

КАЛАНДАРОВ Тохир Сафарбекович (1970) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных наук Памирского филиала Академии наук Республики Таджикистан, специалист в области истории и этнографии народов Памира, автор ряда статей об их традициях и религиозных верованиях.

Родился в шугнанском селении Амбав Рошткалинского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикистана. В 1988 г. поступил на исторический факультет Таджикского государственного университета. Из-за начавшейся в республике в 1992 г. гражданской войны вынужден был прервать учебу и вернуться на родину. Несколько лет учительствовал в одном из кишлаков, изучал местные обряды жизненного цикла, собирал древние легенды и сказания.

Как только появилась возможность, он продолжил и успешно завершил учебу в университете. Два года преподавал историю таджикского народа в Хорогском государственном университете им. М. Назаршоева. Для продолжения исторического образования по собственной инициативе приехал в Россию и поступил в аспирантуру Института востоковедения Российской академии наук, где под руководством академика Б. А. Литвинского исследовал материальную и духовную культуру шугнанцев.

В настоящее время докторант Института этнологии и антропологии РАН.

МОСКВА

Т. С. Каландаров

ШУГНАНЦЫ

Т. С. Каландаров

ШУГНАНЦЫ

60-с

Глубокоуважаемому Икрамуддину Мухиддиновичу с благодарностью за помощь, которую оказали Ваши труды и иллюстративные материалы при написании этой скромной работы.

Бахир Камилович

10.04.06.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ПАМИРСКИЙ ФИЛИАЛ АКАДЕМИИ НАУК
РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

ХОРОГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. М. НАЗАРШОЕВА

Т.С. Каландаров

ШУГНАНЦЫ

(ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ)

Ответственные редакторы:

доктор исторических наук С.В. ЧЕШКО,
кандидат исторических наук В.И. БУШКОВ

Москва
2004

Часть исследования выполнена при поддержке
Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров

Рецензенты:
доктор исторических наук Л.Ф. МОНОГАРОВА,
кандидат филологических наук Б.Б. ЛАШКАРБЕКОВ

Каландаров Т.С.
Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). – М., 2004. – 478 с.

Высокогорный Памир у кого-то ассоциируется с альпинистами, идущими на покорение очередного «семитысячника». Другие вспоминают, что в древности через этот регион пролегал знаменитый Великий шелковый путь. Для третьих Памир – название популярных в советские времена сигарет или столь же популярного журнала.

На самом деле Памир – это прежде всего родина для нескольких бесписьменных ираноязычных народов, в том числе шугнанцев. Они с огромным трудом осваивали суровый горный край, который на протяжении многих столетий был оторван от остального мира и практически до конца XIX в. оставался ему не известен.

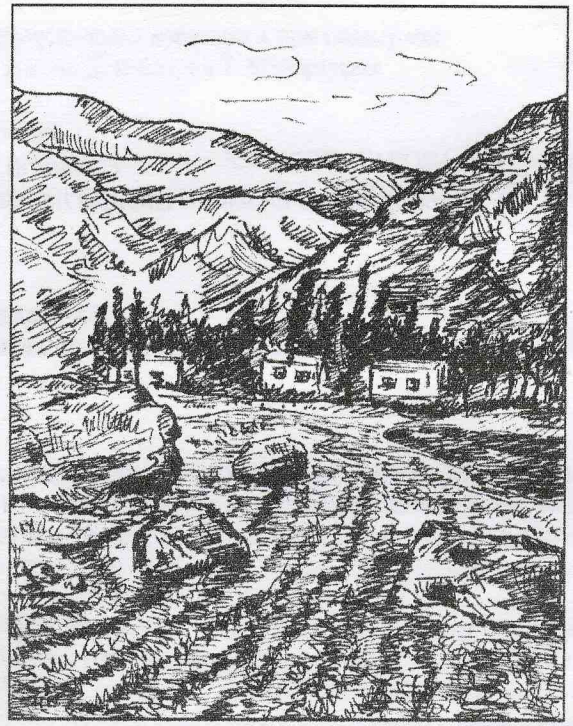
Впервые в историографии на основе литературы, архивных источников и полевых материалов автора прослеживаются история, материальная и духовная культура шугнанцев: хозяйственная деятельность, поселения и жилище, одежда и пища, семейные обряды и обычаи, религиозные верования и культы, а также рассказывается об их антропологическом типе.

Книга иллюстрирована редкими фотографиями из личных архивов, рисунками и прорисовками автора.

Предназначена для этнографов, историков и широкого круга читателей, интересующихся историей и этнографией Востока.

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2004
© Каландаров Т.С., 2004

Светлой памяти
моих братьев Осима и Анвара посвящается



Xuɣnůn mu jůn, be viyavum ar qafas zarĭ3,
Ar cůndta xušavōz ca viyum, be nafas zarĭ3.
Begůnamulkta cůnd xu kinorand mu gārm ca kĭxt,
Xuɣnůnta lůvdxu δidta xu jůn bo havas zarĭ3

Hokim Safarpuri Barwozi

ВВЕДЕНИЕ

Если мы откроем соответствующий том «Советской исторической энциклопедии», то не найдем там упоминаний ни о Шугнане, ни о шугнанцах. В «Советском энциклопедическом словаре» о последних сказано кратко: «**Шугнанцы,** один из *припамирских народов*» [Советский…, 1983, с. 1520]. Заглянув на соответствующую страницу, читаем: «**Припамирские народы** (памирские таджики), народы в Горно-Бадахшанской АО – язгулемцы, рушанцы, бартангцы, шугнанцы, ишкашимцы, ваханцы, мунджанцы, в Афганстане (также сангличи и зебагцы (правильно: *зебакцы. – Т.К.*)), в КНР (сарыкольцы). В СССР консолидируются с таджиками в единую нацию. Говорят на памирских яз. и на тадж. яз.» [Там же, с. 1057].

Памир занимает юго-восточную часть Средней Азии. По традиции Памиром принято именовать всю территорию Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) и делить ее на Восточный и Западный Памир (иначе Бадахшан). В исследованиях по истории и этнографии Средней Азии Западный Памир иногда рассматривался как Припамирье, а собственно Памиром считался Восточный, или Центральный Памир. Именно поэтому население Западного Памира называли, как указывалось выше, «припамирскими народностями», или «припамирскими народами» [СИЭ, т. 11, стб. 570].

Вопрос о том, что считать Западным и Восточным Памиром, до сих пор остается спорным [*Агаханянц,* 1965; *Сидоров*, 1975]. Мы придерживаемся точки зрения О.Е. Агаханянца, который полагает, что Западный Памир – это не предгорье, а часть памирской высокогорной пустынной страны (средний уровень его лишь на 320 м ниже среднего уровня Центрального Памира). В этом регионе преобладают эрозионные формы высокогорного рельефа, но с сохранением на больших высотах выровненных участков.

Несмотря на то, что в год здесь выпадает 217–300 мм осадков, растительность доминирует пустынная (из полыней), нагорно-ксерофитная, криофильно-низкотравная, а в северной части региона – степная (ковыли, типчак, степной мятлик). По долинам рек встречаются ивы, тополь, облепиха, жимолость, шиповник и др., а также луга – осоковые, полевицевые и разнотравные [*Агаханянц*, 1965].

Высокие хребты (6–7 тыс. м над уровнем моря и выше) разделяют узкие, глубокие долины Западного Памира, называемые по рекам, которые в этих долинах протекают: Ванч, Язгулем, Бартанг, Гунт, Шахдара и др. Данные реки берут свое начало на склонах Восточного Гиндукуша и впадают в Пяндж (так называется эта река в верховьях Амударьи; Гунт и Шахдара перед впадением в нее сливаются, а реки Памир и Вахандарья своим слиянием Пяндж образуют).

Восточный Памир населен так называемыми памирскими, или мургабскими, киргизами. В труднодоступных высокогорных западнопамирских долинах, расположенных на абсолютной высоте от 1500 до 3000 м, т.е. до верхней границы распространения земледелия, проживают немногочисленные ираноязычные народы: бартангцы, ваханцы, ишкашимцы, рушанцы, хуфцы, шугнанцы, язгулемцы и др. Они в большинстве своем говорят на *восточноиранских языках*, в то время как таджики говорят на языке западной ветви иранских языков.

Все памирские языки *бесписьменны* и взаимонепонимаемы. Несмотря на это, у них имеется ряд общих черт в области фонетики, морфологии и лексики, благодаря которым они отличаются от иных восточноиранских и вообще иранских языков [*Пахалина*, 1969, с. 10].

Ввиду изолированности от равнинных территорий западнопамирские народы до настоящего времени сохраняют не только свои древние языки, но и многие обычаи, которые давно исчезли в других местах Средней Азии. Преобладающее большинство этих народов, в том числе шугнанцы, исповедует *исмаилизм* – одно из направлений шиитского ислама. Он проник на Памир более десяти столетий назад и играет в жизни памирцев огромную роль.

В литературе жителей западнопамирских долин называли поразному: «горцы верховьев Пянджа» (А.А. Бобринской), «иранские племена Средней Азии» (М.С. Андреев, А.А. Половцев), «иранские племена Западного Памира» (Л.В. Ошанин), «припамирские таджики» или просто «таджики» (М.С. Андреев, А.К. Писарчик),

а также «припамирские народности». Сами памирцы в прошлом нередко называли себя «памирские таджики». В настоящее время исследователями и местным населением употребляется термин «памирские народы».

Шугнан (Xuγnûn), или Шукнан, Шикинан, Шикини, как не всегда точно указывается в древних и средневековых китайских и других источниках, – одна из исторических областей Памира, часть Горно-Бадахшанской автономной области, в советские времена входившей в состав Таджикской ССР, а после распада СССР – в состав независимой Республики Таджикистан (с 1991 г.). До начала XX столетия Шугнан фактически был одним из забытых богом уголков земли на «Крыше мира», как иногда поэтично называют суровый высокогорный Памир, хотя подобное толкование указанного наименования не вытекает ни из одного известного языка [*Эдельман*, 1975, с. 43].

Шугнанцы (самоназвание – xuγni*, «хугни») – самый крупный по численности из народов Памира. Согласно современному районированию (оно проводилось с 1932 г.), шугнанцы проживают главным образом в Шугнанском и Рошткалинском районах ГБАО, а также в областном центре – г. Хороге (Xaraγ). Названия районов обычно совпадают с именами исторически сложившихся на Памире местностей, хотя фактически могут объединять две или несколько «местностей» [Там же, с. 42].За пределами Таджикистана шугнанцы живут на северо-востоке Афганистана, а именно в провинции Бадахшан, где их численность в 2000 г. достигала 21 189 человек [*Окимбеков*, 2003, с. 178].

Точная численность шугнанцев, как, впрочем, и других памирских народов, на территории Таджикистана до сих пор не установлена. Как пишет, в частности, российский этнополитолог С.В. Чешко, в советский период «происходило сокращение списка официально зарегистрированных народов, но не их самих, за исключением тех случаев, когда мелкие этнические группы действительно растворялись в более крупных» [*Чешко*, 2000, с. 191]. В переписи населения 1939 г. народы ГБАО фигурировали. Однако начиная с Всесоюзной переписи населения 1959 г., как подчеркивает этот исследователь, памирские народы «исчезли из официальных статистических сводок о населении страны. Руководство

* Все шугнанские термины приводятся в книге с использованием международной иранистической транскрипции с дополнением греческих букв и системы диакритик.

Таджикистана игнорировало их существование и успешно навязывало свою точку зрения ЦСУ СССР» (*Он же*, 1988, с. 5). Вопрос о происхождении и этнической принадлежности народов ГБАО, по заключению С.В. Чешко, «давно приобрел не только научное, но и политическое значение» (*Он же*, 1989, с. 23).

Именно отсутствием точных статистических данных объясняется тот факт, что в научной литературе приводится различная численность шугнанцев в ГБАО. Так, на июнь 1997 г., по сведениям некоторых авторов, она составляла более 100 тыс. человек [*Эдельман, Юсуфбеков*, 2000, с. 225]. По данным П. Джамшедова, в 1986 г. в Шугнанском и Рошткалинском районах (без г. Хорога) проживали 47 755 человек (*Джамшедов*, 1997, с. 7). Правда, этот автор не указывает в своей работе этническую принадлежность жителей данных районов. В вышедшем в 1999 г. в Хороге «Сборнике статистических данных ГБАО» сообщаются следующие данные о шугнанцах (на 1999 г.): в Шугнанском р-не – 36 тыс., в Рошткалинском р-не – 24 тыс., в г. Хороге – 28 тыс. (итого: 88 тыс. человек).

После распада Советского Союза в образованной суверенной Республике Таджикистан в 2000 г. была проведена перепись населения. Однако в ней, как и в ходе всесоюзных переписей начиная с 1959 г., памирские народы фиксировались как таджики



Карта-схема Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан

[Статистический…, 2001]. На численности памирцев отразились гражданская война в Таджикистане в начале 1990-х годов и последовавшие за ней миграционные процессы. Таким образом, вопрос о численности шугнанцев остается до сих пор открытым.

Собственно шугнанский и шахдаринский языки-диалекты входят в *шугнано-рушанскую языковую группу* памирских языков, начало изучению которой было положено еще в конце XIX в. акад. К.Г. Залеманом [*Залеман*, 1895], который систематизировал лингвистический материал Д.Л. Иванова (о нем см. ниже). Кроме шугнанского эта группа включает в себя следующие языки-диалекты: рушанский (с хуфским поддиалектом), бартангский, орошорский, или рошорвский, и сарыкольский [*Додыхудоева*, 2000, с. 171; *Эдельман, Юсуфбеков*, 2000, с. 225].

Для уяснения многих вопросов этнической истории шугнанцев важно подчеркнуть, что близость между названными языками-диалектами такова, что сравнительно легко достигается взаимопонимание говорящих. В этом смысле, как пишет видный специалист в области памирских языков Т.Н. Пахалина, язык шугнанцев, рушанцев, бартангцев, орошорцев и сарыкольцев может быть назван единым, а составляющие его разновидности – диалектами. «Однако общего названия, – продолжает она, – которое объединяло бы указанные этнические группы, нет. Соответственно нет и общего языка, которому каждая из разновидностей подчинялась бы как диалект: все они равноправны и независимы» [*Пахалина*, 1969, с. 12].

Отсутствие письменности у шугнанцев значительно осложняет исследования в области истории и этнографии этого народа. В 1930-е годы известный таджикский поэт Нодир Шанбезода (1911–1991) – шугнанец по происхождению – составил шугнанский алфавит на основе латинской графики. Однако он тогда не нашел своего применения, поскольку его автора власти обвинили в национализме. До 1937 г. на Памире, как пишут этнолингвисты А.Л. Грюнберг и И.М. Стеблин-Каменский, в школах использовалась нововведенная шугнанская письменность, однако в этом печально известном году она была отменена и ликвидирована. «Эта акция, – подчеркивают указанные исследователи, – была частью проводившейся при Сталине под флагом борьбы с местным национализмом… политики по искоренению национального своеобразия и разнообразия… В ходе этой кампании… деятели, ратовавшие за развитие письменности и культуры на родном языке, репрессированы» [*Грюнберг, Стеблин-Каменский*, 1989, с. 37].

И только в 1990-е годы на Памире вернулись к этому вопросу. Правда, дальнейшего развития письменность на базе латинской графики не получила [*Эдельман, Юсуфбеков*, 2000, с. 226]. В 2000 г. Институт гуманитарных наук Памирского филиала Академии наук Республики Таджикистан подготовил и выпустил «Букварь памирских языков» на основе таджикского алфавита и русской графики [*Карамшоев*, 2000]. Ранее этот автор со своим учеником Мукбилшо Аламшоевым издал «Букварь шугнанского языка» [*Карамшоев, Аламшоев*, 1996].

Носители шугнанского языка с древнейших времен по территории своего расселения подразделялись на шугнанцев долины р. Пяндж, шугнанцев долины р. Гунт и шугнанцев долины р. Шахдара.

Долина р. Пяндж – среднегорная полоса Шугнана. Гидроним *Пяндж* по традиции возводится к обозначению числа «пять», однако до сих пор остается неясным, почему название реки связано именно с этим числительным [*Эдельман*, 1975, с. 43].

В долине Пянджа находятся самые крупные населенные пункты ГБАО – единственный в области город Хорог, а также лежащий в 10 км от него кишлак (qišlōq) Поршинев (в литературе и на картах он обычно фигурирует как Поршнев). Они располагаются примерно на одной и той же высоте (от почти 2200 м над уровнем моря у Хорога и 2260 м в Поршиневе) и имеют один и тот же географический ландшафт.

Следует сказать, что кишлаки, находящиеся ниже Хорога, по р. Пяндж и вплоть до впадения в нее р. Бартанг, называются иногда Шугнаном в собственном смысле этого слова.

Долина р. Гунт – высокогорная полоса Шугнана. Река Гунт (γund) известна в верхнем течении, до впадения в оз. Яшилькуль, как Аличур. Высота долины над уровнем моря, по одним данным, – 3200, по другим, – от 3500 до 3550 м (7113 футов, как указывал А.А. Бобринской [*Бобринской*, 1908, с. 2]). По мере того, как долина поднимается вверх по течению реки, растительность здесь беднеет и ландшафт становится более суровым, чем в долине Пянджа, принимая характер высокогорной местности. Повсюду можно видеть обломки горных пород в виде значительных нагромождений от обвалов, щебня или гальки. Громады Шугнанского и Рушанского хребтов местами почти отвесно поднимаются над долиной реки, оставляя человеку место для поселений только в тех местах, где долина расширяется. Данный район является как бы переходным между средне- и высокогорной зонами.

Долина Гунта представляет собой один из наиболее удобных путей с Восточного Памира в долины Западного Памира. Именно по этой долине проходит участок магистрали Ош–Хорог–Душанбе.

В кишлаке Сучан, расположенном в 7 км от Хорога, и ряде других селений вдоль притоков Гунта наряду с коренными обитателями – шугнанцами, проживают выходцы из Рушана. В самых верховьях р. Гунт обитают также выходцы из соседней долины Бартанга. После обвала, запрудившего р. Бартанг, и образования в районе Сареза озера местные жители переселились в верховья Гунта.

Долина р. Шахдара, как и долина р. Гунт, – высокогорный район Шугнана. Топоним *Шахдара* (шугн. xōx-darā) – общий как для долины, так и для реки – обозначает по-шугнански «боковая долина» (xōx – рог, ветвь, darā – долина), что вполне соответствует ее положению, поскольку р. Шахдара впадает в Гунт и поэтому, если смотреть снизу, ее долина является как бы боковым ответвлением долины Гунта. Местное население называет реку xōx-darā-šarvidōj, что переводится как «Шах-дары приток» [*Эдельман*, 1975, с. 45].

Высота здешней местности над уровнем моря, по одним данным, – до 3000, по другим, – до 3600 м у Джавшангоза.

Шахдаринский диалект несколько отличается от языка жителей двух других долин Шугнана. Например, в то время как у собственно шугнанцев ущелье называлось *дарра*, у шахдаринцев – *зерав*. В некоторых случаях, когда в шугнанском языке произносились долгие звуки, в шахдаринском – краткие (например, теленок по-шугнански – *шиig*, по-шахдаринski – *шиг*) [*Дьяков*, 1975, с. 170–171]. В прошлом на Шахдаре был свой хан, или шо, резиденция которого находилась в кишлаке Рошткала.

В настоящее время ***Шугнанский р-н*** включает в себя семь сельских советов (джамоатов):

1. *Ванкалинский* – 18 кишлаков: Бадчор, Ванкала, Вархез, Джелондех, Дузахдара, Имом, Куйгантукуй, Миёнакух, Миёнхар, Морч, Окмамад, Октайлок, Патхур, Пиш, Разак, Сардем, Хазуд, Хойгал.
2. *Верский* – 9 кишлаков: Вер, Вуж, Гоз, Дехмиёна, Зивор, Рожак, Хитам, Хойгал, Чартем.
3. *Дарморахтский* – 4 кишлака: Гожак, Нишусп, Пиш, Хичозг.
4. *Навабадский* – 11 кишлаков: Бугод, Вибист, Горчвин, Дехбаста, Зиворак, Мун, Ривак, Сад, Сижд, Сипуджиц, Турбат.
5. *Поршиневский* – 9 кишлаков: Барчид, Бувед, Возм, Джирож, Кухк, Миденхор, Пахор, Тихор, Хоса.

6. *Сохчарвский* – 5 кишлаков: Буни, Дахт, Емдж, Сохчарв, Чохкандез.
7. *Сучанский* – 12 кишлаков: Барсем, Бердибекобод, Бидурд, Богив, Вииб (Колхозобад), Дахтак, Манем, Питоб, Рож, Сангов, Сипинз, Танг.

Рошткалинский р-н состоит из шести сельских советов:

1. *Барвозский* – 13 кишлаков: Амбав, Бидедж, Вездара, Верхний Бидиз, Занудж, Лесхоз, Миденвед, Оджатга, Синдив, Цордж, Чандин, Шивоз, Шохиризм.
2. *Октябрьский* – 11 кишлаков: Барджангал, Бародж, Видодж, Дашт, Занинц, Миденшарв, Нижний Бидиз, Парзудж, Тирбар, Чагеф, Шош.
3. *Рошткалинский* – 10 кишлаков: Анджин, Бижур, Дирчид, Джарш, Кала, Медон, Пастарез, Римводж, Савир, Тингхон.
4. *Сеждский* – 9 кишлаков: Джавшангоз, Джараджанд, Зирбут, Нимос, Рубот, Сежд, Табарсем, Шошбувед, Юбен.
5. *Тавдемский* – 13 кишлаков: Андарв, Бодом, Курцбоген, Риджист, Сумджев, Тавдем, Хабост, Хидорджев, Хичих, Хун, Шикуш, Шод, Шувджев.
6. *Тусёнский* – 13 кишлаков: Барнев, Девлох, Жирпор, Зигур, Лангар, Лахик, Намадродж, Нуч, Ризев, Ричаг, Сазд, Себзор, Шош.

Еще в первой половине XX в. добраться до Шугнана можно было только тремя путями. Первый путь – на вьючном транспорте от Душанбе (с 1929 по 1961 г. – Сталинабад) до Хорога – занимал не менее полтора месяца. При этом приходилось преодолевать труднодоступные снежные перевалы и «висячие переходы», или карнизы – *ёвринги*, которые во многих местах служили единственными путями сообщения. Второй путь – воздушный перелет – занимал в тот период 1 час 55 мин. И, наконец, третий путь – автомобильный – пересекал Памир от Оша до Хорога по шоссе, которое серпантинами преодолевает высокие перевалы, кое-где с очень крутыми склонами. Из них самый высокий достигает 5200 м над уровнем моря (для сравнения: вершина Монблана – 4810 м).

Необходимо иметь в виду, что перелет Душанбе – Хорог сопровождается довольно резкой сменой температур и давлений. Выдающийся советский антрополог Л.В. Ошанин, возглавлявший в 1935 г. Памирскую антропологo-физиологическую экспедицию Узбекского института экспериментальной медицины, вспоминал: «В 10 ч. у. на открытом аэродроме, в сталинабадскую жару, приходится перед полетом одевать ватные брюки, ватную куртку, меховой полушубок, меховую шапку и пилотские очки. Аэроплан

очень быстро набирает высоту, с целью пересечь горные хребты. Альтиметр на глазах отмечает высоту в 1000, 1500, 2000, 4000, 5000 метров, а термометр соответственно отмечает понижение температуры: +20°, +15°, +5°. 0, –1°, –2°, –3°… Предельной высоте в 5000 метров над у. м., которая была достигнута через каких-нибудь полчаса после старта, соответствовала t°–3° С при очень сильном ветре от быстроты движения… При полете аэроплана над снежными хребтами и очень далеко внизу стиснутыми между ними узкими, как щели речными долинами, впечатление получается совершенно то же самое, как при осмотре горной страны с вершины какого-нибудь достаточно возвышающегося над ней пика…» [*Ошанин*, 1936, с. 11–12].

Шугнан, как и Рушан, будучи наиболее низкой из памирских областей Памира, отличается здоровым умеренным горным климатом. Шугнанские населенные пункты всегда производили самое благоприятное впечатление на путешественников, попадавших сюда из суровых пустынь Восточного Памира. Неслучайно в прошлом население Западного Памира называло Шугнан «Дуджаном», что означает «страна двух жизней» за относительно мягкий, более умеренный, по сравнению с другими памирскими областями, климат.

Древнее население осело по местам, пригодным для земледелия, – на речных террасах и конусах речных выносов. Именно поэтому населенные пункты шугнанцев располагаются по течению Пянджа и его притоков – Гунта и Шахдары. Долины этих рек – узкие, стиснутые между очень высокими, снежными хребтами, с трудно доступными перевалами. Гунт бежит между Шугнанским и Рушанским хребтами, Шахдара – между Ваханским и Шугнанским, а сам Пяндж – между западными и юго-западными склонами этих хребтов системы Гиндукуша.

Из-за отсутствия свободных земель, пригодных для земледелия, жители Шугнана могли использовать лишь небольшие земельные участки, чем и объясняется парцелляция, присущая в целом земледелию у шугнанцев. Общая культурная отсталость и эксплуатация населения местными правителями, а позднее бухарскими беками порождала его бедность и нищенское существование.

Несмотря на обособленное проживание, жители всех трех указанных выше долин говорят на одном языке, принадлежат к одному антропологическому типу, их объединяет общность материальной и духовной культуры, единая религия.

Практически до начала XIX в. территория Памира в целом оставалась белым пятном на географической карте Азии. О памирских областях и населявших их этносах имелись весьма ограниченные и смутные представления.

Открытие этого региона произошло не столько в результате научно-исследовательского интереса к неизвестным странам, сколько из геополитических соображений, а именно желания Великобритании расширить сферу своего влияния на северных окраинах Индии. Именно данным обстоятельством объяснялись путешествия англичан в первой трети XIX столетия в Афганистан и Среднюю Азию.

Теми же целями руководствовались и российские власти. В 1883 г. они направили на Памир экспедицию во главе с капитаном Д.В. Путятой. В ее состав входил и выпускник геологического факультета Петербургского университета Д.Л. Иванов. В «Известиях Русского географического общества» он опубликовал статью-отчет об этой экспедиции, в которой, в частности, сообщалось о враждебном отношении суннитов к исмаилитам [*Иванов*, 1884, с. 242–244]. Д.Л. Иванов, не будучи по образованию филологом, тем не менее составил благодаря собранным им материалам русско-шугнанский словарь [*Он же*, 1895], который, как можно предположить, в будущем оказался полезен для исследователей Шугнана.

О враждебном отношении бухарских и афганских чиновников к памирским исмаилитам сообщал А.Е. Снесарев, который в 1902–1904 гг. был начальником Памирского пограничного отряда [*Снесарев*, 1904, № 91].

В 1894 г. в Шугнан с ознакомительной целью приехал военный специалист А.Г. Серебренников. Помимо официального задания он интересовался историческими памятниками, в том числе мазарами (у памирцев они носят название *остоны*) и крепостями. А.Г. Серебренников одним из первых написал о мазаре Шоабдола в кишлаке Нимос в верховьях р. Шахдара [*Серебренников*, 1896, № 58]. Он сообщал о наличии в Шугнане мечетей и 30-дневного поста [*Он же*, 1895, с. 422, 428]. Трудно сказать, на каких данных основывался этот наблюдатель, поскольку все исследователи – как до, так и после него – указывали на отсутствие у шугнанцев-исмаилитов мечетей и поста.

Летом 1895 г. отправились в путешествие на Памир граф А.А. Бобринской и антрополог Н.В. Богоявленский. В Архиве Института

этнологии и антропологии РАН я обнаружил записанный ими список слов ваханцев и шугнанцев [ф. Этнографического отдела ОЛЕАиЭ, д. 407, л. 1–10], что является несомненным свидетельством посещения этими исследователями Вахана и Шугнана и первой попыткой составления краткого разговорного словаря родных языков указанных народов.

Таким образом, как мы видим, положительную роль в изучении географии и этнографии Памира сыграло, как это ни странно, на первый взгляд, соперничество двух великих империй – Британской и Российской. Именно их борьба за сферы влияния в Средней Азии породила исследовательский интерес к Памиру, который выражался прежде всего в рекогносцировке, картографировании местности, а также этнолингвистическом и этноконфессиональном описании этой горной страны. Вместе с тем история и археология данного региона интересовали исследователей мало, поскольку не входили в круг военно-политических задач, которые ставили перед ними «компетентные органы».

Соперничество англичан и русских на Памире закончилось в 1895 г., когда между Россией и Афганистаном была установлена новая граница по р. Пяндж. Левобережные территории бадахшанских ханств и левобережный Дарваз отошли к Афганистану. Чтобы компенсировать бухарскому эмиру территориальные потери, российское правительство сочло необходимым передать ему земли так называемой Восточной Бухары, а также правобережье Западного Памира.

В итоге Памирского разграничения почти все памирские народы, в том числе шугнанцы, оказались разделенными между Афганистаном и Бухарой, а с 1904 г. Шугнан de facto был присоединен к России. С этого времени началось более интенсивное исследование культуры и языков народов Памира в целом и шугнанцев в частности.

В 1901 г. Западный Памир посетил русский ученый и путешественник граф А.А. Бобринской, опубликовавший годом позже краткий обзор о народах, проживавших в русских и бухарских пределах Средней Азии [*Бобринской*, 1902, с. 8]. Позже им был подготовлен подробный материал о ваханцах и ишкашимцах, обосновавшихся вдоль р. Пяндж (современный Ишкашимский р-н ГБАО). Примечательно, что автор не ограничился только освещением вопроса об их духовной культуре, в его труде нашла свое отражение и материальная культура ваханцев и

ишкашимцев. В книге А.А. Бобринского содержатся некоторые сведения и о Шугнане [*Он же*, 1908, с. 93 и далее].

«…Всестороннее изучение современного горного населения, – писал он о памирцах, – должно, как я глубоко верю, дать нам ценные данные для разрешения многих темных вопросов по истории, антропологии, этнографии, лингвистике, относящиеся к древнейшим культурам и народам, некогда процветавшим в Средней Азии и северо-западной Индии. В разрешении этих вопросов и таится тот громадный интерес, который представляет современное горное население – этот живой памятник далеких седых времен» [Там же, с. 41].

Население дореволюционного Туркестана (Туркестанского генерал-губернаторства) даже в годы советской власти было изучено далеко не достаточно, а Бухарского ханства, юго-восточная часть которого вошла в состав современного Таджикистана, и совсем почти не изучена [*Писарчик*, 2002, с. 13].

Исследованием духовной культуры шугнанцев занимался И.И. Зарубин (1887–1964) – лингвист и этнограф, многократно бывавший на Памире. Впервые он попал туда в 1914 г. вместе с французским иранистом Р. Готьо. Около месяца они пробыли в Бартанге (современный Рушанский р-н), и впоследствии И.И. Зарубин опубликовал заметки по этнографии бартангцев [*Зарубин*, 1917]. В 1914 г. в Шугнане и Рушане он обнаружил несколько исмаилитских рукописей, которые через два года передал в Азиатский музей Санкт-Петербурга [*Дафтари*, 1999, с. 37].

Исследуя структуру шугнанского языка, он в качестве учебных текстов использовал легенды о мусульманских святых. Как пример этого можно привести его рассказ о четвертом шиитском имаме – духовном лидере шиитов и исмаилитов Мухаммаде Бокире [*Зарубин*, 1960, с. 81]. В своем кратком сообщении об истории Шугнана, вышедшем в 1926 г., И.И. Зарубин особое внимание уделил проповедникам исмаилизма [*Он же*, 1926, с. 20].

В Архиве Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН хранится личный архив И.И. Зарубина, значительная часть рукописных материалов которого исследователь не успел опубликовать. В этом архиве имеются интересные для историков и этнографов сведения по Шугнану, которые до последнего времени оставались вне поля зрения специалистов [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242]. В нашей работе мы использовали часть материалов этого высоко чтимого на Памире

ученого, касающихся прежде всего обрядов и ритуалов, связанных с жизненным циклом у шугнанцев.

В том же архиве ученого находится также небольшая рукопись о святых местах Западного Памира – мазарах (остонах). Она написана на бадахшанском диалекте персидского языка. Судя по этому, а также по обнаруженным нами многочисленным грамматическим ошибкам, И.И. Зарубин приобрел рукопись у кого-то из местных жителей. В рукописи содержится много интересных сведений об исторических личностях, таких, как Носир Хосров (Абу Муин Насир-и Хосров, Носир-и Хусрав, Носир Хусрав), Мухаммад Бокир, Шобурхон и др. [Там же, д. 336].

Возможно, ни один из российско-советских исследователей не внес столь значительный вклад в дело изучения этнографии памирцев, как востоковед, этнограф и лингвист М.С. Андреев (1873–1948). Трудно найти другого ученого, сделавшего так много для развития науки, народного образования, сохранения культуры народов Средней Азии в целом, как он. По словам академика Академии наук Республики Таджикистан Б.А. Литвинского, «природа наделила М.С. Андреева исключительными способностями, он был воистину талантливым человеком, как будто специально созданным для полевых этнографических и лингвистических исследований. Но еще более поражает в нем трудолюбие: неустанно, месяц за месяцем, год за годом, десятилетие за десятилетием собирал он материал, не признавая никаких трудностей» [*Литвинский*, 1973, с. 3].

М.С. Андреев трижды посещал Памир – в 1902, 1903 и 1907 гг. Он побывал в Вахане, Ишкашиме, Хуфе, а также в Хороге. Используя собранные материалы, ученый издал в 1911 г. ценный труд по этнографии Памира – «Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан». На титульном листе стояла и фамилия А.А. Половцева, который помог ему с поездкой на Памир и изданием этой книги [*Андреев, Половцев*, 1911].

Двухтомный труд М.С. Андреева «Таджики долины Хуф» – поистине капитальный, поражающий широтой охватываемого материала. Отмечая его научную ценность, Л.Ф. Моногарова и Икромиддин Мухиддинов пишут: «Ценность этого обобщающего труда заключается в том, что впервые введенный в нем в научный оборот материал тщательно исследуется и поэтому является важным источником для сравнительного этнографического изучения остальных групп таджиков ГБАО, других оседлых

земледельческих народов Средней Азии, и особенно сопредельных высокогорных долин Гиндукуша и Гималаев» [*Моногарова, Мухиддинов*, 1985, с. 366].

