- Morgenstierne, 1926 — *Morgenstierne G.* Report on a Linguistic Mission to Afghanistan. Inst. Sml. Kult., Serie C I—2. 1926.
- Morgenstierne, 1929—1934 — *Morgenstierne G.* The Language of the Ashkun Kafirs. NTS, 2, 1929, c. 192—289. Additional Notes on Ashkun. NTS, 7, 1934, c. 56—120.
- Morgenstierne, 1930—32. — *Morgenstierne G.* The Name Munjān and Some Other Names of Places and Peoples in the Hindu Kush. BSOAS, VI, 1930—32, c. 439—444. Reprint Vaduz, 1964.
- Morgenstierne, 1932 — *Morgenstierne G.* Report on a Linguistic Mission to North-Western India. Inst. Sml. Kult. Serie C III—1, 1932.
- Morgenstierne, 1933 — *Morgenstierne G.* A Kāfir on Kāfir Laws and Customs. Göteborgs Högskolas Årsskrift, 39, 2, 1933, c. 195—203.

- Morgenstierne, 1941 — *Morgenstierne G.* Notes on Phalūra. An Unknown Dardic Language of Chitral. V. A. Skrifter, 1940, 5, 1941.
- Morgenstierne, 1942 — *Morgenstierne G.* The Saka Itinerary (H. W. Bailey, Acta Orientalia, XIV, 1936). In: Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, XII, 1942, c. 269—271.
- Morgenstierne, 1944 — *Morgenstierne G.* Indo-Iranian Frontier Languages. III: The Pashai Language. 2. Texts and Translations. Inst. Sml. Kult., Serie B, Skrifter, No. XL, 2, 1944.
- Morgenstierne, 1947a — *Morgenstierne G.* The Spring Festival of the Kalash Kafirs. India Antiqua, A Volume of Oriental Studies Presented to Jean Philippe Vogel C. I. E. Leyden, 1947, c. 240—248.
- Morgenstierne, 1947b — *Morgenstierne G.* Some Features of Khowar Morphology. NTS, XIV, 1947, c. 5—28.
- Morgenstierne, 1949 — *Morgenstierne G.* The Language of the Prasun Kafirs, NTS, 15, 1949, c. 188—334.
- Morgenstierne, 1950a — *Morgenstierne G.* Notes on Gawar-Bati. V. A. Skrifter, I, 1950.
- Morgenstierne, 1950b — *Morgenstierne G.* Aettetradisjon hos Kafirerne i Hinduksj. Maal og Minne, 1950, c. 155—162.
- Morgenstierne, 1950—53. — *Morgenstierne G.* Some Kati Myths and Hymns. AO, XXI, Pt 3, 1950—53, c. 161—189.
- Morgenstierne, 1954 — *Morgenstierne G.* The Waigali Language. NTS, 17, 1954.
- Morgenstierne, 1960 — *Morgenstierne G.* Chitral (Name, Languages and Tribes). Encyclopaedia of Islam, new ed., 2, 1960, c. 31—32.
- Morgenstierne, 1965 — *Morgenstierne G.* Notes on Kalasha. NTS, XX, 1965, c. 183—238.
- Morgenstierne, 1968 — *Morgenstierne G.* Mythological Texts from the Kates of Nuristan. Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou. P., 1968.
- Morgenstierne, 1973 — *Morgenstierne G.* Irano-Dardica. Beiträge zur Iranistik, Bd. 5. Wiesbaden, 1973.
- Morgenstierne, 1974 — *Morgenstierne G.* Languages of Nuristan and Surrounding Regions. CH, 1974, c. 1—10.
- Morgenstierne — Wazir Ali Shah, 1960 — *Morgenstierne G., Wazir Ali Shah.* Some Khowar Songs. AO, 24, 1960, c. 29—58.
- Morgenstierne, 1964 — *Morgenstierne G.* A Bibliography. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Wiesbaden, 1964, c. 189—195.
- Motamedi—Edelberg, 1968 — *Motamedi A. A., Edelberg L.* A Kafir Goddess. Arts Asiatiques, XVIII, 1968, c. 3—21.
- Motamidi, 1956 — *Motamidi A. A.* The Rural Economy of Nuristan (in Persian). Kabul, 1956.
- Mühlmann, 1961 — *Mühlmann W. E.* Chiasmus und Nativismus. B., 1961.
- Mühlmann, 1962 — *Mühlmann W. E.* Homo creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie. Wiesbaden, 1962.
- Mühlmann, 1973 — *Mühlmann W. E.* Bestand und Revolution in der Literatur. Ein Versuch. Stuttgart, 1973.
- Müller, 1967 — *Müller K. E.* Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Studien zur Kulturkunde, 22. Wiesbaden, 1967.
- Müller-Stellrecht, 1973 — *Müller-Stellrecht I.* Feste in Dardistan. Darstellung und kulturgeschichtliche Analyse. Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann-Wolfgang-Goethe—Universität Frankfurt am Main, 5. Wiesbaden, 1973.
- Müller-Stellrecht, 1979 — *Müller-Stellrecht I.* Materialien zur Ethnographie von Dardistan (Pakistan). Aus den nachgelassenen Aufzeichnungen von D. L. R. Lorimer, I. Hunza. Graz, 1979.
- Müller-Stellrecht, 1980 — *Müller-Stellrecht I.* Materialien zur Ethnographie von Dardistan (Pakistan). Aus den nachgelassenen Aufzeichnungen von D. L. R. Lorimer, II: Gilgit, III: Chitral und Yasin. Graz, 1980.

- Müller-Stellrecht, 1981 — *Müller-Stellrecht I. Life Patterns in Hufza. Journal of Central Asia*, IV, 2, 1981, c. 51—58.
- Munawar Khan, 1973 — *Munawar Khan. Swat in History. Peshawar University Review*, I, 1, 1973, c. 51—63.
- Nebesky-Wojkowitz, 1956 — *Nebesky-Wojkowitz R. de. Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. 's-Gravenhage*, 1956.
- Neubauer, 1952 — *Neubauer H. F. Über ein ursprüngliches Vorkommen der wilden Vitis vinifera L. in Ost-Afghanistan. Mitteilungen der Bundes-Lehr- und Versuchsanstalt für Wein-, Obst- und Gartenbau, Klosterneuburg*, 1952, c. 139—145.
- Newton, 1963 — *Newton D. Funerary Figures of the Kafirs. Natural History*, 72, 6, 1963, c. 40—47.
- Nuristani, 1971 — *Nuristani M. A. The Waigal 'horn chair'. Man*, 6, 1971, c. 486—487.
- Obayashi, 1974 — *Obayashi T. Merit-making and Feasts of Merit in Tribal Religions of Southeast Asia. East Asian Cultural Studies*, XIII, 1—4, 1974, c. 72—74.
- O'Brien 1895 — *O'Brien D. J. T. Grammar and Vocabulary of the Khowâr Dialect (Chirtâli), with introductory sketch of country and people. Lahore*, 1895.
- Olufsen, 1904 — *Olufsen O. Through the Unknown Pamirs. The Second Danish Pamir Expedition 1898—99. L.*, 1904.
- Op't Land, 1960 — *Op't Land C. The «Maw-shong-thait» near Jainliapur. JAS of Pakistan*, V, 1960, c. 191—201.
- Paffen, 1956 — *Paffen KH., Pillewizer W., Schneider H.-J. Forschungen im Hunza-Karakorum. Vorläufiger Bericht über die wissenschaftlichen Arbeiten der Deutsch-Österreichischen Himalaya-Karakorum-Expedition 1954. Erdkunde*, X, 1, 1956, c. 1—33.
- Pal, 1975 — *Pal P. Bronzes of Kashmir. Graz*, 1975.
- Palwal, 1968—1971 — *Palwal A. R. History of Former Kafiristan. I—VIII. Kabul*.
- Palwal I, 1968 — *Palwal A. R. History of Former Kafiristan, I. Afghanistan*, XXI, 3, 1968, c. 48—66.
- Palwal II, 1969 — *Palwal A. R. Polytheism of the Kafirs. Afghanistan*, XXI, 4, 1969, c. 61—88.
- Palwal III, 1969 — *Palwal A. R. War, Wealth and Social Status. Afghanistan*, XXII, 1, 1969, c. 6—27.
- Palwal IV, 1969 — *Palwal A. R. Kafirs' Cult of the Dead. Afghanistan*, XXII, 2, 1969, c. 20—43.
- Palwal V, 1969/70 — *Palwal A. R. Idolatry of the Kafirs. Afghanistan*, XXII, 3/4, 1969/70, c. 130—146.
- Palwal VI, 1970 — *Palwal A. R. The Images from Kafiristan. Afghanistan*, XXIII, 2, 1970, c. 21—52.
- Palwal VII, 1970 — *Palwal A. R. The Kafirs' Religious Practitioners and Their Rituals. Afghanistan*, XXIII, 4, 1970, c. 24—36.
- Palwal VIII, 1971 — *Palwal A. R. Uta, the High Priest. Afghanistan*, XXIV, 2/3, 1971, c. 10—17.
- Palwal, 1974a — *Palwal A. R. The Kafirs' Ranks and Their Symbols. CH, Wiesbaden*, 1974, c. 64—68.
- Palwal, 1974b — *Palwal A. R. The Harvesting Festivals of the Kalash in the Birir Valley. CH, Wiesbaden*, 1974, c. 93—94.
- Palwal, 1979 — *Palwal A. R. The Kafir Status and Hierarchy and Their Economic, Military, Political and Ritual Foundations. The Pennsylvania State University Ph. D., 1977. Ann Arbor Xerox Univ. Microfilms. (Facsimile)*, 1979.
- Pelliot, 1959/1973 — *Pelliot P. Notes on Marco Polo. 3 vols. P.*, 1959—1973.
- Petech, 1939 — *Petech L. A Study in the Chronicles of Ladakh (Indian Tibet). Calcutta*, 1939.

- Petech, 1977 — *Petech L.* The Kingdom of Ladakh. C. 950—1842 A. D. Serie Orientale Roma, LI, 1977.
- Porada, 1965 — *Porada E.* The Art of Ancient Iran. Pre-Islamic Cultures. With the collaboration of R. H. Dyson and contributions by C. K. Wilkinson. N. Y., 1965.
- Rathjens, 1972 — *Rathjens C.* Fragen der horizontalen und vertikalen Landschaftsgliederung im Hochgebirgssystem des Hindukusch. Landschaftsökologie der Hochgebirge Eurasiens, hg. v. Carl Troll. (Erdwissenschaftliche Forschung, Bd. IV). Wiesbaden, 1972.
- Raverty, 1859 — *Raverty H. G.* Notes on Kafiristan. JAS of Bengal, 28, 1859, c. 317—368.
- Raverty, 1896 — *Raverty H. G.* Kafiristan and the Kafiri Tribes. The Calcutta Review, 103, 1896, c. 65—109.
- Raverty, 1976 — *Raverty H. G.* Notes on Afghanistan and Baluchistan (1878). Reprint Lahore, 1976.
- Ribbach, 1940 — *Ribbach S. H.* Droga Namgyal. Ein Tibeterleben. München—Planegg, 1940.
- Roberts, 1977 — *Roberts T. J.* The Mammals of Pakistan. London and Tonbridge, 1977.
- Robertson, 1896 — *Robertson G. S.* The Káfirs of the Hindu-Kush. 1. Aufl. I., 1896. Neudruck: Graz, 1971.
- Robertson, 1899 — *Robertson G. S.* Chitrál. The Story of a Minor Siege. 2nd ed. L., 1899.
- Roemer, 1937 — *Roemer W. und K. von Rosenstiel.* Die landwirtschaftlichen Sammlerarbeiten der Expedition und ihre Ergebnisse. Deutsche im Hindukusch, hg. v. A. Scheibe. B., 1937, c. 55—97.
- Rosenfield, 1967 — *Rosenfield J. M.* The Dynastic Art of the Kushans. Berkeley and Los Angeles, 1967.
- Rowland, 1970 — *Rowland B.* Zentralasien. Kunst der Welt. Baden-Baden, 1970.
- Scarcia, 1965 — *Scarcia G.* (ed. e trad.). Šifat-nāma-yi Darviš Muḥammad Hān-i Gāzī. Cronaca di una crociata musulmana contro i Káfiri di Lāgmān nell'anno 1582. IsMEO, Serie Orientale Roma, XXXII, 1965.
- Schaeder, 1924 — *Schaeder H. H.* Nāsir i Chosrau und die islamische Gnosis. ZDMG, 78, 2, 1924.
- Scheftelowitz, 1933 — *Scheftelowitz I.* Die Mithra-Religion der Indo-Skythen und ihre Beziehung zur Saura- und Mithras-Kult. AO, 11, 1933, c. 293—333.
- Scheibe, 1937a — *Scheibe A.* (Hrsg.). Deutsche im Hindukusch. Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Organisation und Verlauf der Expedition. B., 1937, c. 8—54.
- Scheibe, 1937b — *Scheibe A.* Die Landbauverhältnisse in Nuristan. Deutsche im Hindukusch. B., 1937, c. 98—140.
- Schimmel, 1965 — *Schimmel A.* Pakistan — Ein Schloss mit tausend Toren. Zürich, 1965.
- Schmitt, 1971 — *Schmitt E.* Ornamente der Gandharakunst und rezenten Volkskunst im Hindukusch und Karakorum. Dissertationsreihe des SAI, 10, 1971.
- Schomberg, 1933 — *Schomberg R. C. F.* Peaks and Plains of Central Asia. L., 1933.
- Schomberg, 1935 — *Schomberg R. C. F.* Between the Oxus and the Indus. L., 1935.
- Schomberg, 1936 — *Schomberg R. C. F.* Unknown Karakorum. L., 1936.
- Schomberg, 1938 — *Schomberg R. C. F.* Kafirs and Glaciers. Travels in Chitral. L., 1938.
- Schroeder, 1981 — *Schroeder U. von.* Indo-Tibetan Bronzes. Hong Kong, 1981.
- Schuler, 1978 — *Schuler S.* The «Story of the Creation of Shigar» of Wazir Ahmad. CAJ, XII, 1—2, 1978, c. 102—120.
- Schweinfurth, 1957 — *Schweinfurth U.* Die horizontale und vertikale Verbreitung der Vegetation im Himalaya. Bonner Geographische Abhandlungen, 20, 1957.