После смерти М.С. Андреева в его научном архиве осталось много материалов и незавершенных трудов. Подготовку их к печати взяла на себя супруга Андреева А.К. Писарчик (1907–1995). Она проделала большую и кропотливую работу. В итоге этнографическая наука пополнилась новыми исследованиями: это двухтомный труд «Таджики долины Хуф» [*Андреев*, 1953; 1958], «Материалы по этнографии Ягноба» [*Он же*, 1970], а также ряд статей М.С. Андреева. Как подчеркивал акад. Б.А. Литвинский, труды ученого, изданные после его смерти А.К. Писарчик, «по своему объему и значению превосходят все то, что было опубликовано им при жизни» [*Литвинский*, 1985а, с. 139].

Кроме подготовки и издания части научного архива М.С. Андреева, А.К. Писарчик опубликовала собственный этнографический материал о памирцах [Народы Средней Азии и Казахстана, 1962, с. 657–682], а также подготовила ряд статей, так или иначе касавшихся проблем этнографии шугнанцев.

Наряду с крупными учеными, о которых говорилось выше, на Памире, в том числе в Шугнане, бывали любители истории, путешественники, врачи, биологи, военные специалисты и представители других профессий, которые помимо своей основной работы занимались сбором материалов по истории, антропологии и этнографии памирских народов.

В начале 1930-х годов в долине р. Гунт (современный Шугнанский р-н) побывал русский, советский исследователь П.М. Майский, собиравший сведения о верованиях и обрядах шугнанцев, например, об обряде *давати бако* (davati baqō) – посвящения нового адепта в исмаилизм, а также о святилищах этого района Западного Памира [*Майский*, 1935].

Можно сказать, что новая волна научного интереса к истории, традициям и верованиям народов Памира, в частности шугнанцев, пришлась на конец 1950-х – начало 1960-х годов. В научных и учебных заведениях Советского Союза появилась целая плеяда талантливых ученых, продолжавших традиции довоенной школы в ориенталистике. Так, в 1959 г. по заданию Академии наук СССР на Памир отправилась научная экспедиция в целях сбора, систематизации и изучения разнообразных рукописей, в том числе религиозных трактатов. Деятельность сотрудников экспедиции

продолжалась вплоть до 1963 г. и результатом ее стал выпуск специального каталога [*Бертельс, Бакоев*, 1967].

Одним из составителей каталога был А.Е. Бертельс (1926–1995) – большой знаток персидского и арабского языков, а также исмаилизма. Еще в 1959 г. он выпустил монографическое исследование «Насир-и Хосров и исмаилизм», в котором подробно освещается учение исмаилитов и рассказывается о борьбе с ним властей в эпоху Носира Хосрова [*Бертельс*, 1959]. Зная о тенденциозности средневековых авторов в отношении исмаилитского учения, А.Е. Бертельс, используя первоисточники и прежде всего труды Хосрова, пытался воссоздать истинную картину. Он писал: «Авторы, зачастую отдаленные от описываемых ими событий значительным промежутком времени, основывались на очень ограниченном количестве ранних источников, по большей части антиисмаилитских полемических трактатов» [Там же, с. 52].

Реликты доисламских религиозных верований, в частности демонологию, изучала на Памире А.З. Розенфельд (1910–1990). В одной из своих статей она рассматривает мало исследованный специалистами образ демонического существа под названием *вайд* (vayd) – «женщина в белом» [*Розенфельд*, 1959, с. 62]. Однако у шугнанцев для обозначения этого существа имеется специальный термин *safēd γinik* («женщина, одетая в белое»), который используют и жители Бартанга, где собирала свой полевой материал А.З. Розенфельд.

До конца 1960-х годов проблема религиозных верований шугнанцев в целом не нашла своего отражения в выходивших в СССР научных публикациях. Это касается не только религии, но и устного народного творчества шугнанцев. Как замечали А.Л. Грюнберг и И.М. Стеблин-Каменский, «к немалому ущербу для науки шугнанский поэтический фольклор, как и личное творчество шугнанских народных поэтов, почти не изучался и не записывался» [Сказки…, 1976, с. 9].

Сдвиг в изучении духовной культуры шугнанцев начался с 1970-х годов, когда стало публиковаться много работ, посвященных народам Памира [*Розенфельд*, 1970; *Литвинский*, 1972а; 1975; 1981; 1985; *Моногарова*, 1972; 1983; 1992; 1992а; Сказки…, 1976; Сказки и легенды…, 1990; *Мухиддинов*, 1985; 1986; 1989; 1992; *Юсуфбекова*, 1979; 1980; 1985; 1985а; 1987; 1989; *Эльчибеков*, 1974; 1977; *Додихудоев*, 1987; *Шохуморов*, 1997 и др.].

Среди вышедших работ заслуживает внимания монографическое исследование акад. Б.А. Литвинского «Древние кочевники "Крыши мира"», которая была написана на основе исторических, археологических и этнографических сведений. Четвертая глава книги посвящена верованиям древних саков, которые послужили субстратным фоном этногенеза шугнанцев. Автор пишет: «По-видимому, не существовало единой "сакской религии", а имелись сходные в основном, но различающиеся в частностях религии отдельных конфедераций или даже племен» [*Литвинский*, 1972а, с. 155].

На этнографическом материале построена его работа о космологии в верованиях памирцев, в том числе шугнанцев. Привлекая аналоги у народов сопредельных стран, автор строит памирскую космологию, которая собственно является и шугнанской, в виде диаграммы [*Он же*, 1975, с. 258].

Также на этнографическом материале базируется и другая работа Б.А. Литвинского, посвященная семантике древних верований на Памире. Используя этнографические данные, касающиеся практически всех памирских народов, а также жителей соседних с ними областей – Гильгита, Афганского Бадахшана и Индии, он пришел к следующему выводу: «материалы, связанные с разными сторонами жизни памирцев, показывают, что у них продолжали существовать и даже эволюционировать (что доказывает их внутреннюю жизнеспособность) народные представления, обычаи и обряды, генетически не связанные с исламом и на самом деле восходящие к индоиранской (в исходе – к индоевропейской) традиции, наложившейся на местный доиндоевропейский субстрат» [*Он же*, 1981, с. 116].

В 1980-е годы в Китае нашла распространение точка зрения о том, что на Памире некогда жили китайцы. Исходя из этого, делались далекоидущие заявления геополитического характера о том, что Памир – это часть территории КНР. Б.А. Литвинский в вышедшей в 1985 г. статье «Ареал древнепамирской культуры» убедительно доказал необоснованность подобной точки зрения. Он писал: «Никаких, даже малейших примесей дальневосточной расы (китайцы) не обнаруживается (на Памире. – *Т.К.*). Нет китайских элементов и в культуре. Отсюда следует вывод: на Памире никогда не было китайского населения и китайская культура не оказала никакого влияния на культуру древнего и средневекового Памира» [*Он же*, 1985, с. 103]. В главе второй нашей работы на основании исследований, проводившихся на Памире советскими

и российскими учеными-антропологами (Н.А. Дубова, А.П. Пестряков, Г.В. Рыкушина, Ю.Г. Рычков, Г.Л. Хить и др.), приведены доказательства того, что западнопамирские народы относятся к европеоидному антропологическому типу.

В послевоенные годы большую работу по изучению антропологического типа проводили сотрудники кафедры антропологии Московского университета. Например, в 1958–1959 гг. Г.Л. Хить при участии студентов этой кафедры собрала значительный материал по серологии и дерматоглифике почти всех народов Западного Памира [*Хить*, 1960, 1961]. Соматологию западнопамирских горцев изучала Т.М. Волкова [*Волкова*, 1966].

Начиная с 1956 г. значительный материал в ходе многолетних исследований собрал Ю.Г. Рычков, обобщив его в своей кандидатской диссертации, а затем в монографии «Антропология и генетика изолированных популяций. (Древние изоляты Памира)» [*Рычков*, 1966; 1969]. На базе антропологических, исторических и других материалов он рассматривает проблему этногенеза народов Памира – один из важнейших и, следует подчеркнуть, до сих пор остающихся до конца нерешенных в памироведении вопросов. Вслед за Ю.Г. Рычковым большую работу по изучению расовой морфологии населения Западного Памира, в том числе жителей шугнанских кишлаков, проводили Н.А. Дубова [*Дубова*, 1980] и А.П. Пестряков [*Пестряков*, 2000].

В течение многих десятилетий этнографией памирских народов, в частности их семейными отношениями, обрядами и верованиями, активно занимается российский этнограф Л.Ф. Моногарова [о ней см.: *Каландаров*, 2003б]. В книге «Преобразования в быту и культуре припамирских народностей» она пишет об эволюции семейных отношений на Памире и в качестве примера использует материалы по самым крупным кишлакам Шугнана [*Моногарова*, 1972, с. 103–147]. Говоря о жизнедеятельности городской семьи, она приводит материалы, собранные ею в течение ряда лет в ГБАО, по г. Хорогу [*Она же*, 1992а]. Представляет интерес и исследование Л.Ф. Моногаровой похоронного танца у памирцев, в том числе у шугнанцев [*Она же*, 1983].

Несмотря на то, что объектом специальных исследований этого этнографа являлись язгулемцы, во всех ее работах приводятся общепамирские параллели [*Она же*, 1959]. Ряд статей Л.Ф. Моногаровой посвящен проблемам национального самосознания памирцев [*Она же*, 1973; 1973а; 1980]. В одной из ее работ, написанной

в соавторстве с В.И. Бушковым, рассматриваются современные этнополитические процессы в ГБАО. Исследователи приходят к заключению, что искусственное ускорение национальной консолидации народов СССР, в том числе усиление процессов ассимиляции, обусловило консолидацию памирских народов в новую этническую общность – «памирцы» и что ядром процесса консолидации стали наибольшие по численности и экономически более развитые шугнанцы [*Бушков, Моногарова*, 2000, с. 221]. К такому же выводу Л.Ф. Моногарова пришла и в другой своей работе [*Моногарова*, 2003].

Одна из проблем, которой плодотворно занималась эта исследовательница, – пережитки язычества в быту исмаилитов Западного Памира, в том числе шугнанцев (похоронный танец, ритуальные магические действия и др.) [*Она же*, 1992].

Таджикский этнограф Икромиддин Мухиддинов исследовал цикл сельскохозяйственных работ у памирцев. Не касаясь специально этой проблемы у шугнанцев, автор тем не менее приводит аналоги тех или иных обычаев у них при описании других народов Памира [*Мухиддинов*, 1989]. Он проанализировал многие магические действия, относящиеся к хозяйственной жизни шугнанцев [*Он же*, 1992].

Проблемам духовной культуры шугнанцев посвящены работы Зиннатмо Юсуфбековой – шугнанки по происхождению. Это предсвадебные, свадебные и погребальные обычаи и обряды, отношения внутри большой неразделенной семьи и др. [*Юсуфбекова*, 1985; 1987; 1989; 2001]. В одном из ее научных докладов проанализирован феномен поминок при жизни в Шугнане, а именно приготовление могилы и устройство собственных поминок старыми людьми еще при жизни [*Юсуфбекова*, 1980]. К достоинствам работ исследовательницы следует отнести ее точные определения многих терминов предсвадебного ритуала у шугнанцев.

Религиозной жизни исмаилитов, в том числе шугнанцев, посвящена работа Хаёлбека Додихудоева [*Додихудоев*, 1987]. В ней подчеркивается связь исмаилитского вероучения с философской мыслью античности и эпохи средневековья. Догматика исмаилизма, по мнению этого автора, – это не простое повторение шиитских или суннитских религиозных догм и даже не их модификация. Возникновение исмаилизма как течения общественной мысли, как считает Х. Додихудоев, явилось поворотным пунктом в интеллектуальной жизни мусульман [Там же, с. 19–20].

Об иерархии духовных наставников в исмаилизме и их политической роли писал Кудратбек Эльчибеков [*Эльчибеков*, 1974; 1977]. Он рассматривает проблему обоснования иерархии с двух точек зрения: религиозно-философской и фольклорно-мифологической.

Хотелось бы сказать о двух работах, написанных непосредственно о Шугнане, – это «История Шугнана» в переводе А.А. Семенова [История, 1917] и «Шугнан» шугнанского исследователя Парвонахона Джамшедова [*Джамшедов*, 1997]. Первая представляет собой рассказ шугнанца Саида Хайдар-шо, записанный русским исследователем в начале XX в. Фактически это история Шугнана, как она представлялась шугнанцам на основании местных памятников и преданий, сохранившихся к концу XIX столетия. Данная доморощенная история включает в себя фрагментарные события, а точнее, краткое повествование (на 17 страницах) о правлении владетелей Шугнана с древнейших времен до включения его в состав Российской империи.

«Шугнан» П. Джамшедова – это научно-популярное издание на таджикском языке. В нем содержится ряд отрывочных исторических описаний Шугнана без ссылок автора на первоисточники и литературу. Мы используем из данной работы лишь некоторые статистические сведения.

В зарубежной литературе исследований, посвященных непосредственно истории, антропологии и этнографии Шугнана, практически нет. Вместе с тем у ряда западноевропейских авторов встречаются краткие или общие сведения о религии шугнанцев, а также данные антропологического характера [*Olufsen,* 1904; *Schultz,* 1914; *Joyce,* 1921; *Stein,* 1928; *Sköld,* 1936; *Ivanow*, 1963; *Daftary*, 1990].

Таким образом, обзор русскоязычной, таджикской и западноевропейской литературы, касающейся Шугнана, свидетельствует о том, что вопросы истории и этнографии шугнанцев разработаны неполно.

Следует подчеркнуть, что в Шугнане никогда не проводились комплексные археолого-историко-этнографические исследования. История этой высокогорной страны мало известна даже в общих чертах, не говоря уже о том, что пока не написана. Мы уже говорили о бесписьменности всех памирских языков и о том, что научное исследование Западного Памира началось только в XIX столетии. В народе сохранялись «предания седой старины»,

однако они не были зафиксированы письменно и подчас представляли, говоря словами И.И. Зарубина, «смесь баснословных преданий с исторической действительностью» [*Зарубин*, 1926, с. 19]. Первую попытку изложить шугнанские народные предания в более связном и последовательном виде сделал А.А. Семенов в указанной выше «Истории Шугнана».

Что касается проблем антропологии, то исследования советских и российских ученых, проводившиеся на Памире, в том числе в Шугнане, с конца 1950-х годов до начала 1980-х годов, в последнее десятилетие по ряду объективных обстоятельств не осуществляются. До сих пор остается не выясненным вопрос о внутренней структуре памирского изолята, т.е. не исследована динамика антропологических признаков внутри субизолятов – населения отдельных долин, слагающих памирский изолят. Только выяснение этого вопроса может дать окончательный ответ о глубине изолированности западнопамирской популяции (или популяций) [*Пестряков*, 2000, с. 38].

В нашей работе предпринята попытка реконструировать по возможности целостную картину исторического развития Шугнана и прежде всего раннего периода его истории на основе имеющихся в научном обороте письменных источников. С этой целью мы использовали сочинения (записки, сообщения, отчеты, путевые дневники и др.) греческих, китайских, арабских, персидских и других авторов, «Историю Бадахшана» Курбона Мухаммадзода и Мухаббата Шохзода, воспоминания и отчеты русских и английских офицеров, ученых, путешественников, политиков и др. Большое значение для восстановления исторической картины развития шугнанского этноса и особенно его этногенеза имеют археологические материалы, а также лингвистические данные.

К сожалению, письменные источники не дают возможности создать подробную политическую историю Шугнана. События этой истории, разумеется, не могут рассматриваться изолированно, в отрыве от истории всего Памира и всех памирских народов. Причем многие события можно понять лишь в контексте истории всей Центральной Азии.

Исследование ряда исторических и этнографических вопросов в нашей работе основано на архивных источниках. Привлечены материалы фондов Государственного архива Российской Федерации (Москва), Центрального Государственного архива Республики

Таджикистан (Душанбе), Архива Института этнологии и антропологии РАН, Рукописного фонда Института гуманитарных наук Памирского филиала АН Республики Таджикистан (Хорог), Государственного архива ГБАО (Хорог), Архива Горно-Бадахшанского областного комитета Коммунистической партии Таджикистана (Хорог). Ценные этнографические сведения почерпнуты автором из личного фонда И.И. Зарубина в Архиве Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН. В работе использованы воспоминания сотрудника Особого отдела ОГПУ на Памире (в 1927–1928, 1929–1930 гг.) М.И. Черемных (1899–1973) из его личного архива. Привлечены также статистические данные, этнографические сведения, фотографии из личных архивов Л.Ф. Моногаровой, И. Мухиддинова, Г.Л. Хить.

Рассмотрение обрядов жизненного цикла у шугнанцев и религиозных верований в значительной мере базируется на этнографических материалах. Автору данной работы, шугнанцу по происхождению, выросшему в шугнанской семье, с детства знакомы многие обычаи, верования и обряды. Ряд важных дополнительных материалов собран нами во время специальных экспедиционных поездок в Шугнан в 1996, 1998, 2000 и 2002 гг. Выяснилось, в частности, что многие верования и ритуальные действия, имеющие мало общего с исламом, бытуют и поныне.

Наши этнографические полевые материалы позволили несколько расширить имеющийся к настоящему времени этнографический потенциал, связанный с жизнедеятельностью шугнанцев, и дополнить те сведения в области этнографии этого народа, которые были получены русскими (М.С. Андреев, И.И. Зарубин, А.К. Писарчик и др.) и таджикско-шугнанскими (И. Мухиддинов, З. Юсуфбекова и др.) учеными.

Нам хотелось бы остановиться специально на вопросе о религиозных верованиях в Шугнане до начала XX в. Он прослеживается нами по научным публикациям, посвященным исмаилизму и исмаилитам. Вполне естественно, что литературные источники требуют критического анализа, поскольку иногда представляют ситуацию с верованиями у памирцев-исмаилитов в неполном и даже искаженном виде. Многие субъективные факторы, такие, как личные симпатии и антипатии к исмаилизму, недостаточная наблюдательность, поспешность в выводах, плохое знание, а иногда и полное незнание языка, могли оказывать влияние на исследователей.

Первый раздел книги посвящен истории Шугнана и шугнанцев с древнейших времен и до начала XXI в. Древняя история из-за сложности ее реконструкции намечена нами лишь пунктирными линиями. Что касается современной истории, то мы рассматриваем шугнанцев в контексте развития Горно-Бадахшанской автономной области и населяющих ее народов.

Второй раздел посвящен антропологии шугнанцев. В нем на основе имеющейся в научном обороте литературы прослеживаются этапы становления памирской антропологии, важнейшие экспедиции в этот регион, вклад отдельных ученых-антропологов в изучение памирцев в целом и шугнанцев в частности. Мы останавливаемся на наиболее сложных и до сих пор не нашедших ответа в антропологической науке вопросах по серологии и расовой морфологии населения шугнанских долин.

В третьем разделе нашего исследования, посвященном этнографии шугнанцев, рассматривается целый комплекс вопросов: элементы материальной и духовной культуры, в частности обряды жизненного цикла и связанные с хозяйственной деятельностью, религиозные верования и культы и др.

Первый и особенно второй разделы по своему объему значительно уступают третьему, что объясняется прежде всего отсутствием или недостатком исторических и антропологических материалов по Шугнану, о чем говорилось выше.

* * *

На этапе подготовки этой работы к публикации – сборе материалов, документов, обсуждений текста и т.д. – большую помощь советами, консультациями, необходимой литературой и иллюстративным материалом автору оказали Абашин С.Н., Анчабадзе Ю.Д., Бушков В.И., Дубова Н.А., Елфимов А.Л., Жуковская Н.Л., Карамшоев Додхудо, Лашкарбеков Богшо, Мамадакимов Рамазан, Моногарова Л.Ф., Мухиддинов Икромиддин, Соколова З.П., Соколовский С.В., Соловьева Л.Т., Спицына Н.Х., Трепавлов В.В., Хить Г.Л., Чешко С.В., Шабозов Мирганд, Юсуфбеков Шодихон и др. В.М. Черемных любезно предоставила мне возможность использовать в данной книге воспоминания ее отца – М.И. Черемных и фотографию из его личного архива.

Художественное оформление книги выполнено главным художником издательства «Наука» В.Ю. Яковлевым. Сканирование и компьютерное редактирование архивных фотоматериалов произведены дизайнером М.А. Октябрьским. Компьютерную поддержку на стадии подготовки рукописи к печати осуществлял Асадбек Асадбеков. Оригинал-макет выполнил В.В. Кабанов. Производственно-полиграфические работы курировал Ву Винь Куок.

Постоянные внимание и помощь оказывал мой учитель и наставник – академик Академии наук Республики Таджикистан Б.А. Литвинский.

В обсуждении рукописи книги принимали участие Хаким Эльназаров, Султонбек Аксаколов и другие сотрудники Отдела центральноазиатских исследований лондонского Института исмаилитских исследований (Institute of Ismaili Studies). Особую признательность хотелось бы выразить заведующему этого отдела доктору Сарфарозу Ниёзову, который на протяжении последних лет поддерживает все мои научные изыскания и проекты.

Всем помогавшим в подготовке и выходе этой книги, а также моим памирским информантам выражаю свою искреннюю благодарность.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИСТОРИЯ

Исследуя историю Памира в целом и Шугнана в частности, автор руководствовался справедливым замечанием президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмонова о том, что «потеря исторической памяти, непочтительное отношение к славному прошлому нации и ее достойным традициям, ограниченность исторического сознания и неумение сберечь богатое культурное наследие лишают человека ответственности перед настоящим и будущим» [*Рахмонов*, б.г., с. 130].

Следует подчеркнуть, что над изучением проблем истории и культуры памирцев, в том числе шугнанцев, трудилось не одно поколение исследователей. Среди опубликованных работ особое значение имеют труды советских и российских ученых: историков и востоковедов Т.Г. Абаевой, Н.А. Аристова, В.В. Бартольда, Б.А. Литвинского, А.М. Мандельштама, А.А. Семенова, И.М. Стеблин-Каменского, археологов А.Н. Бернштама, М.А. Бубновой, Б.А. Литвинского, В.А. Ранова и др.

В разработке указанных проблем активно участвовали также таджикские и памирские исследователи: историки Н. Акрамов, З. Бахрамов, О. Бокиев, Б. Искандаров, А. Набиев, М. Назаршоев, Р. Одилбекова, М. Шергазиев, К. Эльчибеков, археолог А. Бабаев, этнографы И. Мухиддинов, З. Юсуфбекова, лингвисты М. Аламшоев, Т. Бахтибеков, Р. Додыхудоев, Л. Додыхудоева, Д. Карамшоев, Х. Курбонов, Б. Лашкарбеков, З. Назарова, Н. Офаридаев, М. Файзов, Ш. Юсуфбеков, фольклорист Н. Шакармамадов.

Из западноевропейских ученых следует отметить востоковедов И. Маркварта и В.Ф. Минорского, археолога А. Стейна, лингвиста Г. Моргенстьерне.

Вместе с тем история Шугнана еще не написана. Сообщения письменных источников для древнего и средневекового периода настолько отрывочны, что не дают представления даже о пунктирной канве исторических событий, а тем более о социально-экономической, культурной и этнической истории. Именно поэтому очень важными являются археологические, антропологические, этнографические и фольклорные материалы, а также результаты исследований лингвистов.

Как подчеркивает акад. И.М. Стеблин-Каменский, «для припамирских народностей, не обладающих длительной письменной или устной исторической традицией, история языков может стать и источником важных сведений по древней истории Памиро-Гиндукушского региона» [*Стеблин-Каменский*, 1982, с. 10].

* * *

Глава первая

ИСТОРИЯ ШУГНАНА С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН ДО КОНЦА XIX в.

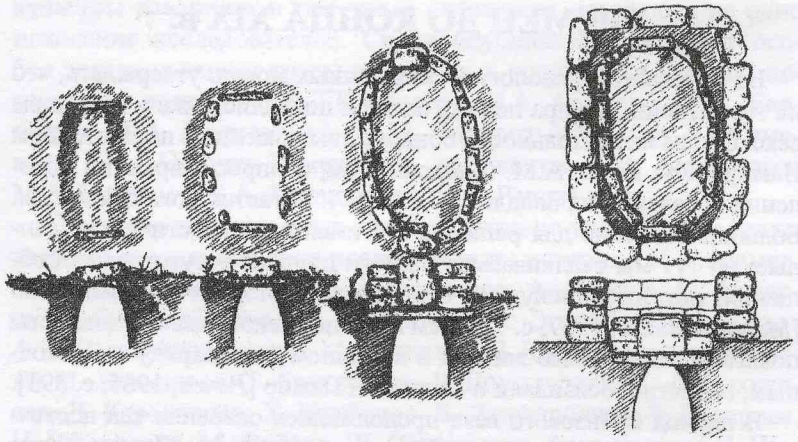
На основании археологических данных можно утверждать, что на территории Памира первые жители появились уже в каменном веке. Следы их деятельности обнаружены пока лишь на Восточном Памире. Как писал А.М. Мандельштам, «вопрос о времени появления населения на Западном Памире… остается пока открытым. Большое значение для решения его имеют лингвистические данные; но тут мы сталкиваемся с почти полным отсутствием обобщений, могущих послужить основой для исторических выводов» [*Мандельштам*, 1957, с. 72]. Тем не менее некоторые специалисты полагают, что первые жители в каменном веке наряду с Восточным, вероятно, осваивали и Западный Памир [*Ранов*, 1985, с. 393].

В период бронзового века продолжалось освоение как восточной, так и западной частей Памирского региона. Однако эпоха бронзы здесь представлена очень скупо. По мнению В.А. Ранова,

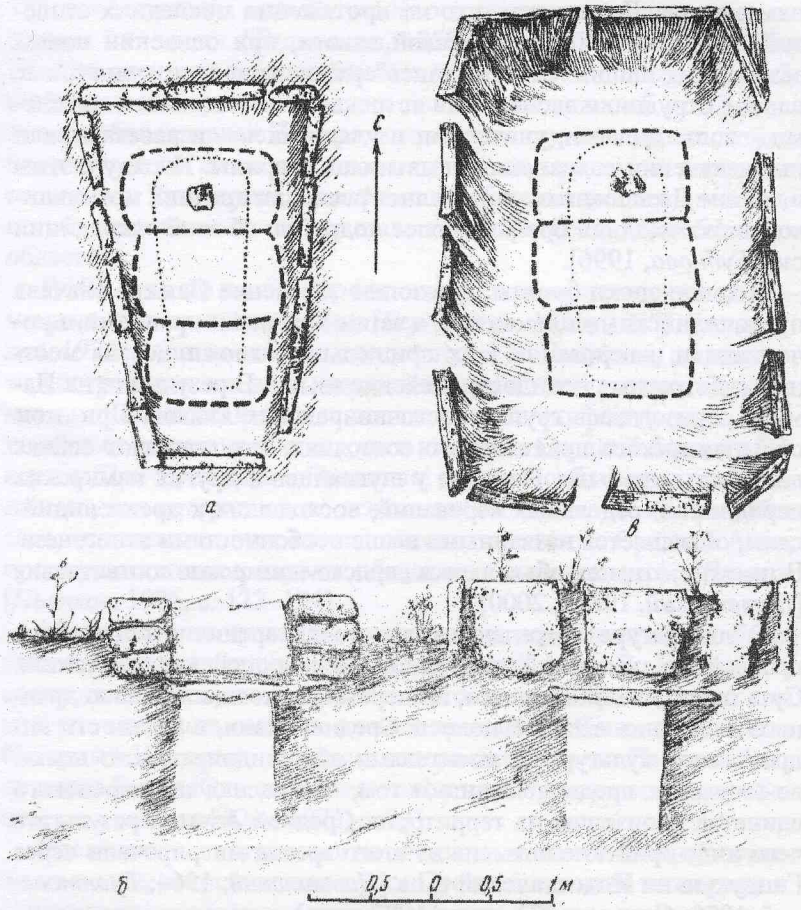
не исключено, что степные племена не могли преодолеть трудностей существования в горной области, и лишь отдельные группки проникали в эти районы [Там же, с. 395]. В середине II тысячелетия до н.э. жители харапской (древнеиндийской) колонии в местности Шортугай на южном берегу р. Пяндж (Кундузский вилайет Республики Афганистан) получали с Памира лазурит, причем он попадал не только в Индию, но и в государства Переднего Востока.

Исследованный археологами на Западном Памире могильник Южбок и найденный в нем наконечник копья позволили сделать предположение, что они датируются эпохой поздней бронзы, а именно концом II тысячелетия – началом I тысячелетия до н.э. Причем отдельные детали конструкции погребального сооружения, особенно «усики», не имеют аналогий в Средней Азии, за исключением более позднего, чем Южбок, могильника Кан-Кор на Восточном Памире (современный Ишкашимский р-н ГБАО) [*Бабаев*, 1984, с. 105]. Из этого можно сделать вывод, что и западная, и восточная части Памира заселялись близким по материальной культуре населением.

Как полагал В.А. Ранов, наиболее вероятным путем проникновения кочевников бронзового века на Памир являлся путь из Ферганы по р. Гульча через Сарыташ, тем более что в Фергане имеется довольно мощный очаг степной бронзы [*Ранов*, 1985, с. 395].



Склепы могильника Берик-кала на Шахдаре
(Из книги: Рычков Ю.Г. Антропология и генетика изолированных популяций (Древние изоляты Памира). М., 1969. С. 31)



Склепы могильника Шошбувад в верховьях Шахдары
(Из книги: Рычков Ю.Г. Указ. соч. С. 32)

В 1996 г. автор этих строк вместе со студентами Хорогского государственного университета принимал участие в археологических раскопках в районе р. Шахдара, а именно в долине Джавшангоз. Археологическая экспедиция, возглавляемая М.А. Бубновой, осуществлялась в рамках международной программы AISAR («Семена демократии»), направленной на сохранение памятников культуры. Целью экспедиции было довести до сведения населения мысль о важности сохранения исторических

памятников. Дело в том, что на протяжении последних столетий, особенно в годы советской власти, при освоении новых земель под пашни уничтожались археологические культурные слои. Сотрудники экспедиции встречались с местными жителями – колхозниками, учителями и учащимися – и рассказывали им о значении сохранения памятников старины. Наряду с этим в долине Джавшангоз проводились раскопки древних могильников эпохи поздней бронзы [более подробно об этой экспедиции см.: *Бубнова*, 1996].

В конце эпохи бронзы произошло заселение Памира сначала протоиндийскими племенами, а затем древними иранцами, причем языки и верования этих пришельцев наложились на местные субстратные неиндоевропейские языки. В результате на Памире образовалась группа восточноиранских языков. При этом общепамирского праязыкового состояния, как полагают сейчас лингвисты, не было. Наличие у шугнанцев и других памирских народностей отдельных верований, восходящих к древнеиндийским, объясняется названными выше особенностями этногенеза. Возможно, этим же объясняется дардско-памирские соответствия [*Литвинский*, 1981б; 2000].

В литературе встречаются две точки зрения относительно древнейших миграций носителей индоевропейских диалектов. Суть одной из них сводится, во-первых, к отождествлению древнего населения степной полосы Средней Азии, в частности андроновской культуры, с носителями общеиндоиранского языка, во-вторых, к предположению о том, что распад индоиранского единства произошел на территории Средней Азии, в результате чего индо-арийские племена из этого ареала мигрировали через Гиндукуш на Индостанский п-ов [*Литвинский*, 1964; *Грантовский*, 1970; *Смирнов, Кузьмина*, 1977 и др.]

Сторонники другой точки зрения, во-первых, ставят под сомнение археологическое отождествление степной андроновской культуры с носителями общеиндоиранского языка [*Сарианиди*, 1977, с. 149], во-вторых, допускают локализацию первоначального общеиндоевроейского единства в Передней Азии с последующим движением носителей индоевропейских диалектов через Закавказье в Причерноморские и Прикаспийские степи. По их мнению, большие массы населения не могли бы преодолеть высочайшие горные массивы Гиндукуша [*Гамкрелидзе, Иванов*, 1984, кн. 2, с. 918–919].

Некоторые наблюдения позволяют предполагать наличие в Шугнане кочевого или полукочевого населения примерно в середине I в. до н.э. [*Бернштам*, 1952, с. 285]. Процесс освоения Памира оседлым населением был чрезвычайно сложен. При общей скудости археологических данных сведения об исторических судьбах жителей Памира, в том числе шугнанцев, мы можем получить лишь из письменных источников, причем не всегда достоверных. Кроме того, они также не обладают достаточной полнотой относительно отдельных, географически обособленных областей.

В VII–II вв. до н.э. Памир населяли племена, известные в письменных источниках как саки [*Бернштам*, 1956; 1957; *Литвинский*, 1972а]. Слово «саки», по мнению И.В. Пьянкова, в древности употреблялось в двух значениях: «собственно саки», т.е. саки как самоназвание, и саки в смысле племен скифского типа, обитавших не только на востоке, но и на западе Средней Азии и в Северном Причерноморье. Очевидно, группа «собственно сакских» племен, для которых слово «саки» служило самоназванием, обитала, как полагает этот исследователь, на востоке Средней Азии, преимущественно в горных областях, в том числе и на Памире [*Пьянков*, 1985, с. 122–124].

Материальная культура, искусство и верования саков были связаны с жителями регионов Центральной Азии. Во II в. до н.э., согласно китайским письменным источникам и археологическим материалам, часть сакских племен проникла в Кашмир и далее в Северный Индостан. Другие племена остались на Памире. Англичанин Генри Юль связывает топоним «Шугнан» со словом Sacae, т.е. с саками [*Юль*, 1873, с. 33].

Исследования антропологов показали, что эти племена состояли из людей, относившихся к расе Среднеазиатского междуречья. Современные шугнанцы и другие жители Памира также принадлежат к этой расе, занимая промежуточное положение между северотаджикским и южнотаджикским вариантами расы Среднеазиатского междуречья [*Пестряков*, 2000, с. 156].

Число сакских курганов, раскопками которых в начале 1960-х годов занимался Западнопамирский отряд Института истории им. А. Дониша АН Таджикской ССР под руководством А.Д. Бабаева, исчисляется несколькими десятками. Типы погребальных сооружений на Западном и на Восточном Памире аналогичны и датируются позднесакским временем, т. е. V–III вв. до н. э.

Есть основания предполагать, что в III–II вв. до н.э. население Шугнана находилось в какой-то зависимости от Греко-Бактрийского, а в первые века н.э. – от Кушанского государств. В этой связи важен факт находки в Хороге кушанских монет.