- Shakur, 1946 — *Shakur M. A.* The Red Kafirs. Peshawar, 1946.
- Shastri, 1939 — *Shastri M. S. K.* Report on the Gilgit Excavations in 1938. Quart. Ind. Mythic Society, 30, 1939, c. 1 и сл.
- Shaw, 1878 — *Shaw R. B.* Stray Arians in Tibet. JAS of Bengal, XLVII, Part I, 1878, c. 26—62.
- Sherring, 1906a — *Sherring C. A.* Western Tibet and the British Borderland. The Sacred Country of Hindus and Buddhists. L., 1906.
- Sherring, 1906b — *Sherring C. A.* Notes on the Bhotias of Almora and British Garhwal. Mem. ASB, 22, I, 1906, c. 93—119.
- Siiger, 1955 — *Siiger H.* A Cult for the God of Mount Kanchenjunga among the Lepcha of Northern Sikkim. Actes du IVe congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques. II: Ethnologica, 1e partie. Wien, 1955, c. 185—189.
- Siiger, 1956 — *Siiger H.* Ethnological Field-Research in Chitral, Sikkim, and Assam. Preliminary Report. Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk., 36, 2, 1956.
- Siiger, 1963 — *Siiger H.* Shamanism among the Kalash Kafirs of Chitral. Folk, 5, 1963.
- Siiger, 1967 — *Siiger H.* Shamanistic Ecstasy and Supernatural Beings. A study based on field-work among the Kalash Kafirs of Chitral from the Third Danish Expedition to Central Asia 1947—54. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 1, 1967.
- Siiger, 1974 — *Siiger H.* The Joshi of the Kalash. Main Traits of the Spring Festival at Balanguru in 1948. CH, Wiesbaden, 1974, c. 84—86.
- Silvi-Antonini, 1963 — *Silvi-Antonini C.* Preliminary Notes on the Excavations of the Necropolises Found in Western Pakistan. E&W, 14, 1963, c. 13—26.
- Silvi-Antonini, 1969 — *Silvi-Antonini C.* Swāt and Central Asia. E&W, 19, 1—2, 1969, c. 100—115.
- Singh, 1876 — *Singh, Sardar Thakar.* Code of Tribal Custom in the Gilgit District. Jammu, 1876.
- Snoy, 1959 — *Snoy P.* Last Pagans of the Hindu Kush. Natural History, 1959, c. 520—529.
- Snoy, 1960a — *Snoy P.* Kalash — Nordwestpakistan (Chitral). Almauftrieb mit Opfern. Encyclopaedia cinematographica, E 210/1959 (13 Seiten). Göttingen, 1960.
- Snoy, 1960b — *Snoy P.* Darden — Nordwestpakistan (Gilgitbezirk). Schamanistischer Tanz. Encyclopaedia cinematographica, E 213/1959. Göttingen, 1960.
- Snoy, 1962 — *Snoy P.* Die Kafiren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur. Dissertation. Frankfurt am Main, 1962.
- Snoy, 1964 — *Snoy P.* Feldbestellung im Mundschan. Festschrift für Ad. E. Jensen. München, 1964, c. 665—669.
- Snoy, 1965a — *Snoy P.* Nuristan and Munğan. Tribus, 14, 1965, c. 101—148.
- Snoy, 1965b — *Snoy P.* Das Buch der Kalasch. Ruperto-Carola, Mitteilungen der Vereinigung der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg e. V., Jg. XVII, 38, 1965, c. 158—162.
- Snoy, 1974 — *Snoy P.* Dizila Wat. CH, Wiesbaden, 1974, c. 84—86.
- Snoy, 1975 — *Snoy P.* Bagrot — Eine Dardische Talschaft im Karakorum. Graz, 1975.
- Stacul, 1966a — *Stacul G.* Preliminary Report on the Pre-Buddhist Necropolis in Swat (W. Pakistan). E&W, 16, 1—2, 1966, c. 37—79.
- Stacul, 1966b — *Stacul G.* Notes on the Discovery of a Necropolis near Kherai in the Gorbund Valley (Swāt — West Pakistan). E&W, 16, 3—4, 1966, c. 261—274.
- Stacul, 1967a — *Stacul G.* Excavations in a Rock Shelter near Ghāligai (Swāt, W. Pakistan). Preliminary Report. E&W, 17, 3—4, 1967, c. 185—219.
- Stacul, 1967b — *Stacul G.* Discovery of Four Pre-Buddhist Cemeteries near Pācha in Buner (Swāt, W. Pakistan). E&W, 17, 3—4, 1967, c. 220—232.
- Stacul, 1969a — *Stacul G.* Excavation near Ghāligai (1968) and Chronological Sequence of Protohistorical Cultures in the Swāt Valley. E&W, 19, 1—2, 1969, c. 44—91.

- Stacul, 1969b — *Stacul G.* Discovery of Protohistoric Cemeteries in the Chitral Valley (West Pakistan). E&W, 19, 1—2, 1969, c. 92—99.
- Stacul, 1970a — *Stacul G.* An Archaeological Survey near Kālām (Swāt Kohistan). E&W, 20, 1—2, 1970, c. 87—91.
- Stacul, 1970b — *Stacul G.* The Gray Pottery in the Swāt Valley and the Indo-Iranian Connections (ca. 1500—300 B.C.). E&W, 20, 1—2, 1970, c. 92—102.
- Stacul, 1971 — *Stacul G.* Cremation Graves in Northwest Pakistan and Their Eurasian Connections: Remarks and Hypotheses. E&W, 21, 1—2, 1971, c. 9—19.
- Stacul, 1973 — *Stacul G.* Ochre-Coloured and Grey-Burnished Wares in North-West Indo-Pakistan (ca. 1800—1300 B.C.). E&W, 23, 1—2, 1973, c. 79—88.
- Stacul, 1975 — *Stacul G.* The Fractional Burial Custom in the Swāt Valley and Some Connected Problems. E&W, 25, 3—4, 1975, c. 323—332.
- Stacul, 1977 — *Stacul G.* Dwelling- und Storage-Pits at Loebanr III (Swāt, Pakistan). 1976 Excavation Report. E&W, 27, 1—4, 1977, c. 227—253.
- Stacul, 1978—79 — *Stacul G.* On periods and cultures in the Swat valley and beyond. *Purātattva*, 10, 89—91, 1978—79.
- Stacul, 1980 — *Stacul G.* Bīr-kōṭ-ghuṇḍai (Swāt, Pakistan). 1978 Excavation Report. E&W 30, 1—4, 1980, c. 55—65.
- Staley, 1964 — *Staley J. F.* The Pul Festival of the Kalash of Birir. *Folklore*, 74, 1964, c. 197—202.
- Staley, 1969 — *Staley J. F.* Economy and Society in the High Mountains of Northern Pakistan. *Modern Asian Studies*, III, 3, 1969, c. 225—243.
- Stein, 1888 — *Stein M. A.* Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins. *The Indian Antiquary*, CCVII (Vol. XVII), 1888, c. 89—98.
- Stein, 1890 — *Stein M. A.* *Kaḥaṇa's Rājatarāṅgiṇī*, a Chronicle of the Kings of Kaśmīr. 2 vols., 1890.
- Stein, 1907 — *Stein M. A.* Ancient Khotan. Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan, I. Oxf., 1907.
- Stein, 1910 — *Stein M. A.* Note on Buddhist Local Worship in Muhammadan Central Asia. *JRAS of Great Britain and Ireland*, 1910, c. 839—845.
- Stein, 1921 — *Stein M. A.* Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China. I: Text. Oxf., 1921.
- Stein, 1922 — *Stein M. A.* A Chinese Expedition across the Pamirs and Hindukush A. D. 747. *The Geographical Journal*, 1922, c. 112—131.
- Stein, 1925 — *Stein M. A.* Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History. *The Geographical Journal*, 1925, c. 1—55.
- Stein, 1928 — *Stein M. A.* Innermost Asia, Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Iran. I: Text. Oxf., 1928.
- Stein, 1929 — *Stein M. A.* On Alexander's Track to the Indus. L., 1929.
- Stein, 1942 — *Stein M. A.* From Swat to the Gorges of the Indus. *The Geographical Journal*, C, 2, 1942, c. 49—56.
- Stein, 1944 — *Stein M. A.* Archaeological Notes from the Hindukush Region. *JRAS of Great Britain and Ireland*, 1—2, 1944, c. 15—16.
- Stein, 1973 — *Stein M. A.* A Contribution to the History of the Sāhis of Kabul. (Reprint). E&W, 23, 1973, c. 13—20.
- Stein, 1959 — *Stein R.-A.* Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. *Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises*. XIII. P., 1959.
- Stein, 1972 — *Stein R. A.* Tibetan Civilisation. L., 1972.
- Strand, 1973 — *Strand R. F.* Notes on the Nūristāni and Dardic Languages. *Journal of the American Oriental Society*, 93, 3, 1973, c. 297—305.
- Strand, 1974a — *Strand R. F.* Native Accounts of Kom history. CH, Wiesbaden, 1974, c. 22—23.
- Strand, 1974b — *Strand R. F.* Principles of Kinship Organisation among the Kom Nuristan. CH, 1974, c. 51—56.
- Strand, 1974c — *Strand R. F.* A Note on Rank, Political Leadership and Government among the Pre-Islamic Kom. CH, 1974, c. 57—63.
- Sufi, 1948 — *Sufi G. M. D.* *Kaśmīr. A History of Kashmir*. 2 vols. Vol. I. Lahore, 1948.

- Taddei, 1964/65 — *Taddei M.* A Linga-shaped Portable Sanctuary of the Sāhi Period. E&W 15, 1964/65, c. 24—25.
- Tanner, 1881 — *Tanner H. C.* Notes on the Chugani and Neighbouring Tribes of Kafiristan. Proceedings of the Royal Geographical Society, N. S., 3, 1881, c. 287—301.
- Thapar, 1981 — *Thapar B. K.* The Archaeological Remains of the Aryans in North-Western India. Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н. э.). М., 1981.
- Thomas, 1925 — *Thomas F. W.* The Language of Ancient Khotan. Asia Major, II, 1925, c. 251—271.
- Thomas, 1926 — *Thomas F. W.* A New Central Asian Language. JRAS of Great Britain and Ireland, 1926, c. 312 и сл.
- Thomas, 1935 — *Thomas F. W.* Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan. I: Literary Texts. Oriental Translation Fund, N. S. XXXII. L., 1935.
- Thomas, 1951 — *Thomas F. W.* Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan, II: Documents. L., 1951.
- Thomas, 1963 — *Thomas F. W.* Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan. IV: Indices. L., 1963.
- Topitsch, 1958 — *Topitsch E.* Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien, 1958.
- Tucci, 1950 — *Tucci G.* The Tombs of the Tibetan Kings. IsMEO. Serie Orientale Roma, I, 1950.
- Tucci, 1956a — *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. I. Serie Orientale Roma, 1956.
- Tucci, 1956b — *Tucci G.* Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal. IsMEO, Serie Orientale Roma, X, 1956. (Materials for the Study of Nepalese History and Culture, 1).
- Tucci, 1963 — *Tucci G.* Oriental Notes (I). The Tibetan «White-Sun-Moon» and Cognate Deities. E&W 14, 1963, c. 133—145.
- Tucci, 1963a — *Tucci G.* The Tombs of the Asvakayana-Assakenoi. E&W, 14, 1—2, 1963, c. 27—28.
- Tucci, 1963b — *Tucci G.* Oriental Notes (II). An Image of a Devi Discovered in Swat and Some Connected Problems. E&W, 14, 3—4, 1963, c. 146—182.
- Tucci, 1970 — *Tucci G.* Die Religionen Tibets. In: Tucci—Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei. Die Religionen der Menschheit, 20. Stuttgart, 1970, c. 1—291.
- Tucci, 1977 — *Tucci G.* On Swāt. The Dards and Connected Problems. E&W, 27, 1—2, 1977, c. 9—103.
- Tusa, 1979 — *Tusa S.* The Swāt Valley in the 2nd and 1st Millennia B. C.: A Question of Marginality. South Asian Archaeology 1977. Ed.: M. Taddei. II, c. 675—695, 1979.
- Validi, 1937 — *Validi (Togan) A.-Z.* Ein türkisches Werk des Haydar-Mirza Dughlat. Bulletin of the School of Oriental Studies, VIII, 4, 1937, c. 983—989.
- Voegelin, 1965 — *Voegelin C. F. and Voegelin F. M.* The Dardic Branch or Sub-Branch of Indo-European. Languages of the World: Indo-European, Fasc. One. Anthropological Linguistics, 7, 8, 1965, c. 284—294.
- Vohra, 1982 — *Vohra R.* Ethnographic Notes on the Buddhist Dards of Ladakh: The Brog-Pá. ZfE, 107, 1, 1982, c. 69—94.
- Voight, 1933 — *Voight M.* Kafiristan, Versuch einer Landeskunde auf Grund einer Reise im Jahre 1928. Beiheft 2 zur Geographischen Wochenschrift. Breslau, 1933.
- Wakankar, 1976 — *Wakankar V. S., Brooks R. R.* Stone Age Painting in India. Bombay, 1976.
- Watters, 1904—1905/1973 — *Watters T.* On Yuan Chwang's Travels in India. L., 1904—1905. Reprint: Delhi, 1973.
- Wazir Ali Shah, 1974a — *Wazir Ali Shah.* Invasions Preceding the Conquest of Nuristan. CH, Wiesbaden, 1974, c. 24—25.