С глубокой древности географическая граница Восточного и Западного Памира была границей двух форм хозяйства: кочевого скотоводства на Восточном Памире и земледелия и пастушеского скотоводства на Западном Памире, где в долинах обитали оседлые племена. Неслучайно наличие в верховьях долин, выходящих на плато Центрального Памира, множества крепостей. Они были воздвигнуты, судя по всему, против саков и тибетских кочевых племен, стремившихся проникнуть на Западный Памир, который стал восточным форпостом Греко-Бактрийского царства, а затем Кушанской империи.

Все древние памирские крепости можно условно разделить на «столичные», т.е. крупные, с мощной оборонительной системой, которые имели стратиграфическое значение, и «провинциальные», выполнявшие задачи обороны локальных участков. Сохранившиеся до настоящего времени западнопамирские горные крепости Рошткала, Джавшангоз, Кафиркала и другие представляли собой второй тип.

Как пишет А.Н. Бернштам, возможно, к III в. до н.э. начался период активизации кочевников Восточного Памира, когда сакские племена угрожали культурным оазисам Западного Памира, что и послужило сигналом к активной его обороне, особенно усиленной в кушанский период [*Бернштам*, 1952, с. 285]. Позднее в связи с активизацией северных торговых путей через Фергану и Семиречье Вахан утратил свое былое значение и его крепости пришли в упадок. (Правда, по крайней мере, до VIII в. он сохранял значение «столичной» долины) [Там же, с. 281].

Интересно, что шугнанские крепости по рекам Гунт и Шахдара по своей численности превосходили крепости Вахана. Это объясняется, вероятно, тем, что через Шугнан проходила основная дорога с Востока на Запад, которую А.Н. Зелинский считал одним из ответвлений транспамирского пути [*Зелинский*, 1964].

Долина Барганга совершенно непроходима для вьючного движения; через долину р. Шахдары можно было пройти лишь несколько месяцев в год. И только долина р. Гунт предоставляла возможность для прохода караванов с вьюками, а именно дорога вниз по Гунту от современного кишлака Ванкала до впадения в

Пяндж у г. Хорога. Иначе трудно объяснить, зачем здесь нужно было строить многочисленные крепости, развалины которых сохранились до нашего времени. А. Стейн пишет, что по дороге вдоль Гунта часто следовали путешественники и войска [*Stein*, 1928, p. 856]. Древний маршрут вниз по Гунту не оканчивался Пянджем, а пересекал его в районе Хорога и через столицу афганского Шугнана – Калаи-бар-Пяндж по р. Вачерв, через о. Шива шел к Файзабаду и далее к Балху [*Зелинский*, 1964а, с. 110].

О торговом значении шугнанского направления свидетельствует важный факт: в середине XIX в. за караванный сезон, который длился семь месяцев в году, в Кашгар и Яркенд через Шугнан и Центральный Памир проходило из Бадахшана до 6 тыс. вьючных лошадей [Там же, с. 111].

Таким образом, шугнанский путь был единственным, который пересекал горную систему Памира с востока на запад в широтном направлении. Возможно, он был связан с маршрутом из Бактрии в Восточный Туркестан, описанным Птолемеем. В то же время шугнанский путь являлся северной ветвью южного пути из Китая в страны Запада.

Что касается крепостных сооружений Шугнана, то бóльшая часть их находится в долине Гунта, а меньшая – в долине Шахдары. Этот факт может служить свидетельством того, что первая из указанных долин играла в древности более важную роль как линия связи.

В верховьях р. Гунт на возвышенностях расположены развалины крепостей Имомхона и Ванкала. На левом берегу реки на горном уступе у современного кишлака Чартем можно видеть остатки мощного фортификационного сооружения, а именно фундамента и стен. Эта крепость сохранилась лучше, чем другие в этой долине, хотя ее архитектурные комплексы подверглись позднейшим перестройкам.

Большой интерес для историков представляет крепость Кафиркала («Крепость неверных») в низовьях Гунта, над кишлаком Богив. Будучи расположена на высокой скале, она занимает господствующее положение над долиной. Толщина ее сохранившихся стен – 0,3–0,4 м, высота – 1,5 м.

Как указывают М.С. Андреев и А.А. Половцев, памирцы приписывают строительство крепостей под названием «кафиркала» чужеземцам. По распространенному среди них поверью, жители Памира вытеснили из долины верхнего Пянджа кафиров,

или сияхпушей, и те бежали через перевалы Гиндукуша в Кафиристан (современный Нуристан в Афганистане). Как полагали эти исследователи, в воображении горцев война с кафирами переплелась с апокрифическими религиозными сказаниями о завоеваниях Магомета и главным образом Али. Последний, по убеждению памирцев, совершил ряд подвигов в долине верхнего Пянджа. Таким образом, под влиянием ислама завоевание памирских владений представлялось горцам как следствие религиозной войны [*Андреев, Половцев*, 1911, с. 3].

Аналогичен с крепостью Кафиркала (та же кладка стен из грубых каменных плит, их размеры и форма бойниц) и крепостной комплекс недалеко от кишлака Сижд. Он имеет одну сторожевую башню в юго-западном углу против ущелья в Шугнанском хребте. Подобные аналогии позволяют предположить, что обе крепости были построены в одно и то же время.

Крепостные сооружения описанного выше типа имеются и по течению Шахдары. Это прежде всего крепости Рошткала и Чарыккала на средней Шахдаре. Еще несколько аналогичных крепостных комплексов, но меньшего размера, встречается в верховьях Шахдары (например, крепость Деруж у кишлака Джавшангоз). Они словно замыкают проходы из долины этой реки в направлении долин рек Гунт и Памир.

Строительство всех шугнанских крепостей, исходя из исследований А.Н. Бернштама, следует, вероятно, отнести к кушанскому периоду. И если его предварительная датировка крепостных сооружений Шугнана верна, то она свидетельствует в пользу предположения о том, что древний путь через Шугнан (так называемый шугнанский путь) действительно существовал уже в кушанское время [*Зелинский*, 1964, с. 121–122].

Здесь нам представляется важным указать на две особенности горных крепостей. Первая касается целесообразности выбора древними строителями места расположения крепостей: они не просто использовали особенности рельефа, а именно скалистые отроги горных хребтов или реки, но очень удачно сочетали их с задачами фортификации – облегчения ведения боя и защиты от средств поражения противника. Вторая особенность связана с историческим значением крепостей: их стены и башни строились с целью прикрытия от кочевников внутренних районов Бактрии, Тохаристана и Согда. Памирские крепости служили восточным стратегическим бастионом Кушанского государства

и обеспечивали защиту торгового пути, связывавшего Китай с западными странами. Упадок крепостей относится ко времени арабских завоеваний.

Можно утверждать, что в первые века н.э. в Шугнане имелись крепости, сельские усадьбы, культовые места, в том числе храмы огня. Культ огня играл значительную роль в жизни шугнанцев. О наличии у них в глубокой древности земледелия свидетельствуют лингвистические данные. Например, шугнанское название пшеницы *žindam* и аналогичные термины для этой злаковой культуры в других памирских языках, восходящие к древнеиранскому *gandūma*, являются исконными и относятся к древнеиранскому периоду [*Стеблин-Каменский*, 1982, с. 20].

В этой связи следует подчеркнуть, что у шугнанцев пшеница до сих пор служит для приготовления многих ритуальных блюд. То же самое можно сказать и о яблоне [Там же, с. 102–103]. Этот список можно было бы продолжить.

Природа Западного Памира с древнейших времен создавала преграды для хозяйственной деятельности его обитателей. Шугнанцы, как и другие жители долин, вынуждены были перестраивать древние крепости, сооружать из пришедшего в негодность строительного материала загоны для скота или общинно-родовые крепости, перепланировать земельные террасовидные участки пашен. Все старые крепости по рекам Гунт и Шахдара несут следы многих переделок [*Бернштам*, 1957, с. 276].

Название «Памир» впервые становится известным с середины VII столетия в китайской транскрипции как «Помило». При этом речь идет о Восточном Памире, а западная часть этой горной страны известна под названием долин Вахан и Шугнан. В VII–VIII вв. наименование «Шугнан» зафиксировано в письменных источниках как «Шицзин», «Шицини», «Шэни», «Шини» и «Шикини».

Впервые достаточно подробное историко-этнографическое описание Шугнана встречается в записках китайского монаха-паломника второй четверти VII в. Сюань Цзяна. Записки составлены по расспросным данным, однако содержащиеся в них сведения, как полагают историки [*Мандельштам*, 1957, с. 108], не вызывают сомнений в их достоверности. Столетие спустя, дополненные более точными сведениями, они вошли в хронику «Тан-шу» («История династии Тан»).

В хронике достаточно подробно описывалось местоположение Шугнана: «Шини, иначе Шицини и Сэни, лежит от столицы

(китайской. – *Т.К.*), на северо-запад за 9000 ли; на восток 500 ли до караула в проходе через Луковые (Памирские. – *Т.К.*) горы; на юг 300 ли до владения Хуми (Вахан. – *Т.К.*); на северо-запад 500 ли до Тюйми (г. Кария – *Т.К.*)» [*Бичурин*, 1998, с. 337].

Далее давалась геоклиматическая и социально-экономическая характеристика страны: «Владение Chi-khi-ni (Шугнан) имеет в окружности около 2 тыс. ли; окружность столицы 5–6 ли. Страна состоит из ряда гор и долин, а равно площадей, покрытых песком и каменьями. Собирают много овощей и пшеницы, рису же мало. Лесная и древесная растительность очень редка, как цветы и фрукты. Климат холодный. Население грубое, но храброе; оно совершает убийства с полным хладнокровием и занимается кражами и грабежами. Не имеет понятия об обязанностях, предписываемых правилами обрядов, и не умеет различать добро от зла. Оно не ведает о предстоящем счастии и несчастии и страшится только бедствий в сей бренной жизни. Наружности пошлой и подлой; одежды из шкур и шерсти» [*Аристов*, 1902, с. 71].

Говоря о политическом устройстве и правителях Шугнана, хроника «Тан-шу» продолжала: «…Владетель вначале имел пребывание в городе Кухан…, впоследствии жил по разным горным долинам. Находится пять старейшин в больших долинах. Они сами управляют своими землями под названием пяти Шини. Земли их в окружности содержат около 2000 ли. Хлеба не сеют, а жители занимаются войною и грабят проезжающих купцов. В четырех долинах по реке Боми (Памир, Пяндж. – *Т.К.*) не слушают приказаний владетеля. Живут в пещерах…» [*Бичурин*, 1998, с. 337].

Н.А. Аристов, который пользовался материалами Н.Я. Бичурина (Иакинфа), ставил под сомнение то место из его перевода, в котором говорилось, что хлеба не выращивают: «…еще Сюань Цзянь сообщал сведения о посевах в Шигнане пшеницы и овощей и даже некоторого количества риса» [*Аристов*, 1902, с. 73].

Соотечественник Сюань Цзяна Хой Чао сообщает в своих записках [см.: *Мандельштам*, 1957, с. 122–123] о находившихся в горах девяти владениях Шугнана (Шини). Каждый из владетелей имел свое особое войско, которое постоянно находилось при нем. Лишь один из них подчинялся Вахану, все же остальные были независимы и не подчинены какому-либо иному государству. Как пишет Хой Чао, незадолго до его пребывания в Вахане два владетеля, обитавшие в пещерах, признали власть Китая и установили постоянную связь с наместником Западного края (Восточного

Туркестана). По сообщению автора, из-за очень холодного климата жители Шугнана носят одежды только из меха и войлока, хотя владетели и знать помимо этого пользуются одеждами из хлопчатобумажной ткани. Язык здешнего населения отличался от языков жителей других владений, а буддизм тут не имел распространения.

Хой Чао сообщал далее, что владетели часто отправляли отряды в 200–300 человек в «долину Большого Боми», т.е. Памира, с целью нападений на богатых *ху* (очевидно, проезжих купцов) и послов. Награбленный шелк складывали в какие-то хранилища, где он гнил, так как не представлял для них ценности и не употреблялся для изготовления одежды.

Сведения о Шугнане этот автор записок получил, скорее всего, путем расспросов, находясь в Вахане, а потому они носят не совсем достоверный характер.

Таким образом, китайские источники говорят о пяти–девяти входивших в состав Шугнана владениях. Возможно, расхождение в цифрах объясняется какими-то не известными нам политическими переменами, хотя могут быть и иные объяснения. Не исключено, что основную территорию Шугнана составляли пять владений, а остальные четыре находились на периферии долины Боми. В силу отсутствия археологических данных установить местонахождение столицы Шугнана – города Куханя до сих пор не представляется возможным.

Что касается пяти основных владений, то английский исследователь А. Стейн предложил их локализацию, основываясь на естественно-географическом делении территории Шугнана на отдельные долины. Положение четырех из них представлялось ему ясным: это долины Гунта и Шахдары, Рушан и долина Пянджа от Горона до Рушана. Пятое владение он предлагал искать также в долине Пянджа, но на левом берегу, допуская существование границы между двумя владениями по реке. Однако опять же из-за отсутствия археологических материалов определить правильность такой локализации пока невозможно.

Судя по всему, в VII–VIII вв. население Шугнана проживало в усадьбах. Одну из них археологи обнаружили на левом берегу р. Патхур, правом притоке р. Гунт. Она располагалась на естественной возвышенности. Обнесенная стеной, усадьба состояла из двухчастного двора и группы строений, помещавшихся на возвышенном месте. Здесь имелись возведенные из камня хозяйственные и

жилые постройки, причем последние были оборудованы суфами и очагами, а стены были оштукатурены. На месте древней усадьбы археологи нашли кости домашних животных, обломки посуды, металлические шлаки [*Бубнова*, 1997, с. 95].

Как уже говорилось, имелись в Шугнане и крепости, например, Миёнкух I (Имамкала) вблизи кишлака Ванкала [Там же, с. 100]. В указанный период существовали и храмы огня. Они обнаружены, в частности, у кишлака Богив, на правом берегу р. Гунт, и носят у местного населения название Кафиркала. Здесь было несколько храмовых сооружений, датированных находками IV(?)–VII вв. [Там же, с. 92–93].

Во второй половине VII в. Памир, включая Шугнан, оказывается в центре больших военно-политических событий. Восточное Припамирье было включено в состав значительно усилившейся китайской Танской империи вместе с Восточным Туркестаном. В 659–661 гг. танское правительство осуществляет административную реформу. Во вновь образованные округа вошли и многие среднеазиатские области, правители которых в китайских документах именовались словом *цзедуши*, которое можно перевести как «губернаторы».

Однако все это было только на бумаге, в действительности же абсолютное число областей оставались совершенно независимыми, или в ряде случаев некоторые правители признавали танский суверенитет номинально. Зависимость заключалась лишь в том, что правители областей получали инвеституру и, в свою очередь, отправляли к императорскому двору какие-либо подарки. Так было, в частности, и с тохаристанским ябгу – правителем тюрок, который был номинально подчинен Китаю. Шугнан, по-видимому, также подчинялся тюркским правителям, как и Хуттaль, где сохранялась местная династия.

Китайские авторы отмечают наличие в середине VIII столетия в Шугнане собственного царя. Действительно, владетели некоторых областей получили от китайского императора царское достоинство, что должно было, вероятно, поддерживать в них надежду на возможную помощь со стороны Китая в будущем [*Мандельштам*, 1957, с. 143]. Известно, что владетель Шугнана прислал китайскому императору в качестве дара драгоценный камень [*Шефер*, 1981, с. 310].

Мы не знаем, попал ли этот дар с посольством или же его доставили торговые караваны. В любом случае это можно рассматривать

как свидетельство того, что Шугнан начал играть определенную роль в сложных политических и экономических отношениях, сложившихся в VII–VIII вв. на территории Центральной Азии. Так, после начала вторжения тибетцев в Восточный Туркестан тибетская хроника сообщает об обмене посольствами между Тибетом и Шугнаном [*Мандельштам*, 1957, с. 151].

Тибет в середине VIII в. значительно усилился и его войска в 670 г. заняли Восточный Туркестан и Восточное Припамирье. В начале VII в. тибетцы пытались проникнуть в Южное и Западное Припамирье, где находился Шугнан [Там же, 1957, с. 137–141; *Малявкин, Литвинский*, 1988, с. 319–323; *Воробьева-Десятовская*, 1992, с. 158–165].

В рассматриваемый период наблюдается и планомерное наступление арабов. Набеги их отрядов также начинаются с середины VIII столетия. Постепенно они все более основательно овладевают Тохаристаном, в состав которого входил и Шугнан. Китай не мог оказать поддержку тохаристанскому ябгу в его борьбе с арабами, поскольку вел длительную и тяжелую войну с Тибетом. Арабам противостояла коалиция местных правителей и тюрок, однако оказать серьезного сопротивления арабским войскам они были не в состоянии. Результатом ожесточенных сражений стал захват арабами Хуттaляна [*Беленицкий*, 1950, с. 113–120; *Гафуров*, 1989, с. 26–28].

В политическом и экономическом отношении Хуттaль был традиционно связан с Западным Памиром. За победой арабов в Хуттале вполне мог последовать и захват ими Шугнана. Но в это время последний оказался непосредственно втянут в борьбу между Китаем и Тибетом. В 737 г. именно тогда, когда Хуттaль оказался завоеван арабами, возобновилась тибетско-китайская война. Китайский полководец Гао Сянь-чжи в 747 г., как сообщает китайская историческая хроника «Таншу», с 10-тысячным войском выступил против тибетцев. В борьбу с ними включились также Хотан, Вахан и Шугнан. Шугнанским войском командовал лично шугнанский правитель, имя которого в китайской хронике передано как Дашицзянь (Дишицзяянь). Он погиб в бою с тибетцами. Между прочим, Шугнан в той же хронике «Таншу» именуется как «Пять Шини» [*Малявкин*, 1992, с. 162–177].

Это был последний успех Китая. Арабы усилили свой нажим и в 751 г. разгромили китайцев на р. Талас. Весь Памир оказался в сфере влияния Арабского халифата. Согласно сообщению

историка и географа IX в. ал-Якуби, в последние десятилетия VIII в. арабы завоевали Шугнан, тогда же был покорен и Вахан [МИТТ, 1939, с. 84].

Более подробных данных о походах арабских отрядов в Шугнан у нас нет. В IX в. этот регион находился в зависимости от Тахиридов. Как сообщает арабский географ Ибн Хордадбех, в 826/827 гг. Шикинан (Шугнан) вносил в тахиридскую казну подать в размере 40 000 (или 4000) дирхемов. У того же Ибн Хордадбеха имеется интереснейший рассказ об участии Шугнана в торговле между Хутталем и Китаем. Приведем его полностью: «А они (купцы) отправляются из города Хутталяна... Затем они выходят к горе, (расположенной) на берегу этой большой реки (имеется в виду р. Пяндж. – *Т.К.*). И никто не может перейти через вершину этой горы, кроме местных жителей, которые привычны к пути (через) нее; а они (местные жители), когда купцы останавливаются у них, нанимаются к ним для переноски их грузов и товаров на вершину этой горы. Поднимаются они на нее с рассвета, неся каждый груз в 30 манов, пока не достигают вершины (горы). И когда они отдыхают на ней, то (делают) знаки, установленные между ними и жителями Шикинана, видимые как с той, так и с другой стороны. Когда они (жители Шикинана) увидят эти знаки, то удостоверяются в том, что купцы уже прибыли на вершину горы. А дорога, по которой они идут, (шириной) в человеческую ступню. Когда прибывают купцы, приходит местный житель из них (жителей Шикинана) и сводит (их) к реке с вершины горы вместе с тем, что на них (из груза). Когда местные жители увидят купцов, – (а) у них (имеются) верблюды, приученные к переправе через эту реку, (то) переправляются – а при них охрана – пока не прибудут к купцам и не заключат с ними соглашения и договора. Затем они погружают грузы и товары (купцов) и переправляют на своих верблюдах. Затем каждый из купцов направляется дальше своей дорогой в Китай или Мультан» (*пер. А.М. Мандельштама*) [*Мандельштам*, 1957, с. 154].

Здесь следует сделать одно пояснение. «Город Хуттaлян» – это, несомненно, столица Хутталя – области, занимавшей территорию долин рек Кизыл-су и Вахш. Хульбук – столица Хутталя (или Хутталяна) – благодаря исследованиям археологов теперь хорошо известен. Это городище Курбан-Шаид в Восейском р-не Хатлонской обл. Республики Таджикистан.

Из текста Ибн Хордадбеха мы узнаём и о том, что Шугнан находился на маршруте важного караванного пути, который связывал Тохаристан с Китаем и Индией. Арабским географом очень ярко охарактеризованы маршрут и механизм участия шугнанцев в функционировании караванного пути – отрезка Великого шелкового пути на позднем этапе его работы. Современные историки полагают, что памирский отрезок этого пути существовал еще во времена Птолемея и даже раньше [*Пьянков*, 1985, с. 136].

Другие географы конца IX – первой четверти X в. (ал-Якуби, Ибн ал-Факих, Ибн Русте) приводят очень краткие сведения о Шикинане (Шугнане). Так, ал-Якуби сообщает, что в конце IX столетия власть в Шугнане принадлежала Хумар-беку, который именуется «царем Шикинана», и рассказывает, что бармекид ал-Фадл ибн Яхья в 794–795 гг. завоевал некоторые местности в Тохаристане, а также Шикинан. Более поздний географ ал-Истахри (его труд относится к 933 г.) упоминает Шикинан как область, граничащую с Хутталем. Очень подробно описываются области Памира в анонимном персидском географическом сочинении «Худуд ал-алем» («Границы мира»), составленном в 982 г. Одна из этих областей – Санглич – находилась, несомненно, в современном афганском Бадахшане, где производилась добыча драгоценных камней. Сам же Шугнан под именем «Шахан» характеризуется автором как принадлежащий Вахану.

Судя по тому, что упоминается местный правитель Вахана, можно предположить, что в Шугнане, вероятно, правила местная династия. Хотя Шугнан входил в государства Тахиридов, а затем Саманидов и, очевидно, испытал определенное воздействие ислама, зависимость от этих государств была чисто номинальной. Что же касается религии, то ал-Истахри причислял Шикинан (Шугнан) к тем местам, где обитают «неверные», т.е. немусульмане, язычники. Этот факт представляет большую историческую ценность, поскольку свидетельствует о том, что к середине X в. ислам у шугнанцев не получил широкого распространения.

Интересно, что еще в начале XIX столетия «страшными кафирами» называли уже исмаилитов, причем, судя по всему, имелись в виду не жители Западного Памира, а дарвазцы и каратегинцы.

В XI–XII вв. Шугнан был включен в состав государств Газневидов, а затем Гуридов [об истории этих государств см.: *Гафуров*, 1989, с. 39–176], но и тогда зависимость его от центральных властей была номинальной [*Minorsky*, 1934, p. 419–420; *Мандельштам*,

1957, с. 152–178; *Бартольд*, 1965, с. 344–345; *Hudūd al-Alam*, 1972, p. 63, 71, 86, 112, 349–350, 362–364].

В X–XII вв. основная часть населения Шугнана занималась земледелием и отгонным животноводством. Земледелие было поливным. Однако письменные источники не сохранили сведений, связанных с сельским хозяйством шугнанцев; не дали таких сведений и археологические раскопки. Судя по косвенным данным и интерполируя материалы конца XIX – начала XX в., можно думать, что высевали зерно (пшеница, ячмень), бобовые, бахчевые культуры, разводили сады. Ситуация была очень сходной с той, которая известна на Западном Памире в XIX – начале XX в. [*Мухиддинов*, 1975; 1984; *Бубнова*, 1987]. Аналогичная картина наблюдалась и с отгонным животноводством.

В X–XII вв. основная часть населения Шугнана проживала в укрепленных и неукрепленных сельских усадьбах. Примером может служить усадьба Варшез III, расположенная неподалеку от кишлака Вархез (Ванкалинский сельский совет Шугнанского р-на) на берегу р. Такузбулак (левый приток р. Гунт). Усадьба была обнесена каменной стеной и замыкала площадь около 1000 м^2. Застройка этой площади – четырехчастная, сложной планировки. Среди построек имелись жилые и хозяйственные помещения. Первые были снабжены внутренними и наружными суфами, очагами; к жилым примыкали хозяйственные помещения. И те, и другие строились из камня. В северо-западной части в имевшемся там возвышении было врублено коридорообразное помещение, завершающееся расширением. Здесь в качестве строительного материала применялись деревянные плахи. Находки датируют эту усадьбу XI–XIV вв. [*Бубнова*, 1997, с. 97–98, рис. 27–28].

Ряд географов, упоминавших о добыче в Бадахшане драгоценных камней, конкретно не указывали на Шугнан. Впервые это сделал великий среднеазиатский ученый Бируни в своем труде «Собрание сведений для познания драгоценностей», который для краткости современные ученые называют «Минералогией». Материалы для этого труда собирались ученым в первой половине XI столетия.

Бируни пишет о лале как о самом красивом из драгоценных камней. Иногда его именовали «бадахшанским лалом», потому что вывозили этот камень из Бадахшана. Добывался же он, как сообщает ученый, в местности у селения Варзафандж (это название, к сожалению, не сохранилось в памирской топонимике). При описании

местоположения рудника упоминается путь, ведущий в Шикасим (Ишкашим). От рудника дорога вела и в Шикинан (Шугнан). Можно понять текст в том смысле, что эта территория (может быть, и весь Шугнан) тогда находилась под властью Вахана.

После открытия месторождения, как рассказывает Бируни, к нему устремились люди и «промышляющие горным делом». Возникло много копей, которые назывались по именам их хозяев или же по названию близлежащих селений. Наряду с устройством копей лалы искали и находили в осыпях камней. Бируни подробно рассказывает о проходке выработок, о тех породах, в которых находили лалы, о размерах, весе и сортах лалов и их ювелирной обработке. На этом месторождении лалов находили и горный хрусталь [*Бируни*, 1963, с. 73–78; *Беленицкий*, 1953, с. 25–31].

Установлено, что лал – это шпинель. Место древнего рудника известно – это Кухи-лал [*Додыхудоев*, 1975, с. 58], находящийся в северо-западной части нынешнего Ишкашимского р-на ГБАО, точнее, вблизи кишлака Кухи-лал (старинное название – Горон) сельского совета Андераб, в 47 км от Хорога. Таким образом, месторождение располагается на территории между Шугнаном и Ишкашимом. В Кухи-лал зафиксировано около 500 древних выработок. Они образуют пять или шесть групп. Наиболее крупная из доступных сейчас выработок – это сложная система горизонтальных и вертикальных ходов, объединяющих около 50 камер. Самая крупная из камер имеет длину – 22 м, ширину – 12 м и высоту – 8 м. Даже в настоящее время можно проникнуть в этот подземный рудник на полкилометра, хотя реальная его длина была много больше.

Судя по найденным материалам, значительные работы здесь производились в IX–XII вв.; на части выработок они велись и позднее, вплоть до XIX столетия [*Бубнова*, 1971, с. 120–142; 1991, с. 35–36, № 173]. О том, что рудник Кухи-лал принадлежал именно Шугнану, имеется прямое указание Марко Поло [*Марко Поло*, 1955, с. 74].

Следует сказать, что в X–XII вв. в Шугнане добывались не только драгоценные камни, но и металлы, в том числе серебро. На южных склонах хребта Бачор (отрог Рушанского хребта), в верховьях р. Гунт, в районе кишлака Вархез, на высоте 4100–4200 м над уровнем моря находился средневековый серебряный рудник. Сохранились его выработки в виде карьеров и подземных работ. Отрабатывались жилы с содержанием серебра от 50 г на 1 т руды и выше. Обогащение руды (ее первичная обработка)

производилось на месте. Неподалеку, у подножия хребта, на берегу ручья, где производились окончательная обработка руды и ее плавка, удалось обнаружить металлургические печи.

Здесь же располагалось поселение древних металлургов. Оно включало примыкающие друг к другу, сгруппированные в единый комплекс 34 помещения. Центральный корпус делит этот комплекс на восточную и западную части. При этом ядро комплекса составляли крупные помещения. Они расположены по обе стороны коридора (узкой улицы). Различаются жилые и хозяйственные помещения. В последних имеются хозяйственные ямы, стены которых облицованы тщательно подогнанными друг к другу плитами. Для хранения продуктов использовались и вкопанные в полы кувшины. Центральные жилые помещения – довольно просторные и тщательно отделанные. Помимо этого комплекса на поселении имелись и другие группы помещений [*Бубнова*, 1975, с. 236–238; 1991, с. 12, № 49; 1997, с. 97].

Т.П. Кияткина, говоря в одной из своих работ о горных промыслах Восточного Памира XI в., отмечала, что работавшее на них население было морфологически близко к населению Согда, Уструшаны, Ферганской долины и в меньшей степени – Западного Памира. Исследовательница пишет, что вероятнее всего на горные промыслы посылались какие-то группы именно с этих территорий, а не с территории Западного Памира [*Кияткина*, 1985, с. 172]. Учитывая тот факт, что в Шугнане имелись собственные рудники, можно вполне согласиться с данным предположением.

Таким образом, в X–XII вв. Шугнан достиг значительного уровня экономического развития. Большие перемены произошли и в идеологии шугнанцев. Они связаны с именем уроженца Кобадиана Носира Хосрова, который во время своих длительных странствий обратился в исмаилизм и вернулся назад в Хорасан в качестве эмиссара египетской исмаилитской династии Фатимидов.

Он – автор ряда религиозно-философских трактатов. В этих трудах и стихотворных сочинениях Носир Хосров многократно упоминает о преследовании приверженцев «истинной веры», т.е. исмаилитов. Тем не менее сам он проповедовал исмаилизм в Хуттале, Кобадиане и, наконец, в Балхе. Отовсюду он вынужден был спасаться бегством в результате преследований. Из Балха Носир Хосров бежал в Бадахшан, где некоторое время скрывался в местечке Йомгане. Поначалу он жил там в страшной нищете, но затем ситуация изменилась.

Дело в том, что он нашел, по его словам, «внемлющего» человека в лице бадахшанского эмира. Тот даже заказал Хосрову комментарий к некоторым его сочинениям. Во многих поэтических произведениях философа и поэта указывается, что у него немало сторонников и что он является их «предводителем». Как пишет А.Б. Бертельс, в конце концов Носиру Хосрову не только удалось собрать в Йомгане много приверженцев, но и обратить этот город в настоящую цитадель исмаилизма. Там, как пишет уже сам Носир Хосров, он являлся чем-то вроде падишаха. Именно из Йомгана он и его сподвижники со второй половины XI в. стали проповедовать исмаилизм среди народов Памира, у которых ислам только начал распространяться. Неслучайно выдающийся востоковед А.А. Семенов назвал Хосрова, употребляя христианский термин, «апостолом памирских исмаилитов» [*Семенов*, 1917]. Тем самым он, вероятно, хотел подчеркнуть избраннический характер его религиозно-просветительской деятельности. В XII столетии исмаилизм прочно утвердился на Памире [*Ivanow*, 1948; *Бертельс*, 1959; *Каландаров*, 2004].

С именем Носира Хосрова жители Западного Памира связывают многие родники, почитая их как священные. Такой источник называют «Источник шаха Носира» (Pīri Šōnōsir Čaxmā). Считается, что именно в этом месте Носир Хосров кошнул землю наконечником своего посоха и здесь забил священный источник [*Додыхудоев*, 1985, с. 115].

О личности Носира Хосрова, его философских взглядах и вкладе в теорию исмаилизма говорилось в докладах и выступлениях участников Международной конференции, посвященной 1000-летию персидско-таджикского мыслителя, поэта и проповедника исмаилизма. Она проходила в сентябре 2003 г. в административном центре Горно-Бадахшанской автономной области – г. Хороге под эгидой Института исмаилитских исследований (Institute of Ismaili Studies, создан в Лондоне в 1977 г.) (куратор конференции – сотрудник института д-р Сарфароз Ниёзов).

Следует сказать, что юбилей Носира Хосрова отмечался и в России. 11 марта 2004 г. в Москве в Доме национальностей состоялся праздничный вечер, организованный памирской Региональной общественной организацией «Нур». В нем приняли участие представители таджикской и российской интеллигенции, национальных диаспор Москвы. С духовным наследием Носира Хосрова присутствовавших ознакомили ученые-востоковеды

Надежда Емельянова, Богшо Лашкарбеков, Тохир Каландаров, Наталья Пригарина, Марина Рейснер и др. Народный хафиз Давлатхудо Амрихудоев и сказитель Муким Екутхонов исполнили песни и мадхия на произведения поэта. Звучали стихи Хосрова на таджикском и русском языках. Участники вечера познакомились с выставкой произведений поэта, картинами памирского художника Махтобшо Майбалиева, музыкальными инструментами и национальной одеждой народов Памира [http://tajikistan.tajnet.com/news/an120304.htm].

Возвращаясь к древней истории Шугнана, можно считать, что в X–XII вв. окончательно формируется ядро шугнанского этноса. Для его хозяйственной деятельности было характерно складывание своеобразной системы, включавшей поливное земледелие, отгонно-пастбищное скотоводство и широкое развитие горного дела. Основой духовной культуры стали восточноиранский язык и фольклор, обычаи и верования, имеющие древнеиранские и даже индоиранские корни, а также быстро набиравший силу исмаилизм.

К тому времени в среде местного населения и у его соседей окончательно укоренился топоним «Шугнан». Название же «шугнанцы» происходит от топонима «Шугнан», который сами жители этого региона произносят как Xuγnůn, а свой язык называют *xuγnůni ziv* («язык Шугнана»). Он принадлежит к северо-восточной подгруппе памирских языков и относится, как указывалось выше, к числу восточноиранских языков. В настоящий период шугнанский язык наряду с таджикским является lingua franca для жителей всего Памира [*Эдельман*, 2000, с. 208–211; *Эдельман, Юсуфбеков*, 2000, с. 225–227]. Возможно, эта его функция была еще более широкой в древности.

Шугнанский этнос сложился в основном на той территории, на которой и сейчас проживают шугнанцы, т.е. в пригодных для земледелия долинах рек Гунт, Шахдара и Пяндж, на его отрезке между нынешним г. Хорогом и р. Бартанг.

Затем наступило монгольское нашествие. Войска Чингисхана, несмотря на ожесточенное сопротивление среднеазиатских народов, захватили практически всю территорию страны. В 1221 г., овладев Термезом, Чингисхан направляет большой отряд с целью покорить Бадахшан и всю область «частью лаской, частью силой» [*Рашид ад-Дин*, 1952, с. 218].

Позднее, уже во второй половине XIII в., другой монгольский верховный правитель Менгу-хан передал своему брату все

войска, находившиеся в Кашмире, Балхе и Бадахшане. Следовательно, Бадахшан, а вместе с ним и Шугнан оказались под властью монгольских правителей. Обо всем этом сообщает не только Рашид ад-Дин, но и другие источники [см.: *Бартольд*, 1965, с. 345]. Однако, как свидетельствуют нумизматические материалы, а также рассказ Марко Поло, в Бадахшане продолжали существовать фактически независимые местные династии [*Абаева*, 1964, с. 98–99].

Как писал Марко Поло, в области Бадахшан «водятся драгоценные камни балаши; красивые и дорогие камни: родятся они в горных скалах. Народ, скажу вам, вырывает большие пещеры и глубоко вниз опускается, так точно, как делают, когда копают серебряную руду; роют пещеры в горе Шихгинан (Шугнан) и добывают там балаши по царскому приказу для самого царя; под страхом смерти никто не смеет ходить к той горе и добывать камни для себя, а кто вывезет камни из царства, тот также поплатится за это и головою, и добром. Посылает их царь со своими людьми другим царям, и князьям, и знатным людям, одним как дань, другим по дружбе; продает он их на золото, и делает так царь потому, что балаши очень дороги и ценны» [*Марко Поло*, 1955, с.74]. Этот рассказ приводили и комментировали многие исследователи, в том числе и знаменитый минералог А.Е. Ферсман.

Бадахшан безуспешно пытались подчинить силой Тимур и его наследники. Вместе с тем бадахшанские правители вынуждены были задабривать Тимура. По рассказу одного из историков, а именно Шериф ад-Дина, Тимур получил в подарок лал весом в 120 мискалей (более 500 г) – огромный по размерам. Добыча лалов, как сообщал испанский посол при дворе Тимура Рюи Гонзалес де Клавихо, шла полным ходом. Для охраны рудников существовала специальная стража.

Факты указывают на то, что правители Бадахшана все же находились в какой-то зависимости от Тимура, может быть, временно. Хафизи Абру рассказывает, что во время войны в Южной Туркмении Тимур набрал отряд из «испытанных бойцов и удальцов из выходцев нескольких областей, в том числе из Бадахшана» [МИТТ, 1939, с. 521]. После смерти Тимура, во время правления его сына Шахруха, бадахшанский мир Баха ад-Дин попытался отложиться от Тимуридов, однако в начале второй половины XV столетия сам был низложен, и страна вновь оказалась под контролем тимуридских правителей.

В начале XVI в. Бадахшан подвергается атакам со стороны пришедших на смену Тимуридам узбекских правителей из династии Шейбанидов. Борьба шла с переменным успехом. Она подробно описана в «Бабур-наме». Бабуру удалось покорить Бадахшан, который он передал в удел своему старшему сыну Наср ад-Дину Мухаммаду Хумаюну. Когда тот оказался правителем государства Великих Моголов, Бадахшан вошел в состав этого государства и оставался в нем длительное время.

В 70-е годы XVI столетия к власти в Шейбанидском государстве приходит энергичный правитель Абдулла II. Он вновь завоевывает Бадахшан. Узбекские наместники и независимые узбекские правители, чередуясь, надолго обосновываются в этой стране [*Абаева*, 1964, с. 100–108]. Во всех этих событиях участвовал, безусловно, и Шугнан, жители которого страдали от войн и всевозможных распрей.

О том, что Шугнан несомненно был вовлечен в политические и военные столкновения, дает представление эпизод, описанный в «Муким-ханской истории». В конце 90-х годов XVII в. правительство узбекского государства Аштарханидов, считавшее Бадахшан своей вотчиной, направило туда из Бухары несколько чиновников для контроля за рудниками. Однако бадахшанский правитель Яр-бек отказался принять их. В итоге чиновники вынуждены были вернуться назад в Бухару, не выполнив поставленную перед ними задачу. Дело закончилось тем, что в 1691–1692 гг. между государством Аштарханидов и Бадахшаном разгорелась война, завершившаяся поражением Яр-бека. Ему пришлось капитулировать, как сказано в источнике, «выразив повиновение и покорность», а также внести в центральную казну доход от рудников за два года вперед [*Мухаммед Юсуф Мунши*, 1956, с. 158–159]. Нет сомнения, что среди этих рудников находился и шугнанский Кухи-лал.

Можно предположить, что добыча драгоценных камней в Кухи-лале имела огромное значение для Шугнана и его жителей. В русских документах XVI–XVII вв. содержится множество сведений о подаренных или привезенных лалах. Так, в «Торговых книгах» XVI–XVII вв. есть упоминания об этих драгоценных камнях. По свидетельству русского источника, в Московском государстве конца XVI в. ценились «подороже всех и почеснее каменья яхонт червчат да лал бадахшанский». В 1764 г. в Россию был привезен для подношения императрице Екатерине II необработанный лал.

Флорио Беневини в начале XVIII столетия сообщал ряд сведений о добыче лалов. Труд шахтеров был принудительным. За их работой наблюдали надсмотрщики [*Абаева*, 1964, с. 75–77; *Бубнова*, 1971, с. 133–135].

Уже в XI в., а, может быть, и раньше, существовала государственная монополия на добычу лалов. То, что она была таковой с XIII вплоть до XIX в. не вызывает сомнений. Торговля лалами приносила баснословную прибыль. Именно поэтому Шугнан представлял собой лакомый кусок для всякого рода завоевателей, а истинной причиной непрерывных войн во многом являлось стремление захватить рудник Кухи-лал и получать доходы от торговли лалами.

Но вернемся к событиям в Бадахшане периода правления там Яр-бека. Ему удалось отразить и атаки со стороны правителя Кундуза. Эта борьба продолжалась и при потомках Яр-бека, причем бадахшанцы одержали победу. Один из последующих правителей Бадахшана Мирза-Набат укрепил свою власть. При нем процветала торговля с далекими странами. Вместе с тем во внутренней политике его правление характеризовалось невероятным произволом. Казни, конфискации – вот что запомнили о его правлении потомки. В 1748 г. Мирза-Набат был убит.

Во владении этого правителя Бадахшана находился и Шугнан. Как сообщается в «Истории Бадахшана», Мирза-Набат «извлекал большую добычу из копей рубинов и ляпис-лазури с той свирепостью и тиранством, которые были ему свойственны в крайней степени» [Та'рӣх-и Бадахшӑн, 1997, с. 39].

В середине XVIII столетия на протяжении нескольких лет Шугнан находился в эпицентре борьбы с бадахшанскими правителями. В это время эмиром Бадахшана стал Султан-шах. Видимо, памирские владетели были им недовольны. В 1748 г. правители Дарваза со своим войском прибыли в Шугнан, владетель которого, судя по всему, также проявлял недовольство Султан-шахом. Он, безусловно, знал о намерениях гостей из Дарваза и выступил с «бесчисленным войском». Битва с Султан-шахом произошла у оз. Шиве (на востоке афганской провинции Бадахшан). Дарвазцы и их союзники «сразились с войском бадахшанцев и разбили войско эмира Султан-шаха по причине того, что дарвазцы в военном [деле] больше, чем в каком-либо другом, [превосходили] жителей Бадахшана опытностью и подготовкой» [Там же, с. 43].

В XVIII столетии Шугнан, находившийся от него в вассальной зависимости Рушан, а также Вахан вели постоянную борьбу против политической зависимости от Бадахшана и Дарваза. Владетели Шугнана с Рушаном и правители Вахана являлись вассалами дарвазских шахов и платили им дань.

В рассматриваемый период усиливаются попытки китайской экспансии в Припамирье. Этому способствовала как политическая борьба в Восточном Туркестане, так и другие факторы. В Бадахшане китайское политическое влияние особенно ощущалось после 1759 г. Однако, как отмечает А.Н. Болдырев, «китайское влияние в Вахане, Шугнане, а следовательно и в Гороне, было, по-видимому, весьма непродолжительным и малоэффективным» [*Болдырев*, 1945, с. 289].

Автор довольно краткой, отрывочной «Истории Шугнана», записанной в 1912 г. шугнанцем Саидом Хайдар-шо, изложил историю этого региона в новое время на основе сохранившихся в Шугнане преданий. Он рассказывает, что в начале второй половины XVII в. «миры Шугнана были люди несправедливые и нечестные, соответственно сему их подданным жилось неспокойно», поскольку все время шли войны и распри [История Шугнана, 1917, с. 5–6]. В конце концов в Шугнане появился «пришедший из западных стран» один из потомков жившего задолго до этого проповедника исмаилизма Шо-и-Хомуша (шаха Хамуша). Шугнанцы, которые «натерпелись немало от всевозможной тирании своих миров», весьма обрадовались ему. Вскоре этот пришелец, которого звали Шо Амир-бек, стал правителем Шугнана. Он значительно улучшил положение населения, провел каналы, украсил страну садами. Правитель никогда не затевал войн, поддерживал бедных и слабых. После смерти Шо Амир-бека, учитывая его заслуги, шугнанцы провозгласили своим миром его сына Шо Ванджи-хана [Там же, с. 6]. Это произошло в 1787/1788 гг.

К. Эльчибеков приводит в своем исследовании имена нескольких достоверно известных миров (беков) Шугнана XVII–XIX вв.: Музаффар-бек (даты правления неясны), Абд-Мухаммад (около 1697–1698 гг.), Мухаммад Хусейн (около 1743–1744 гг.), Амир-бек (около 1756–1757 гг.), Шо Ванджи (между 1758 и 1765 гг.), Амир-бек II (около 1768–1783 гг.), Шо Ванджи II (около 1784–1793 гг.), Джелал ад-дин (около 1792–1820 гг.), Кубад-хан (около 1820–1844 гг.), Абдулазиз-хан (около 1844–1845 гг.), Абдур-Рахим-хан

(или Абдуррахим-хан. – *Т.К.*) (около 1845–1869 гг.), Мухаббат-хан (1869–1871 гг.), Юсуф-Али-хан (1871–1883 гг.) [*Эльчибеков*, 1984, с. 58]. На Памире «шох» (в Шугнане хā) обозначает титул правителя, а второе «шо» присоединялось к именам тех людей, которые, как считалось, вели свое происхождение от самого пророка Мухаммада [*Касымов*, 1984, с. 13].

Согласно «Истории Шугнана», Шо Ванджи-хан правил шугнанцами 12 лет. Через года два после своего пребывания у власти ему удалось собрать большие военные силы и средства. Как повествует «История Бадахшана», «не было ему равных в могуществе [и] милости в этой горной стране». Он начал военные действия против бадахшанского правителя, разгромил его войска и в течение трех лет являлся правителем всего Бадахшана, управляя с помощью своего наместника. Однако затем ситуация изменилась. В Бадахшане к власти пришли собственные правители.

Сын Шо Ванджи-хана, поссорившись с отцом, бежал к бадахшанскому правителю, что послужило для последнего предлогом к нападению бадахшанских войск на Шугнан. На этот раз удача в военных действиях перешла к бадахшанцам. Шугнанцы потерпели поражение, а сам Шо Ванджи-хан со своими приближенными был осажден в крепости и в конце концов капитулировал. Сокровищница правителей Шугнана оказалась опустошена – все ценности, в том числе и «драгоценных камней полные шкатулки», пришлось «преподнести» победителю. Правитель Бадахшана проявил милость к побежденным, не стал разорять их страну и даже оставил Шо Ванджи-хана у власти [Та'рūх-и Бадахшāн, 1997, с. 74–75, 80–82].

В памяти шугнанцев Шо Ванджи-хан всегда оставался героической личностью – он объединил памирские княжества и Бадахшан. Вместе с тем шугнанцы рассматривали его и как культурного героя, строившего каналы и т.д. Эти рассказы были собраны и проанализированы А.Н. Болдыревым и Б. Искандаровым [*Болдырев*, 1945, с. 287–293; *Искандаров*, 1983, с. 86–87].

В конце 60-х годов XVIII столетия на Бадахшан обрушиваются новые бедствия. Основатель афганской империи Дуррани Ахмад-шах Дуррани (1747–1753) посылает свое войско для покорения Бадахшана. Действуя вместе с кундузскими войсками, афганцы захватывают Бадахшан и опустошают его [*Абаева*, 1964, с. 111–112]. Затем афганцы уходят. Это была первая попытка афганцев присоединить Бадахшан.

В XIX в. историческая область Шугнан включала в себя Шугнанское ханство, в которое продолжал входил и вассальный Рушан, а также небольшие феодальные государственные образования – Шахдара и Гунт в долинах одноименных рек.

Шугнанское ханство занимало западную окраину Памира, по течению Пянджа и его притоков – Шахдары, Гунта и Мургаба. От кишлака Шидз начиналась его граница с Дарвазским бекством, которая продолжалась на востоке по Ванчским горам до р. Кудары. Далее к востоку по Мургабу проходила граница Шугнана с Кокандским ханством. С севера на юг Шугнанское ханство протянулось почти на 100 км – от Шидза до Когиз-Парина, который граничил с бадахшанским владением Гороном. Отроги Шугнанского хребта замыкали ханство с южной стороны. Юго-восточную границу составляла линия кишлаков: на Мургабе – Сарез, на Гунте – Мазар, на Шахдаре – Шахдара.

Столицей ханства был населенный пункт Кала-и-Бар-Пяндж с одноименной крепостью. Последняя располагалась на берегу Пянджа и именовалась так по названию населенного пункта Бар-Пяндж, в котором насчитывалось до 500 дворов. Каменные стены крепости имели высоту около 3½ саженей, по углам ее имелись четыре четырехугольные башни. Внутри укрепление было застроено жилыми постройками. В целом крепость отлично вписывалась в ландшафт местности и имела далекий обстрел [*Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 239].

Правители Шугнанского ханства – шахи (или миры, ханы, беки, как встречается в литературе) активно участвовали в феодальных междоусобицах в стремлении захватить территории своих соседей. Например, яблоком раздора между Шугнаном и Ваханом – наиболее крупных и влиятельных среди памирских государственных образований – были Ишкашим, Горон, а также упоминавшиеся мелкие владения в долинах рек Шахдара и Гунт. (Правда, несмотря на междоусобицы, в критические периоды истории Шугнан и Вахан объединялись против общего врага.) Феодальные войны велись и с киргизами Восточного Памира.

Время от времени сам Шугнан попадал в подчинение либо Коканда, либо Бадахшана. И тогда шугнанцы вынуждены были кроме повинностей своим феодалам платить дань бадахшанскому эмиру.

Все небольшие феодальные владения на Памире не имели прочной власти, и только благодаря географической удаленности от

более могущественных соседей сохраняли свою независимость, о чем подробнее будет сказано ниже.

Неслучайно, характеризуя Шугнан и другие горные владения, один из высших офицеров российского Генерального штаба сообщал в аналитической записке, что они «не представляли ни правильных границ, ни твердых правительств, ни определенных границ и территорий. Они то расширялись, то суживались, по обстоятельствам в самое короткое время, и лишь нахождение их в трущобах, в стороне от главных международных путей, спасало их от уничтожения» [Цит. по: *Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 34].

В первой половине XIX в. на территории современного Афганистана было образовано Кундузское феодальное владение, правителям которого удалось покорить Бадахшан. Кундузские войска неоднократно предпринимали набеги на Шугнан, однако ввиду его неприступности вынуждены были возвращаться обратно. Из-за частых набегов кундузских и бадахшанских феодалов, а также столкновений с более близкими соседями, в частности с ваханцами, многие шугнанские кишлаки приходили в упадок. Одни жители уходили в более безопасные районы, другие оставались и попадали в плен к противникам и затем продавались в рабство. Особенно массовое переселение наблюдалось в конце 1870-х – начале 1880-х годов с приходом в Шугнан войск афганского эмира Адуррахман-хана. Тогда многие шугнанцы перешли в пределы русского Туркестана и Дарваза.

Для европейцев не только Шугнан, но и весь Памир оставался к тому времени tabula rasa. Русский географ-исследователь А.П. Федченко, путешествуя по Кокандскому ханству, писал в августе 1871 г. туркестанскому генерал-губернатору К.П. Кауфману: «Получение точных сведений о Памире мною затрудняется тем, что здешние туземцы не имеют сношений с Шугнаном, потому что там живут шига (шииты), альпарази (иноверцы) (правильно: алипараст – почитающие зятя Пророка Али. – *Т.К.*), которых они при случае забирают себе в рабство» [Русские ученые-исследователи…, 1956, с. 139].

Да что говорить о второй половине XIX в., если некоторые районы Западного Памира были мало исследованы даже в первое десятилетие советской власти. Так, один из сотрудников Особого отдела ОГПУ на Памире М.И. Черемных вспоминал, что когда он и его спутник-агроном в 1927 г. по заданию начальства в течение 45 дней обследовали Бартангскую волость, местные

жители принимали их «за англичан или представителей Николая II». «Это уже одно, – замечает автор воспоминаний, – говорит о том, что мы с агрономом впервые, в то время, были представителями советской власти <…> сообщали населению о структуре и строительстве советской власти» [Личный архив М.И. Черемных. Тетр. Л. 30].

Возвращаясь к политическому положению в Памирском регионе в XIX в., необходимо подчеркнуть, что тяжесть междоусобных войн и конфронтаций представителей феодальных владений негативно сказывалась на экономической и демографической ситуации в Шугнане и сильно ухудшала и без того тяжелое положение крестьян. Последние несли натуральные повинности в пользу правителя: обрабатывали его землю, убирали урожай, пасли скот, а зимой кормили и ухаживали за ним, чинили мосты. Кроме того, ежегодно крестьяне поставляли правителю определенное число голов овец, коровье масло, шерстяные конские попоны и вязаные шерстяные чулки – джурабы.

Крестьяне не раз поднимались на восстания против своих и бадахшанских феодалов. Наиболее крупное крестьянское восстание произошло в 1860-е годы, участниками которого стали жители Рушана, Шугнана и Вахана. Восставшие штурмовали крепость Кала-и-Бар-Пяндж и разгромили войска шугнанского шаха, однако оказались не в состоянии противостоять объединенным войскам шугнано-рушано-бадахшанских правителей. Восстание было подавлено, а часть населения Шугнана, боясь мести со стороны шугнано-бадахшанских феодалов, бежала в пределы Кулябского бекства.

Численность населения всех долин Шугнана резко сократилась. Современник событий, русский ученый и горный инженер Д.Л. Иванов сообщал: «Сосчитав примерное число домов вдоль реки Гунта и полагая в среднем довольно хорошую цифру в 7–8 душ на один дом, население долины в 200 домов получается в 1½ тысячи душ. В Барпяндже (Кала-и-Бар-Пяндж. – *Т.К.*) с близлежащими поселками можно положить ровно столько же. Если руководствоваться средним расчетом домов на одно селение, то для Шах-Дары будем иметь менее тысячи душ. Считая же с излишком, для всего Шугнана получим 13 000 человек…» [*Иванов Д.Л.*, 1885, № 6, с. 650].

Данные Д.Л. Иванова можно в целом считать верными. Однако точных сведений о населении Шугнана не имеется. Во-первых, до включения Западного Памира в состав Бухарского ханства и в

последующее время перепись населения не проводилась. Во-вторых, в ходе различных междоусобных войн население Шугнана, как и других районов, спасая жизнь, часто мигрировало, меняло местожительство. В-третьих, в правящих кругах не было квалифицированных чиновников, способных провести работу по учету населения.

Отрывочные упоминания о численности населения некоторых районов Западного Памира встречаются в сообщениях русских ученых и путешественников и относятся главным образом к периоду после присоединения Бухары к России. При этом в большинстве случаев приводимые данные носят описательный характер и иногда значительно разнятся. Как заметил один из русских военных наблюдателей, «самому правительству эмира (Бухары. – *Т.К.*) неизвестно… сколько у него подданных. Ни один бек не знает, сколько у него в бекстве жителей, а если и знает, то, наверное, не скажет» [Цит. по: *Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 20].

Исторических данных о населении долин Пянджа и его притоков – Гунта и Шахдары, а также о политическом и экономическом строе сохранилось очень мало. Тем не менее можно полагать, что, несмотря на различные перипетии военно-политического характера, данный регион представлял собой своеобразный обособленный мир. Оторванность его населения от остальных районов Средней Азии, замкнутость горных долин, отсутствие удобных путей сообщения – все это способствовало тому, что Шугнан на протяжении многих столетий сохранял самостоятельность. Хотя формально он, конечно, попадал в подчинение могущественных соседей – Китая, Коканда, Бадахшана, а позднее Афганистана и иногда, с международно-правовой точки зрения, как бы мы сейчас сказали, терял свою независимость.

«Шугнан и Рушан, – сообщал в 1883 г. один из российских дипломатов, – были всегда владениями самостоятельными, несмотря на постоянные попытки Бадахшана, Коканда и Кашгара подчинить их своей власти» [Цит. по: Там же, с. 49]. Здесь необходимо подчеркнуть, что нередко Шугнан попадал в сферу влияния указанных государств в результате родственных отношений, связывавших их правителей с шугнанским шахом. Например, дочь шаха Кубад-хана была женой бадахшанского правителя, а сестры шаха Юсуф-Али-хана вышли замуж за кокандского хана и кашгарского мира. Сам же Юсуф-Али-хан был женат на дочери бадахшанского правителя.

В 60-е годы XIX в. бадахшанский эмир завоевал проявлявший недовольство Шуган и передал его в управление своему тестю Абдуррахим-хану – сыну Кубад-хана. Этот правитель оказался жестоким тираном: одних людей он убивал, а других насильно хватал и продавал в рабство.

Следует сказать, что до второй половины XIX в. на Западном Памире местные правители и крупные собственники продавали своих крестьян в рабство – как по отдельности, так и целыми семьями. Главными рынками торговли являлись Кабул, Балх и Бухара. В пересчете на российские рубли цены на «живой товар» были приблизительно следующие: юноши и молодые люди – 50 руб., старики – до 5 руб., красивые девушки – до 100 руб. [*Бобринской*, 1908, с. 62]. По другим сведениям, рабы из Шугнана ценились до 115 руб. серебром, что равнялось 10 быкам, или 5–8 якам, или двум ружьям [*Амануллаев*, 1960, с. 14].

У Абдуррахим-хана было три сына, старший из которых Мухаббат-хан являлся правителем Шахдары, младший Юсуф-Али-хан – правителем Рушана, а средний не имел прав на престол, поскольку его мать-шугнанка исповедовала исмаилизм. В ходе междоусобной борьбы между братьями и отцом владетелем Шугнана стал Мухаббат-хан. Как и отец, он жестоко расправлялся со своими внутренними противниками и продавал людей в рабство. Брата Юсуф-Али-хана он выдворил из Шугнана, за что тот ему жестоко отомстил через несколько лет.

В области внешней политики Мухаббат-хану удалось осуществить важные для укрепления своей власти акции: он провозгласил независимость от Бадахшана и окончательно покорил некоторые мелкие феодальные владения, находившиеся на полунезависимом положении от шугнанских шахов.

Дальнейшей целью Мухаббат-хана стало окончательное покорение ближайших самостоятельных соседей – владений в долинах Гунта и Шахдары. Поначалу он ограничивался лишь военными походами на эти территории, которые, однако, не приводили к успеху. Тогдашний правитель Гунта был самостоятелен, отличался смелостью, постоянно ссорился с владетелем Шахдары и грабил торговые караваны. Шугнанский шах Мухаббат-хан в ультимативной форме потребовал от него перейти под власть Шугнана, но получил отказ. В результате началась война, закончившаяся разгромом Гунта. Как писал современник этих событий, русский горный инженер Д.Л. Иванов, «после неоднократных

междоусобных войн Гунт побит, разорен. Большинство жителей искало спасения в Коканде и Кашгаре. Гунт превратился в небольшое селение, которое с каждым днем уменьшается» [*Иванов Д.Л.*, 1885, № 6, с. 650].

Вслед за Гунтом настала очередь Шахдары. После нескольких набегов войск шугнанского шаха это государственное образование с центром в Рошткале (ныне – районный центр) пало. С одной стороны, подчинение Гунта и Шахдары привело к укреплению и большей централизации Шугнанского ханства, а с другой, междоусобные войны и необузданный произвол местных правителей создавали невыносимые условия для жизни горцев и способствовали обезлюдиванию гор.

Как замечал побывавший на Западном Памире в начале XX в. граф А.А. Бобринской, «в старину, по-видимому, горы были вообще гуще населены, чем теперь и в недавнем прошлом; во многих местах в горах видны следы старых, заброшенных арыков (арыки, приписываемые Тамерлану в окрестн. Хорога), расположенных намного выше современной культурной полосы» [*Бобринской*, 1908, с. 43].

Вернемся, однако, к шугнанскому шаху Мухаббат-хану. По одним данным, он правил три года [*Эльчибеков*, 1984], по другим – четыре [*Гордон*, 1877], но был убит человеком, подосланным Юсуф-Али-ханом, который таким образом отомстил родному брату за свое изгнание и смог занять его место на шугнанском престоле. Как пишет Б. Искандаров, по имеющимся сведениям, Юсуф-Али-хан принес клятву жителям Шугнана и Рушана в том, что он будет во всем слушаться их голоса [*Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 55]. Однако, по нашему мнению, не совсем ясно, зачем вообще Юсуф-Али-хан давал шугнанцам и рушанцам такую клятву, поскольку его предшественники никаких обещаний никому не давали. Можно предположить, что, находясь в изгнании, он либо не обладал значительной вооруженной поддержкой, либо надеялся на то, что жители Шугнанского ханства пригласят его на престол.

Как бы то ни было, дорвавшись до власти, этот правитель вскоре нарушил данную им клятву и проводил политику самоуправства. Он, как его отец и брат, продавал подданных в рабство в еще большем количестве и жестоко расправлялся с противниками своего деспотического режима. Набор рабов, по словам одного из русских наблюдателей, обычно совершался из людей опальных, навлекших на себя гнев хана: ими он откупался от

сильных соседей – прежде всего афганцев, а иногда продавал их на базарах в свою пользу [*Иванов Д.Л.*, 1885, № 6, с. 641].

А.А. Бобринской, посетивший Шугнан и другие области Западного Памира уже после вхождения их в состав Российской империи, сообщал: «…в горах считалось позором как для правителя, так и для подданных его, когда первый торговал жителями своей собственной волости. Горцы, потомки поколений, живших в столь безнравственной обстановке, что каждый человек мог превращаться не сегодня, так завтра в товар, при рассказах своих об этой торговле людьми неизменно относили рассказы к чужой волости, тщательно избегая упоминать о своей; сознавая, что торговля людьми унижала их человеческое достоинство, тем не менее говорили о ней без всякого возмущения, только стыдились своего былого униженного положения…» [*Бобринской*, 1908, с. 50].

В отношениях с миром Бадахшана шугнанский шах Юсуф-Али-хан придерживался традиционной политики – отправления дани и задабривания бадахшанской верхушки подарками. Обычная дань состояла из четырех лошадей, определенного количества железа, которое требовалось для работ в рубиновых копях. Кроме того, ко двору правителя Бадахшана поставлялось определенное количество красивых женщин, которыми славился Шугнан [*Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 56]. В остальном же шугнанский владетель пользовался полной независимостью.

Увеличение ежегодного оброка и натуральных повинностей, тяжелый гнет местных феодалов, продажа в рабство и другие меры вызывали недовольство у простых шугнанцев и рушанцев. Принято считать, что в Шугнане, как и в некоторых других районах Памира, подати взимались со двора, с семьи. Именно поэтому, по утвердившемуся в историко-этнографической литературе мнению, семьи по возможности не разделялись, а женатые сыновья, по крайней мере, при жизни отца, жили вместе с ним. Таким образом, в одном доме проживало несколько больших неразделенных семей.

Русский капитан Брянов, изучавший в последней четверти XIX в. экономическое и политическое положение западных районов Памира, отмечал, например, что в Шугнане на каждый двор приходилось от 12 до 20 человек [Там же, с. 103]. «При Юсуф-Али-хане, – писал он, – подать с населения собиралась по одному барану в год с каждого дома и, кроме того, по усмотрению

Юсуф-Али-хана назначалось ежегодно, сколько каждое селение должно было бы внести разных продуктов земледелия и производства, как-то: зерновых хлебов, хлопка, тканей, бумажных, шерстяных и разной домашней посуды» [Цит. по: Там же]. Налогом, как правило, облагались все виды местного производства: каждый двор платил скотом, маслом, сыром, соломой, дровами, а также деревянной посудой, башмаками, т.е. всем, что производило отдельное хозяйство [*Иванов Д.Л.*, 1885, № 6, с. 650]. Помимо оброка крестьяне в Шугнане обязаны были отрабатывать барщину, заключавшуюся в заготовке продуктов для двора шаха, пастьбе скота правителя, сборе и заготовке дров, очистке крепости от снега и т.п.

Как сообщал М.С. Андреев, налоги с посевной земли взимались не с урожая, а с посевной площади, а поскольку мерой земли являлось количество высеваемых на эту землю семян, то исчисление налога производилось с количества высеянного зерна. А оно составляло около одной восьмой доли их: с каждого амбана (около 96 кг) взималось три «ростая», т.е. около 12 кг налога [*Андреев*, 1953, с. 44]. Таким образом, значительная часть урожая, который крестьяне выращивали на своих крохотных участках земли, отвоеванных у суровой природы, да к тому же не самых плодородных, шла в пользу правителя, его родни и феодалов. Взимались подати и в пользу содержания чиновничьего аппарата, состоявшего из многих сотен, если не тысячи, человек.

Немалой обузой для населения были родственники шаха, которым он отдавал в управление, а точнее, на прокормление, те или иные населенные пункты. Так, Юсуф-Али-хан территориально распределил Шахдару, Гунт и Рушан между главными родичами, а окрестности Кала-и-Бар-Пянджа – между второстепенными.

При дворе шугнанского шаха в Кала-и-Бар-Пянджe имелись *наукары* – лица, которые помимо несения службы по охране крепости собирали ренту-налог, наблюдали за выполнением повинностей, выполняли различные поручения. Их дома освобождались от повинностей, а сами они получали от правителя оружие, иногда одежду. Доставка и приготовление пищи для наукаров входила в обязанность крестьян.

Росту социальной напряженности в Шугнанском ханстве способствовал и религиозный фактор. Наблюдательный Д.Л. Иванов сообщал, что «Юсуф-Али, как магометанин (суннит. – *Т.К.*), смотрел на шиитов (точнее, исмаилитов. – *Т.К.*) не иначе как на

еретиков, как на людей бесправных, заслуживающих наказания за упорство. Все это обостряло отношения, преувеличивало многое, вызывало раздражение с обеих сторон» [*Иванов Д.Л.*, 1885, № 6, с. 640].

Недовольством жителей Шугнанского ханства своим правителем воспользовался афганский эмир, который начал готовиться к захвату Шугнана.

Бадахшан и Памир уже со второй четверти XIX столетия оказались в сфере англо-русских противоречий. Великобритания пыталась захватить Афганистан и продвинуться в Среднюю Азию. Правительство России, в свою очередь, противодействовало этому, желая присоединить Среднюю Азию к Российской империи. Положение памирских княжеств осложнялось еще и тем, что афганские власти также пытались захватить их территории.

В 1847 г. между бухарским и афганским эмирами был заключен договор, по которому р. Амударья на севере стала границей между их странами. При этом ни Шугнан, ни Вахан не входили в пределы территории кабульского эмира. В 1872–1873 гг. на основе англо-русского договора формально решался вопрос об установлении мирных и дружественных отношений между Бухарой, которую поддерживала Россия, и Афганистаном, на стороне которого находилась Великобритания, и определении пограничной линии между этими странами. В действитльности обе европейские державы делили сферы влияния и стремились расширить свои владения за счет слабых народов. Кроме того, Великобритания рассматривала движение русских на Памир как прямую угрозу нападения на Индию.

Таким образом, Шугнан по роковому стечению обстоятельств оказался камнем преткновения в политической борьбе Британской и Российской империй: и если первая считала, что он должен входить в состав Афганистана, то вторая была категорически против этого.

Вообще Памир со времени падения Кокандского ханства в 1876 г. значился de facto за Россией, однако из-за крайне редкой заселенности оказался поначалу в некотором забвении у российский властей, чем не замедлили воспользоваться соседи. Афганцы захватили Вахан, Шугнан и Рушан, о чем подробнее будет сказано ниже. Китайцы со своей стороны продвинули свои пограничные посты до оз. Яшилькуль – здесь между ними и афганцами произошли стычки. Великобритания, прочно утвердясь

в Афганистане, направила в Кашгар военно-дипломатическую миссию с негласной целью – провести переговоры о полюбовном разделе Памира между Китаем и Афганистаном.

Весной 1891 г. из Ферганы на Памир отправился полковник М.Е. Ионов с отрядом в 120 человек, однако вскоре вернулся назад. Тотчас после ухода русских на Памир прибыли китайцы и афганцы и устроили порку местного населения за пособничество русским. Весной 1892 г. полковник Ионов вновь пришел на Памир, но на этот раз с более крупными силами: четыре роты пехоты, три сотни казаков, артиллерия и саперы. Китайцы ретировались, а афганцы попытались оказать сопротивление у оз. Яшилькуль. Уходя осенью в Фергану, Ионов оставил зимовать в центре Памира отряд капитана Кузнецова – 160 пехотинцев и 40 казаков. Зимовка прошла нелегко, но достигла поставленной цели – китайцы и афганцы не вторгались в пределы Западного Памира. Русские решили сделать Памирский отряд постоянным, обновляя его личный состав каждое лето [*Белоголовый*, 1997, с. 16–17]. Этот отряд нес службу на Памире до 1917 г.

Между тем до начала XX в. политическое положение Шугнана и Рушана оставалось неопределенным. Глава английского дипломатического ведомства лорд Розбери в беседе с русским послом в Лондоне 13 апреля 1893 г. прямо заявил: «Что же касается Шугнана и Рушана, то мы считаем, что они принадлежат Бадахшану, который составляет несомненно часть владений эмира афганского» [Цит. по: *Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 181]. Руководитель Азиатской части Главного штаба Величко, ставя под сомнение правильность проведения границы между Бухарой и Афганистаном по р. Амударья, писал: «Река Пяндж не имеет значения географической, этнографической и политической границы. В самом деле, если считать течение двух рек за северо-восточную границу, то, с одной стороны, придется выделить из Афганистана западную часть Вахана, который в таком случае будет совершенно изолирован от Бадахшана, а следовательно, от остальных владений эмира, а с другой – Шугнан лишится левого берега Пянджа, на котором расположено более 20-ти шугнанских селений и даже главный город этой области Кала-и-Барпяндж. Подобное разграничение непременно приведет к беспрерывным и безвыходным источникам осложнений» [Цит. по: Там же, с. 181]. Величко оказался прав – Памирское разграничение действительно привело к международным спорам.