- Wazir Ali Shah, 1974b — *Wazir Ali Shah*. Notes on Kalash Folklore. CH, Wiesbaden, 1974, c. 69—80.
- Wiche, 1958 — *Wiche K.* Die österreichische Karakorum-Expedition 1958. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft, Wien, 100, III, 1958, c. 1—14.
- Widengren, 1965 — *Widengren G.* Die Religionen Irans. Die Religionen der Menschheit, 14. Stuttgart, 1965.
- Williams, 1973 — *Williams J.* The Iconography of Khotanese Painting. E&W, 23, 1973, c. 109—154.
- Windisch, 1895 — *Windisch E.* Māra und Buddha. 1895.
- Wissmann, 1961 — *Wissmann H. von.* Bauer, Nomade und Stadt im islamischen Orient. Die Welt des Islam und die Gegenwart, hg. v. R. Paret. Stuttgart, 1961, c. 22—63.
- Wood, 1841 — *Wood J.* A Personal Narrative of a Journey to the Source of the River Oxus. L., 1841.
- Younghusband, 1904 — *Younghusband F. E.* The Heart of a Continent. 4th ed. L., 1904.
- Yule, 1929 — *Yule H.* The Book of Ser Marco Polo. 3rd ed. in two volumes. I. L., 1929.
- Yule—Cordier, 1903—1920/1975 — *Yule H., Cordier H.* The Book of Ser Marco Polo. 3 vols. Reprint: 2 vols. L., 1975.

СПИСОК ДОПОЛНИТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ *

- Грюнберг А. Л. К диалектологии дардских языков (глангали и зениаки).— Индийская и иранская мифология. Вопросы лексики. М., 1971.
- Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М. Этнолингвистическая характеристика Восточного Гиндукуша.— Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974.
- Ethnologie und Geschichte. Festschrift für Karl Jettmar. Hrgb. von P. Snoy.— Beiträge zur Südasienforschung. Südasien-Institut Universität Heidelberg, 86, 1983.

* Список составлен редактором по согласованию с автором книги.

УКАЗАТЕЛЬ *

- Абаде 245
 Абдуль Вакиль 30
 Абдул Разик Пальваль см. Пальваль
 Абдуль Хамид Хавар 11, 218, 219
 Абдур Рахман 28, 34, 45, 69, 116, 159, 345, 354
 абрикосы 202, 234, 235, 267, 280, 283, 449, 456
 Абуль-Фазл 15
 Авеста 72, 183, 229
 Ага Хан 236, 268, 296, 440, 469
 Агчу 76
 ад 49, 193, 359, 400, см. также зозук, баррей даггар була
 Адабог 353
 Адам 65, 114, 357, 359, 444
 Адругал 155
 Азар, Араз, Мухаммад Абдулла, Шейх Абдулла Хан 30, 38, 39, 143, 145, 148—150, 211
 Азия 23, 377, 434
 — Восточная 309, 319
 — Западная 91, 181
 — Передняя 91
 — Средняя 6, 9, 80, 104, 209, 263, 307, 309, 312, 460, 479
 — Центральная 6, 9, 10, 36, 306, 309, 311, 318, 341
 Азру Шамшер, Шамшер, Джамшед 252, 253, 277
 «Айешах» 151
 Айнвангер 128, 207, 223, 323, 362, 371, 383, 398
 Айюн 345
 Акбар 15
 аксакал 354, 439
 Аламасты, Алмасти, Албасты, Албаси 460, 475
 Аламский мост 302—304
 Аламут 335
 Александр Великий 15, 29, 177, 184, 269, 310—313
 Али Бег 292, 293
 Алиграма 310
 Алингар 26, 165
 Алишанг 31
 Али Шер Хан 212
 Амавал-ра 75
 Амешдеш 158
 Аму-Дарья 305
 Амур 308
 Амье 194
 Анахита 178, 179
 Анджуман 14
 Андреев Н. С. 78, 468
 Аниш 357, 370
 Аниесли (Annesley Col. L.) 231
 Аполлоний Родосский 135
 арабы 322, 324, 476
 Аравия 42
 Араиду 344, 448
 арии, арийские языки 177—179, 183, 307, 310
 Аркари 453
 Аром 112, 187
 Арриан 313
 Арта 76
 аруа 381, 399, 404, 457; арвах 236
 арфа кафирская 103, 114, 124, 126, 133
 арча см. можжевельник
 Аршакиды 179
 Асвира 325
 Аспар 414
 Астан 156
 Астор 11, 196—198, 200, 206, 213, 218, 304, 315, 334, 336, 338, 341, 343, 380
 аталнк 439
 Афганистан, афганцы 17, 28, 34, 37, 86, 89, 153, 184, 193, 197, 287, 310, 345, 357
 Афзал Али 442
 Афзал-уль-Мульк 464
 Афрасиаб 179

* Составила Т. Н. Толстая.

- Ахемениды 312
 Ачену 91, 165, 170, 171, 174
 ашкуи 17, 22, 25—27, 47, 165—167, 169—171, 173, 175, 176
 Ашкун 28, 37, 65, 165, 169, 171
 Ашлегра см. Эсперегра

 Баба Айюб 480
 Бабур 28, 266, 479
 Бабусар 201
 багадур 174, 175, 188
 Багалгром, Багелгром 108
 Багишт/Опкулу 51, 56, 61, 82, 83, 92, 100, 102, 103, 107—109, 112
 Баграм 17, 94, 80, 81, 97, 101, 111, 142
 Багрот 205, 212, 222, 223, 229, 230, 232, 233, 241, 243, 247, 250, 251, 254, 256, 264, 267, 271, 272, 280, 285, 289
 Багорай 367
 Багук 412
 Бадаван (=Ахмад Дивана Баба) 90, 363
 Бадахшан 10, 20, 37, 38, 78, 212, 296, 320, 344, 378, 435—437, 441, 442, 466, 469, 474, 478—480
 Баджай-Гал 165, 171
 Баджаур 16
 Байкэ 455
 Байлам 440
 Байпаш 482
 бактрийский яз. 320
 бактрийское письмо 5
 Бактрия 377
 бала 59
 Балангуру 374
 Балопар (=Гулапур) 336
 Балтистан, балти 11, 17, 77, 195—198, 203, 206, 211, 212, 214, 233—235, 237, 239, 252, 269, 292—294, 304, 314, 315, 328, 334, 387, 459
 Балумайн (Баламахин, Баро Мине) 77, 360, 373—378, 382, 391, 394, 395, 400, 401, 404—410, 415, 417, 433, 434
 Балх 192
 Бангулай 366, 367
 барабан 55, 94, 97, 132, 149, 175, 256, 276, 282, 290, 291, 375, 391, 394, 412, 447
 — барабан Юденн 256, 276
 Баравул 447
 бараи, бариан 233, 234, см. также пери
 Барамош 401, 439
 баран 60, 68—70
 — бараи Сараданц 368
 см. также овца
 Барандис 462

 бар занги 459
 бари 132, 138, 155—157, см. также ремесло, рабы.
 Барикот 184
 Бармас 219
 Барогил 336, 435, 436, 476, 481
 баррей даггар була 49
 Барт 273
 баскский яз. 204
 Батрик 360, 364, 365, 369, 372, 374—376, 406, 408, 413, 425
 Бауман Г. (Вацманн Н.) 376
 Бахман династия 476
 Бахук 379
 бахши 466 см. также перихон
 Баша 334
 башали 371, 385, 395, 396; см. также дом для рожениц
 башгали, башгальцы 80, 125, 345, 346, 348, 354, 363, 417, 436
 Башгал 26, 27, 29, 32, 34, 38, 43, 44, 47, 48, 63, 92, 94, 108, 161, 335, 344, 366, 374, 387, 416, 447, 463, 464, 474
 Башкар 440
 башкарик-гаври, яз. 17, 196
 башия 61, 97, 120, 121, 193, 220, 221, 246, 247, 256, 276
 — «башня стариков» 121
 Бейли Т. Г. (Bailey T. G.) 216
 Бек Г. (Beck H.) 350
 Белнисар 411
 белые гунии см. гунны
 Бергеле (=сел. Вайгал) 158
 Бергер Г. (Berger H.) 12, 22, 199, 206, 249, 264, 272, 284, 288, 289, 292, 299
 береза 15, 266
 Бернгард (Bernhard W.) 34, 122
 Бернс А. (Burnes A.) 15, 89
 Бертельс А. Е. 78
 Бести 453
 Беш-Карим 479
 Бидделф Дж. *passim*
 бнлас 284, 288, 298, 299, 459, см. также руи
 Бир 345, 347, 349, 359—361, 363—366, 375, 379, 381, 389, 410, 414
 Бируи 316, 324, 325
 Бисал 414
 битан, бетан 199, 264, 289, 292, 298, 358, 386, 401, 410, 463, 464, 475; см. также шамаи
 битриангулярный стиль 308, 321
 бишт 50, 140; см. также рай
 бияк 241, 242, 246
 Блейхштейнер Р. 7, 468
 близнецы 62, 76, 77, 81, 165, 174, 357
 Бобэн 218, 219
 Боджаре Шал 223, 224