Россия всячески пыталась удержать афганского эмира от вмешательства в дела Шугнана, но безуспешно. В качестве предлога для захвата Шугнанского ханства афганский правитель использовал бегство туда последнего бадахшанского владетеля Джехандар-ша, а также приезд русского ученого доктора А. Регеля, через которого шугнанский шах передал письмо о желании принять русское подданство. До и после вторжения афганских войск в Шугнан правящие круги этой страны во главе с шахом предпринимали попытки перейти в подданство Бухары.

Первое нарушение англо-русского договора о разграничении произошло в 1877–1878 гг., когда бухарский эмир вторгся в пределы Дарваза, включив в свои владения ту его часть, которая находилась на левом берегу Амударьи. В ответ афганский эмир с молчаливого согласия, а правильнее сказать – при поддержке англичан, захватил в 1883 г. Вахан, Шугнан и Рушан. Заключенный англо-русский договор 1872–1873 гг. был нарушен.

Мы не будем останавливаться здесь на дипломатических переговорах и военно-политических акциях, которые в конце XIX в. предпринимали Британская и Российская империи в борьбе за сферы влияния в Средней Азии, в том числе на Памире. Эти вопросы освещены в фундаментальных работах крупного историка, шугнанца по происхождению Б. Искандарова, основанных на архивных источниках, отчетах русских и английских путешественников и других материалах [*Искандаров*, 1960; 1962–1963; 1983].

По нашему мнению, представляют интерес некоторые дипломатические документы, связанные с вторжением афганских войск в Шугнан (в документах – Шигнан), которые А.В. Постников обнаружил в английских архивах и привел в своей работе «Схватка на "Крыше мира"» [*Постников*, 2001].

Узнав о вторжении афганского эмира в Шугнан, российское правительство 29 декабря 1883 г. передало британскому послу в Санкт-Петербурге официальный меморандум. В нем, в частности, говорилось, что «княжество Шигнан и Рушан, которое пограничное не только Бухаре, но и российской провинции Фергана, всегда наслаждалось независимым существованием… в нем никогда не прекращалась администрация местных правителей. С другой стороны, оно не входит в число провинций, которые признавались частью владений эмира Афганистана по соглашению, достигнутому между Россией и Англией в 1873 г., и это обстоятельство служит лучшим доказательством того, что завоевание Шигнана…

является актом беззакония и возмутительным нарушением условий указанного соглашения, которое может привести к росту непонимания и осложнениям между Бухарой и Афганистаном…».

Российское правительство выражало надежду, что «Правительство Ее Величества королевы использует все свое влияние» для того, чтобы эмир Афганистана вывел свои войска из аннексированных районов [Цит. по: Там же, с. 184]. МИД Великобритании не спешил с ответом на российское официальное послание. 23 июня 1884 г. внешнеполитическое ведомство России второй раз настоятельно напомнило англичанам о недопустимости сохранения создавшегося на Памире положения. Британский посол в Санкт-Петербурге передал российскому министру иностранных дел депешу. В ней говорилось, что «эмир Афганистана рассматривает Шигнан и Рушан в качестве части Бадахшана, который был формально объявлен в 1872–73 гг. принадлежащим Афганистану. Однако информация, которой пока обладает Индийское Правительство, недостаточна для того, чтобы позволить ему заявить определенное мнение по этому вопросу…» [Цит. по: Там же, с. 186].

Российское правительство посчитало полученный ответ уклончивым. В своем письме на имя британского посла в России глава российского МИД разъяснял позицию своей страны: «…Я должен заметить, господин Посол, что нерешительность Правительства Ее Величества высказаться по вопросу, составляющему суть вышеупомянутого Меморандума Императорского Министерства, заставляет меня предположить, что доводы, содержащиеся в этом документе, не были оценены по их истинному достоинству, так как в противном случае Правительство Ее Величества немедленно бы признало, что притязания эмира Абдуррахман Хана были несовместимы с Соглашением, достигнутым между Россией и Великобританией в 1872–73 гг. В соответствии с депешей лорда Гранвилла лорду Лофтусу, датированной 17 октября 1872 г., северную границу Бадахшана и Вахана, которая также является границей Афганистана, составляет течение реки Окса (Пянджа) от озера Сарикуль на востоке до точки его соединения с рекой Кокча. Провинции Шигнан и Рушан, которые не упомянуты в названной выше депеше, расположены вне этой линии границы, и это обстоятельство представляет вполне достаточное свидетельство того, что притязания эмира Абдуррахман Хана на обладание названными выше районами и завоевание их правителем Бадахшана находятся в противоречии с Соглашением 1872–73 гг. …» [Цит. по: Там же, с. 186–187].

Англичане предлагали создать трехстороннюю (Великобритания, Россия, Афганистан) комиссию для делимитации границы. Российская сторона считала, что создание подобной комиссии имеет смысл лишь в том случае, если она в своих действиях будет строго руководствоваться соглашениями 1872–1873 гг. и при условии безотлагательного вывода афганских войск из Шугнана и Рушана.

На том этапе комиссия не была создана. Россия и Англия оставили вопрос о Шугнане и Вахане открытым и занялись более для них актуальной проблемой делимитации и демаркации северо-западной границы Афганистана.

Шугнанский правитель Юсуф-Али-хан был казнен афганским эмиром. Как подчеркивали европейские наблюдатели, народ отнесся к его судьбе наполовину безучастно, наполовину даже со злорадством; хан пожинал, по их мнению, то, что посеял [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 6, с. 641]. Шугнан же в течение 12 лет – с 1883 по 1895 г. оставался оккупированым афганцами. После казни Юсуф-Али-хана эмир Афганистана Абдуррахман-хан назначил шугнанцам нового шаха, однако фактическим правителем стал наместник эмира – начальник афганского оккупационного отряда. Последний объявил об освобождении населения от податей на шесть лет, но фактически взимание налогов продолжалось. Более того, местные жители были мобилизованы на строительство колесной дороги Бадахшан – Кала-и-Бар-Пяндж. Д.Л. Иванов писал по этому поводу: «…Такой сбор народа в самую рабочую полевую пору стоил уже доброй подати… жители своими руками облегчали афганцам доступ к Шугнану… Теперь перед горцами были чужие правители. Уже не свой хан и его родня будут мудрить над ними, а станет издеваться последний солдат афганского войска…» [Там же, кн. 7, с. 70].

Наступило страшное для шугнанцев время. Тех, кто не хотел добровольно подчиняться афганцам, наказывали, а имущество конфисковывали. Как рассказывал историку Б. Искандарову 125-летний житель шугнанского кишлака Наводак Шукуров, афганские солдаты и офицеры по ночам врывались в чужие дома, грабили жителей, насиловали женщин и девушек, силой отбирали детей для гаремов в Кабуле и Бадахшане [*Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 227]. Для того чтобы добиться уплаты высоких податей, женщин, например, привязывали к деревьям и били палками, а мужчин обращали в рабство и т.д. Эти и подобные факты подробно изложены в «Истории Шугнана» [История Шугнана, 1917].

Интересно, что в 1990-е годы, когда в Таджикистане шла гражданская война, среди небольшой части памирцев царили проафганские настроения. Эти настроения активно поддерживали полевые «командиры» боевиков, отступившие с равнинных территорий в горные районы ГБАО и получавшие идейную и материальную поддержку из соседнего Афганистана. Они убеждали памирцев в том, что афганцы близки им не только в географическом отношении, но и по духу. Как мы видим, исторические факты не подтверждают последнее.

В 1883 г. простодушные старики-шугнанцы просили русского инженера Д.Л. Иванова дать им записку о том, что они – подданные русского царя. «У нас один враг, – говорили они, – это афганцы». В Сарезе Иванова спрашивали о судьбе какого-то письма. Ситуация прояснилась лишь после встречи инженера с капитаном российского Генерального штаба Путятой, который получил от шугнанцев и рушанцев письмо об их желании перейти в подданство России и просьбе прислать войско против афганцев [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 7, с. 85, 93]. Таким образом, еще долгих 12 лет, когда произошло присоединение Шугнана к Российской империи, шугнанцам пришлось бороться с афганскими оккупантами.

В 1885 г. доведенные до крайности шугнанцы и рушанцы подняли восстание против афганцев. Крестьянские отряды осадили, а затем сожгли крепость Кала-и-Бар-Пяндж, в которой располагался афганский гарнизон. Захватив у афганцев оружие и продукты питания, повстанцы сами пытались управлять Шугнаном и Рушаном. Восстание было жестоко подавлено афганскими войсками: часть жителей вырезана, скот угнан, а все ценное имущество увезено. Бесчинства и насилия продолжались, что заставило жителей Шугнана в 1887, 1889, 1890 гг. вновь подниматься на восстания против оккупантов, заканчивавшиеся поражением.

Шугнанцы применяли тактику партизанской войны. Вооруженные исключительно холодным оружием, они нападали на небольшие афганские отряды в 50–70 человек, высланные для пополнения фуража для лошадей или занятые молотьбой или уборкой брошенных шугнанцами полей. По ночам, переправившись вплавь на левый берег Пянджа, они бросались на сонных афганцев врукопашную и вырезали их [*Громбчевский*, 1891а, с. 16–17].

Российский исследователь штабс-капитан Б.Л. Громбчевский, направлявшийся со своей экспедицией в Кафиристан, в письме на имя русского консула в Кашгаре Н.Ф. Петровского подробно

рассказывал о тех бедствиях, которые обрушились на жителей Шугнана после захвата его афганцами. «Занятие Шугнана, – писал он, – сопровождалось страшными жестокостями, все способные носить оружие были перебиты, девушки и молодые женщины заполонены, а дети более знатных и влиятельных семейств высланы в Кабул. Население бежало к соплеменникам своим – сарыкольцам, но китайцы выслали сильный отряд под начальством Чжан-Дарина, который безжалостно прогонял беглецов обратно в Шугнан, а афганцы ловили и казнили возвращавшихся» [Цит. по: *Абаева*, 1975, с. 269]. В верховьях Гунта, по сообщению того же Б.Л. Громбчевского, афганцы, захватив группу шугнанцев, бежавших на оз. Яшилькуль, «расправились с ними с неслыханной жестокостью. Женщины изнасилованы были на глазах отцов и мужей, дети бросались в пылающие костры, а затем вся партия подверглась поголовному избиению» [*Громбчевский*, 1891а, с. 15].

На захваченной афганцами территории действительно царил массовый террор. Подозревавшиеся в сопротивлении селения сжигались, а поля вытаптывались лошадьми. Часть из захваченных девушек и женщин отправили в Кабул, а другая была отдана в жены и наложницы афганским офицерам и солдатам. 600 мальчиков в возрасте от 7 до 14 лет были направлены в Афганистан [Там же, с. 27].

Летом 1889 г. беженцы-шугнанцы старались по возможности уйти подальше от афганцев. Как вспоминал Б.Л. Громбчевский, находившийся тогда со своей экспедицией в долине р. Аксу (Мургаб), узнав в нем русского, беглецы бросались на колени, целовали его одежду и молили защитить их от преследования. Все в рубищах, с котомками за плечами, шугнанцы (а их, по приблизительным подсчетам российской экспедиции, было более 200 семейств) несли на себе, кроме домашнего скарба, грудных и маленьких детей. Половина гнавшегося ими домашнего скота или подохла в дороге или же была разграблена памирскими киргизами [Там же, с. 22–23]. Сотрудники экспедиции оказали беженцам посильную помощь мукой, вареным мясом, лекарствами.

Позднее со слов других беженцев-шугнанцев Б.Л. Громбчевский записал в протоколе от 14 июля 1892 г.: «Все шугнанцы чрезвычайно жаловались на притеснения их со стороны афганцев. …Люди… их уведены с семьями в Кабул и там казнены. Они обложены непосильною податью, которую афганцы взыскивают неопределенно, по своему личному усмотрению, но всегда не ниже ¾ урожая, так

что остальной ¼ не хватает ни на обеспечение полей посевным материалом, ни на пропитание… Из числа населения, жившего по Гунту, большая часть или перебита или бежала в русские пределы… все селения к западу от Сардема на три дня ходу брошены и пустуют. По Шах-Даре хотя населения и больше, но оно страшно обнищало и обращено афганцами в своих рабов и постоянных рабочих. Они умоляли послать к ним отряд и освободить их от афганцев» [Цит. по: *Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 241].

Тот же Б.Л. Громбчевский писал в рапорте командующему войсками ферганской области от 21 июля 1892 г.: «…Шугнанцы так враждебно настроены против афганцев, что прямо заявляют о поголовном восстании жителей в случае движения отряда (русского. – *Т.К.*) в пределы Шугнана. По их словам, все афганцы будут перерезаны населением раньше, чем отряд подойдет к Кала-и-Бар-Пянджу…» (Цит. по: Там же, с. 242). Английский майор Е.Г. Бэрроу, готовивший аналитическую справку для своего правительства в целях проведения переговоров по разграничению Памира, сообщал в 1893 г. о шугнанцах и других западнопамирских народах: «…нельзя забывать, что они *искренне* (курсив наш. – *Т.К.*) не выносят афганцев и скорее будут поддерживать продвижение русских, нежели ему сопротивляться…» (Цит. по: *Постников*, 2001, с. 300).

Спасаясь от террора афганских оккупантов, шугнанцы семьями бежали в пределы Ферганы, Дарваза и Восточного Памира, где жили в крайней нищете, болели и умирали, поскольку свободных земель там не имелось, а многие крестьяне не могли заниматься ремеслом, поскольку не владели им. Не лучшим было положение тех, кто не сумел вовремя бежать из Шугнана. Они должны были платить огромные подати в натуральном и денежном выражении, а также поставлять афганцам лошадей и содержать их за свой счет в случае военных походов.

Одной из основных причин жестокого обращения афганцев с населением Западного Памира, безусловно, являлась его освободительная борьба, которую афганские военные называли «мятежом» [*Громбчевский*, 1891а, с. 19]. Однако наряду с этим определенную роль играли еще два немаловажных фактора. Афганские оккупанты, будучи по вероисповеданию суннитами, ненавидели исмаилитов, считая их хуже язычников. Кроме того, недовольство афганских властей вызывало сочувственное отношение памирцев к России и их желание быть принятыми в российское подданство.

О стремлении перейти в подданство России шугнанцы и другие горцы не раз сообщали русским путешественникам, ученым и военным, приезжавшим на Западный Памир. Например, капитан Генерального штаба Путята получил довольно трогательное письмо следующего содержания: «Все жители Шугнана и Рушана от мала до велика объясняют Вам, что афганцы хотели нас подчинить себе, но мы желаем отдаться русским. Афганцы боятся русских, как лошадь тигра. Если к Гунтскому проходу прибудет сотня или тысяча русских, мы афганцев прогоним. Попросите прислать войска, пожалуйста, пожалуйста» [*Путята*, 1884, с. 78].

Осенью 1888 г. к ферганскому военному губернатору явились посланцы независимого правителя Шугнана Саида Акбар-шо (Акбар Али-хан). В переданном ими губернатору послании правителя высказывалась просьба о русском подданстве, т.е. вхождении Шугнана в состав России. Во время беседы посланцы заявили буквально следующее: «Шугнанское ханство несколько лет тому назад просило Русское правительство принять народ в русское подданство собственно с тем, чтобы избавиться от подчинения их афганцам, которые подозревая шугнанцев в сочувствии народа к русскому правительству, жестоко преследуют народ и доводят до крайнего разорения и нищеты: убивают невинных, отнимают жен, насилуют девушек, отнимают имущество, накладывают разорительные подати, забирают в рабство, где погибают безвозвратно или возвращаются лишь опозоренные дочери к разоренным родителям» [*Абаева*, 1975, с. 268].

Летом 1889 г. Саид Акбар-шо передал главе российской экспедиции Б.Л. Громбчевскому письмо, в котором, в частности, говорилось: «…до настоящего времени я страну мою считал входящею в состав владений Великого Белого Царя (российского императора. – *Т.К.*), теперь же явились сюда воры-грабители (афганцы. – *Т.К.*) и овладели половиною моих владений. …высказываю надежду, что страна моя будет принята под покровительство Великого Белого Царя, воры же убегут и перестанут разорять мою родину…» [*Громбчевский*, 1891а, с. 17].

Тяготение жителей Шугнана и других районов Западного Памира к России имело свои основания [о прорусских настроениях см.: *Бокиев*, 1994].

С вторжением афганских войск нарушались экономические, политические, торговые и культурные связи этого региона с Бухарским ханством и Туркестаном. Отдаленность последнего от

памирских государственных образований во многом затрудняла их присоединение к России. Не давала возможность сделать это и длительная дипломатическая борьба за Памир между Российской и Британской империями. Так, например, было отклонено ходатайство шугнанцев о принятии их под покровительство России. Правительство последней было против и перехода Шугнана в подданство бухарского хана, поскольку это могло вызвать столкновение между Бухарой и Афганистаном и осложнить дипломатические отношения между Россией и Великобританией.

Присоединение к России избавило бы шугнанцев, рушанцев, ваханцев и другие народы Западного Памира как от ужасов афганской оккупации, так и от религиозных преследований, которым подвергались памирцы-исмаилиты. За 12 лет господства афганцев население Шугнана сократилось с 15 тыс. до 5448 (1900 г.), т.е. на 10 тыс., что составляет 70% [*Бахрамов*, 1959, с. 12]. Оказавшийся в тот период на Западном Памире А.А. Бобринской писал, что долина Пянджа от устьев р. Памир и до устьев р. Язгулем, примерно на протяжении 300 верст, с притоками Гунтом, Шахдарой и Бартангом заселена крайне скудно, долина Гунта пуста, а по Пянджу и Шахдаре было замечено много пустовавших дворов, а кое-где даже и кишлаков [*Бобринской*, 1908, с. 42].

Здесь следует сказать, что прорусские настроения господствовали среди всех слоев населения, независимо от их социального положения. Это признавали и англичане. Например, английский охотник и, по-видимому, разведчик Р. Кабболд сообщал в 1900 г., что из-за притеснений Афганистана в Шугнане и Вахане очень сильны устремления в направлении России и что эти княжества готовы были отдаться под ее покровительство [См.: *Постников*, 2001, с. 335].

Между тем царское правительство, не желая дипломатических осложнений с Великобританией и во избежание военного столкновения с ней, всякий раз отклоняло просьбы шугнанцев и других народов Памира о принятии их в русское подданство. Объективно это укрепляло позиции англичан на Западном Памире, способствовало ослаблению влияния России в этом регионе и создавало угрозу безопасности для Туркестана. Возникала необходимость быстрейшего разрешения памирского вопроса.

Согласно англо-русскому договору 1895 г. границей между Афганистаном и подчиненной России Бухарой был определен Пяндж. В итоге области как к западу от Бадахшана (Куляб), так и

к востоку от него (Шугнан и Рушан) были объединены с Бухарским ханством, сам же Бадахшан остался во владении правителя Афганистана, хотя дорога из Куляба (древнего Хутталя) в Шугнан всегда шла через Бадахшан, а не через труднодоступный Дарваз.

Таким образом, памирское разграничение было проведено без учета этнического состава населения края в интересах политики соперничавших колониальных держав, что осложнило дальнейшее экономическое, культурное и этническое развитие населения Западного Памира. На две части оказалось поделено население, которое в течение многих веков составляло единое целое. Близкие родственники были вынуждены жить в разных государствах и общаться между собой тайно, переправляясь через бурный Пяндж.

Как справедливо замечал А.А. Бобринской, новая граница «создала для них такое неуклюжее положение, какое получилось бы, если кто вздумал поделить русскую деревню вдоль по улице между двумя государствами» [*Бобринской*, 1908, с. 4]. В.В. Бартольд называл данное разграничение «противоестественным», поскольку оказались нарушены интересы соответствующих областей, особенно из-за официально проводимого закрытия границы, хотя оно позднее не слишком строго соблюдалось русскими властями в Шугнане [*Бартольд*, 1965, т. III, с. 346–347].

Глава вторая

ШУГНАН В XX СТОЛЕТИИ

С 1902 г. фактически весь Западный Памир, включая Шугнан, подчинялся командиру, или начальнику, русского Памирского отряда, хотя номинально-юридически указанная территория оставались в составе Бухарского эмирата.

В 1903–1904 гг., когда начались выступления жителей Западного Памира против произвола бухарских властей, один из авторитетных духовных лидеров исмаилитов – поршиневский пир Саид Юсуф-Али-шо, находившийся в оппозиции к бухарской администрации, поддержал эту борьбу. Он уговаривал своих мюридов подавать жалобы русским властям на деспотизм и злоупотребления бухарских чиновников. Более того, этот пир ездил по кишлакам и призывал к восстанию. Бухарская администрация

предприняла все меры к тому, чтобы выслать неугодного им религиозного деятеля с Памира. Это привело к исключительному росту его авторитета не только среди шугнанцев, но и всего населения Западного Памира.



Поршиневский пир Саид Юсуф-Али-шо – один из самых почитаемых среди шугнанцев. Фото. Начало XX в. (Из книги: Бобринской А.А. Секта Исмаилья в русских и бухарских пределах Средней Азии. Географическое распространение и организация. М., 1902)

С 1905 г. весь русский Памир был выделен из общетуркестанского управления в особый административный округ, который находился в ведении начальника Памирского отряда (со штаб-квартирой в Хороге). Командир отряда, получивший права уездного

начальника, подчинялся военному губернатору Ферганской области. В том же 1905 г. российские власти разрешили памирским исмаилитам посылать закят в Бомбей Ага-хану.

Для удобства управления Памирский округ был разделен на четыре района. Одним из них являлся Хорогский, образуемый Шугнанской и Рушанской волостями. Во главе Хорогского района стоял офицер Памирского отряда – своего рода участковый пристав. Ему непосредственно подчинялись шугнанский и рушанский волостные управители, или *мин-баши*. Им, в свою очередь, были подчинены сельские старшины, или *аксакалы*, со своими помощниками – *арбобами* и судьями – *казиями*. Все эти должности являлись выборными и почетными.

Поначалу бухарский эмир назначал в качестве своего представителя в Хорогский и два других района Западного Памира особого бека – чиновника при начальнике Памирского отряда, однако никаким влиянием он не обладал.

Таким образом, формально вся власть в Шугнане и прилегавших к нему районах Западного Памира находилась в руках русской военной администрации. В инструкциях, данных начальнику Памирского отряда, указывалось, что «существующий, основанный на обычаях, порядок управления народа должен быть сохранен без изменения», а суд «устраивается и производится применительно к местным обычаям» [*Семенов*, 1917, с. 20–23].

Отметим также, что присоединение Шугнана, как и всего Памира, к России было совершенно добровольным актом. Шугнанцы, как указывалось выше, посылали письма, направляли делегации к российским гражданским и военным властям с просьбой о принятии их в подданство «белого царя» [*Назаршоев*, 1985, с. 57–60]. Войдя в состав Российской империи, шугнанцы, наконец, избавились от афганского и бухарского ига, внешних и внутренних войн и междоусобиц, смогли значительно улучшить свое благосостояние.

Рассматривая положение хозяйства Шугнана в дореволюционный период, З. Бахрамов приводит следующую таблицу с данными, касавшимися численности жителей шугнанских сельских обществ [*Бахрамов*, 1959, с. 12] (*см. с. 75 вверху*).

Те же 512 шугнанских дворов на 1901 г. и то же число шугнанцев обоего пола мы находим у А.А. Бобринского [*Бобринской*, 1908, с. 42]. Б. Искандаров без ссылки на источник дает аналогичный количественный состав населения Шугнана [*Искандаров*,

1962, ч. 1, с. 345]. Начальник Памирского отряда А.Е. Снесарев приводит следующие данные на 1907–1908 гг. [Личный архив Л.Ф. Моногаровой] (*см. на этой странице внизу*).

№	Наименование обществ Шугнана	Число дворов	Число жителей		В среднем на один двор жителей
			мужчины	женщины	
1.	Поршиневское	159	801	717	9,6
2.	Хорогское	52	227	220	8,5
3.	Сучанское	36	235	199	12,1
4.	Ривакское	42	173	163	8,0
5.	Гунтское	58	338	248	10,9
6.	Шахдаринское	143	958	879	12,9
7.	Дарморахтское	22	153	137	13,1
	Итого:	**512**	2885	2563	10

Название волости	Число кишлаков	Число дворов	Всего населения
Шахдара	36	146	1919
Долина р. Гунт	6	148	1610
Шугнанская вол.	5	228	2121

Со времени установления русских порядков на Западном Памире туда вернулись более 150 семейств, которые некогда вынуждены были бежать от притеснений афганцев и бухарцев [*Муханов*, 1912, с. 41]. На 1 января 1908 г. в Шугнанской вол. насчитывалось 757 дворов, где проживали 7315 человек: 2320 мужчин, 2127 женщин, 1535 мальчиков до 12 лет и 1333 девочки [Там же, с. 79, 84].

В конце XIX – начале XX столетия в Шугнане все земли делились на пять категорий: 1) так называемые шоские, т.е. земли местной элиты и духовных лиц; 2) потомственные, находившиеся

в пользовании крестьянства; 3) султанские и правительственные; 4) вакуфные; 5) общинные [*Бахрамов*, 1957, с. 49]. Шугнанцы в этот период несли следующие государственные повинности в виде налогов: *ушр*, равнявшийся восьмой части урожая; *закят* – налог со скота 1/40, т.е. с каждых 40 голов скота – одна голова; *молиёт* – натуральный налог, который брался с хозяйств, мельниц (безземельные отдавали двух баранов в год). В пользу Ага-хана платили *назр* – одну с каждых 10 голов рогатого скота. Кроме того, шугнанцы уплачивали налог по случаю свадьбы, за разбор судебных дел и др. [Там же, с. 61–62].

Все эти налоги ложились тяжелым бременем на хозяйства шугнанцев. Многие жители были истощены, а их жилища – запущены. Во время затяжных зим положение еще больше ухудшалось: не хватало кормов для скота, в результате чего он погибал. Начальник Памирского отряда капитан Генерального штаба А.Е. Снесарев в донесении туркестанскому генерал-губернатору (ноябрь 1903 г.) сообщал о фактах падежа скота у шугнанцев: «У жителя кишлака Поршинев Саид Мансура из 17 голов крупного рогатого скота погибло 9, из 60 овец издохло 20, у Мамад Азима того же кишлака из 3 коров подохли все, и из 20 овец издохло 10, у жителя Дебаста (на Гунте) Саиб Назара из 300 баранов – 190–200, у жителя Хорога Муборак Кадама из 8 голов издохла 1 и из 40 овец подохло 20, у жителя того же кишлака Ильчебекова из 4 коров подохло 3 и т.д.» [Цит. по: *Моногарова, Мухиддинов*, 1981, с. 312. Донесение опубликовано в: *Халфин*, 1975, с. 81–90]. Начальник Памирского отряда просил генерал-губернатора об отмене налога со скота хотя бы на год–два.

Огромным облегчением для шугнанцев стала отмена русской администрацией всех денежных податей и поборов с населения. Все его повинности сводились лишь к разработке и исправлению дорог и доставлению перевозочных и продовольственных средств. Только дорожная повинность могла рассматриваться местным населением как тяжелое бремя. Что же касается поставок лошадей и продовольствия, то за них жители Шугнанской и Рушанской волостей Хорогского района получали вознаграждение. Для подданных бухарского эмира русские порядки казались совершенно невероятными [*Зарубин*, 1917, с. 117].

На Западном Памире всегда не хватало пахотных земель, и, по имеющимся фрагментарным данным, на 1902 г. в среднем на человека приходилось 0,23 га. Здесь было собрано зерновых (зерновые

и зернобобовые) по 150 кг на одного человека в год. При этом следовало платить налоги, сохранять семенное зерно, а также использовать часть зерна как фураж. Подобный урожай едва позволял семействам шугнанцев и других памирцев сводить концы с концами. Скота в том же 1902 г. имелось по 5,86 условных голов на человека. Как писал А.А. Бобринской, ваханцы и ишкашимцы, по сравнению с другими горцами, владели бóльшим количеством земли и поэтому жили намного лучше шугнанцев и рушанцев, пребывавших в конце XIX – начале XX в. в крайней бедности [*Бобринской*, 1908, с. 78].

1899 г. на Западном Памире выдался крайне неурожайным: не было не только злаковых, но и плодов (абрикосов и тута). Несмотря на посильную помощь мукой со стороны Памирского отряда, весной 1900 г. голод среди шугнанцев, рушанцев, бартангцев и других жителей региона достиг угрожающих размеров: одни бежали от голода к памирским и алайским киргизам, другие – в афганские пределы [*Станкевич*, 1900, с. 43]. К середине лета 1900 г. положение несколько стабилизировалось после зимнего и весеннего бедствия: плодовые деревья дали обильные плоды.

В личном архиве Л.Ф. Моногаровой имеются данные А.Е. Снесарева, относящиеся к 1902 г., о соотношении между основными зерновыми культурами в Шугнане (в пудах):

Район	Пшеница	Ячмень	Просо	Бобовые	Горох
Долина р. Шахдары	9781	2845	939	3752	7283
Долина р. Гунт	5746	–	2286	2668	4401
Шугнанская вол.	3006	–	3451	10259	–

Муханов приводит такие данные о собранных в 1908 г. в Шугнанской вол. посевах зерновых культур (в пудах): зерновые и бобовые (18,7 на одну душу) – 137 089, в том числе пшеница – 42 181, ячмень – 11 970, рожь – 26 339, просо – 10 801, бобов и гороха – 45 879 [*Муханов*, 1912, с. 81]. Для сравнения скажем, что в соседней Рушанской вол., население которой составляло на 1 января 1908 г. 6537 человек, приходилось на душу 8,6 пудов зерновых и бобовых [Там же]. Аналогичные данные по Шугнанской

вол. приводит и З. Бахрамов [*Бахрамов*, 1959, с. 14–15]. По всей видимости, оба автора при подсчетах подразумевали под Шугнанской вол. Шугнан в целом, т.е. все три долины, в то время как А.Е. Снесарев, вероятно, имел в виду под Шугнанской вол. только район долины р. Пяндж.

Как бы то ни было, по свидетельству русских наблюдателей, в начале XX в. памирцы собирали достаточное для прокормления семьи количество урожая (за исключением рушанцев, у которых всегда обнаруживалась его нехватка) [*Муханов*, 1912, с. 47]. Считалось, чтобы прокормить семью, необходимо иметь 12 пудов на душу, однако это, по нашему мнению, ничтожно мало, учитывая взимаемые налоги, заготовку фуража, семенного фонда и т.д.

Что касается скота, то в 1908 г., по данным Муханова, жители Шугнана имели 7005 голов крупного рогатого скота (9,2 на один двор), 33 591 баранов и коз (44,3 на один двор) [Там же, с. 84]. А.Е. Снесарев приводит следующие данные о количестве голов скота на 1907–1908 гг. [Личный архив Л.Ф. Моногаровой]:

Название волости	Овцы	Козы	Коровы	Кутасы (яки)	Лошади	Ослы
Шахдара	4296	2111	1644	–	343	33
Долина р. Гунт	2837	–	1366	–	247	28
Шугнанская вол.	2176	–	1213	–	206	85

В 1923 г. Бурхан-уд-Дин-хан-и-Кушкеки указывал, что в Шугнане насчитывается 1414 голов крупного рогатого скота и ослов, 7073 овец, а также 138 лошадей [*Бурхан-уд-Дин-хан-и-Кушкеки*, 1926, с. 35]. По имеющимся в нашем распоряжении данным, в 1928–1929 гг. в 1613 хозяйствах Шугнанской вол. насчитывалось 2091 вол, 1004 лошади, 528 ишаков, 171 верблюд [Личный архив Л.Ф. Моногаровой].

Качественно новый этап как в экономической, так и в социально-политической истории шугнанцев начался с 1917 г., когда революционные события, происходившие в центральной части России, докатились до далекого Памира. Правда, весть о Февральской

революции стала известна здесь только в мае. В апреле 1917 г. памирцы узнали, что Туркестанский комитет Временного правительства хочет отозвать Памирский отряд, вероятно, с целью отправки его на фронт. В случае ухода русских солдат, которых местное население воспринимало как своих защитников, Памир мог быть оккупирован либо афганскими, либо бухарскими войсками. А это, в свою очередь, неизбежно привело бы к возврату старых феодальных порядков и, возможно, к кровопролитию. Тогда же, в апреле, жители Шугнанской вол., выражая общее мнение памирцев, обратились в Ташкентский исполком Временного правительства с письменной просьбой не отзывать отряд: «…иначе сильно опасаемся возможности возникновения крупных беспорядков на Памирских границах» [История, 1964, с. 34]. Просьбу местного населения поддержал и созданный после Февральской революции солдатский комитет Памирского отряда во главе с солдатом Воловиком.

Следствием революции стало образование на Памире Общепамирского комитета, в который вошли представители местных властей. Однако Временное правительство посчитало данный комитет незаконным и создало в Ташкенте Туркестанский комитет (Туркомитет). А в апреле (по другим данным – в мае) 1917 г. из представителей местного населения был образован Шугнанский волостной исполнительный комитет Временного правительства.

Здесь мы подробнее остановимся на одном важном событии в истории Шугнана, связанном с упомянутым волостным исполкомом. Возглавлял комитет Саид Хайдар-шо (сын Муборак-шо из киплака Поршинев) – один из самых просвещенных шугнанцев, который записал двумя годами ранее А.А. Семенову историю Шугнана, как она представлялась ему в преданиях народа и в воспоминаниях его детства. Хайдар-шо включил в нее и те единственные известные ему документальные данные, которые сохранялись до того времени в Шугнане, а именно высеченные на камнях и скалах надписи [*Семенов*, 1917, с. II–III].

Заместителем председателя Шугнанского волостного исполнительного комитета стал хорошо владевший шугнанским языком военный чиновник Тихон Назарович Белов, которого шугнанцы на свой манер называли Тих-Назар.