- Бодок 357—359, 374, 401, 410, 417, 445
 Бойо 199, 295
 Болор, Балор, Балур 297, 314, 317—322, 324, 327—329, 331—333, 337, 339, 341, 342, 476, 478
 — Болор Большой 315, 322
 — Болор Малый 315, 319, 322, 326, 477
 Болор-шах, Булурин-шах 325
 Бомбей 296, 440
 бон, религия 185, 210, 329
 бот 242—244, см. также камень
 братание 85, 263, 353, 354, 438; см. также сули, ширмуш
 братья молочные 438, 481; см. также ширмуш
 брахманы 48, 184, 340
 брахми, письмо 5, 209, 478
 Бреп 454
 Брокпа 233
 брокпа 11, 235, 237, 278, 292
 Бру-жа 210, 315, 319, 326, 329, 477
 Брумотул 79, 91, 93, 96, 99, 105, 108, 114, 345
 Брун 360, 365, 370, 371
 Брунг Капурдоно 87
 Брушал 216
 Брихатсамхита 89
 Бубули Гас 281
 Бубур 244, 245, 278, 304, 483
 Буд 381
 будалак 389, 414—416, 418
 Будда 71, 207, 209, 255, 316
 буддизм, буддисты 20, 178, 185, 191, 204, 205, 208—211, 215, 237, 252, 266, 272, 276, 289, 314, 317—322, 324, 327—329, 331—333, 337, 339, 341, 342, 419, 463, 477
 Буддрусс Г. (Buddruss G.) *passim*
 Будели 83
 Буду Синг 369
 Будуски 446
 Бумборет 81, 345, 346, 348, 353, 359, 360, 364—366, 368, 373, 374, 378, 391, 400—403, 405, 408, 410, 412, 415
 Бунер 16, 306
 Буйджи 200, 213
 Буни 442, 461, 469
 Буни Зум 446
 Бурзил 196
 буришки 22, 198—200, 231, 249, 264, 265, 269, 289, 298, 301, 305, 315, 326, 340
 бурушаски, бурушаский язык, население 12, 16, 18, 19, 195, 198—201, 206, 209, 235, 248, 251, 271, 272, 277, 281, 284, 286, 295, 296, 301, 305, 319, 328, 439, **464**, **474**, 475, 478, 480
 Бухара 104
 бхаттавариян 325
 Бхатт-шах 325
 Бхил 86
 бык 68, 75, 92, 93, 107, 149, 286, 308, 361, 473
 — зебуобразный 184, 308, 321
 Вавилов Н. И. 30, 34
 Вазир Али Шах 11, 344, 347, 348, 366—368, 375, 380, 412, 438, 441, 442, 465, 466
 Вайгал 26, 28, 31, 32, 37, 65, 90, 130, 153—161, 163, 165, 186—188
 вайгали, яз. 16, 17, 22, 25, 26, 70, 155, 163
 вайгальцы 27, 166, 173, 175, 181, 187
 Вайханд 325, 327
 Вама 32, 47, 90, 91, 102, 165, 166, 168, 170—174, 176
 вамаи 26
 Вант 158
 Вара (подземный мир) 72, 192, 193
 Варин, Верин, Шура Верин 358, 360—364
 вароти 379, 380
 Варуиа 71, 178, 191
 Вахан, ваханцы 10, 32, 181, 199—201, 203, 285, 324, 435, 474, 478
 вахаиский яз. 195, 436, 481
 вверх по долине/вниз по долине (по реке) 50, 75, 76, 81, 82, 87, 108, 180, 222, 257
 вдов сожжение 210, 225, 329
 Веды, ведический 108, 177, 179, 183, 191
 великан, титан, гигант, демон *passim*
 везир, вазир 245, 248, 280, 439
 Веран 368
 Верек 61
 Вефер 164
 вечи 59—61, 63, 87, см. также внутр, даник
 «веш» 236, 238, см. также передел земли
 вино *passim*
 виноград, виноградарство 34, 35, 90, 91, 103, 113, 155, 172, 173, 257, 267, 268, 283, 292, 300, 350, 351, 357, 365, 366, 374, 384, 393, 413—415, 457
 Вихе К. 10, 202, 206
 Вишну 83
 вода
 — водопад 84, 87
 — водопровод 62

- водяная мельница 54, 103, 112, 286, 414
 волк, волчица 52, 223, 256, 448
 Вольф И. 29
 ворон, ворона 231, 234, 258, 394, 397, 409
 воттапури, яз. 17
 Вохра 341
 Вртра 179
 Вуд 38
 Вуршигум 369
 вутр 59—61, 63, 64, 87, 102, 169, 170, см. также вечи, даиик
 Вутрик 168
 Вушум/Шомдэ 56, 66, 70, 72—74, 81, 82, 127, 129
 Вушум-усту 74
 Вэчи/Пэчи, Пьечи 104, 129, 130
- гавар-бати, яз. 17, 344, 436
 Газиевиды 28, 184
 Гакух 323
 галаи 404, 405
 Галакдари 44
 Галйгаи 305, 312
 Галлиери 305
 Гал Сингх 223, 224
 Гамгал 33
 Гандхара 184, 191, 306, 318
 Ганиш 296
 Ганок 215
 Гану 196
 Ганули 216
 Гараи Патан 224
 Гарднер А. (Gardner A.) 96
 Гарзай С. В. (Gharzai S. W.) 30
 Гаркуио 215
 Гарм Чешме 463
 Гаухар Амаи 203, 481
 Гёбль 86
 Гейне-Гельдерн Р., фон 7, 183
 Герат 447, 480
 Германская Гиндукушская экспедиция 1935 г. 30, 31, 35, 166, 348
 Геррлих А. (Herrlich A.) 26, 47, 120, 346
 Гету 210
 Гетц Г. 86
 ги см. масло топленое
 Гивиш см. Гиш
 Тизар 195, 199, 223, 440, 474
 Гилгит *passim*
 гилгитские рукописи 314, 317, 326
 Гилгитское агентство 11, 18, 19, 21, 198, 205, 217, 218, 221, 225, 235, 244, 248, 250, 272, 289, 357, 387, 389, 395, 418, 419, 435—437, 443, 449, 451, 453, 454, 459, 462, 476, 481, 482
- Гималаи 14, 195, 200, 302, 380
 Гиндукуш 5, 9—12, 14, 18, 72, 77, 91, 113, 153, 181, 183, 185, 313, 345, 369, 378, 435, 438, 442
 Гиндукушская культурная конференция 1970 г. 21, 131, 178, 179, 187, 349
 гипергамия 238, 248, 438
 Гиршберг В. 7
 Гиш/Гивиш 56—58, 71, 81, 83, 88, 91—97, 103, 111, 124, 127, 132, 133, 141, 149—151, 172, 173, 362
 гностики, гностицизм 185, 359, 377, 418, 434, 469
 Годар 266, 321
 Гоэс Б. фон 28
 Гор 170, 211, 225, 246, 299, 337, 341
 гор/демон/ 445, 459, 471
 гора
 — ледяная 52
 — мировая 184
 Горбанд 306
 Гордон 345
 Гофманн Г. (Hoffmann H.) 12, 210, 295, 377
 Гошедои, Гошидаи 412
 Гошират 446
 Гра, Грахи, Грахан Граха 89, 224, 468
 Грамstrup Л. (Gramstrup L.) 90
 гранат, гранатовое дерево 103, 257, 275, 276, 287
 Грациози П. (Graziosi P.) 346, 349, 370, 371
 гречиха 202, 235, 268
 Гримон, Гримор 367, 368
 Грирсон Г. А. (Grierson G. A.) 474
 громма 119, 132, 133, см. также дом для собраний
 Грошера 155
 Грузия 313
 Грюнберг А. Л. 8, 26, 33, 34, 46, 189
 Гу-ге 328
 Гудай 218
 гуджуры 18, 436
 Гудуза 87
 Гульткранц (Hultkrantz A.) 359
 Гуляб Сингх 203
 Гулям Мухаммед 204, 218, 219, 223—225, 240, 241, 243, 244, 253, 270, 279, 280
 Гулям Наби 11, 163
 Гулям Хайдар Хаи 159
 гунны
 — иранские 86
 — белые (эфталиты) 89, 477
 Гупис 218, 221
 Гураис 19, 196, 200
 Гурджара 86

- Гуре 220
 Гурез 334
 Гуро (великан) 88
 Да 196, 215, 234, 237, 238, 246, 248, 264, 268, 270, 337, 338, 340
 Дагинаи 411
 Дагон, Догон, Деоган 109, 172
 Дайнелли Г. (Dainelli G.) 211
 дайял 8, 249, 287—291, 293, 294, 386, 387
 Да-ли-ло, То-ли, То-лэй 316—318
 далпалайга 174, 175
 Дамел 17, 436, 442
 дамели, яз. 17, 344, 436
 Дани А. (Dani A. H.) 5, 183, 303, 304, 306, 309
 даник 59, 60, 63; см. также вутр, вечи
 Даньор 245, 252, 290
 Дарада 18
 дарада 306, 307, 325, 327
 Дарада-шах 325, 326
 Дарадпура 325
 Дардар 325
 Дардистан 14, 16, 19, 21, 23, 100, 111, 114, 199, 204, 206, 208, 222, 230, 239, 251, 261—263, 265, 278, 372, 374, 380, 381, 400, 451, 453, 459, 464
 дардские языки 16, 17, 198
 дарды *passim*
 Дарел 19, 205, 206, 209, 211, 249, 250, 257, 304, 316, 339, 440
 Даркот 323
 дарниджи 230, 233; см. также перн
 Дас Кирилл Гах 218
 Дассу 304
 Дауд, пророк 254
 Даулагери 12
 двойники (*alter ego*) 261, 285
 двузубец 166, 180, 181
 дебилала 123, 124, 130, 132, 133, 135, 146, 147, 386
 Дева (=Диогром) 72, 74, 80, 81, 97, 119, 127, 129, 130, 152
 девалог 358, 361, 367, 373—375, 382, 387, 399, 407, 410, 445
 дев-ан-марон 243
 девутр, периаи 59; см. также вутр, пери
 Дезалик 361, 371, 385
 Дезау 361
 Дели 438
 Делу 55
 дель 175
 Дема 411
 Демидаи 44
 демик 464, 465
 Демута 158
 Деосай 196, 200, 201, 203, 233, 235, 294, 315
 дерево 67, 98, 102, 105, 110, 114, 116, 122, 167, 170, 217, 222, 234, 266, 277, 278, 291, 369
 — гранатовое см. гранат
 — кундат 67
 — кюнггури 67, 122
 — мировое 50, 186
 — ореховое см. орех
 — ток 375, 382, 406, 407
 дехар 289, 386, 387, 390, 406, 407, 419; см. также шаман, бетан, пшур
 джаиды 16; см. также «рекруты ислама»
 джаймани 441
 джайн-яр 242, 243
 Джайлал 478
 Джамму 20
 джаст 43, 95, 132, 133, 146, 150—152, 250, 389, 400
 Джач 361, 371, 381, 412, 415, 416; см. также Кшуман/Киме
 джаштаи 457, 458
 джейни, джайни 87, 102, 108
 Джелалабад 15, 18
 джерсу 372
 Джестак 193, 352, 369, 384, 393, 396, 426, 455, 456, 482
 Джестак-хан, дом Джестак 383, 384, 395—397, 403, 404, 408, 412
 джестан 358
 Джйварман 478
 джирга 250
 Джонс С. (Jones S.) 11, 27, 28, 32, 119, 123, 130, 188, 190, 349
 джоши 420
 Джунагр 372
 Диамар агентство 11, 305
 Диамир 231, 233, 292; см. также Нанга Парбат
 Дивог 52, 95, 103, 127
 Дидор 243
 Дизани, также Дисни, Утаи, Фатима, Шье 41, 52, 55, 57, 60, 63, 65, 74, 81, 83, 92, 94—96, 98—112, 118, 119, 129, 131, 134, 136, 141, 142, 145, 146, 151, 170, 172, 178, 186, 189, 193, 369
 Дизано 83
 Дилти Х. 206
 Династун 155
 Диогром см. Дева
 Дионис 91, 350, 377, 416, 434
 Дир 306, 435
 дирамитинг 301
 Дисни см. Дизани
 догра 197, 203, 204, 213, 439, 481
 Догра 20, 205

- Догумрик 89, 90
 Додерн-Бику 379
 дом (каста) 198, 243, 247, 279
 дом
 — клаиовый, для собраний 89, 97, 103, 104, 107, 115, 118—121, 127, 129, 132, 133, 157, 158, 165, 384, 395, 396, 420, см. также громма, кантар кот
 — для рожениц и менструирующих жеишии 104—106, 136, 148, 349, 356, 364, 370, 371, 385, 391, 395, 396, 412, 418, 432; см. также пшор, башали
 — танцевальный 67, 115, 119
 Домот 304
 доно 276
 Дора 108
 Дорах 435, 436, 479, 481
 Драс 196, 198, 315
 Дрош 11, 344, 440, 342, 346, 365
 Дрю Ф. (Drew F.) 204, 212, 237
 дуб каменный, скальный 122, 201, 221, 228, 262, 266, 351, 357, 362, 363, 370, 372, 381, 382, 384, 385, 392, 393, 411, 413, 456
 Дубани 231
 Дудоко 380
 Дужи 112, 149
 дукур 240
 думаки, яз. 18, 198
 Дунгал 43
 Дунда 165, 170
 Дуниш 451
 Дуньхуан 302
 Дуро 234
 Душанбе 192
 Дюмезиль Ж. 57, 72
 Дюпре Л. 11, 26, 32, 49
 Дюранд А. 274
 Дюранда линия 29, 345

 Е-до (Се-до) 326
 Енисей 308
 ешкун 198, 247—250, 264, 269, 327, 328, 340

 железо 61, 67, 244, 254, 259, 441; железные:
 — браслет 291
 — демоны 61
 — дом 82
 — колокольчики 68, 124, 149
 — крепость 93
 — лошадь 460
 — ноги 460
 — ногти 254
 — одеяние 83
 — посох Имры 69
 — проволока 82
 — тело 252
 — шар 148, 159, 160
 — цепь 60
 — цоколь 97
 жертвы, жертвоприношения — *passim*
 — человеческие 94, 171
 Женчигал 158, 160, 162
 жинтсе 176, см. также юш
 жрецы 40, 41, 56, 69, 83, 100, 109, 120—124, 126, 130, 134, 144, 148, 165, 183, 187, 188, 215, 216, 218, 219, 238, 249, 270, 271, 288, 313, 342, 357, 386; см. также шаман, дебила-ла, пшур, пшара, бетан
 Жувут/Живуд 106, 107