8 мая 1917 г. волостной исполком вынес решение, которое вызвало большое смятение в Бухаре. Как уже говорилось, Западный Памир считался частью территории Бухарского эмирата. Февральская

революция не затронула Бухару, и власть эмира фактически даже усилилась. Еще до революции туркестанские генерал-губернаторы шутили: «Самым послушным из уездных начальников в Туркестанском крае является эмир бухарский» [*Абаева*, 1975, с. 272].

Эмир заручился неофициальной поддержкой английского консула в Хорасане на случай, если русские попытаются отстранить его от власти.

До Февральской революции связь Российской империи с Бухарой осуществлял так называемый бухарский императорский политический агент, числившийся по штатам Министерства иностранных дел, но полностью подчинявшийся туркестанскому генерал-губернатору. Революция ликвидировала административный аппарат управления Туркестанским краем, и сношения с бухарским эмиром вел непосредственно Петроград. Министр иностранных дел Временного правительства П.Н. Милюков посылал директивы так называемому бухарскому резиденту, как стал называться после Февральской революции бывший императорский политический агент.

Казалось бы, со стороны новой власти, установившейся в России после февраля, ничто не угрожало бухарскому эмиру. Однако неожиданно «дипломатическую идиллию» между российским Временным правительством и правителем Бухарского эмирата нарушил никому в России не известный Шугнанский волостной исполком. Выражая волю большинства горцев, он принял 8 мая 1917 г. постановление о переходе Западного Памира к самоуправлению, что совершенно очевидно нарушало «государственные права» эмира.

В постановлении говорилось: «Ввиду смерти исполняющего обязанности Шугнанского бека Мирзо Касир-Мирахура (посланник бухарского эмира на Западном Памире умер в апреле 1917 г. – *Т.К.*) представителя от бухарского правительства за ненадобностью, вследствие перехода на самоуправление, больше не назначать…» [*Ниалло*, 1933, с. 134; История, 1964, с. 35]. Постановление подписали председатель волостного исполнительного комитета Саид Хайдар-шо, его заместитель Т.Н. Белов, а три других члена исполкома поставили рядом с этими подписями свои личные печати.

Резидент Временного правительства при дворе бухарского эмира не согласился с решением Шугнанского волисполкома. В августе 1917 г. правитель Дарваза по поручению эмира вступил в

переговоры с начальником Памирского отряда, стремясь добиться от него согласия на посылку эмиром в Шугнан нового бека. Одновременно он попытался заручиться поддержкой со стороны сторонников бухарского эмира на Западном Памире с тем, чтобы при случае захватить в свои руки этот регион.

В конце октября 1917 г. исполнявший при российском царском режиме должность шахдаринского волостного управителя Азиз-хан и памирские пиры Саид Мурсал и Саид Махмуд-шо отправили два письма – правителю Дарваза и эмиру Бухары. Последнему они писали следующее: «Просьба всех молящихся и всего народа такова: в это благополучное время, по воле божьей, народ стал свободный и склонный к республике. Поэтому, лицо свое в сторону мусульманского царя повернув, в наших несчастьях и разрухе мы надеемся и просим, чтобы Вы распростерли тень ног вашего величества на головы всех нас молящихся и всего народа» [*Ниалло*, 1933, с. 135]. Письмо аналогичного содержания Азиз-хан послал и афганскому хакиму – начальнику смежного пограничного округа.

Человек, отправившийся с письмом к бухарскому эмиру, остановился на ночевку в доме Абдул Гияс-хана – последнего потомка бадахшанских и шугнанских правителей и родственника по женской линии поршиневского пира Саида Юсуф-Али-шо, который, как уже говорилось, находился в оппозиции к бухарскому эмиру. Абдул Гияс-хан, узнав о послании, сообщил об этом доверенному лицу Шугнанского волостного исполкома. Письмо было перехвачено, когда курьер заснул. В конверт вложили чистый лист бумаги, а пакет опечатали сургучом, на который свою печатку приложил Абдул Гияс-хан. В итоге бухарский эмир не получил послания Азиз-хана и двух памирских пиров.

24 октября 1917 г. председатель Шугнанского волисполкома Саид Хайдар-шо при стечении народа огласил текст письма-подлинника к бухарскому эмиру. При единодушном одобрении собравшихся было принято следующее постановление волостного исполкома: «Сегодня Шугнанский исполнительный комитет обсудил дело Азиз-хана по поводу отказа Азиз-хана от России и написание им писем бухарском эмиру и в Афганистан. От жестокости этих держав все население Шугнана – и мужчины, и женщины вышли из терпения. Азиз-хан хочет из-за своих выгод предать нас опять в руки афганцев и бухарцев. Он написал от имени народа подложные письма, о которых народ не знает. Комитет постановил, чтобы

Азиз-хана из этой области удалили, чтобы он никогда в этой области не жил и чтобы его за измену строгому наказанию подвергли. Комитет просит у Великого русского государства, чтобы этого человека, как изменника народа без наказания не оставили» [Цит. по подлиннику письма А.А. Семенова, хранившегося у А.В. Станишевского. См.: *Абаева*, 1975, с. 274]. По данным А.М. Дьякова, в 1920-е годы Азиз-хан находился на Памире [*Дьяков*, 1975, с. 171]. В конце концов советские власти сослали его в Сибирь, где он и умер в 1930-е годы.

Результатом активности Шугнанского волисполкома и местных жителей – памирцев стала ликвидация формально-юридической зависимости Шугнана и других памирских районов от Бухарского эмирата.

Через некоторое время после этих событий поршиневский пир (ишан) Саид Юсуф-Али-шо попытался провозгласить Шугнан независимым ханством. Однако, несмотря на большой авторитет пира среди мюридов, его действия не встретили поддержку у последних. Шугнанский волисполком организовал отряды самообороны, и пир вынужден был отказаться от своего плана.

Еще в 1905 г. начальник Памирского отряда капитан Э.К. Кивекэс указывал на властолюбивый характер Саида Юсуф-Али-шо. В письме к своему другу А.Е. Снесареву он писал: «Энергичному и властолюбивому ишану Юсуф-Али-Ша хотелось очень насовать во все должности своих мюридов и вообще вмешиваться во все дела правления, чего я, разумеется, не мог допустить. Когда он после этого подговорил своих мюридов жаловаться на волостного Азиз-хана и просить назначения волостным проходимца Кашгара, то я побеседовал с его мюридами. В результате оказалось, что человек 80 мюридов заявили ишану, что отпадут от него, если он еще заставит их идти против русских властей! (В Вашем сочинении маленькая неточность: перейти от одного ишана к другому можно действительно. Я знаю несколько таких примеров)» (август 1905 г.) [*Белоголовый*, 1997, с. 19].

Летом 1917 г. при Туркестанском комитете был образован Памирский районный комиссариат из трех человек во главе с районным комиссаром, которому предстояло осуществлять гражданское управление Памирским районом и создать здесь волостные и сельские комитеты.

Первым комиссаром стал будущий крупный этнограф И.И. Зарубин. На примере его избрания можно видеть, какая острая борьба

различных местных группировок за власть и влияние развернулась на Памире. С одной стороны, против этого избрания выступали председатель Общепамирского комитета Временного правительства и влиятельные шахдаринский и сучанский пиры, с другой стороны, кандидатуру Зарубина поддерживали не менее влиятельный и авторитетный поршиневский пир Саид Юсуф-Али-шо, районные комитеты Временного правительства [*Курбон Мухаммад-зода, Мухаббат Шох-зада*, 1973, с. 189; *Юсупов*, 1985, с. 43].

Как пишут российские исследователи, сторонником бухарского эмира на Западном Памире был представитель местной феодальной верхушки Азиз-хан – потомок шахдаринского хана и волостной правитель Шахдаринской вол. во времена царского российского правительства. Он, а также памирские пиры Саид Мурсал и Саид Махмуд-шо отказались признать решение Шугнанского волостного исполкома. В ноябре 1917 г. они направили письмо «мусульманскому царю» – бухарскому эмиру – с просьбой о взятии Памира под свое управление и назначении сюда своего представителя. Однако бухарский эмир не получил этого письма, так как оно было перехвачено сторонниками революционной власти. Правитель Бухары не рискнул начать военные действия против русской администрации на Памире.

Справедливости ради следует заметить, что сторонником бухарского эмира Азиз-хан стал в период двоевластия на Памире, однако при царском режиме он безоговорочно поддерживал «белого царя».

Представители революционной власти в лице Шугнанского волостного исполнительного комитета обратились к «великому русскому государству» с просьбой наказать сторонников бухарского эмира [*Ниалло*, 1934, с. 74–75]. Шугнанский волисполком постановил выслать Азиз-хана из Шугнана [Там же].

В итоге Февральской революции произошла демократизация системы управления на Памире, однако не был решен аграрный вопрос. Постановление Памирского районного исполкома о передаче свободных земель Шахдары безземельным дехканам, принятое по инициативе И.И. Зарубина, осталось невыполненным. Лучшие земли по-прежнему находились в руках местной элиты.

В начале декабря 1917 г. на объединенном заседании солдатского комитета, Памирского отряда, Шугнанского волостного комитета и районного комиссариата было принято решение ликвидировать комиссариат Временного правительства и избрать новый комитет. Однако вскоре и он распался.

Установление советской власти на Памире произошло позднее, чем в центральных районах Средней Азии. (О победе Октябрьской революции здесь узнали лишь летом 1918 г.) [*Искандаров*, 1953; *Шергазиев*, 1959; *Назаршоев*, 1982]. Это объяснялось, безусловно, географической удаленностью Памира от центральных революционизированных районов Средней Азии. Сыграло свою роль и остававшееся верным Временному правительству офицерство Памирского погранотряда, которое не признало советскую власть и в конце концов было вынуждено уйти в Индию, Афганистан и Китай.

Политическая ситуация начала более или менее проясняться лишь после того, как в апреле 1918 г. в составе РСФСР была образована Туркестанская автономная советская социалистическая республика. На Памире в конце того же 1918 г. группа революционно настроенных солдат и нескольких офицеров образовала первый Памирский революционный комитет. В целом процесс установления советской власти в регионе затянулся до 1921 г.

В 1919 г. в Хорог прибыл белогвардейский отряд во главе с полковником (по другим данным – подполковником) Тимофеевым. Его соперниками на Памире стали банды ферганских басмачей, одна из которых в марте 1920 г. напала на Мургабский пограничный пост и уничтожила весь состав гарнизона. Узнав об этом, отряд Тимофеева бежал через Ишкашим в Индию. Этим воспользовались бухарцы и в марте 1920 г. заняли Хорогскую крепость, объявив Памир подчиненным бухарскому эмиру [*Шергазиев*, 1959, с. 73; Коммунист Таджикистана, 1939, 14 июля].

В июне 1920 г. в результате начавшегося в Хороге восстания шугнанская молодежь захватила Хорогский пост и разоружила бухарский отряд, объявив о переходе власти на Памире к советам. В ноябре того же года на Памир прибыл первый советский пограничный отряд [*Смоляк*, 1941, с. 5]. (В 1925–1927 гг. в составе Памирского погранотряда служил будущий герой Великой Отечественной войны И.В. Панфилов.) С приходом отряда революционная власть в этом регионе укрепилась.

Вместе с тем в Шугнане и в других долинах Памира развернулась активная борьба между сторонниками и противниками советских порядков. В ноябре 1921 г. в Хорог прибыл вооруженный отряд во главе с уполномоченным Особого отдела Туркестанского фронта и охраны границ Туркестанской республики на Памире Т. Дьяковым. Вместе с ним в Шугнане обосновалась и

так называемая Военно-политическая тройка ЦИК Туркестана, в состав которой входил и шугнанец Шириншо Шотемор, оказавший большое влияние на политическую ситуацию на Памире в целом и в Шугнане в частности [подробно о нем см.: *Аламшоев*, 1999].



Особый отряд ОГПУ на Памире (в верхнем ряду третий справа – М.И. Черемных). Хорог, 1927 г. Фото из личного архива М.И. Черемных. Публикуется впервые

В Особый отдел стали поступать сведения о связи некоторых пиров Памира с Дарвазом и Афганистаном. При помощи осведомительной сети было установлено наблюдение за духовными лидерами исмаилитов. В результате, как сообщал уполномоченный Особого отдела, шугнанский пир Саид Юсуф-Али-шо «оказался наиболее активным лицом во всей подпольной работе на Западном Памире дарвазских басмачей по подрыву авторитета Советской власти» [Цит. по: *Харюков*, 1995, с. 173]. Он вел агитацию среди населения против постановлений Военполиттройки на Памире, главным образом против законов о разводе, упразднении казиев и выборного начала в организации местной власти. По словам уполномоченного Особого отдела, в декабре 1921 г. шугнанский пир

собирал подписи о том, что население недовольно политтройкой и ее распоряжениями, распускал слухи, что закон о разводе военно-политическая тройка провела на Памире, не имея на то разрешения [Там же, с.174].

Действительно, шугнанцы проявляли недовольство введением выборного начала в организации власти на местах, ликвидацией института казиев и заменой их выборными судьями, а также новым законом о разводе. В глазах шугнанцев эти меры были направлены на коренную ломку традиционных общественных и бытовых устоев.

По обвинению в заговоре против пира Юсуф-Али-шо и ряда других исмаилитских пиров и мюридов было возбуждено уголовное дело № 169. Несмотря на серьезность обвинения, вся агентурная разработка дела, как указывалось в постановлении, «дала очень скудный материал для ведения следствия, ибо богатые по своему содержанию сводки не могли дать желательных результатов при разработке их следствием, за недостатком свидетелей, вернее благодаря причастности подавляющего большинства их к делу скорее как обвиняемых, так как вся работа ишана Юсуф Алишо проводилась в очень узкому кругу и даже агитация распространялась лишь через особо надежных прихлебателей» [Там же, с. 181].

Арестованные по подозрению рядовые шугнанцы-исмаилиты категорически отрицали свою причастность к работе, проводимой среди населения пиром. По мнению советских властей, преступление их заключалось в том, что они не донесли («не сообщили своевременно», как говорится в документе) на своего духовного наставника. Уполномоченному Особого отдела, судя по всему, очень хотелось инкриминировать памирским пирам сотрудничество с английской разведкой. Однако даже главу заговора Юсуф-Али-шо не удалось уличить в связях с ней.

Местные власти в Хороге опасались выступлений исмаилитов в защиту своего духовного наставника. В одном из официальных документов того времени отмечалось: «...ГПУ арестовало самого авторитетного ишана – Юсуф Али Шо из Поршинева. Этого акта очень многие боялись, говоря, что будут неприятности, и вот ишан сидит и сейчас, никаких неприятностей нет. Правда, старики обижаются, но молодежь прямо говорит: “заслужил и сел”» [Архив Горно-Бадахшанского областного комитета Коммунистической партии Таджикистана, ф. 63, д. 120, л. 71].

Приговор в отношении ряда памирских пиров и халифов гласил: «...как виновных в активном участии в заговоре, организованном с целью уничтожения Советской власти на Памире афганвластями... расстрелять...» Однако упономоченный Особого отдела, в конце концов, вынес весьма оригинальное решение. Ссылаясь на нежелательность применения высшей меры наказания на Западном Памире вообще и в отношении служителей религиозного культа в особенности, он заменил расстрел... условным расстрелом [*Харюков*, 1995, с. 186–187]. Один из обвиняемых халифов получил 5 лет и два мюрида по 3 года заключения в концентрационном лагере.

Как полагает Л.Н. Харюков, «заговор бадахшанских пиров явно имел антисоветскую направленность и ставил своей конечной целью создание самостоятельного исмаилитского государства под эгидой Англии» [Там же, с. 121]. С этим утверждением, на наш взгляд, трудно согласиться. Для создания самостоятельного исмаилитского государства у жителей Памира во главе с их духовными лидерами не было ни материальных возможностей, ни соответствующего вооружения, ни кандидатов в руководители. Скорее всего, то, что именовалось «заговором», было обусловлено общим недовольством как религиозных лидеров, так и их мюридов произволом советских властей и крутой ломкой сложившихся на Памире в целом и в Шугнане в частности традиций.

В 1921 г., согласно решению Военно-политической тройки, на Западном Памире были образованы 18 кишлачных, два волостных – Рушанский и Шугнанский и районный Западнопамирский революционные комитеты. В начале 1922 г. Поршиневский кишлачный ревком ходатайствовал перед Военно-политической тройкой о переделе земель внутри трех кишлаков. В Хороге и Поршиневе состоялись митинги, на которых поднимался вопрос о проведении земельной реформы. Она началась с весны 1922 г. и проводилась созданными на местах земельно-водными комитетами. Одной из первых акций стала конфискация земель шахдаринских землевладельцев в пользу безземельных дехкан Верхнего Гунта. Уже к концу апреля того же года земельно-водная реформа была проведена почти во всех кишлаках Шугнанской вол., в частности в Поршиневе и окрестностях Хорога. Авторитет советской власти возрос среди беднейших слоев Шугнана и других районов Памира. В регионе начался этап перехода от революционных комитетов к организации советов. В Шугнане было создано 13 сельских советов.

Здесь необходимо сказать, что памирские ревкомы не решились уничтожить институт пиров. Духовных наставников исмаилитов лишь предупредили о том, что они должны заниматься только духовными вопросами и не вмешиваться в дела административного управления [ГАРФ, ф. ЦИК Туркреспублики, д. 10, л. 58–59]. Исмаилитские пиры и халифы надолго запомнили преподанный им ГПУ урок. По мнению официальных советских властей, их «враждебные вылазки и выступления» стали более завуалированными. Исмаилитские пиры и халифы продолжали агитировать за возврат к освященным веками традиционным порядкам.

Советские власти вступили в конфликт с религиозными наставниками исмаилитов, забывая о той роли, которую они играли в жизни исмаилитских общин. Между тем еще в начале XX в. А.А. Бобринской предупреждал: «Как вообще важно было бы всех пиров, живущих в наших пределах, расположить в пользу русского дела и заручиться их содействием» (*Бобринской*, 1902, с. 7). А один из царских чиновников на Памире в свое время сообщал в Петербург: «Имея понятие о силе влияния на таджиков их ишанов или пиров, я всемерно постарался приобрести, с первых же дней по приезде в Шугнан, расположение и доверие этих религиозных наставников» [Цит. по: *Харюков*, 1995, с. 111].

Органы советской власти на Памире видели свою задачу в том, чтобы привлечь на свою сторону как можно больше сторонников. Прошедший в июле 1922 г. в Шугнане первый волостной съезд советов постановил организовать в кишлаках Шугнанской вол. народные амбары для выдачи зерна маломощным хозяйствам. Состоявшийся в Хороге Первый съезд советов Западного Памира одобрил мероприятия, проводившиеся кишлачными и волостными советами. На нем было принято решение об отмене платы за развод (разводившаяся женщина отдавала мужу двух быков и лошадь), что имело большие последствия для демократизации семейных отношений на Западном Памире.

До 1923 г. весь Памир, включая Шугнан, входил в Туркестанскую АССР, будучи частью Ферганской обл. В целях преодоления экономической отсталости Памира Президиум ЦИК Туркестанской АССР принял 15 августа 1923 г. постановление о включении его в Туркестанскую республику на правах самостоятельной области. Памирский район стал именоваться Памирской областью в качестве отдельной административной единицы Туркестанской АССР с непосредственным подчинением республике через

организационный отдел ЦИК [*Назаршоев*, 1982, с. 79]. Тогда же вместо Военно-политической тройки был образован Памирский областной революционный комитет во главе с Сайфулло Абдулаевым, утвержденный ЦИК Туркестанской республики 27 августа 1924 г. [Там же, с. 83].

В области начали создаваться партийные и комсомольские организации, причем первая ячейка комсомольцев возникла в шугнанском кишлаке Поршинев [Там же, с. 122].

Прошедший в Хороге в 1924 г. второй съезд советов Западного Памира принял решение о создании трудовых артелей для общественной обработки земли и восстановлению старой и строительству новой ирригационной системы. В регионе началось строительство школ, культурно-просветительных и медицинских учреждений.

5 ноября 1924 г. Таджикская национальная комиссия обратилась в Политбюро ЦК РКП(б) с просьбой об образовании на Памире автономной области и о присоединении ее к Таджикской АССР. Возможно, именно этот факт и стал главной причиной образования вместо ранее намеченной Таджикской автономной области автономной республики, поскольку две автономные области не могли войти в одно и то же автономное образование [*Масов*, 1991, с. 62]. 27 ноября того же 1924 г. вторая сессия ЦИК Союза ССР утвердила решение об образовании Автономной Таджикской ССР в составе Узбекской ССР.

По решению Президиума ЦИК СССР от 2 января 1925 г. в состав Таджикской АССР была включена Памирская административная область, получившая наименование «Автономная Горно-Бадахшанской область», или АГБО. (В декабре 1941 г. переименована в Горно-Бадахшанскую автономную область – ГБАО.) Шугнан (Шугнанский р-н) был одной из составных ее частей.

Центром автономной области и Шугнана стал г. Хорог, расположенный на высоких узких террасах в долине р. Гунт, а именно там, где мощь этой бурной реки удваивается за счет вод р. Шахдара. До революции Хорог оставался небольшим кишлаком, в котором насчитывалось не более десяти хозяйств. От других селений он отличался открытой русскими властями туземной школой и фельдшерским пунктом. Его рост начался с 1925 г., когда вместе с торговым караваном (товары, медикаменты, сельхозорудия, посевное зерно для бедняков) сюда приехали первые гражданские врачи, строители, учителя, ирригаторы.

В 1926 г. на расчищенной от камней площадке жители областного центра заложили памятник В.И. Ленину и воздвигли первые строения городского типа: областной исполком, больницу, школу, Дом народного творчества. Стены изнутри и потолки в этих зданиях приходилось обтягивать ситцем, чтобы на головы хорогцев не сыпалась сухая смесь соломы и глины. Кровельное железо было тогда в большом дефиците.

В 1929 г. Таджикская АССР, входившая, как уже говорилось, в состав союзной Узбекской республики, была преобразована в отдельную Таджикскую ССР с Горно-Бадахшанской автономной областью (Вилояти худмухтори Кухистони Бадахшон) [История, 1964, с. 156, 216].

После образования Таджикской АССР и вхождения в ее состав территории советского Памира как Горно-Бадахшанской автономной обл. в Москве и в Душанбе опасались отторжения памирских территорий от Советского Союза. Но религиозные деятели на Памире хорошо понимали, что их мюриды крайне отрицательно относились к идее присоединения к Афганистану и не пошли бы за теми, кто путем мятежа или восстания захотел бы отторгнуть советский Памир.

Следует сказать, что еще при царском правительстве в регионе началось оживление экономической жизни, преодоление его замкнутости и изолированности, распространение среди местного населения просвещения и рост его общей культуры. Советская власть с 1917 г. декларировала, что верования и обычаи мусульман, их национальные и культурные учреждения неприкосновенны, и провозглашала право трудящихся свободно и беспрепятственно устраивать национальную жизнь [см.: Правда, 1917, 22 нояб.]. Однако наиболее дальновидные противники новой, советской власти отдавали себе отчет в том, что она, ориентируясь на Россию, будет подрывать основы мусульманской религии. Большевистские теоретики изначально рассматривали любую религию как пережиточное явление в общественной жизни. В.И. Ленин в статье «О значении воинствующего материализма» подчеркивал важность распространения «воинствующего атеизма» [*Ленин*, т. 36, с. 523].

Стремление к секуляризации общественной жизни и перестройке сознания обусловливали ликвидацию как системы «классовой эксплуатации», так и «реакционных форм идеологии», т.е. религиозных верований. Духовенство, где бы то ни было – в центральной

России или на Памире, воспринималось советской властью как классово враждебный элемент, который, с одной стороны, прямо поддерживал контрреволюционные выступления, а с другой – мешал распространению в массах социалистической идеологии. Партия большевиков придавала огромное значение борьбе с религией и призывала своих сторонников к систематической атеистической пропаганде. Этот вопрос поднимался, в частности, на XII (1923 г.) и XIII (1924 г.) съездах РКП(б), на антирелигиозном совещании при Агитационно-пропагандистском совещании ЦК Коммунистической партии (большевиков) Таджикистана в ноябре 1927 г. Распространение атеизма в СССР привело к созданию в 1925 г. Союза безбожников, который через несколько лет стал называться Союзом воинствующих безбожников. В 1920–1930-е годы на русском языке выпускались газета «Безбожник», журналы «Антирелигиозник», «Безбожник» и другие, а также ряд периодических изданий на языках народов СССР, в которых фактически объявлялась война религии.

Учитывая специфику Востока, советская власть некоторое время соблюдала на Памире принцип недопустимости оскорбления религиозных чувств мусульман. Так, советские и партийные органы Шугнана проводили гибкую политику в отношении исмаилитских духовных лидеров и их мюридов. Они старались не допускать каких-либо мер, способных ущемить выполнение пирами и халифами религиозных культовых обязанностей и оскорбить религиозные чувства исмаилитов. В одном из советских документов, датированном 1922 г., утверждалось, что исмаилиты, презираемые мусульманами-суннитами, тяготеют к русским властям, в лице которых видят гарантию своей неприкосновенности. В документе выдвигалась идея о том, что секта исмаилитов не может рассматриваться как враждебная советской власти [ГАРФ, ф. ЦИК Туркреспублики, д. 19, л. 71–80).

В 1925 г. партийная конференция Горного Бадахшана констатировала тот факт, что население области в целом положительно относится к проводимым советской властью мероприятиям. А несколько ранее, в апреле 1924 г., почти треть участников съезда советов Западного Памира выступила против следующей формулировки: вывоз из страны золота в виде закята Ага-хану не приносит пользы населению Памира, поэтому лучше не производить бесполезной траты денег; развитие просвещения среди народа будет способствовать тому, что уплата закята как пережиток прошлого

и темноты населения сама собой со временем прекратится. Противники данной постановки вопроса были убеждены, что уплата закята – старый обычай предков и закят следует продолжать платить, как это делали их отцы и деды [см.: *Харюков*, 1995, с. 126]. Что касается налогов и обложений в целом, то советская власть, учитывая экономическую и культурную отсталость населения ГБАО, освободила его от них.

В 1920–1930-е годы на Памире наблюдалась сложная религиозная обстановка: происходило не только разрушение патриархального уклада жизни населения, но и постепенное расслоение исмаилитских общин как по политическим, так и по сугубо личным мотивам (симпатии и антипатии к большевистскому строю).

Несмотря на попытки официальных властей путем экономических и общественно-политических мероприятий воздействовать на религиозное сознание исмаилитов, их приверженность своим традициям, почитание духовных руководителей во главе с имамом оставались непоколебимыми. По агентурным данным, до середины 1920-х годов Ага-хан призывал своих последователей усилить молитвы ввиду наступивших тяжелых времен, сохранять в тайне свою веру, прекратить какие бы то ни было раздоры [*Харюков*, 1995, с. 140].

Шугнанцы, как и жители других районов Памира, продолжали оставаться мюридами своих духовных наставников. В одном из официальных советских документов от 25 ноября 1931 г. признавалось: «Ишан фактически распоряжался своими мюридами, имел вес и влияние значительно сильнее любого ВИК'а» [*Назаршоев*, 1970, с. 109]. Несмотря на подобное признание, власти не смогли ни установить контакт с исмаилитскими духовными лицами, ни нейтрализовать их влияние на рядовых исмаилитов. Пришлось действовать жесткими мерами. В начале 1928 г. в ходе выборов в ГБАО сельсоветов гражданских избирательных прав были лишены 554 служителя религиозного культа, а на перевыборах 1928–1929 гг. – 331 представитель духовенства [Там же, с. 98–99]. С советской территории в 1926–1928 гг. в Афганистан были вынуждены уйти весьма влиятельные и авторитетные пиры. Некоторые из них до конца жизни сохраняли преданность царской России.

В 1930-е годы на Памире продолжалось социалистическое строительство – формирование промышленности, аграрные преобразования и мероприятия в области культуры. Принятая в

1931 г. Конституция Таджикской ССР определила правовой статус ГБАО, ее органов государственной власти и государственного управления. Область получила административно-политическую автономию. Согласно решению бюро областного комитета Компартии Таджикистана от 25 августа 1932 г. «О проведении районирования», в начале 1933 г. наряду с другими был организован Шугнанский р-н, большинство населения которого составляли шугнанцы [*Назаршоев*, 1982, с. 186].

В период советской власти в жизни шугнанцев произошли многие позитивные перемены. Получила развитие сеть внутришугнанских дорог. В 1932 г. началось строительство, а через два года была сдана в эксплуатацию автомобильная дорога Ош – Хорог, что способствовало дальнейшему развитию экономики и культурных отношений отдаленных районов ГБАО. В строительстве Памирского тракта принимали участие несколько тысяч колхозников-шугнанцев. За свой труд многие из них были награждены медалями и орденами СССР. В 1940 г. была построена автомобильная дорога Сталинабад – Хорог.

В 1929 г. в Хороге приземлился первый самолет. А 23 августа 1932 г. на хорогском аэродроме был устроен «аэропраздник». Московский журналист П.Н. Лукницкий, ставший свидетелем этого исключительного в ту пору для Памира события, писал: «Многие сотни людей собрались с утра: декхане из Хорога, из Поршнева, из Сучана – со всех сторон. Люди шли с семьями, – никогда прежде вместе с мужчинами не собиралось столько женщин! В белых покрывалах, скрывавших от мужских взоров нижнюю часть лица, женщины шугнанки расположились большою отдельной группой. На афганском берегу тоже собрались сотни любопытствующих людей… Многие шугнанцы пришли со своими старинными струнными инструментами: дуторами, сэторами и рабобами, и мотивы старинного "печалования" сливались с гулом опробываемого мотора самолета» [*Лукницкий*, 1955, с. 480–481].

Когда летчики объявили, что первый рейс над Хорогом будет бесплатным и что лететь может любой шугнанский декханин, никто не решался выйти вперед. Страх перед неведомой машиной был сильнее любопытства. Через несколько минут, как пишет журналист, «из огромной толпы медленным шагом вышел белобородый старик, в белом суконном халате, в сыромятных пехах и шерстяных узорных чулках – джюрапах (джурабы. – *Т.К.*). Лоскут

ветхой материи заменял на его голове чалму». Старик – житель Сучана – сказал собравшимся, что он прожил на свете много лет, что его жизнь уже мало чего стоит и что он не боится умереть. Он, а вслед за ним молодой смельчак-дехканин поднялись на борт самолета.

«Через минуту самолет был в воздухе. Через две минуты он исчез в раструбе ущелья Гунта. Через пять минут – пять минут поразительного молчания толпы – самолет стремительно пошел на посадку и сел, и вся долина Пянджа огласилась торжествующими криками огромной толпы, которую едва удалось сдержать, чтобы она не хлынула, не раздавила на радостях самолет» [Там же, с. 481–482].

С того дня шугнанцы и другие памирцы стали пользоваться авиалинией Хорог – Сталинабад (Душанбе), что имело очень большое значение как для экономической, так и для культурной жизни народов Памира. До открытия этой авиалинии связь с данным регионом представляла значительные трудности. Расстояние до Хорога по труднодоступным горным тропам можно было преодолеть за 20 дней верховой езды [История, 1964, с. 229]. В 1933 г. открылась авиалиния Хорог – Ишкашим, а через два года – авиалиния Хорог – Мургаб.

В 1940 г. на р. Гунт была сооружена и в январе следующего года запущена первая на Памире гидроэлектростанция – Хорогская, положившая начало строительству ГЭС на реках Пяндж, Бартанг, Ванч.

В середине 1930-х годов на Памире в целом и в Шугнане в частности развернулась коллективизация. С окончанием строительства Памирского тракта сюда стала завозиться сельскохозяйственная техника, например, трактора, что способствовало колхозному строительству. В 1935 г. в ГБАО было 20 колхозов [*Лукницкий*, 1955, с. 305]. На Памире получило развитие ранее не имевшее промышленного значения шелководство. С 1934 г. Среднеазиатский государственный университет направлял сюда специальные экспедиции, которые тщательно изучали природные условия высокогорья и проводили опытное выращивание новых культурных растений – картофеля, капусты и др. Свою положительную роль сыграли Таджикско-Памирская экспедиция АН СССР во главе с академиками Н.П. Горбуновым и А.Е. Ферсманом, а также Памирская биологическая станция – первое в мире биологическое учреждение в крайних высокогорных зонах. Станция была создана

в 1934 г. в верховьях Шахдары, в Джавшангозе, на высоте 3500 м. Шесть стационаров располагались в разных районах Памира. Благодаря активной научной деятельности биологов на разных высотах в ГБАО появились гречиха, кормовая свекла, турнепс, редис, кремнистая кукуруза. В Хороге завезенный на самолете картофель стал давать отличные урожаи, хорошо выросли брюква, репа, огурцы.

В 1939 г. биологическую станцию перенесли на Восточный Памир, в район Мургаба, а в следующем году над Хорогом был создан Памирский ботанический сад. Местные власти постановили выделить средства, провести к саду канал, автомобильную дорогу, подать из Хорога электричество. Но в 1941 г. началась война, и средства понадобились на более срочные нужды.

К началу Великой Отечественной войны колхозы Горного Бадахшана отставали по ряду показателей от колхозов в других районах Таджикистана, несмотря на то, что в здешних горной и высокогорной местностях коллективные хозяйства объединяли 95,9% всех крестьянских домовладений [История, 1965, с. 28]. В 1940 г. колхозники Памира выступили с инициативой освоить в ближайшие годы новые орошаемые земли, повысить урожайность зерновых, картофеля и овощей, а также расширить площади под общественными садами. В 1941 г. за успехи в области общественного животноводства ГБАО было присуждено переходящее Красное Знамя ЦК Компартии Таджикистана и Совета народных комиссаров Таджикской ССР.

Серьезные изменения в ГБАО произошли в области здравоохранения. До революции на всей территории Памира имелся только один приемный покой на четыре человека [Коммунист Таджикистана, 1939, 14 июля]. В 1925 г. в Хороге появилась первая в регионе больница на 15 коек, а через 10 лет в ней при наличии трех врачей уже имелись все предпосылки для стационарного изучения заболеваемости местного населения вообще и эндемических заболеваний в частности. Сотрудники Памирской антрополого-физиологической экспедиции под руководством Л.В. Ошанина отмечали в 1935 г. в долине р. Пяндж (Хорог и кишлак Поршинев) почти полное отсутствие малярии, кожных болезней, трахомы и случаев кретинизма. Вместе с тем примерно 60% шугнанцев – жителей этой долины – в той или иной степени страдали зобом, хотя и не считали его за болезнь. Правда, по сравнению, например, с долиной Ванча, он не достигал у

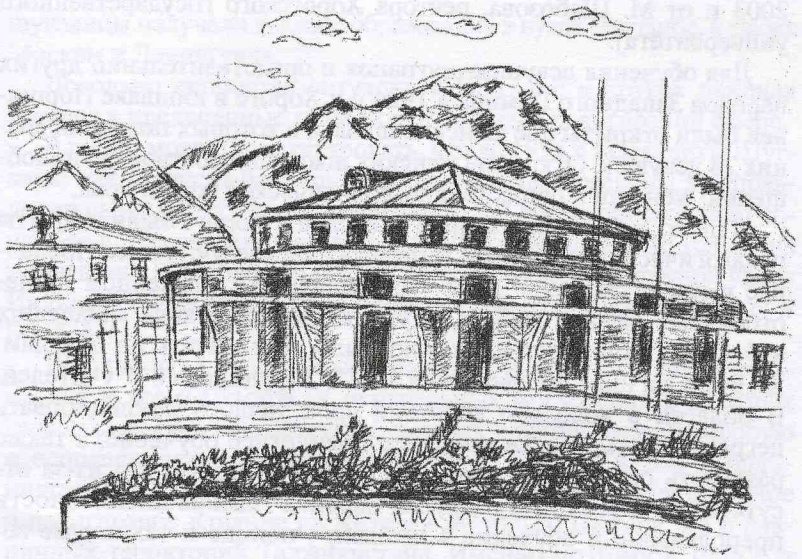
шугнанцев Пянджа больших размеров. Кроме зоба у них было зафиксировано распространение клещевого тифа, переносчик которого – клещ Ornithodorus, или «халмандак», как его называли местные жители, – встречался всюду в скалах и был хорошо известен дехканам [*Ошанин*, 1936, с. 21].

В долине р. Гунт – более высокогорной, по сравнению с долиной Пянджа, – местные жители обращались за медицинской помощью в амбулаторный пункт к лекпому, хотя заболеваемость населения здесь была невелика. Отсутствовали и случаи клещевого тифа, а также трахомы, о чем сообщали сотрудники указанной Памирской экспедиции [Там же, с. 25].

Немаловажное значение для общественно-политической и культурной жизни шугнанцев и других памирских народов имело создание в 1934 г. в Хороге радиостанции, а с 1960-х годов в ГБАО принимались программы Центрального телевидения. В 1936 г. в столице автономной области был открыт музыкально-драматический театр, на сцене которого с успехом шли постановки пьес как таджикских, так и русских авторов. По решению областного исполкома на базе театра в 1940 г. удалось организовать Памирский ансамбль песни и пляски, или иначе – Памирский этнографический ансамбль, в котором активную роль играли артисты-шугнанцы. В апреле 1941 г. ансамбль принял участие в декаде таджикской литературы и искусства в Москве. За плодотворную творческую деятельность артисты ансамбля Р. Узаков, Г. Гуломалиев, М. Айдарбеков и другие были награждены орденом «Знак Почета» и медалью «За трудовое отличие» [*Назаршоев*, 1982, с. 236].

Ко времени вхождения Горного Бадахшана в состав Российской империи местное население оставалось почти сплошь неграмотным. В нескольких местных школах занятия вели главным образом халифы и обучались в основном дети зажиточных крестьян. Например, в шахдаринском кишлаке Тусён в местной школе обучались 10–12 детей богатых людей и лиц духовного звания [Коммунист Таджикистана, 1939, 14 июля]. Ученики овладевали навыками счета и чтения религиозных книг.

На Западном Памире в подобных школах преподаватели не отличались большой грамотностью, а родители по бедности не имели возможности подолгу держать детей в школе. Лишь необходимость в работниках низовых звеньев аппарата управления заставляла начальников Памирского отряда иногда направлять



Здание телевизионного центра Горно-Бадахшанской автономной области в Хороге

зажиточных людей на учебу в русско-туземных школы г. Ферганы. В 1909 г. начала функционировать русско-туземная школа в Хороге, где стали обучаться дети шугнанцев и других народов Западного Памира (ее, между прочим, закончил будущий председатель ЦИК Таджикской ССР Ширинпо Шотемор).

После установления советской власти на Памире начались преобразования в системе народного просвещения. В 1922 г. (по другим данным, в 1923 г.) здесь была открыта первая советская школа, в которой обучалось 50 детей. С этого времени стала проводиться регулярная работа по созданию советских школ. Начал функционировать отдел народного образования при областном ревкоме. Уже в 1924 г. в открытых во всех волостях Западного Памира школах обучались более 180 детей. Причем первыми учителями были выходцы с Памира: Охон Шофитур, Охон Сулаймон и Абдулалишо Зинатшоев. Они воспитали и подготовили местные кадры специалистов, которые впоследствии работали на руководящих должностях, в органах народного образования и в других отраслях народного хозяйства области [здесь и ниже сведения об образовательных учреждениях получены в марте

2003 г. от М. Шабозова, ректора Хорогского государственного университета].

Для обучения девушек-шугнанок и представительниц других народов Западного Памира в 1926 г. в Хороге и кишлаке Поршинев были открыты две женские школы, в которых получали знания 28 девушек. Открытие женских школ способствовало приобщению женщин к общественно-политической жизни края.

В целях подготовки кадров учителей в Хороге были открыты педагогический техникум и педагогическое училище. Последнее в год открытия – 1930 – помещалось в сложенном из неотесанных камней здании, и учеников в нем, едва владевших азбучной грамотностью, можно было пересчитать по пальцам. К 1941 г. на ниве просвещения в ГБАО трудились 847 учителей. В области в довольно короткий срок удалось ликвидировать неграмотность, ввести всеобщее семилетнее обучение, а также развивать среднее образование. Следует сказать, что из-за отсутствия у шугнанцев и других народов Памира письменности преподавание и обучение в школах, училище и техникуме велось на таджикском языке.

В Горном Бадахшане помимо образовательных удалось создать и сеть культурно-просветительных учреждений. С 1931 г. на таджикском и русском языках начала выходить областная газета «Бадахшони сурх» («Красный Бадахшан»).

Таким образом, к началу Великой Отечественной войны в хозяйственной и социальной жизни шугнанцев произошли значительные изменения. У них в 1924 г. появился собственный административный центр – г. Хорог, который со столицей Таджикистана – г. Душанбе связала в 1940 г. автомобильная дорога протяженностью 550 км. С вступлением в строй гидроэлектростанции «Хорог» удалось провести электрификацию всего Шугнана. В ряде населенных пунктов были построены заводы и фабрики, в том числе завод железобетонных конструкций, швейная фабрика и хлебозавод в Хороге, хлебопекарня в поселке Рошткала.

Возведение гидроэлектростанций, появление электрического освещения и радиовещания, местных газет и т.д. не только изменили быт шугнанцев, но и ликвидировали былую замкнутость шугнанского общества. Повсеместно открылись школы (правда, преподавание в них велось лишь на таджикском языке, шугнанский оставался лишь языком домашнего общения), библиотеки, медицинские учреждения. Появилась собственная интеллигенция,

шугнанцы получали высшее образование в вузах Душанбе, а также Москвы и Ленинграда.

Довольно непростая ситуация в Шугнане и других районах Памира в предвоенные годы складывалась в религиозной сфере.

В целом можно констатировать, что до 1936 г. исмаилиты Шугнана, как и других районов Памира, не были стеснены в отправлении своих религиозных потребностей. Они могли свободно общаться с духовными наставниками, проживавшими не только на территории Шугнана, но и Афганистана, северо-восточной части Индии, а также беспрепятственно отправлять закят Ага-хану в Бомбей.

1936 год стал переломным в истории исмаилитов как Шугнана, так и всего Памира. У центральных московских и местных таджикских партийно-государственных властей вызвало особую обеспокоенность соседство Таджикской ССР с Китаем и Афганистаном. С этими странами связывалось контрреволюционное и религиозное влияние на жителей не только Памира, но и равнинных территорий Таджикистана. Именно поэтому в 1936 г. в Москве было принято решение о закрытии советско-афганской границы, что привело к подрыву как традиционных родственных, так и духовно-религиозных контактов между памирцами и мусульманами других стран. Закрытие границы, скорее всего, было также обусловлено желанием установить «железный занавес» в преддверии разворачивавшихся в СССР в целом и республиках Средней Азии в частности сталинских репрессий.

Как бы то ни было, введение строгого пограничного контроля на советско-афганской границе лишь обострило политическую и религиозную обстановку в ГБАО. Невзирая на закрытие границы, находившиеся за кордоном исмаилитские пиры и их мюриды на советской территории еще долгое время сохраняли и поддерживали конспиративные связи друг с другом. Так, по сведениям, относящимся к июню 1941 г., шугнанцы были прекрасно осведомлены о положении своих пиров на афганской территории. Это свидетельствовало об их, хотя и не регулярных, но отлаженных и достаточно конспиративных связях [*Харюков*, 1995, с. 155].

Несмотря на закрытие границы с Афганистаном, успехи советских властей Таджикистана в борьбе с исламом оказывались неудовлетворительными. В Москве, судя по публикациям в газете «Правда», были недовольны идеологической работой руководства компартии Таджикистана. Так, в статье «Кто преследует

советскую женщину в Таджикистане?» отмечалось: «Нередко коммунисты избивают своих жен. Женившись на девушках, снявших паранджу, они потом заставляют их вновь ее надеть. Это люди своим антипартийным поведением разлагают население» [*Верховский*, 1937].

Как указывалось летом 1937 г. в союзном журнале «Антирелигиозник», «разлагающей работе» мусульманского духовенства «до последнего времени в Таджикистане и особенно в Горно-Бадахшанской автономной области не противопоставлялась антирелигиозная, разъяснительная работа. Существовала даже специальная "теория", утверждавшая, что в Таджикистане и особенно на Памире антирелигиозникам "пока" вообще делать нечего» [*Климович*, 1937, с. 35].

Вероятно, это был прямой выпад против председателя ЦИК Таджикской ССР Ш. Шотемора, который в свое время устанавливал советскую власть в Шугнане и с 1925 г. до 1937 г. являлся членом ЦИК СССР. Шотемор, будучи шугнанцем по рождению, хорошо знал традиции и верования своего народа и, возможно, не думал, что исмаилиты в целом настроены против советского строя. Отсюда его достаточно лояльное отношение к исмаилизму, которое в тогдашних социально-политических условиях считалось непростительным с точки зрения теории и практики большевизма.

И.В. Сталин на февральско-мартовском пленуме ЦК ВКП(б) 1937 г. сообщил, что страна оказалась в чрезвычайно опасном положении из-за происков многочисленных саботажников, шпионов и диверсантов. Он критиковал «руководящих товарищей», утративших способность распознать истинное лицо врага. Врагом в тех социально-политических условиях мог оказаться и тот, кто скрывал свое истинное отношение к советской власти, и тот, кто исповедовал не атеизм, а ту или иную религию. Что говорить о верующих, если в результате чистки партийных организаций среднеазиатских республик, проходившей в 1934 г., было исключено свыше 40% состава партийной организации Таджикистана [Очерки истории…, 1964, с. 136].

В передовой статье «Правды» в мае 1937 г. подчеркивалось, что «партийные, комсомольские и профессиональные организации обязаны не медля широко развернуть антирелигиозную работу, вдохнуть жизнь в органы Союза воинствующих безбожников, противопоставить живое коммунистическое слово влиянию

религиозного дурмана». В статье прямо указывалось, что агитационная и пропагандистская работа не должна ограничиваться лишь «узкими просветительными целями», ее предписывалось тесно увязывать с «задачами классовой борьбы на нынешнем этапе»: «Нельзя ни на минуту забывать, что верующих пытаются использовать в своих целях заядлые классовые враги» [Антирелигиозная пропаганда, 1937, 9 мая]. Таким образом, недвусмысленно ставился вопрос о поиске «внутренних врагов» среди духовенства и верующих.

Партийно-советские органы Таджикистана отреагировали на призыв из Москвы оперативно. В центральном органе ЦК КП(б) Таджикистана газете «Коммунист Таджикистана» в 1937–1938 гг. появился ряд публикаций, посвященных решительной борьбе с религией и мусульманским духовенством. Показательна в этом контексте статья Ф. Олещука под красноречивым заголовком «О реакционной роли мусульманского духовенства». Она вышла в феврале 1938 г., т.е. в разгар сталинских репрессий и борьбы с «врагами народа».

Автор статьи «разоблачал» нравственные пороки исламских духовных лидеров: «Жадность, обман, пронырливость, хитрость, развратность – вот черты, которые свойственны всем этим муллам, мюридам, имамам, ишанам и т.д.». Указать на морально-нравственное разложение мусульманского духовенства было мало. Следовало «выявить» их антигосударственную связь с иностранными врагами Советского Союза. А потому Ф. Олещук без каких-либо доказательств писал: «Мусульманские религиозные организации, церкви-мечети являются фактически центрами деятельности антисоветских, националистических элементов. Это элементы, действующие сплошь и рядом по заданиям германо-японо-фашистских и других иностранных разведок и ставящие своей целью оторвать от Страны Советов ее национальные окраины и отдать их в рабство империалистам, ведут свою гнусную работу под флагом "защиты религии"» [*Олещук*, 1938].

В статье «Почему коммунисты ведут борьбу против религии», опубликованной в газете «Коммунист Таджикистана», тот же автор писал: «Религиозные пережитки в сознании отсталых слоев трудящихся представляют собой остатки старой, эксплоататорской вредной идеологии. Они мешают верующим рабочим и колхозникам стать полноценными строителями социализма» [*Он же*, 1938а].

Большая роль в борьбе с «религиозными пережитками» отводилась советской молодежи и комсомольским организациям. «Многие комсомольские организации Таджикистана, – сетовал один из борцов против религии, – прекратили антирелигиозную пропаганду, полагая, что поскольку доказан вред религии и мы построили социалистическое общество, то антирелигиозную пропаганду среди молодежи надо свернуть. Они думают воспитывать молодежь в коммунистическом духе, не борясь против религиозных предрассудков, обычаев, привычек» [*Я.Н.*, 1937].

Руководство коммунистов Таджикистана было обеспокоено неэффективностью тогдашней антирелигиозной пропаганды и значительным влиянием ислама на все стороны жизни людей. В связи с этим ставился вопрос о необходимости выпуска в республике специального антирелигиозного журнала. Как полагал «Коммунист Таджикистана», он «будет иметь громадное значение в деле подготовки кадров пропагандистов, обобщения фактов враждебной деятельности духовенства» [*Валидов*, 1937]. Однако подобный журнал в республике так и не появился.

Исмаилизм не стал исключением в борьбе центральных и местных советских и партийных властей с религией. В журнале «Антирелигиозник» в 1937 г. была опубликована программная статья Л. Климовича «Исмаилизм и его реакционная роль». Рассматривая исмаилитов как «одну из наиболее разветвленных мусульманских сект», автор статьи указывал на ее «сложно разработанную систему внутренней организации» и «строгую конспиративность», что в условиях тогдашней тотальной шпиономании не могло не вызывать серьезной обеспокоенности советских властей всех уровней. Тем более когда духовным главой исмаилитов был Ага-хан III – «верный слуга английского империализма» и «враг советской власти» [*Климович*, 1937, с. 35–37].

Особенно беспокоила советские «компетентные» органы имевшаяся информация о регулярной пересылке исмаилитами Памира золота Ага-хану (при наличии в горах Таджикистана известного промысла – мытья золота). Вплоть до 1950-х годов этими органами предпринимались попытки выявить как подобные места добычи золота, так и каналы по его переправке Ага-хану.

Ага-хан III (Султан Мухаммад-шах) родился в 1877 г. и унаследовал отцу, который умер в 1885 г. Он получил прекрасное образование в Англии и удостоился от британской короны титула «сэр». В 1906–1913 гг. возглавлял Мусульманскую лигу, в 1932,

1934–1937 гг. участвовал на заседаниях Лиги наций. Он являлся духовным главой исмаилитов ветви «низари», проживавших в Индии, Средней Азии, Ираке, Сирии и Восточной Африке. Ага-хан III – автор многих публикаций, в том числе очень интересных мемуаров [*Абаева*, 1987, с. 104; *Gibb*, 1960, p. 246]. Имам предполагал основать в Индии мусульманский университет на английских началах, который стал бы основой обновленного и объединенного мусульманства [*Абаева*, 1987, с. 104]. Эту идею осуществил его внук, нынешний глава исмаилитов Ага-хан IV. В 1984 г. в г. Карачи открылся международный Университет Ага-хана.

Ага-хан, как указывалось в ряде работ по исламу, написанных советскими авторами, до последних дней своей жизни собирал обильную дань «со слепо веровавших в него исмаилитов» [*Беляев*, 1957, с. 53]. «Эту дань исмаилиты выплачивали по различным поводам: при рождении ребенка в их семье, при вступлении в брак, при похоронах, при новолунии и т.п. Принималась дань преимущественно в золоте» [Там же]. В 1923 г. Ага-хан III, по данным специальных органов, получил 12 тыс. руб. золотом, в 1924 г. – 10 тыс., в 1925 г. – 7 тыс., в 1925 г. – 7 тыс., в 1926 г. – 4–5 тыс., в 1927 г. – 1 тыс. золотом и 9050 серебром, в 1931 г. – 850 руб. золотом и 12 500 руб. серебром, в 1934 г. 120 тыс. руб. разными товарами и ценностями [*Харюков*, 1995, с. 125–126].

Между тем следует подчеркнуть, что исмаилиты Шугнана, как и всего Памира, не рассматривали закят как дань. Они сознательно отдавали десятую часть от своих доходов имаму. До начала 1940-х годов население Шугнана ежегодно отправляло закят на его имя. Определенного размера десятины не существовало. Каждое хозяйство формировало закят по собственному усмотрению в соответствии со своими материальными возможностями. Собранные дары шугнанцы называли *moli sarkor* (букв. «выделенное имущество»). Поскольку резиденция Ага-хана III находилась в Бомбее, десятина отправлялась именно туда. По пути следования, обычно на рынках Афганистана, материальные ценности обналичивались и уже в денежном эквиваленте преподносились имаму в Бомбее.

В Шугнане до сих пор сохранились различные легенды и рассказы, связанные с закятом Ага-хану III. Один из таких рассказов нам довелось услышать в кишлаке Шивоз Рошткалинского р-на от 85-летней старушки. Она сообщила, что у одной вдовы, ставшей после смерти мужа главой семьи, не было средств для закята.

Тогда женщина остригла свои волосы и отправила их мавло, т.е. имаму. Люди, которым доверили доставить десятину Ага-хану III, постеснялись передать ему женские волосы. Получив закят, мавло сказал: «Вы забыли кое-что передать мне». Приехавшие были вынуждены показать ему «дар» шугнанки и рассказать его историю. Выслушав посланцев, имам сказал: «Это самый ценный подарок для меня».

Подобные рассказы свидетельствуют о глубоком почитании исмаилитами Шугнана своего духовного главы и о вполне сознательном отношении к закяту. Кстати, вопрос о выплате закята Ага-хану специально поднимался на декабрьском (1933 г.) объединенном пленуме ЦК и ЦИК ВКП(б) Таджикистана. На пленуме приводились факты, когда закят имаму вносили и некоторые члены партии [*Бауман*, 1934, с. 23].

Поездка в Бомбей к Ага-хану приравнивалась по своему значению к паломничеству в Мекку. В обоих случаях исмаилит получал титул «хаджи». В кишлаке Сежд Рошткалинского р-на жил хаджи Курбонбек Насратшоев. Еще в начале 1930-х годов он вместе с некоторыми халифами отвозил закят Ага-хану III, а в конце тех же 1930-х годов был арестован. Еще до ареста в местных средствах массовой информации сообщалось о том, что К. Насратшоев занимался «антисоветской деятельностью». В 1939 г. Б.Г. Гафуров писал по этому поводу в журнале «Антирелигиозник»: «Курбан-Шо в сопровождении бывшего чиновника бухарского эмира Азиз-хана и других ходил по колхозам, объявляя, что он видел бога Ага-хана, который перелетел на белой лошади через хребет и назначил его, Курбан-Шо, своим заместителем, причем предупредил: если не будет совершено жертвоприношение, то случится потоп...» [*Гафуров*, 1939, с. 31].

Ага-хан III, понимая важность духовного общения и совместной молитвы исмаилитов, мечтал о создании на Памире молельных домов. В его фирмане (указе) от 3 апреля 1931 г. говорилось: «Муллы и община должны принять для себя обязательным создание общественных домов, где можно изучать веру» [Архив Горно-Бадахшанского областного комитета Коммунистической партии Таджикистана, ф. 110, д. 53, л. 13]. Однако в условиях распространения атеизма и преследования религиозных убеждений реализовать эту идею на Памире тогда не удалось.

Репрессиям подвергались прежде всего духовные лидеры исмаилитов – пиры, халифы и др. Их как «классовых врагов»,

«врагов народа» обвиняли не только в пособничестве иностранным империалистам, но и в «натравливании трудящихся разных национальностей друг против друга», «внесении раздоров и взаимной ненависти в среду трудящихся», «разжигании шовинистических чувств» и даже в «поддержке примитивных методов обработки земли» [*Климович*, 1937, с. 38–40]. Как указывалось в средствах массовой информации, «...поддерживавшиеся и пропагандировавшиеся вожаками исмаилизма обычаи и верования полностью совпадали с теми хищническими мерами, которые в области экономической и политической проводились царизмом и эксплоататорами в Таджикистане до революции» [Там же, с. 39].

В 1930-е годы оживление антирелигиозной пропаганды, в том числе против исмаилизма, в Таджикистане во многом было связано с деятельностью Союза воинствующих безбожников (СВБ), о котором говорилось выше. К 1930 г. первые его ячейки появились сначала в северных, а затем и в других районах республики. Однако они почти бездействовали, а Оргбюро СВБ возникло лишь в середине 1937 г. В Шугнане Хорогский областной совет СВБ в 1939 г. насчитывал, по официальным данным, 102 первичные ячейки, включавшие 2334 человека [*Маджидов*, 1973, с. 173]. Если принять во внимание тот факт, что в Шугнанской вол. в 1923 г. проживало 10 040 жителей [*Назаршоев*, 1970, с. 99], получается, что «воинствующим безбожником» был почти каждый четвертый шугнанец, включая детей. Указанные цифры, скорее всего, – дутые и не отражают действительного положения дел.

К тому же ныне хорошо известно, что членство в так называемых добровольных организациях в годы советской власти было коллективным, и нередко целые коллективы научных институтов, рабочих бригад на заводах и в колхозах, вне зависимости от их идейных убеждений, заносились в списки «добровольных» членов.

Организации СВБ на местах, в том числе в Шугнане, обличали мусульманское духовенство, вели работу по разоблачению сущности мазаров, разъясняли населению историю происхождения «святых мест», добиваясь сокращения паломничества. Однако в Шугнане деятельность СВБ, судя по всему, не нашла отклика среди населения. Тем более что вместо антирелигиозной пропаганды дело сводилось нередко к насмешкам и глумлению над верующими. На Памире, например, по сообщению газеты «Безбожник»,

«горе-безбожники возили 75-летнего ишана по кишлакам на осле» [*Олещук*, 1934]. Для обдуманной пропаганды среди исмаилитов на проходившем в 1939 г. первом и последнем съезде СВБ Таджикистана предполагалось организовать в Хороге курсы агитаторов-антирелигиозников [*Маджидов*, 1973, с. 172].

Таким образом, в социально-политических условиях 1920-х и особенно конца 1930-х годов исповедовавшие исмаилизм шугнанцы вынуждены были скрывать свои религиозные убеждения, опасаясь преследований со стороны органов безопасности и советских властей. Они тайно совершали традиционные родильные, брачные, похоронные и другие исмаилитские обряды, прятали книги религиозного содержания и даже литографии того же характера. Исмаилиты вообще к любой бумаге относились как к божественному предмету с уважением, а тем более к Корану.

«На местах бывало немало случаев, – пишет Р.М. Маджидов, – когда в нарушение советского законодательства о культах отбирались религиозные книги (как рассказывают люди преклонного возраста, в Таджикистане... некоторые горе-атеисты отбирали у населения любую книгу – религиозную и нерелигиозную, – написанную арабской графикой, и на людей, читающих эти книги, смотрели с подозрением) у религиозных общин, мечетей, культослужителей и у отдельных лиц. К этому следует еще добавить случаи, когда некоторые местные работники поручали милиции, чтобы последние запрещали чтение Корана во время религиозных праздников» [*Маджидов*, 1973, с. 180–181].

В исмаилизме традиционно был развит культ святых и распространено убеждение, что святой покровительствует в первую очередь жителям селения, близ которого расположена его могила. Именно поэтому у шугнанцев особо почитались остоны (*ostůn*), или мазары, – могилы святых, а также святые источники и т.п. В послереволюционный период святые места посещались, как правило, людьми пожилого возраста, которые не опасались преследований. Однако со временем эти почитаемые прежде места приходили в упадок или же власти просто уничтожали те или иные религиозные памятники.

В духовной жизни шугнанцев традиционно особую роль играл халифа – духовный лидер той общины, куда он назначался. В его компетенцию входило совершение обрядов, связанных с важнейшими циклами жизнедеятельности человека – рождением, бракосочетанием, похоронами и др. В 1930-е годы власти

запретили халифам присутствовать на похоронах и читать заупокойную молитву по усопшим. В те же годы и позже на церемониях, связанных с похоронами, присутствовали секретные агенты органов госбезопасности или просто доносчики, которые следили за тем, чтобы халифы не могли выполнить свои обязанности. Между тем шугнанцы-исмаилиты традиционно рассматривают похоронный обряд как самый важный в жизненном цикле. Они верят в то, что без соответствующего религиозного обряда и заупокойной молитвы душа покойного не может найти себе пристанища.

Несмотря на опасность быть арестованными органами госбезопасности, халифы сознательно шли на нарушение указанного запрета. Об одном таком случае нам довелось услышать следующий рассказ [Записано в кишлаке Бидиз Рошткалинского р-на от Савлатмо Шонабиевой, 1945 г. рождения]. Отец Гулбека – нынешнего халифы из кишлака Бидиз Рошткалинского р-на – по имени Шофозил также был халифой. Он никогда и никому не отказывал в духовной помощи. Однажды его попросили прийти в дом, где умер человек, и совершить соответствующий обряд. Халифа Шофозил понимал: если кто-то из сельчан-доносчиков увидит, что он идет в дом, где есть покойник, у него могут быть крупные неприятности. И тогда родственники умершего нашли выход из положения: они посадили халифу в большую корзину, которую обычно носили за спиной, и принесли в дом. Подобные рассказы можно и сегодня услышать в разных селениях Шугнана от людей, которые с благодарностью вспоминают о мужественных халифах.

Примечательно, что строгий запрет властей касался только отправления халифами погребально-поминального обряда. Расчет был прост: родственники умершего не захотят нарушить вековые традиции погребения, прибегнут к помощи халифы и тогда его можно уличить в нарушении запрета и привлечь к ответственности.

Годами исподволь искусственно создавалась лживая легенда о жителях Памира, исповедовавших исмаилизм, как о людях, склонных к двурушничеству и интриганству. Это действовало на непосвященных в суть исмаилизма советско-партийных руководителей всех уровней завораживающе, тем более в обстановке, когда в СССР активно велся поиск «врагов народа». В 1939–1940 гг. только по одному уголовному делу на Памире

оказалось «выявлено» почти 400 агентов иностранных разведок, причем 130 из них относили к английской агентуре, в том числе 38 – на советской территории [*Харюков*, 1995, с. 154]. Совершенно очевидно, что ни одной разведке мира не нужно было иметь в ГБАО столько агентов. В конце 1950-х годов Главная военная прокуратура СССР пересмотрела ряд дел на памирцев, в том числе шугнанцев, по обвинению их в шпионаже и пришла к выводу, что многих честных людей осудили необоснованно в результате клеветнических показаний и доносов.

К началу 1940-х годов партийно-советские органы в Шугнане под давлением из Душанбе (а они, в свою очередь, под влиянием из Москвы) методично вели атеистическую пропаганду повсюду – в колхозах, кишлаках, школах и т.д. И везде проводилась одна и та же мысль: действия и учения пиров, халифов «шли и идут вразрез с той великой задачей, которая поставлена перед таджикским народом в историческом приветствии товарища Сталина (1925 г.) – задачей превращения Таджикской республики "в образцовую республику восточных стран"» [*Климович*, 1937, с. 40].

Нападение фашистской Германии на СССР и годы Великой Отечественной войны (1941–1945) прервали претворение этой задачи в жизнь. В годы войны шугнанцы и другие народы Памира приняли посильное участие как на фронте, так и в тылу. В 1941–1945 гг. трудящиеся области внесли в фонд обороны около 3,5 млн. руб. деньгами и почти на 10 млн. руб. облигаций государственного займа [*Назаршоев*, 1970, с. 215]. Только от жителей Хорога в Госбанк поступило 85 670 руб. наличными и на 335 тыс. руб. облигаций, а школьники ГБАО в 1942/43 учебном году собрали 37 тыс. руб. деньгами и много различных вещей [*Сечкина*, 1960, с. 107, 112].

В 1942 г. шугнанцы и другие народы Западного Памира отправили на фронт 836 ватных брюк, 898 фуфаек, 190 одеял и более 11 тыс. различных других вещей, а также собрали 341 400 руб. для закупки теплых вещей. Памирские женщины связали и отослали красноармейцам 3945 джурабов и 2622 пары шерстяных перчаток. Всего за годы войны на Памире было собрано и отправлено на фронт 32 тыс. теплых вещей, 667 посылок общим весом 9,5 т [*Она же*, 1989, с. 221].

Свыше 102 тыс. рабочих и колхозников тыла в Таджикистане были награждены орденами и медалями СССР, в том числе несколько тысяч памирцев [*Назаршоев*, 1970, с. 214]. Среди

7 млн воинов, награжденных орденами и медалями, свыше 50 тыс. – жители Таджикистана, в том числе выходцы с Памира. 49 человек из этой республики стали Героями Советского Союза, 15 – полными кавалерами Славы [*Сечкина*, 1975, с. 11].

В 1946 г. колхозники области добились больших успехов не только в животноводстве. Они получили зерна и картофеля больше, чем до войны. В этом была заслуга и сельских тружеников Шугнана.

В послевоенные годы, а именно в 1951–1954 гг., власти Таджикистана предприняли попытку переселения шугнанцев и других западнопамирских народов в равнинные районы республики. Они исходили из того, что климатические условия высокогорных районов – основная причина, сдерживавшая развитие сельского хозяйства в ГБАО. Суровая зима, короткое лето, малая площадь угодий и их пересеченность не позволяли применять современную сельскохозяйственную технику.

Государство предоставило переселенцам помощь в виде денежных средств, транспорта и участков земли на переселенных местах. Переселение происходило организованно. Однако этот социальный «эксперимент» не только не удался, но и стал причиной гибели десятков людей, особенно пожилого возраста и детей. В силу своего особого социокультурного и просто физиологического развития в условиях высокогорья многие переселенцы не смогли приспособиться к равнинным условиям жизни.

В послевоенный период СССР восстанавливал разрушенное войной народное хозяйство, и политический климат отличался некоторым ослаблением тоталитаризма, что не могло не отразиться на духовной сфере жизнедеятельности советского народа. С конца 1940-х и до середины 1950-х годов религиозная ситуация на Памире в целом и в Шугнане в частности характеризовалась относительно спокойным отношением местных властей к проявлениям религиозности среди населения. Атеистическая пропаганда не носила такого агрессивного характера, как это было накануне войны. В декабре 1949 г., например, автор одной из статей в газете «Красный Бадахшан» с иронией писал о таком случае: когда некий хан Ходжидоробшо заболел ревматизмом, халифа как средство лечения рекомендовал ему семь девушек в возрасте 14 лет [*Шокиргизов*, 1949].

Новая кампания по борьбе с религией в СССР была связана с именем Первого секретаря ЦК КПСС Н.С. Хрущева. В принятой

в октябре 1961 г. на XXII съезде КПСС программе партии ставилась задача построения в Советском Союзе коммунистического общества. Значительное внимание при этом уделялось путям преодоления религиозных предрассудков в сознании верующих как одной из предпосылок воспитания «строителя коммунизма». Решение задачи искоренения религиозных пережитков прямым образом увязывалось с успехами построения коммунизма. Перед всеми лекторами, какой бы вопрос они не поднимали в своих выступлениях, ставилась задача развенчания религиозных верований [*Джонбабаев*, 1963].

Осознавая важность привлечения на свою сторону в борьбе с религией творческой и научной интеллигенции, партийно-государственные органы Таджикистана развернули в республике их активную идеологическую обработку. В июне 1963 г. «Коммунист Таджикистана» опубликовал письмо-обращение группы ведущих таджикских ученых под красноречивым названием «Пропаганда научного атеизма – наша почетная задача». Свои подписи под обращением поставили академики АН Таджикистана философ А. Богоутдинов, экономист И. Нарзикулов, юрист С. Раджабов и др.

Определенная роль в борьбе с так называемыми религиозными пережитками отводилась творческим работникам – художникам, писателям, артистам. В декабре 1971 г. газета «Советская культура» с подачи таджикских республиканских творческих союзов положительно отзывалась о художниках Х. Расулове, П. Гейвандове и др., композиторах З. Шахиди, Ш. Сайфиддинове и др., поэте М. Турсунзаде и писателе Р. Джалиле, которые в своих произведениях использовали антирелигиозные темы [*Рахимова*, 1971]. Еще в 1960 г. К. Икрамов и К. Семенов из Таджикистана писали в «Известиях», что «подлинное искусство по природе своей атеистично и противостоит религиозному мраку». По их мнению, «вся наша жизнь во всех ее проявлениях – против религии!» [*Икрамов, Семенов*, 1960].

Руководство компартии Таджикистана неоднократно критиковало «пассивные» методы атеистической работы лекторов и пропагандистов. Выдвигался лозунг: «Не обороняться, а наступать!» [*Павлычев*, 1974]. В пример ставилась деятельность Союза воинствующих безбожников Таджикистана, который в свое время выполнял «благородную миссию» распространения атеистических знаний.