 Забул 109
 Закавказье 312
 Западногерманская Гиндукушская экспедиция 1955/56 г. 205, 212—214, 230, 244, 261, 268, 349, 401
 звезда 49, 72, 468
 — Полярная 49, 53
 земледелие, земледельцы 35, 53, 56, 63, 65, 66, 100, 144, 153, 156, 166, 231, 232, 236, 249, 273, 308, 389, 472
 «земля богов» 46
 зерно 45, 83, 85, 94, 96, 100, 101, 127, 147, 155, 163, 231, 233, 234, 236, 242, 244, 253, 267, 268, 277, 282, 283, 293, 300, 301, 372, 453, 454, 463
 змея 60, 72, 88, 129, 227, 457
 Зоджи-Ла 198, 315
 зозук 49, 140, см. также ад
 золото 73, 82, 84, 172, 202, 232, 312, 333, 364, 451; золотые:
 — амбар 99
 — бокал, кубок 168
 — борода 109
 — бык 173
 — ветви 102
 — волосы 75
 — дерево 102
 — диск 102
 — дождь 281
 — жезл танцевальный 127
 — замок 193
 — золотой дождь, кустарник *Laburnum* 384
 — кинжал 168
 — козий бурдюк 65
 — колчан 79, 111
 — крепость 99
 — кровать 66
 — курица 173
 — лук 111
 — люди 334

- ожерелье 73, 127
- палец 84, 85
- переулок 99
- престол 74
- проволока 82
- птица 159, 172
- рог, рога 109, 252
- рука 84, 85
- сбруя 374
- седло 374
- сияние 65, 374
- сосуды 462
- статуя 159
- страна золота 333, 334
- стул 66
- тело 111
- украшение 101
- зороастризм 15, 78, 135, 377, 479
- Зузук 61
- Зуму 110
- Зундрé 472
- Зюзум 52, 56, 74, 81, см. также Ноиг
- Иамач 158
- Имра/Мара 47, 48, 51, 56, 57, 65—77, 79—81, 85, 89, 90, 92, 102, 104—106, 109, 111—114, 116, 118, 120, 122, 130, 134, 143, 148—150, 152, 153, 155, 156, 159, 160, 169, 172, 177, 183, 185—189, 191, 192, 193, 361, 363
- Ингау 360, 368, 409
- Инд 5, 6, 14, 17, 19, 21, 196, 200, 201, 203, 210, 212, 227, 246, 248, 273, 301, 303, 304, 306—312, 315—321, 325, 327, 334, 477
- Индермун-Панао 170, 171
- индийские языки 16, 178, 195, 306
- Индийский субконтинент 29, 36, 43, 86, 147, 178, 200, 208, 237, 249, 304, 313
- индийцы 48, 72, 179, 182
- Индия 9, 18, 59, 86, 173, 184, 191, 198, 208, 311, 318, 324, 473
 - Западная 86
 - Северо-Западная 312, 377
 - Центральная 319
- индоарии, индоарийские языки 16, 91, 191, 306, 307, 309, 310, 328, 337
- индоиранские языки 178, 181, 191—193
- Индр/Индер 90—92, 102, 171, 173, 177
- Индра 84, 92, 93, 363, 376, 377
- Индракун 172, 173, 177—179, 191
- Индрани 93
- Индр-зьюл 90
- индуизм, индуисты 15, 20, 55, 178, 182—185, 204, 210, 211, 318, 328, 331—333
- Иохансен У. 10
- Иран 9, 319, 378, 479
 - Восточный 66, 179, 182, 209
 - Западный 313, 335
 - Северо-Западный 310
- иранские языки 16, 316, 474
- иранские гунны см. гунны иранские
- Иранское плоскогорье 193, 312
- иранцы, иранские народности, племена 8—10, 48, 178, 179, 182, 184, 191, 195, 307, 445, 458, 468, 481
- ислам, мусульмане *passim*
- Исламабад 5, 303
- исмаилизм, исмаилиты 20, 37, 78, 79, 185, 186, 212, 213, 245, 268, 273, 276, 282, 295, 334, 335, 359, 378, 418, 440—442, 462, 463, 466, 469, 479
- Исмаил Хан 11, 304, 341
- Исрар-уд-Дин 435, 436
- Ишкоман 195, 199, 201, 213, 252, 336, 436, 440
- иштикаван 386
- йезиды 357
- Йенсен 401
- Йеттмар К. 165, 230
- йидга 320, 436, 481
- Йима 72, 178, 192
- Кааба 324
- Кабул 12, 29—31, 34, 86, 181, 182, 184, 192, 441, 476
- Кабул р. 28, 325
- Кабульский музей 74, 119, 190
- Кавказ 10, 313
- Каган 201
- Каглашт 461
- Казахстан 309
- Казем, Касем, Кузум, Кусум, Пэзгум (клаи) 48, 51, 70, 130
- Кайзер Р. Л. 32
- Калам 440
- каламдар 459, 462
- калаша, яз. 17, 64, 346, 352, 361, 474
- калаши *passim*
- Калашум 155
- календарь 53, 67, 69, 74, 79, 95, 143—145, 152, 153, 161—165, 167, 269, 273, 379, 472
 - грегорианский 161
 - по частям тела 79, 273, 378
- Калкатах 447
- кам (клаи) 43, 63, 112, 122, 352
- Камадео 375
- Камдеш 17, 32, 42, 55, 80, 94, 99, 101, 109, 111, 118, 119, 123, 125, 138, 145, 148, 169, 176

- камень 51, 68, 69, 80, 82, 88, 91, 93, 97, 101, 108, 112, 116, 119, 242—244, 274, 275, 280, 285, 293, 299
 — камень дев-аи-марон 243
 — камень заз 368
 — камень мос самарран кен 243
 — камень рато 243
 — камень бот 242, 243, 244
 камин, краммин, каста 247
 Камри 196
 Каму 80
 Кандарисар 373, 375, 422
 канджути 315
 Кандиа 311, 334
 Кандисар 375
 канеаш 39, 40, 112, 122, 125, 147, 149—151
 каниибал, людоед 62, 252, 255, 256, 459
 Каниингэм А. 209, 316
 кантар кот 158, см. также дом клановый
 Кантиво 26, 34, 67, 173
 Каншит Турук 141
 каньявали 206
 Карамбар 436
 Каракорум 5, 14, 17, 18, 195, 200, 201, 212, 213, 227, 266, 289, 300
 Каратау 309
 Каргах 326
 Карим Хан 203
 Карник 142
 карлики 59, 62, 445, 457
 карлуки 324
 Карора 200
 Карумбар 311
 Карун 254
 Карута 129
 Кати 48, 65, 115, 171
 кати *passim*
 Катир 43
 Каторе, династия 438, 439, 444, 448, 464, 480, 481, 483
 каури 114, 373, 396, 416, 423
 Кауф 315
 «Каферстам» 28
 Кафиристан *passim*
 кафирские языки 16, 17, 19, 178
 кафиры, иуристанцы *passim*
 кахата 270, 272, 462
 Кашгар 447, 477, 479
 Кашкар 316, 477
 Кашмир 16—20, 65, 182, 195, 201, 203, 205, 210, 212, 279, 280, 294, 310, 315, 321, 324—327, 477
 кашмири, яз. 17, 196
 Каштан 43
 Квинт Курций Руф 312
 Кегал 158, 162
 кедр 147, 166, 266, 357, 381, 392, 402
 Керам 50
 Кесар, Кисер 77, 86, 87, 222, 235, 281, 297, 324
 кетский яз. 204
 Кету 89
 Киме см. Кшуман
 Кимито 292
 кипарис 402
 Китай, китайцы 21, 97, 208, 210, 303, 305, 322, 324, 326, 470, 476—478, 480
 Кишанганга, также Махви, Махуви 196, 198, 200, 325, 334
 Климбург М. *passim*
 Кобадан 479
 Ког-юль 326
 Кодакан 461
 коза, козел *passim*
 — козел винторогий, мархор 308
 — козел дикий 64, 80, 84, 100, 102, 103, 109, 111, 113, 117, 137, 142, 185, 227, 233, 235, 254, 258, 260, 262, 263, 266, 275, 443, 448, 454, 473
 — козел каменный 64, 111, 185, 217, 220, 227, 233, 235, 254, 258, 259, 261—263, 311, 331, 339, 356, 379, 443, 448, 450
 — коза Юдени 276
 колокольчики, бубенчики 67, 74, 75, 100, 172, 174
 конь см. лошадь
 Копперс 86
 корова, телеиок 40, 62, 73, 74, 87, 100, 105, 111, 163, 167, 221, 233, 252, 257, 265, 301, 361, 392, 456
 коршуи 454, 475
 «кот» 226, 264
 Кота-Гал 168
 Кохистан 17, 196, 200, 327, 334, 477
 Кракал 365, 374
 крепость 186, 193, 215, 221, 226, 260, 311, 312, 341
 — демонов, великана 61, 62, 83, 84
 — висящая в небе 81
 железная см. железо
 золотая см. золото
 — мучная, «Мучной замок» 82, 103, 109
 Кретимуи 168
 Кристиансен К. 30, 143
 кровосмешение, инцест 88, 110, 363
 Ктивн 97
 кукла, замена покойника 137—139
 кукуруза, манс 35, 45, 351, 409
 Кулатан 165, 168—170
 Кулум 33
 Кунар 16, 17, 19, 20, 38, 147, 184, 197,

316, 345, 417, 435, 436, 440, 473,
474, 478, 481
куидат см. дерево
куница каменная 295
Куништ 345
Курица, петух 202, 222, 233, 248, 264,
351, 471, 472
кушаны 183, 315
Куштеки 47, 50, 68, 75, 79, 81, 85,
118, 120, 152, 153, 165, 187
Кханги 456, 457
кхарошти, письмо 5, 318
кхаса 316, 328
кхо, см. читрали
кховар яз. 114, 189, 195, 199, 298, 305,
307, 320, 326, 344, 345, 351, 358,
359, 361, 400, 410, 413, 417, 424,
439, 459, 461, 464, 474, 478
кшатрин 340
Кшибере 83
Кшуман/Киме, Кушуман 51, 52, 56,
81, 91, 98, 113—115, 132, 133, 185,
368, 371—373, 376, 377, 381, 384,
402, 409, 416, 417, 433
Кюлюра-Эсперегра см. Эсперегра
кюнггури см. дерево
Лаварай 349, 435
Лагман/Ламган, лагманцы 16, 18, 28,
182, 184
Ладак 17, 196—198, 211, 213, 215, 216,
265, 293, 299, 324, 328, 340, 341, 416
Ладоши 374, 375, 415
Лазаро 83
ламаисты, ламаизм 211, 215
ламбардар, намбардар 241
ласка 295
Лассен Х. 177
Лахор 329
левират 238
Лейтнер 16, 19, 32, 195, 204, 231, 232,
252, 258, 263, 273, 279, 326, 348,
441, 446
Лениц 53, 69, 79, 90, 95, 143, 144, 152,
161, 164, 178, 180, 190, 273, 313,
329, 330, 378, 472
Лестеас 215
Лех 196, 205
Леффлер Р. 206
Лившиц В. А. 304
линидж 41—43, 157, 158, 163, 352
Литвинский Б. А. 10, 12, 222, 311
Логар 34
Локкарт 29, 117, 133
Лоример 12, 19, 21, 22, 86, 195, 198,
199, 204—206, 223, 229—232, 234—
236, 251, 256, 270, 273, 277, 288
Лохвизен-де Леев 184
лошадь, конь 35, 69, 74, 77, 84, 86,

87, 134, 138, 139, 180, 202, 228, 252,
253, 262, 263, 269, 272, 331, 332,
337, 350, 359, 363, 369, 373, 374,
377, 381, 433, 444, 452, 453, 460
Лузу 55
лук (растение) 215, 222, 392, 449
лук (оружие) 61, 79, 99, 101, 102, 125,
136, 150, 160, 161, 168, 252, 260,
269, 363, 364, 395, 397, 403
Лумсен 158
луна, месяц 49, 53, 64, 65, 82, 83, 88,
89, 161, 162, 179, 216, 224, 298, 300,
468
— затмения лунные 88, 89, 444, 468
Луанг, Наиг 56, 67, 72, 75, 102,
112, 462
Луристан 194
Лутдех 81, 94
Луткари-Панао 169, 171
Луткух 344, 440, 441, 443, 447, 463,
469, 477, 479, 481
Лха-мо 299
«львиный царь» 217
«львиный столб», шеротун 455, см.
также шеротун
Мабат Диван 363, см. Бадаван
Магадева 90
Магандеу, Махаидеу 360, 363—365,
368, 377, 378, 380, 405, 406, 408,
410—413, 415, 416, 425
Магпой 341
Мадже-Гал 165
маис 60, 154, 202, 409, см. также ку-
куруза
майаро 227, 228, 231, 232, 254, 257,
258, 261, 265, 275, 470
Майтрейя 316
маян яз. = торвали 17
Мака бедияков 67
Мака Великая 67
Макарапура 67, 208, 315
Македония 313
Малов С. Е. 466
малош 369, 382
Мамгалацакра 325
Мандагал 17, 43, 125
Манданджау 385
Манди/Мон 49, 51, 52, 57, 60—62,
77, 79—85, 88—90, 92, 100, 103,
106, 107, 109, 111, 114, 115, 129,
145, 184, 189, 364, 365, 378
манихейство 79, 377, 378, 434
Мара см. Имра
Мара, брат Тангиала и Шуба 142
Маранин Ф. 347, 416, 478
Марамалик 56, 65, 71, 140, 141
Мариам 451
Марко Поло 335

- Маршар 401
 Масен 368
 масло 65, 66, 69, 85, 96, 143, 155, 351, 413, 452, 456
 — растительное 274
 — топленое, ги 56, 63, 73, 84, 96, 134, 139, 145, 147, 164, 227, 242, 246, 257, 262, 278, 290, 300, 452, 464, 466
 Массага 307
 массажеты 307
 Массинг 271
 Массон 89, 377
 Мастудж 435, 439, 440, 442, 446, 454, 462, 477
 матрилинейный 41, 42
 Маурья 310
 «Махабхарата» 321
 Махви, Махуви см. Кашангаига
 Махмуд Раис 447
 махнопа, ми́наро 215, 216
 мачульпа 467
 мед 84, 155, 351
 медведь 60, 176, 236, 351
 Мезир 52, 113, см. также Тирич Мир
 Мекка 324
 Мелабар М. А. см. Нуристан А.
 мельница 66, 67, 82, 85, 103, 109, 405
 — водяная см. вода
 ме́нгир 69, 139, 149, 222, 243, 285
 менструации 54, 167, 220, 239, 242, 258, 262, 353, 356, 432, 443, 450, 455
 см.: также дом для роженец
 мехтар 439, 446, 448
 Мидас 253
 мидийцы 48
 Мийо Чан 253
 Милгамок 223
 ми́наро 216, 261, 268, 269, см. также махнопа
 Минорский 326
 «мир» 43, 94, 123, 133
 мир
 — верхний 49, 80, 228
 — средний 49, 52, 77, 79, 216
 — нижний 50—52, 56, 62, 65, 69, 72, 79, 80, 127, 129, 134, 140, 216
 — мировое дерево 50, 186
 — мировая гора 184
 — мировой океан 89
 — мира сотворение 53, 80, 81
 — мира модели, устройство 50, 51, 78, 217, 225, 235, 276, 313
 Мирза Гулям Муртаза 475
 Мирза Кахат 222, 272, 462
 Мирза Мохаммад Гуфран 246, 447, 475, 478, 479
 Мирза Хайдар 335, 336
 Мирза Хан 212
 Митра 178, 191
 миту 285—287
 Моголистан, моголы 335, 438, 447
 можжевельник, арча, чили 54, 63, 69, 73, 109, 127, 137, 145, 150, 171, 178, 186, 215, 219—221, 227, 228, 231, 233, 234, 239, 242—244, 265, 266, 268, 270, 274, 276, 277, 282, 290, 291, 292, 295, 357, 365, 368, 372, 375, 376, 381, 384, 386, 391, 392, 394, 401, 402, 405—407, 413, 415, 444, 449, 451, 464, 467, 475
 Моисей 67, 254
 молоко, молочные продукты 45, 46, 55, 67, 74, 76, 77, 92, 99—101, 135, 144, 153, 168, 173, 231, 233, 234, 239, 240, 252, 257, 260, 262, 263, 283, 287, 290, 351, 369, 392, 393, 409, 411—413, 438, 452, 453, 457, 467, 468
 — молочные: долина 292, озеро 358, пруд 293, река 358
 Мои см. Маиди
 Монголия, монголы 9, 308, 309
 Морайгал 155
 Моргенштерне Г. *passim*
 мос самарран кен 243
 мост мертвых 397, 411
 Мотамеди 104, 128, 130, 193
 Мохтарам-шах I (шах Мухтерим) 446, 447
 мука, мучной 68, 73, 75, 82, 116, 134, 149, 150, 242, 244—246, 275, 276, 278, 282, 283, 370, 372, 392, 396, 403, 452, 456, 464, 467, 473
 — изображения мукой 278, 282
 Мульдеш 158
 Мулькхо 440, 446, 462, 475, 477—481
 Муммо 216, 217
 Муммуни 216
 Муиджаи 36, 37, 47, 185
 Мунджанская долина 31
 мунджанский яз. 320
 Муиджем Малик 60, 66, 70, 74—77, 79, 107
 мургатипи 460
 Муркум 115, 220, 239, 242, 258, 262, 332
 Мустаг 315
 Мухаммад пророк 93, 151, 476
 Мухаммад Абдулла см. Азар
 Муч Джунджури 446
 Мюллер-Штельрехт И. 12, 22, 199, 206, 248—249, 251, 261, 270—272
 Мюнд 127, 129
 Нага 218
 Нагир 20, 22, 197—199, 203, 212, 213,

- 225, 250, 251, 253, 273, 277, 296,
297, 315, 328, 334, 340, 480
- Наги Сухеми 218
- Нагиши 218
- Назим Хан 198, 251, 333, 334
- Найяр А. 334, 338, 343
- Накара 165, 168, 170, 174
- Налтар 205
- нанг 462
- Нанг см. Лунанг
- Нангаиро 406, 407, 433, 434
- Нанга Дехар 363
- Нанга Парбат (=Диамир) 14, 231,
233, 246, 317, 318
- Нанги-Вутр 102, 103, 110
- Нандан 192
- Нао 37
- Нарон 299
- Нарсат 447
- Насатья 178
- насвар 265, 449
- Насири-и Хосров 10, 79, 463, 469
- Наугам 218
- Науруп 207—209
- Непал 78, 328
- Нечингал 43
- Низам-уль-Мульк 446, 464
- Нил 254
- Нимга-га 105
- Нингалам 329
- нингалами-грангали, яз. 17
- Нирмали/Шуве 56, 65, 98, 99, 104—
106, 338, 370
- Ниса 312
- Нишейгром 155, 156, 158, 161, 163, 164
- Новая Макарапура 315
- Новотны К. А. 7
- Новый год 145, 164, 169, 172, 176, 472
- Нойбауер 91
- Ноиг/Зюзум 100, 102, 103, 107, 110
- Нур Бахш 212
- Нур Вали 245
- Нуристан 16, 21, 30—34, 36, 37, 89,
91, 138, 156, 162, 189, 201
- Нуристан М. А. (М. А. Мелабар)
30, 31, 117, 188—190, 193
- Нуристан Юсуф 30
- Нусир-уль-Мульк 475
- О'Брайен 438
- обряды жизненного цикла 40, 215
- овцы, бараны, ягнята 35, 45, 105, 114,
134, 135, 154, 202, 246, 262, 263,
279, 351, 367, 369, 389, 391, 392,
406, 414, 434
- овцы дикие 227, 233, 235, 448
- огонь 61, 63, 82, 87, 106, 124, 132,
134, 145, 147, 148, 171, 233, 275,
278, 338, 365, 373, 386, 391—393,
404, 409, 473
- одежда
- возвращающая молодость 130
- волшебная 70
- озеро 50—52, 70, 73, 75, 98, 102, 106,
108, 110, 113, 114, 136, 233, 234,
356, 379, 380, 452, 462
- Оллчин Р. 305
- Ольденбург С. Ф. 466
- Опкулу см. Багишт
- орел 51, 80, 91, 168, 227, 231, 234,
258—260, 454
- орех, ореховое дерево, грецкий орех
93, 101, 103, 124, 149, 155, 170, 202,
220, 226, 253, 262, 267, 275, 280,
281, 350, 351, 357, 366, 368, 372,
393, 395, 396, 402, 403, 406, 411,
413, 414, 456, 457
- ордалии 38, 141
- Оржор 344
- осел 111, 263, 264, 292, 293
- осы 231
- охота за головами 94, 167, 173, 174,
182, 183
- очаг 82, 119, 123, 148, 157, 215, 239,
355, 385, 456
- Падмасамбхава 209
- Пайдагарау 361, 371
- Пайрика 72
- Пакистан, пакистанцы 11, 198, 201,
205, 212, 303, 304, 345, 347, 357,
435, 436, 466
- Пакли 248
- Палаваиенде 365
- Палар 379, 380
- Паль 314
- Пальваль passion
- Памир
- Восточный 311
- памирцы 10, 436
- Панао 168, 169, 172
- панджаби, яз. 18
- Панджкора 16, 316
- Панджшир 78, 181
- Панеу 56, 99, 111, 112, 142
- Пао 299
- Папала 170, 171
- Парихасапура 210
- партир 140
- Парун 26, 155—157, 165
- парун 26
- Пассамун-Панао 171, 173
- патан 465
- Патола-Шахи 314, 315, 341
- патрилиейные группа 41
- Патул 155, 156
- пахлава, парфянцы 89

- Шахт 21
 Пахтōрйдйий 478
 пашай 17—19, 25, 37, 51, 181, 182, 186
 Пашки=Пушкигром 46, 80, 121, 129, 152
 пашто 18, 196, 344
 пашу 286, 287
 Пегаилея 129
 Педекуште 73, 129
 Педэ 73
 Педэмюнд 51, 73, 127, 129
 Пельо 314, 316
 «первая борозда» 276, 281
 «первый пахарь» 269—271, 276, 281, 283, 467
 «первые штаиы» 396, 405
 передел земли 20, 43, 212, см. также веш
 перец стручковый 222, 248
 пери 222, 230, 232—235, 245, 252, 254, 257—260, 267, 268, 271, 284, 287, 288, 290—293, 298, 301, 330, 338, 341, 358, 365, 370, 372, 379, 380, 383, 399, 445—455, 458, 459, 461, 464—466, 470, 481, 483
 перижуни 466
 Перинта (Праинта) 158
 пери-хай, перихон, пирихон, пирихун 464—466
 Персия 252, 333
 Перутис 456
 Печ, Парун, Прасун 26, 67, 153, 165, 173
 Пешавар 306, 466
 Пешни/Пашни 127
 Питигул 43
 пир 40, 43, 44, 462, 463
 платан 246, 267, 364, 457
 Плиний 16
 плуг 35, 45, 154, 180, 181, 276
 погребальные обряды 137, 224—225, 308—310, 312, 313, 397, 428—430, 433
 Пожут, Пожук 89
 полиандрия 238, 341
 полигамия 76, 353
 полигиния 41, 238
 политический агент 14, 198
 Полукналаи 170, 171
 Порджига 115
 потоп 67
 — всемирный 53
 Пошук-тадба 107
 Праба 358, 365, 367, 384, 414
 праздники 120, 126, 143, 144, 153, 164, 168, 174—176, 188, 240, 243, 244, 250, 251, 264, 267, 269, 273, 277—282, 297, 347, 355
 — ашиндра 109, 149
 бонона 216, 261, 328
 базано, базано 221, 260, 279—281
 — верои 146
 — весенние 348, 354, 386, 409, 410
 — гердулов 144, 150
 — гишнамущ 149
 — gishe 99, 145, 176
 — годовые, годового цикла 44, 53, 95, 472
 — дагари 409
 — дизанеду 150, 151
 — диран 109, 150
 — дубаи 148
 — джоши 368, 386, 410, 413
 — зимний 77, 152, 176, 252—254, 278, 375, 409, 418, 420, 434
 — заслуг 18, 39—41, 43, 45, 47, 53, 55, 94, 95, 120, 125, 132, 140, 146, 153, 167, 180, 183, 188, 190, 242, 246, 267, 341, 342, 354, 392, 419
 — кил-а-саруз 409, 412
 — мунзило 151
 — magvon, minvon 148
 — ноз 277—279, 281
 — науроз, Новый Год 282, 401, 472
 — нилон 150
 — нилу 151, 152
 — поминальные 142
 — пру, прун лабре 366, 414
 — пул 389, 394
 — патило 149, 150
 — таска 95, 148
 — холи 282, 473
 — чаумос 176, 375, 409
 — чила 472
 — чили 256, 268, 401
 — ayi boyi 280
 — dan, danei tarko 245
 — domenika 284
 — gish-namush 149
 — ginani, gaponi 283
 — ishtri-chal-nat 151
 — marnma 105, 142, 148
 — pindik 455, 473
 — pu-ur 414
 — phatakdik, sal ghareik 473
 — thumuśaliñ 277
 — utchal, uchau 413
 Пракде 172
 прасун, прасунцы passim
 Прасун passim
 При-Там (Пиро-Пи-Там) 336
 Пронз 81, 85, 88, 95, 97, 116, 120, 127, 152
 просо 34, 45, 61, 63, 75, 85, 154, 163, 180, 202, 234, 268, 351, 393, 408, 416
 протошарада, письмо 5, 208

- пруд 51, 88, 168, 231, 233
 Псаг 104
 Пукли 327
 Пуиьял 206, 208, 213, 244—246, 252, 267, 268, 270, 276—278, 280, 281, 285, 287, 288, 304, 315, 323, 327, 334, 336, 340, 416, 439, 473, 479
 Пу-ран 328
 Пуриг 324
 пуштуны 16—20, 32, 37, 38, 43, 44, 212, 236, 248, 436, 438, 440, 466
 пхалура яз. 17, 196, 344, 436
 пчелы, пчеловодство 231, 351, 410
 пшара 30, 171
 пшеница 34, 56, 63, 66, 67, 84, 96, 100, 137, 147, 148, 154, 180, 202, 234, 235, 274, 276, 279—283, 293, 351, 357, 366, 375, 395, 396, 408, 413, 415
 — пшеница хушак 405—407
 пшор 104
 пшур 122, 124—127, 132, 133, 135, 146, 147, 149, 150, 386, 464
 Пэ'чог/Пачаг 107

 рабы 35, 41, 47, 54, 55, 61, 123, 126, 139, 149
 Равалпинди 22
 Раверти 16, 123, 131, 149, 336
 Раджа Вай 353, 363, 369, 387, 409
 Раджа Джайпал 184, 478
 Раджатарайгини 216, 325
 радуга 90, 95, 444, 475
 Раис, Раиса 212, 246, 251, 253, 334, 447, 449, 480, 482
 рай 49, 50, 126, 140, 359; см. также бншт
 Ракапоши 231
 Рамакул 246
 Рамакулé 246
 раташ 235, 254, 255, 293
 рато 243, 244, 254
 Рахбар Хассан 11, 243
 Рāху 89, 224, 468
 рачи 230, 232—234, 257—260, 290, 291, 294, 298; см. также пери
 «рекруты ислама» 16, 29; см. также Джаиды
 ремесло, ремесленники 35, 36, 47, 49, 100, 144, 202, 355
 Решун 344
 «Ригведа» 71, 179
 рис 202, 456
 Рич 476, 478
 Робертсон
 рога
 Роги 223
 роды, роженицы 54, 56, 104, 136, 167, 239, 353, 356, 369—372, 395, 396, 402, 470
 — родов богиня 54, 56, 65, 361, 370, 460
 ройгуидик 376, 389, 400, 406, 407
 Ройз Грегорио 29
 Ройс Генрих 12
 Ромодин О. А. 29
 Ронду 196, 206, 214, 237, 239, 315, 333, 336
 роно, каста 276
 Рош Гол 446
 ру 457
 Рудра 83
 руи 284—288, 459
 Румбур 345, 346, 353, 354, 360—365, 368, 370, 375, 379, 397, 400, 401, 368, 379, 373, 375, 379, 397, 400, 401, 410, 411, 414, 415
 410, 411, 414, 415
 рюзмет 237, 238
 рюшен 237, 238

 Сагиб Нагим 442
 Саджигор 360—364, 368, 384, 387, 411, 413, 415, 416
 «сады Адониса» 40, 147
 Саи 304
 саки 311, 312, 314, 318
 Самарканд 320
 самбаль, трава 282
 Сами 93
 Санджи, Санджу, Саранджи, Сюльмеч 56, 93, 95—97, 107, 129
 Саиливр П. 287
 санскрит 5, 319
 Саиу 93, 95
 Саранджи см. Саиджи
 Сарбараху 446
 Сарианиди 192
 Сарнм Бег 401
 Сарыкол 200, 326, 334
 Сасаниды 183
 Сасси 243
 Сатпур 292
 Сау 17
 Сват 12, 16, 19, 20, 184, 200, 212, 236, 303, 305—307, 309—311, 314, 316, 332, 440, 447, 477
 Сватак 168
 свинья 458
 Сейдак 30
 сейинды 211, 248, 296
 Сео 332
 серебро 73, 82, 105, серебряные:
 — бокалы 86, 168, 174, 175, 192
 — дождь 281
 — идол 159
 — переулок 99

- посуда 113
- проволока 82
- птица 159
- сосуды 258, 380
- Сеунит 215
- Сибирь 50, 289, 292, 308, 313, 314, 342
- Сигер Х. 11, 19, 33, 308, 348, 354, 355, 360, 363—366, 368, 370, 371, 374, 382, 384, 386, 390, 400, 410, 411, 415, 416, 420
- Сида-Худа 300
- сикхи 20, 197, 203, 213, 481
- Силум Хан III 296
- Синакар 247
- Сингал 245
- Синьцзян 200, 466
- Сирикун 218
- Сиявуш 104, 472
- сиявушэ 472
- Скарду Р. 293, 294, 304, 314, 315, 326, 336
- Скарчна Г. 25, 78
- скот, скотоводство 15, 35, 36, 44—46, 53, 62, 66, 74, 85, 100, 108, 144, 152—154, 164, 166, 180, 197, 201—203, 216—218, 308, 309, 312, 313, 330, 350, 351, 355, 398, 399, 441, 453, 472
- Слейпнир 374
- слои 318
- Смирнова О. И. 320
- снежный барс 351, 354, 372, 379, 400
- Снесарев Г. П. 246, 479
- Сной П. *passim*
- собака 66, 85, 146, 222, 254, 263, 293, 358, 364, 366, 373, 375, 408, 434
- сожжение трупов 210, 224, 225, 243
- сокол 106
- солице 49, 53, 65, 82—87, 89, 102, 111, 134, 144, 149, 153, 161, 162—165, 169, 179
 - солнечные затмения 224, 444, 468
 - солнцестояния 134, 135, 145, 146, 161, 162, 164, 176, 224, 226, 228, 258, 273, 275, 277, 278, 395, 401, 406, 420, 432
- сома 91
- спандур, трава 227, 270, 282, 444
- Сри Бадат 209
- Сринагар 192
- Стакуль Дж. 12, 306
- Стейли 19, 349, 389, 414, 442, 443, 455, 470
- Стейн Аурел 23, 205, 207, 209, 216, 302, 304, 314, 316, 317, 323, 476—478
- Страбон 16
- стрелы 74, 79, 82, 91, 100, 125, 135, 136, 217, 363, 364
 - стрела Шивы 86
 - громовая стрела 52
 - смазанные экскрементами 60, 73, 136
 - с двумя остриями 82
- Стренд Р. Ф. 11, 17, 32, 39—43, 55, 125
- Суга, Со'гад 70
- Судрем, Сюджум 56, 102, 109, 110, 122
- Судрем-Сур, Сюджум-Сур 75, 102, 104, 109
- Сума-Динг 216
- Сумалик 212, 479
- Сулейман, пророк 465
- сули (братанне) 44, см. также братанне, ширмуш
- сунарн 174, 175
- сунниты, суннизм 20, 37, 211—213, 221, 294, 334, 419, 440, 441, 469, 479
- Суи Юнь 316
- Сурисац, Соризан 412
- сурок 295, 351
- Суру 196
- Сурамун-Панао 169, 171
- Сухарева О. А. 10, 455, 458, 460
- сучи 361, 379, 380, 412, 413
- Сьюд Шах 144, 150, 151
- сыр 73, 87, 150, 155, 164, 351, 409, 411—413
- Сюань-цзан 209, 326
- Сюджум-Сур см. Судрем-Сур
- Сюльмеч см. Санджи
- табак 248, 265, см. также насвар
- табу, запреты 123, 219, 228, 237, 240, 248, 249, 264, 265, 282, 291, 298, 351, 379, 454, 465
- таджики 10, 18, 51, 77, 167, 171, 247, 269, 276, 436, 444, 445, 458, 468, 475
 - горные 247, 273, 467
- Таджикистан 179
- Тадж-Могул 212, 478, 479
- Тайбап 221, 263, 299, 337
- Таласа 322
- Тальпан 312, 321
- Тангнал, Тангъял 142
- Тангир 202, 205, 206, 249, 250, 257, 288, 304, 339, 440, 462
- Таннер Г. 89, 90, 166
- тантризм, тантристский 190, 210, 420
- Таиук 419
- танцы *passim*
 - танцевальный жезл 73, 128

- таицеваальный топор 123, 132, 141, 147, 174, 192, 332, 391
 Тараскан (Индра) 91
 Тарахани, династия 478
 Тарима 303, 315, 318, 319, 322, 334
 Тарих-и Рашиди 335
 Тевальт В. 304
 тек 443
 теленок 92, 107, 167, 168, 216, 248, см. также корова
 Тере-Худа 300
 Тибет, тибетцы 9, 12, 14, 80, 111, 196, 209, 210, 215, 217, 232, 237, 238, 253, 261, 265, 268, 295, 315, 322, 324, 325, 327—329, 337, 341, 404, 476
 тибетские языки 17, 215, 217
 Тивак 113
 Тили Татам 281
 Тимур, Тимуриды 11, 28, 438, 447, 480, 481
 тирахи, яз. 17, 18
 Тирич Мир 51, 56, 113, 114, 379, 380, 446, 448, 483
 Титии 165
 Тол 208
 То-лэй, Да-ли-ло 209
 Томас 333
 Топич Е. 446
 Топпер У. 350, 341, 353, 388, 389, 392
 Тор 5, 309, 319
 торвали, яз. 17, 196
 Тохаристан, тохары 316—319, 476—478
 Трахане династия 296, 301, 333
 трегами, яз. 17
 Трумп Е. 29
 Тсарогул, Тсари-гал 90
 Тува 308
 Тузум, Цуму 81
 Туи 336
 Тулфар, Туллуфар 263
 Турикхо 440, 446, 459, 475, 477, 479—481
 Туркестан 202, 476
 — Восточный 200, 447, 466, 470, 478
 — Западный 200
 Туса 310
 тутовые ягоды 202, 262, 351, 372, 393, 395, 411, 449, 473
 Туччи Дж. 12, 302, 306, 307, 313, 314, 316, 317, 328, 333
 тюрбан 68, 147, 186, 221, 240, 243
 тюрки, тюркские народы 324, 325, 438, 440, 478
 тюркские языки 9, 10
 уйгуры 324
 Унад Бег 354, 401
 урир, уре 42, 43, 134, 146, 148, 150, 250, 375, 389, 400
 урта 76, 188
 Уртсуи 30, 79—81, 84, 92, 93, 109, 348, 363, 364
 Усин 330
 Уструшана 179
 ута 122, 123, 125, 130, 132, 135, 136, 146, 147, 150, 155, 156, 159, 160, 187, 188
 Ута, Утадари 44, 130, 155
 Утаи см. Дизани
 Утаи-Дисни 130
 Утме 104
 Утр 92
 фазаи 174, 227, 311, 355, 400
 факел 99, 127, 135, 145, 146, 176, 221, 252, 253, 277, 278, 395, 404, 406, 412, 461
 фарси 344
 Фарфух 243
 Фасала-Худа 300
 Фа-сянь 200, 209
 фатакин 268, 467
 Фердинанд К. 11, 89
 Филиппи, де 205
 Финдайзен Г. (Findeisen H.) 466
 флейты 97, 101, 253, 375, 391, 394
 Фойгт 30
 форель 265
 Франке (Francke A. H.) 196, 205, 216, 223, 268, 323, 324
 Фрембген 189
 Фридль (Friedl E.) 124, 206
 Фридрих passim
 фрукты 267, 274, 278, 335, 351, 370, 372, 389, 402, 405, 453
 Фюсман (Fussman G.) 190—193, 196, 302, 318, 338, 340
 Хабибулла 28
 Хава 357
 Хазара 19, 248, 328
 Хазрат Али 93
 Хазрат Хан 465
 Хайбер 256
 Хайрулла 448
 хаким 439
 Хакин (Haskin J.) 33
 Хала-тсе 217, 226
 Халдейкиш 321, 339
 халмасти 460, 461, 470, 475, см. также Алмасты
 Халтаро 276
 Хамза 476
 Ханджарабский пер. 303

- Хану 215, 237, 238, 248, 264, 270, 337, 338, 340
 Ханчар Ф. 6
 Харамош 12, 111, 202, 205, 206, 212, 220, 221, 230, 232, 242, 244, 245, 276, 288, 294, 333, 336
 хараппа 305
 Хармо Ветр 63
 Хārсада 306
 Хаслунд-Крнстенсен Х. 31
 Хатун 315, 326
 Хатунская надпись 315, 317
 Хатлан 479
 Хашматулла Хан 209, 211, 212, 251, 252, 328
 Хензал 208
 Херати, Харити 338
 Химавата 103, см. также Гималан
 Химинду, Хемондо 70
 Хинди 256, 297
 Хинду-шахи Лаллийя 325
 Хинюбер О. фон 304, 314, 321
 Хиспар, ледиик 315
 хлеб 63, 87, 97, 145, 150, 244, 257, 274—276, 278, 351, 357, 405, 407, 409, 413, 449, 456, 458, 466
 — хлеб фигурный 150, 393, 396, 403, 406, 420, 450, 466
 Хорезм 192, 246, 479
 Хотан 179, 315
 Хотон (Haughton) 216, 218, 231, 262
 Худа, Худа-мо 299, 300
 Хуке Маму 298
 Хумарханский перевал 435
 Хунза 11, 18, 20, 22, 77, 86, 195, 197—203, 205, 206, 212, 213, 225, 235, 236, 240, 243, 250, 251, 253—256, 259, 261, 264, 267—271, 273, 277, 280—285, 288, 289, 292, 295—298, 300, 303, 315, 321, 333—341, 389, 437, 444, 480
 Ху-са 338
 Хуссам-уль-Мульк 11, 30, 79, 81, 83—85, 93, 348, 349, 357, 364, 367, 368, 377, 381, 409, 437, 441—443, 445, 448, 449, 454—458, 461—465, 467, 470—473, 482, 483
 Хушвактé 439, 444, 447, 448
 Хуэй Чао 19, 209, 322
 Цням 353, 377, 407, 434
 Цзе ши 316, 317, 476, 477
 Цзюй Вэй 316, 317, 477
 Чамугарх 333
 чарбу 439
 чарвелу 439, 442
 Чарруи 478
 Чартон-Дади 221, 222, 299
 «черная месса» 285, 287, 299
 чнла 197
 Чилас 6, 11, 19, 192, 201, 204, 205, 210, 213, 220, 299, 303—305, 312, 316—319, 321, 325, 327, 329, 331, 332, 336, 337, 477
 чили см. можжевельник
 чилла 273, 274
 Чими 158
 Читрал passim
 читрали (=кхо) 299, 441—445, 448, 455, 456, 459, 460, 467, 473—476, 478, 481
 Шавало 377
 шаван 446, 448—453, 482
 Шаванн Э. (Chavannes E.) 316, 476
 Шайбе А. 27, 33, 45, 180, 181
 Шакти 103
 Шалак-Шах 353
 шаман, шаманизм 8, 36, 64, 99, 127, 199, 214, 231, 235, 255, 264, 265, 268, 283, 289, 290, 292, 294, 298, 300, 313, 331, 358, 363, 373, 375, 379, 380, 387, 399, 417, 445, 463, 466, 475
 Шамил 316, 317
 Шамилан 316
 Шамс-уд-Дин 480
 Шамшер 211, см. Азру Шамшер
 Шаидурский перевал 201, 435
 Шан ми 316, 317, 477
 Шатьяльский мост 303, 319
 Шаха Джинали 451
 Шахи 183, 184, 192, 478
 Шах Надир 479
 «Шах-наме» 252
 шелк 73, 99, 240
 Ше-ми 316, 317
 Шер 308
 шеротун 455, 456, 482, см. также «львиный столб»
 шерпа 78
 Шива 72, 83, 84, 103, 179, 184, 210, 318, 329, 364, 416
 Шигар 252, 304, 315, 328, 333, 334
 Шиди 464
 шииты, шиизм 20, 104, 212—214, 282, 294—296, 334
 Шиканг 218
 Шилтас=Чилас 325
 шин 226, 247—250, 269, 274, 282, 291, 298, 301, 327, 328, 333, 337, 340, 454
 шина, шинаязычное население 17—19, 22, 24, 195—200, 204, 206, 210, 211, 216, 217, 223, 229, 231, 236—238, 241, 247, 264, 265, 268, 269, 271, 281, 295—299, 301, 305, 320, 326, 327,

- 338, 340, 341, 356, 380, **387**, 419,
436, 439, 445, 470, 474, 475
Шингмоу 384, 411, 412
Шинго-Шигар 196—198
Шинкари 210
Ширбахан 215
Шири Багертам 244, 251, 253, 254,
271, 275, 277, 281
Шири Бадат 251—256, 277, 281, 338,
401
ширидул 262
ширмуш 438—440, 443; см. также су-
ли, братание
Шиши 344, 411, 436, 441
Шишикух 442
Шкоригул 113
Шмитт Е. 206
Шован, Шовнан 446
Шогор 447
Шомберг 204, 256, 279, 284, 286, 348,
349, 356, 361—365, 367, 368, 370—
373, 375, 380, 396, 397, 400, 410,
411—413, 415, 436, 442, 445, 451,
453, 454, 458, 464, 473, 474
Шомдэ 72, см. Вушум/Шомдэ
Шон-Гукүр 292
Шортуган 305
Шоу 205, 215, 237, 238
Шри Бан 219
Штиве 46, 48, 70, 74, 81, 82, 89, 95,
101, 104, 107, 120, 121, 127, 130,
152
Шуб 142
Шугнан 478
Шулер С. 328
шумашти, яз. 17
Шурала 367

Эггерт П. 478
Эдельберг Л. *passim*
Эдельман Д. 17
экзогамия 97, 240, 241, 340, 352
Элам 194
Элфинстон М. 15, 27, 89, 107, 111,
114, 116, 123, 126, 134, 141, 142,
151
эндогамия 248, 340
Эсперегра, Кюльюра-Эсперегра, Ашпе-
гра, Эшпегра 85, 87, 88, 116
Эсперег-эра 84, 85
эфталиты 315, 316; см. также гуины
белые
Эшпегра см. Эсперегра

юдени 256, 276
Юрдеш 49, 50, 140; см. также мир
нижний
юсуфзаи 20, 212
юш 59—64, 73, 77, 159, 176, 379
юэчжи 311

яблоко 257, 267
Ягестан 20, 197, 202, 214, 236, 289
ягненок 81, 252; см. также овца
«язык богов» 48
яйца 265, 282, 449
Якуб ибн Лейс 182
Якша Майдар 338
Яма 71, 72, 178, 183, 185, 191, 192
ямало, ямале 223, 224, 232, 330
Ямараджа 177, 178, 191
Яркенд 211, 447
Ярхун 316, 344, 435, 442, 443, 455,
476—478, 481
Ясин 18, 22, 195, 198, 201, 203, 206,
208, 212, 213, 222, 223, 253, 270—
272, 280, 281, 301, 316, 336, 374,
439, 440, 442, 464, 466, 480, 481
ясновидящий 160, 161
ят 223
ячеи 255, 256, 444
ячмень 34, 75, 85, 154, 180, 202, 235,
274, 283, 292, 351, 408, 456
ячоло 235, 236
ячх 235, 236, 252, 255, 271, 330
яш 234
яшта 178

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	3
Предисловие к русскому изданию	5
Предисловие к немецкому изданию	9
I. ВВЕДЕНИЕ	14
II. РЕЛИГИИ КАФИРИСТАНА	25
A. Проблемы и степень изученности	25
Б. Религия Северного Кафиристана	33
1. <i>Окружающая среда, хозяйство и социальная организация</i>	<i>33</i>
а) Кати	33
б) Прасунцы	45
2. <i>Устройство мира и представление о времени</i>	<i>49</i>
3. <i>Боги и демоны</i>	<i>55</i>
4. <i>Боги</i>	<i>65</i>
а) Имра/Мара	65
б) Вушум/Шомдэ	72
в) Муиджем Малик	74
г) Мон/Манди	79
д) Догумрик	89
е) Индр	90
ж) Гиш/Гивиш	92
з) Саиджу/Сюльмеч и Сану	96
и) Дизани/Дисни	98
к) Нирмали/Шуве	104
л) Жувут/Живуд	106
м) Багишт/Опкулу	107
н) Судрем/Сюджум	109
о) Нонг/Зюзум	110
п) Семь Паеу	111
р) Аром, Дужи, Лунанг	112
с) Кшуман/Киме	113
5. <i>Символы божеств и культовые места</i>	<i>115</i>
6. <i>Жречество</i>	<i>122</i>
7. <i>Похоронные обряды и представления о душе</i>	<i>137</i>
8. <i>Праздники</i>	<i>143</i>
В. Очерки южнокафирских религиозных систем	153
1. <i>О религии долины Вайгал (Скайлер Джонс)</i>	<i>153</i>
а) Общая характеристика	153
б) Духовный глава	159

в) Яснovidящий	160
г) Календарь	161
2. О религии области Ашкун (Макс Климбург)	165
Г. Гипотезы, связанные с толкованием кафирских религий: наследие и духовная динамика племенного союза, находящегося в окружении ислама	177
III. РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ НОСИТЕЛЕЙ ЯЗЫКОВ ШИНА И БУРУШАСКИ	195
1. Область распространения этих языков	195
2. Пути сообщения и экономика	200
3. История изучения	203
4. Мировые религии	208
5. Элементы народных верований, считающиеся языческими	215
а) Культ и культовая песня дардов-буддистов в Ладаке	215
б) Боги мусульман Гилгитского агентства	217
в) Мифы о сотворении мира	223
г) Немусульманские формы погребения	224
6. Устройство мира в представлении шинаязычных дардов	225
7. Демонология	229
8. Религиозные представления в области социальной системы	236
а) Клановые культы и культы селений шинаязычных дардов	236
б) Теократическая монархия	250
9. Религиозное значение охоты	257
10. Религиозные аспекты скотоводства	261
11. Деревья и их использование в религиозных представлениях	265
12. Религиозные аспекты земледелия	268
13. Годовой праздничный цикл	272
а) Зимние праздники	273
б) Праздники, предшествующие наступлению весны	279
в) Праздник весеннего сева	280
г) Праздник науроз	282
д) Праздники урожая	283
14. Тайный культ женщин-руи	284
15. Шаманизм	289
16. Об особом положении районов, населенных буришками	295
17. Интерпретация материала (с использованием источников, ставших в настоящее время доступными)	302
Культурное развитие в I тысячелетии до н. э.	310
Проникновение и расцвет буддизма	314
Тибетское завоевание и поздний буддизм	322
Дальнейшее развитие и дифференциация народных религиозных представлений в период господства ислама	333
IV. РЕЛИГИЯ КАЛАШЕЙ	344
1. Проблематика и степень изученности	344
2. История изучения	348
3. Хозяйство и общественный строй	350
4. Представления о мировом порядке	355
5. Божества	359
а) Деау	361
б) Саджигор	361
в) Варин	363
г) Махандеу/Магандеу	364
д) Праба	365

е) Другие боги плодородия и стад	366
ж) Ингау	368
з) Джестак	369
и) Дезалик	370
к) Джач/Кушумаи	371
л) Балумайн	373
6. Духи и демоны	378
7. Святилища	381
8. Служители культа	386
9. Религиозные действия	389
10. Обряды жизненного цикла	395
11. Годовой праздничный цикл	400
12. Заключение	415
 V. РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ КХО (ЧИТРАЛ)	435
1. Окружающая среда, социальная и политическая система	435
2. История изучения	441
3. Принципы систематизации народных верований	443
4. Пери	446
а) Связь с правящей династией и отдельными долинами	446
б) Хозяйки охоты	448
в) Особые свойства пери	452
5. Духи-покровители дома и представления о душе	455
6. Духи, враждебные людям	458
7. Служители культа и обряды немусульманских верований	463
8. Магические действия и «суеверия»	467
9. Обряды жизненного цикла	469
а) Роды	470
б) Свадьба	470
в) Смерть и погребение	471
10. Годовой праздничный цикл	472
11. Заключение	473
Список сокращений	484
Список литературы	485
Указатель	505

Карл Йеттмар

РЕЛИГИИ ГИНДУКУША

Редактор *С. Г. Карпюк*
Младшие редакторы *Н. Л. Петрова,*
И. И. Исаева
Художник *Э. Л. Эрман*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *З. С. Теплякова*
Корректор *А. В. Шандер*

ИБ № 15351 .

Сдано в набор 06.12.85. Подписано к печати 09.06.86. Формат 60×90^{1/8}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 33. Усл. кр.-отг. 33,25. Уч.-изд. л. 36,86. Тираж 5000 экз. Изд. № 5762.
Зак. № 1018. Цена 4 р. 10 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

И 30 Йеттмар, Карл
Религии Гиндукуша. Пер. с немецкого К. Д. Ци-
виной. — М.: Главная редакция восточной литерату-
ры изд-ва «Наука», 1986.

524 с., с ил.

Монографическое исследование религиозно-мифологических пред-
ставлений народностей Гиндукуша, выполненное известным запад-
ногерманским этнографом на основе обширной научной литературы и
материалов собственных экспедиций.

И 0400000000-142 14-86
013(02)-86

ББК 86.3

В ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИИ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

выйдет в свет книга:

ИРАНСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ:
Ежегодник 1982. 11 л.

Очередной выпуск ежегодника «Иранское языкознание» посвящен различным аспектам иранского сравнительно-исторического языкознания. Кроме того, в данный выпуск включены материалы по ономастике, диалектологии, фонетике и грамматике отдельных иранских языков. Статьи содержат новые материалы и выводы.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами «Академкниги», а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»

В ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИИ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

выйдет в свет книга:

ПЕРЕДНЕАЗИАТСКИЙ СБОРНИК.

Вып. 4. Древняя и средневековая история
и филология стран Переднего
и Среднего Востока. 16 л.

Четвертый выпуск неперIODической серии «Переднеазиатский сборник», издаваемой с 60-х годов и завоевавшей интерес читателей у нас в стране и за рубежом, посвящен главным образом древнему и отчасти средневековому Ирану, в особенности в его связях с Передней Азией. В статьях сборника затрагиваются также неисследованные проблемы истории культуры Средней Азии и Индии. В числе авторов сборника — видные специалисты, среди которых имеются и зарубежные ученые.

*Заказы на книги принимаются всеми магазинами «Академ-
книги», а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичу-
ринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Централь-
ной конторы «Академкнига»*