В годы советской власти, особенно в 1930-е и 1960-е, любая надпись на арабской графике, обнаруженная в доме шугнанца-исмаилита, могла послужить поводом для обвинения его в «антисоветской деятельности». Многие шугнанцы вынуждены были прятать имевшиеся у них религиозные книги и рукописи. Обычно они выбирали пустынное место на окраине села и, выкопав яму, складывали туда книги и рукописи из своей библиотеки. Страх быть обвиненным в «антисоветской пропаганде», шпионаже в пользу иностранных разведок или ином надуманном преступлении был велик. Именно поэтому о «захоронении» книг и рукописей религиозного содержания их владельцы никому, в том числе и близким родственникам, не рассказывали. С течением времени закопанные в ямах книги приобретали такой испорченный вид, что прочитать их не представлялось возможным. Так, ряд религиозных сокровищ шугнанцев-исмаилитов оказался безвозвратно утерянным.

Следует сказать, что иногда случайно удавалось обнаружить спрятанные книги. В 1998 г. жители кишлака Тавдем Рошткалинского р-на собирали на окраине своего селения плиточные камни для погребения умершей старушки. Неожиданно кто-то увидел под камнями ящик, в котором оказались религиозные книги и рукописи. На другой день жители кишлака отвезли их в Хорог в местное отделение Комитета по исмаилитскому тарику (пути) и религиозному образованию (о его деятельности см. ниже). Когда там выяснили, кто был владельцем спрятанных рукописей, их передали его родственникам.

Акад. Б.А. Литвинский рассказывал автору этой книги, что в начале 1940-х годов он, тогда еще студент, видел недалеко от Ходжента страшную картину: местные жители в ужасе перед карательными органами приносили на мусульманские кладбища рукописи и литографии с текстами, написанными арабским шрифтом, и складывали их на надгробные склепы (*сагона*). А в помещениях мазаров на полу лежали груды старинных изданий и рукописей, которые карательные органы считали «антисоветскими». Оставлять их у себя дома было смертельно опасно, поэтому книги и рукописи жители несли на кладбища в наивной надежде, что там они сохранятся. Реквизиции всего написанного арабским шрифтом, продолжались, по словам Б.А. Литвинского, и в 1950-е, и в 1960-е годы, что он наблюдал в Южном Таджикистане. Жители горных районов, например, Даштиджумского, пытались спрятать книги и рукописи в пещерах.

В годы советской власти не приветствовалось исполнение «несоветской музыки». В связи с этим можно привести один весьма показательный пример. В Шугнане, как и по всему Памиру, с давних времен существует обряд проводов души умершего человека в мир иной песнопениями под аккомпанемент национальных инструментов – рубаба и танбура (тамбура). Он носит название *madoxûni* («мадохони», букв. «восхваление»). Этот обряд считается у исмаилитов Памира обязательным в похоронно-погребальном церемониале.

Местные советские власти предпринимали попытки искоренить данный обряд, однако это им не удавалось. Тогда они решили наполнить песенный репертуар новым содержанием – восхвалять роль партии и советский строй. Эксперимент потерпел неудачу. И по этому поводу в народе сохранились курьезные истории. Однажды во время «мадохони» певец воспевал имя основоположника исмаилизма на Памире Носира Хосрова. Неожиданно в дом вошли незнакомые мужчины. Певец не растерялся и заменил в песнопении имя Хосрова на имя Ленина.

Несмотря на значительные «перегибы» властей в религиозной сфере, нельзя не отметить, что в целом в годы советской власти произошло повышение не только материального благосостояния шугнанцев, но и общего роста их духовной культуры. Только в Поршиневе функционировали пять клубов, в которых проходили концерты местной художественной самодеятельности, устраивались просмотры художественных фильмов, работали шахматная и другие секции. В программы концертов поршиневских и других клубов в Шугнанском и Рошткалинском районах входило исполнение песен и танцев как шугнанцев, так и других народов Западного Памира, а также русских, индийских, афганских и т.д.

Город Хорог представлял собой крупный по масштабам ГБАО культурный центр. Здесь имелись историко-краеведческий музей, областной Дом народного творчества, вмещавший в себя областной музыкально-драматический театр им. А. Рудаки и один из пяти кинотеатров, детская музыкальная школа. Большинство из этих учреждений, а также гостиница, школы, редакции двух областных газет располагались на улице Ленина – главной аллее, основы, или оси, города, протяженностью около двух километров.

В 1952 г. московский журналист П.Н. Лукницкий вспоминал об одном из просмотров кинофильма в Хороге: «Под звездным небом шел киносеанс. Хорогцы смотрели “Секретаря райкома” – фильм, виданный ими уже не раз. На скалах, вокруг площадки со

скамьями, на деревьях, по склону горы сидели бесплатные зрители – весело и беззаботно перекликавшиеся мальчишки» [*Лукницкий*, 1955, с. 309].

Большой популярностью у хорогцев пользовался Дом культуры, в котором работали кружок песни и пляски и драматический кружок. Их посещали школьники, студенты медицинского училища, молодые служащие и колхозники. Руководил работой кружков шугнанец Султанмахмуд Абдумамадов.

Через систему народного образования, печать и радио большое влияние на развитие народно-коллективного творчества в Шугнане оказывало профессиональное музыкальное и театральное искусство, а также литература. В творческой деятельности коллективов Памирского ансамбля песни и танца и областного музыкально-драматического театра активное участие принимали артисты-шугнанцы.

В настоящее время широкой известностью среди жителей Памира пользуются поэты-шугнанцы Кудрат Шугнони, Шофитур Мухаббатзода, Нодир Шанбезода, Тилло Пулоди, Мирсаид Миршакар, Салимшо Халимшо, Мамадалишо Хайдаршо, Амонбек Шозода, Султонбек Шозода, Ширин Бунёд, Лаълджуба Мирзохасан, Ато Мирходжа, Раъно Мубориз, Мавджигул Зардодхон, Лидуш (Алидоншо) Хабиб, Варка Охонниёз, Адолатбек Рустамбек и др. В их произведениях воспевается прежде всего любовь к родному краю, к женщине-матери и т.д. Например, в стихотворении «Xu Barvōz lůvum» поэт Варка Охонниёз пишет о своем Барвозе:

Mardumēn makēt mu aybdōr wuzta xu rōz lůvum,
Wuz xu Barwōz lůvum.
Na Ruknobod-at Musallō-t nata Šērōz lůvum,
Wuz xu Barwōz lůvum.

Yu qadamgoye Piri Foqmamad,
Am yu dargoyi Xujai Amad,
Nata kamat na ziyodat na ba pardōz lůvum,
Wuz xu Barwōz lůvum.

Yu guzargoyi Šoyi Wiloyat,
As čiltanůn yu kiχt ikoyat,
Nata Wanjat Yazgulůmat nata Darwōz lůvum,
Wuz xu Barwōz lůvum.

Wuzta tilotir naδam wi lojwar,
Wuzta dunyotir naδam wi lojwar,
Wuz wi ostůnat wi čaxmayat am wi gōz lůvum,
Wuz xu Barwōz lůvum*.

В сборниках рассказов шугнанских писателей Курбона Аламшо и Наджмиддина Шохинбода нашел отражение народный юмор.

Заслуженным уважением на Памире и далеко за его пределами пользуются имена шугнанских ученых-исследователей: академика Академии наук Республики Таджикистан историка Баходура Искандарова, доктора исторических наук Моёншо Назаршоева, именем которого назван Хорогский государственный университет, докторов филологических наук Рахима Додыхудоева, Парвонахона Джамшедова, Шодихона Юсуфбекова, Мукбилшо Аламшоева, доктора философских наук Хаёлбека Додихудоева, докторов биологических наук братьев Огоназара и Худодода Акназаровых, Саидмира Шомансурова, Довудшо Назаршоева, Худоёра Юсуфбекова, Гуламада Рахмихудоева, Мамадакбара Мамадризохонова, Саломатшо Сабоиева, Козимамада Абдуламонова, Акрама Фелалиева, доктора ветеринарных наук Музаффара Косумбекова, доктора сельскохозяйственных наук Усмона Холдорова, докторов физико-математических наук – ректора Хорогского государственного университета Мирганда Шабозова, а также Мамадшо Илолова.

Среди научной общественности Памира известны несколько десятков шугнанцев – кандидатов наук. Здесь мы назовем лишь

---

* Люди! Не корите меня, свою душу я вам изолью,
Я про свой Барвоз говорю.
Ни про Рукнобад, ни про Мусалло и ни про Шираз говорю,
Я про свой Барвоз говорю.

Он – то благое место, куда ступала нога пира Фокмамада,
Он – обитель ходжи Ахмада.
Без преувеличения – ни мало ни много –
Я про свой Барвоз говорю.

По нему прошел святой Шох-и Вилоят,
Про чильтаны есть у него хикоят.
Ни про Ванч, ни про Язгулем и ни про Дарваз говорю,
Я про свой Барвоз говорю.

Я на золото не меняю его лазурит,
Я даже на весь мир не променяю его лазурит.
Я про его остоны, родники и луга говорю,
Я про свой Барвоз говорю.

имена тех, кто работает в области истории и этнографии – кандидатов исторических наук Зиннатмо Юсуфбековой, братьев Кудратбека и Курбонбека Эльчибековых, Ниёзбека Давлатбекова. Среди творческой интеллигенции Таджикистана, России и других стран известны работы художника Хошбахта Хайдарова, кинорежиссера Давлата Худоназарова – лауреата Государственной премии Республики Таджикистан им. Рудаки и многих других наград в области кинематографии, народной артистки Республики Таджикистан певицы Майсары Дилдоровой, заслуженной артистки Заррагул Искандаровой и др.

Как явствует из сказанного выше, в советский период шугнанцы наряду с другими народами Памира преодолели былую экономическую и культурную отсталость, достигли больших успехов в области образования и здравоохранения.

К середине 1980-х годов СССР оказался в преддверии экономического, социального и политического кризиса. Стала ощущаться необходимость обновления всех сторон общества, его экономических основ, социальной жизни, политического устройства, духовной сферы. В 1985 г., с приходом на пост Генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачева, был провозглашен курс на ускорение социально-экономического развития страны.

В начале горбачевской «перестройки» в ГБАО намечалось осуществить большую программу электрификации. В 1986 г. здесь вырабатывалось за сутки в 8 раз больше электроэнергии, чем за весь 1940-й год. В том же 1986 г. на р. Гунт началось строительство первой очереди каскада гидроэлектростанций, что создавало новые возможности для появления крупных производственных объектов. В «Основных направлениях развития народного хозяйства» – главном экономическом документе «периода ускорения» экономического развития СССР – предусматривалось строительство Памирской ГЭС с вводом ее в действие в 1988 г. Однако с самого начала темпы строительства оказались неудовлетворительными, и в итоге завершить ее возведение удалось лишь в середине 1990-х годов. В настоящее время в рассматриваемом регионе кроме Памирской ГЭС действуют несколько небольших гидроэлектростанций – Хорогская, Ванчская, Шуджанская, Калаи-Хумбская, Оксуйская.

Коренного улучшения требовало и капитальное строительство в ГБАО. Однако сроки сдачи объектов постоянно либо затягивались, либо срывались. Так, в 1985 г. не были введены в строй восемь объектов, в том числе птицефабрика в Шугнанском р-не [Коммунист

Таджикистана, 1986, 17 апр.]. Приходилось строить по давно устаревшим проектам, которые, кроме того, не учитывали специфику горного края. На Памире медленно велось строительство жилья и других социально-культурных объектов, а качество построенных было низким. Слабым звеном оставалось снабжение. Автономная область ежегодно недополучала большое количество фондовых материалов и оборудования. Требовали ускорения строительство дороги Куляб – Калаихумб и реконструкция автомагистралей Хорог – Ош и Хорог – Душанбе.

Развитие производительных сил ГБАО было немыслимо без собственной сырьевой базы, а также использования полезных ископаемых. Срочно требовалась передислокация Памирской геологоразведочной экспедиции из Душанбе в Хорог.

Имелись большие претензии к качеству продукции функционирующих в Хороге швейной фабрики № 3, хлебного завода и завода железобетонных конструкций.

Были серьезные проблемы и в сельском хозяйстве области. К началу «перестройки» здесь удалось освоить почти 1 тыс. га земель, выросла продуктивность полей и ферм. Однако многие совхозы по-прежнему оставались убыточными. В области не хватало квалифицированных специалистов. В то же время агрономы с высшим образованием устраивались на работу экономистами или в отраслях, не имевших отношения к сельскому хозяйству.

После распада СССР, возникновения в сентябре 1991 г. суверенной Республики Таджикистан и начала гражданской войны Горный Бадахшан оказался в чрезвычайно сложных экономических условиях. За годы советской власти в области так и не удалось создать полноценное производство, основанное на использовании местного сырья, которым очень богат здешний край, а также развить самообеспечивающее сельское хозяйство. В течение нескольких десятилетий, начиная с 1960-х годов, ГБАО примерно на 80% находилась на дотации Центра.

К концу 1980-х годов в Таджикистане стали формироваться общественно-политические движения, позднее оказавшиеся в центре острой политической борьбы, вылившейся в гражданскую войну. Этнические памирцы создали общественно-политическую организацию «Ла'ли Бадахшон» («Бадахшанский лал») и особые памирские вооруженные отряды. Мы не будем касаться в нашей работе «больной» для памирцев темы гражданской

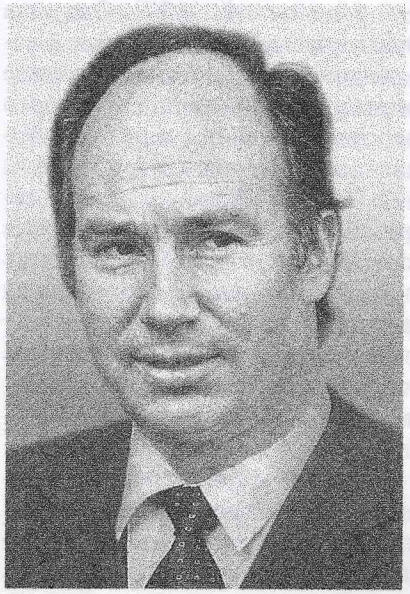
войны в Таджикистане [*Бушков, Микульский*, 1997]. Она еще требует научного осмысления и беспристрастного анализа. Скажем лишь, что в конце 1992 – начале 1993 г., когда в столице республики взяли верх вооруженные формирования Народного фронта, многие памирцы подверглись гонениям или были истреблены по чисто территориальным критериям, т.е. только за то, что они оказались выходцами с Памира [*Рахимов*, 1995], а автономная область оказалась отрезанной от внешнего мира. Она превратилась фактически в осажденную территорию. Власть здесь находилась в руках отрядов самообороны, создававшихся по семейно-родственному и территориальному принципу.

Если бы не помощь со стороны духовного лидера исмаилитов мира Ага-хана IV и созданного им фонда, выражавшаяся в поставках в ГБАО продовольствия и товаров первой необходимости, население области зимой 1993 г. ждала неминуемая голодная смерть.

Автор считает своим долгом рассказать хотя бы вкратце о нынешнем религиозном и духовном лидере исмаилитов мира – Ага-хане IV и той благородной деятельности, которой он занимается по всему миру, в частности на Памире, в области экономики, культуры, образования и других сферах.

В 1957 г. после смерти 48-го имама Ага-хана III его преемником стал 20-летний внук – Ага-хан IV (родился в 1936 г.). В завещании деда мотив наследования был выражен следующим образом: «Ввиду коренных изменений, происходящих в мире, я убежден, что интересам общины больше отвечает то, чтобы моим наследником стал молодой человек, воспитанный в новую эпоху, который привнесет в должность Имама исмаилитов новый взгляд на жизнь» [*Хушкадамова*, 1996, с. 24].

Советские средства массовой информации на протяжении нескольких десятилетий пытались представить Ага-хана IV человеком, занятым исключительно светскими развлечениями – парусным спортом, плаванием, теннисом [*Сергеев*, 1965, с. 37] и расходующим много средств на скачки и конный спорт [*Малышева*, 1977, с. 144]. «Разумеется, – сообщал ведущий в СССР атеистический журнал "Наука и религия", – у предприимчивого имама не остается свободной минуты, чтобы подумать о судьбах двадцати миллионов приверженцев, в подавляющем большинстве крестьян-бедняков, которые очень смутно представляют себе, чем занимается за тысячи километров их духовный вождь» [*Давудов*, 1966, с. 49].



49-й наследный имам исмаилитов, Его Высочество Ага-хан IV

Несмотря на увлечение спортом, будущий 49-й имам исмаилитов с отличием окончил Гарвардский университет, где, кроме других наук, серьезно изучал историю и философию ислама. Определяя такое направление его образования, Ага-хан III готовил внука к роли духовного главы исмаилитов мира. За четыре десятилетия своей деятельности Ага-хан IV во много раз приумножил состояние своего деда, сохранил единство исмаилитской общины и провел ее по всем изгибам меняющегося бытия.

Ага-хан IV создал уникальную группу институтов, ныне известную как Организация Ага-хана по развитию (ОАХР), которая выполняет конкретные задачи в области здравоохранения, образования, экономического развития и культуры. В области социального развития сегодня действует Фонд Ага-хана. В 1994 г. было открыто Таджикское отделение Фонда.

Содействие социальному развитию народов Памира, в том числе шугнанцев, началось в 1993 г. Тогда в тяжелых условиях шедшей в Таджикистане гражданской войны в Хороге открылся офис Фонда Ага-хана. В целях оказания помощи памирским народам была разработана специальная программа, которая первоначально носила название «Программа помощи и развития Памира» (Pamir Relief and Development Program), а ныне называется «Программа помощи и развития горных регионов» (Mountain Society Development Support Program). В первую очередь были осуществлены доставка на Памир гуманитарной помощи и ее распределение. Донорами выступали такие страны, как США, Канада, Великобритания, Германия, Франция и др. Однако без содействия со стороны Фонда Ага-хана такая помощь была бы невозможной.

В 1998 г. население Памира получило 12 тыс. т муки, 1500 т масла, 2135 т сухого молока, 987 т чечевицы, 178 т зерна. Это далеко не полный перечень продуктов питания, доставленных Фондом в ГБАО лишь за один год. При этом следует подчеркнуть, что гуманитарную помощь получали не только исмаилиты Памира, но и представители других религиозных конфессий, проживающих здесь, – мусульмане-сунниты, христиане и др.



Транспорт с гуманитарной помощью от Фонда Ага-хана на дорогах Памира

Помощь памирцам была весьма своевременной, поскольку с 1992 по 1994 г. из-за действия отрядов боевиков они фактически оказались оторваны от центральных районов Таджикистана. В 1992 г. число безработных в ГБАО приближалось к 40 тыс., и это при том, что в этом регионе ныне проживает 240 тыс. человек. Из более 20 постановлений по социально-экономическому развитию Памира, которые правительство Республики Таджикистан принимало в последнее десятилетие, ни одно из них не было доведено до конца, что негативно сказывается на всех сферах жизни памирцев [*Ниязи*, 1997, с. 22].

В 1995 г. в Хороге открылся офис Ага-хана по образованию. Программа оказания помощи памирцам-исмаилитам в этой области носит название «Комитет по исмаилитскому тарику (пути) и религиозному образованию» (ITREC – Ismaili Tariqah and Religious Education Committee). Комитет занимается главным образом проблемами религиозного характера: сотрудничает с исмаилитскими духовными наставниками, собирает исмаилитские рукописи, а также оказывает религиозно-просветительную помощь общеобразовательным школам Горного Бадахшана. Причем сотрудничество этого комитета со школами в настоящее время продолжает крепнуть. Начиная со второго класса памирские школьники обучаются по специальной программе, носящей название «Ta'lim» («Обучение»).

Суть этой программы заключается в том, чтобы учащиеся овладели новым для них предметом «Akhloq va ma'rifat» (букв. «Этика и образование»). С этой целью лондонский Институт исмаилитских исследований выпускает серию учебников на таджикском языке для школ Горно-Бадахшанском автономной области. К учебникам в школах бесплатно прилагаются тетради и ручки. Уроки по указанному учебному предмету проводятся 1–2 раза в неделю. Для учителей Комитет по исмаилитскому тарику проводит в каждом районе области специальные 10-дневные курсы, на которых они получают по данному предмету соответствующую методическую помощь. Причем за реализацию программы «Этика и образование» в школах учителя не получают дополнительной платы.

Для иллюстрации программы можно привести краткое содержание учебника для второго класса, который называется «Худои офаринанда» (букв. «Бог-Творец») и состоит из трех глав. Первая из них носит название «Офаринанда» («Творец») и содержит рассказ о том, что Бог является творцом Вселенной. В этой главе приводится отрывок из 22-й суры Корана в подтверждение того, что вся окружающая человека природа возносит хвалу Богу. Вторая глава называется «Худои бахшанда» («Бог милостив»). В ней рассказывается о милосердии Бога к людям. Эта глава также содержит соответствующее изречение из Корана. Третья глава «Худои якто» («Единый Бог») снабжена отрывками из Корана, доказывающими единство и бесподобие Бога. Учебник написан доступным для детей младшего школьного возраста языком. Соответствующие темы проиллюстрированы рисунками, а сама книга имеет красивую глянцевую обложку [Худои офаринанда, 1995].

Реализация указанной программы в памирских школах, по нашему мнению, свидетельствует о возрождении интереса к истокам и учению исмаилизма среди новых поколений памирцев.

Фонд Ага-хана оказывает поддержку и студенчеству. В настоящее время в вузах Москвы и Бишкека обучается 52 стипендиата Фонда. На их образование в 2000/2001 учебном году выделено 233 тыс. 661 долл. США [Сообщение руководителя Московского филиала Фонда Ага-хана Юрия Хубоншоева].

Фонд Ага-хана предполагает открыть в Хороге Университет Ага-хана, который будет заниматься образованием и исследованием горных регионов и народов, живущих в Киргизии, Таджикистане, Афганистане, Пакистане, Иране и др. Создание этого университета было рекомендовано в 1995 г. международной комиссией экспертов, научных работников и специалистов по горным регионам. Население горных районов, по словам Ага-хана IV, переживает крайнюю степень обнищания и изоляции, как и ограничение возможностей и права выбора, но вместе с тем поддерживает высокий уровень лингвистического, культурного, этнического и религиозного плюрализма, демонстрируя удивительную стойкость перед лицом чрезвычайно суровых обстоятельств [Пресс-релиз о встрече президента А. Акаева и принца Ага-хана в Бишкеке 30 августа 2000 г.].

Университет в Хороге будет иметь ряд отличительных черт. Его устав, академические стандарты, учебный план, преподавательский состав, студенты, академическое сотрудничество и связи станут международными. Таким образом особый акцент будет сделан на так называемом дистанционном образовании, компьютерной технологии и спутниковой связи в программах по всему Центральноазиатскому региону. Студенты, преподаватели и сотрудники будут приниматься в Университет Ага-хана по принципу высокого уровня компетентности. Первые программы непрерывного образования предназначены для повышения профессиональных навыков представителей близлежащих районов.

Английский язык станет основным языком преподавания в программах бакалавратуры и магистратуры. В программу магистратуры будут включены вопросы, связанные с устойчивым развитием региона: горная геология, добыча полезных ископаемых, гидрология, сейсмология, горная экология, менеджмент, защита природных ресурсов, высокогорные сельское хозяйство и экономика. Междисциплинарная программа (степень бакалавра)

будет охватывать широкий спектр предметов: лесоводство, инженерия окружающей среды, организация работ при стихийных бедствиях, агрономия, гражданская инженерия, горная промышленность, энергетика, программирование, экономика, бизнес, бухгалтерский учет, социология, языкознание регионов, антропология, история, философия и этика. «Фонд Ага-хана по культуре разработал гуманитарную программу для Центральной Азии. Цель этого проекта – закрепить успехи, достигнутые усилиями трех цивилизаций, соприкоснувшихся на территории региона: ислама, советской системы и западной демократии, заполнить вакуум, образовавшиеся с исчезновением коммунистической идеологии» [*Ниёзов*, 2003, с.50].

Российское правительство пригласило имама Ага-хана IV посетить Москву, и в январе 1995 г. он находился там с пятидневным визитом. В ходе обмена мнениями поднимался и вопрос о программе Ага-хана в Восточном Таджикистане. Она предусматривает оказание гуманитарной помощи в форме поставок продовольствия, одежды и топлива, а также содействие долгосрочному развитию в области производства сельскохозяйственных продуктов, здравоохранения и образования. Перед отъездом из России имам встречался с московской общиной исмаилитов.

После окончания визита в российской прессе рассматривались направления сотрудничества между Ага-ханом и Россией. В экономической сфере это могло бы привести к созданию совместных предприятий в Таджикистане, особенно на Памире, в первую очередь в горнорудной промышленности. Высказывалось мнение, что совместные усилия сторон могли бы привести к «более тесному взаимодействию местного памирского населения с российскими пограничниками и эффективности контроля на афгано-таджикской границе, за что выступают представители Имама Ага-хана» [*Багдасаров*, 1995]. При этом подчеркивалось, что лидер исмаилитов всего мира пользуется огромным авторитетом как на Западе, так и в ряде стран Востока, в том числе в Афганистане и Пакистане [Там же].

Таким образом, к концу XX столетия на Памире оказались полностью нарушены социально-экономические, культурные и иные связи, соединявшие этот регион с другими районами бывшего СССР. Имевшиеся здесь небольшие предприятия, в частности в г. Хороге, лишились государственной поддержки и перестали работать. Сельское хозяйство пришло в полный упадок. Население

Шугнанского и Рошткалинского районов, где проживают ныне шугнанцы, как и все памирцы, лишилось средств существования. Ощущался тотальный недостаток не только в предметах первой необходимости, но и в хлебе насущном в прямом смысле слова.

Правительство Таджикистана, обеспокоенное сначала гражданской войной на равнинной территории, а затем ликвидацией ее последствий, не уделяло должного внимания проблемам Горного Бадахшана. Как уже говорилось, из принятых за последнее десятилетие в республике 20 правительственных постановлений по социально-экономическому развитию ГБАО ни одно фактически не было реализовано. На развитие области направлялось лишь 1,8% от централизованных капитальных вложений. Горный Бадахшан не мог обеспечить себя необходимыми товарами и продуктами. Его жители, как и столетия назад, оказались в фактической изоляции. Их жизни угрожала опасность голода и физического вымирания. Если за годы советской власти в ГБАО произошел демографический взрыв, то с начала 1990-х годов в области наблюдалось снижение рождаемости и некоторое уменьшение естественного прироста населения.

Создалось довольно тяжелое положение и в области медицины. В ГБАО не в последнюю очередь из-за условий высокогорья наблюдается самый высокий в Таджикистане показатель больных глаукомой. Запущенность этой болезни у памирцев – результат отдаленности горных районов от офтальмологических центров республики, неукомплектованность кадров, низкий уровень профилактических мероприятий.

Острая кризисная ситуация в социально-экономической области вынуждает шугнанцев и представителей других памирских народов уезжать на заработки в те или иные республики бывшего СССР. Только в России, по некоторым оценкам, трудится около 15 тыс. памирцев, в том числе примерно 6 тыс. в Москве [*Ниезмамадов*, 2001].

Растущая из года в год миграция и массовое трудовое отходничество молодых мужчин оказывают деструктивное влияние на семейные отношения и могут в будущем дестабилизировать традиционные семейные устои.

Нельзя не отметить и кризисные явления в духовной сфере. Самый высокий в Таджикистане уровень безработицы (около 40 тыс.) и самый низкий по основным показателям уровень жизни, неуверенность в завтрашнем дне породили в ГБАО не

распространенное в годы советской власти явление, как наркомания, которая охватила прежде всего молодежь.

По утверждению главы администрации, или правительства (хукумат) ГБАО, А. Ниезмамадова, к 1999 г. экономическая ситуация в области начала стабилизироваться. Было завершено преобразование промышленных и транспортных предприятий, строительных организаций в акционерные общества открытого типа с последующим выкупом акций на аукционе. Реформирование агропромышленного комплекса позволило частично обеспечить область продуктами питания. Вместе с тем малоземелье Памира не дает возможности в полной мере удовлетворить потребности населения в продукции сельского хозяйства [Там же].

Проводимая в последние годы в аграрном секторе ГБАО реформа нацелена на распределение пахотной земли среди населения и переход от колхозов и совхозов, которых в области насчитывалось более 50, к фермерским хозяйствам, объединениям и ассоциациям. Именно на это нацелена и программа Фонда Ага-хана, одна из приоритетных задач которой – создание декханских (фермерских) хозяйств в различных районах Таджикистана. Это, с одной стороны, позволит увеличить сельскохозяйственную продукцию, а с другой – поможет самообеспечению населения собственной продукцией.

Уже 1998 г. показал некоторое преимущество фермерских хозяйств на Памире в повышении эффективности аграрного сектора, о чем свидетельствовал рост валового производства сельхозпродукции.

Вместе с тем несовершенство хозяйственного механизма, слабость функционирования новых форм собственности и форм хозяйствования на селе, деструктивные тенденции в самом сельском хозяйстве породили негативное отношение части населения Памира к декханским хозяйствам, агробизнесу, различным формам предпринимательской деятельности на селе, существующим колхозам и совхозам, которые за годы реформ практически остались без соответствующей материально-технической базы инфраструктуры. Кроме того, раздел колхозно-совхозных земель, на наш взгляд, ущемляет права беднейших сельских слоев и может привести к нарастанию напряженности среди крестьянства.

Согласно официальным данным, в 2002 г. в ГБАО собирали 16 ц зерновых и зернобобовых с гектара [Регионы, 2004, с. 169]. Однако эта цифра, на наш взгляд, завышена, поскольку в Дангаринском и

Кулябском районах Хатлонской области, где климатические условия значительно лучше, аналогичные показатели за тот же 2002 г. составляли, соответственно, 15,0 и 13,3 ц с гектара [Там же].

Для успешного развития сельского хозяйства в ГБАО в целом и Шугнанского и Рошткалинского районов в частности необходимы его материальное и научное обеспечение, а также создание нормативной базы. Как полагает ряд таджикских экономистов (Х. Гафуров, Д. Пириев, И. Тагиев и др.), в республике требуется скорректировать нормативы норм потребления для каждого региона с учетом их климатических и других условий, а также для каждой социальной группы. Только учет этих факторов, по их мнению, может дать точную картину для разработки комплексных целевых программ развития нового сельскохозяйственного производства, стратегии и тактики государственного регулирования экспортно-импортных связей республики [Народная газета. 2002. 3 дек.].

В области животноводства предпринимательство почти не развивается, поскольку не найден механизм развития этой трудоемкой и малоприбыльной отрасли. Как нам представляется, в целях успешного функционирования животноводства в ГБАО следует создавать благоприятные условия для создания частных ферм, ассоциаций животноводов на базе колхозов и совхозов, выделять льготные финансово-технические кредиты и земли предпринимателям, проявляющим интерес к работе в этой отрасли, освобождать их от налогов, хотя бы на несколько лет.

Учитывая опыт других стран, необходимо развивать, вероятно, многоукладную рыночную экономику сельского хозяйства.

В промышленном секторе ГБАО особая роль отводится малому предпринимательству, которое пока находится на этапе формирования. С начала 1990-х годов в области было создано около 260 малых предприятий, однако реально действуют из них лишь менее 70. Слабое развитие предпринимательства обусловлено рядом причин объективного характера: отдаленностью Памира от промышленно развитых регионов, отсутствием нормального внутреннего рынка, недоступностью кредитов и инвестиций на реализацию более или менее крупных проектов, связанных с добычей и переработкой полезных ископаемых. У шугнанцев, как и других жителей Западного Памира, отсутствует опыт предпринимательской деятельности.

В развитии горнодобывающей промышленности в ГБАО, как нам представляется, имеются большие перспективы.

Это создание рудников, строительство обогатительных фабрик по добыче горного сырья, драгоценных и поделочных камней, а также развитие промышленности строительных материалов. Хукумат области разработал концепцию социально-экономического развития ГБАО до 2005 г., а также принял постановление «Об ускорении социально-экономического развития Горного Бадахшана». Дело остается за реализацией этих несомненно важных для области документов на практике.

Что касается современной стадии этнического развития памирских народов, то она, по мнению ряда российских исследователей, в частности В.И. Бушкова и Л.Ф. Моногаровой, характеризуется усилением процесса консолидации их в особую новую этническую общность – памирцев, или «помири» [*Моногарова*, 2001; 2003; *Бушков, Моногарова*, 2000]. Ядром ее выступают шугнанцы – наиболее многочисленная и экономически развитая этническая общность. Возрастание значения национального самосознания среди памирцев, стремление к введению в ГБАО образования в начальной школе на шугнанском языке, который становится языком межпамирского общения, также способствуют процессу консолидации. Не говоря уже о таком важнейшем факторе социальной жизни, как религиозная общность памирских народов.

На наш взгляд, правильнее было бы говорить о формировании скорее не этнической общности «помири», а этноконфессиональной общности *памирцы-исмаилиты*, поскольку религиозная идентичность жителей западнопамирского региона в ряде случаев (например, при нахождении в иной этноконфессиональной среде) доминирует над этнической.

Тенденция к складыванию новой этноконфессиональной общности может получить дальнейшее развитие только при условии выхода ГБАО из социально-экономического кризиса, который, безусловно, отражается на морально-психологическом и политическом климате в этом регионе. И если в ближайшие годы правительством Таджикистана, а, возможно, мировой общественностью не будут решены насущные социально-экономические и другие вопросы народов Памира, то в повестку дня может встать вопрос об их существовании как таковых [*Бушков, Каландаров*, 2002].

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

АНТРОПОЛОГИЯ

Первенство в антропологическом изучении шугнанцев, как и других памирских народов, без сомнения, принадлежит российским исследователям. С конца XIX в., когда Горный Бадахшан оказался в сфере влияния Российской империи, помимо изучения истории, этнографии и языков жителей этого региона проводились антрополого-физиологические исследования. Они продолжались, и довольно активно, в советский период. К сожалению, после распада СССР и образования независимой Республики Таджикистан практически все историко-этнографические и антропологические исследования в силу различных причин прекратились. Тем не менее неоценимый вклад в антропологическое изучение шугнанцев и других народов Памира внесли такие советские ученые-антропологи, как Н.В. Богоявленский, В.В. Гинзбург, С.Д. Масловский, Л.В. Ошанин, Ю.Г. Рычков, а также российские специалисты – Т.М. Волкова, Н.А. Дубова, А.П. Пестряков, Г.В. Рыкушина, Н.Х. Спицына, Г.Л. Хить и др.

Как говорилось во «Введении», научно-исследовательский интерес к Памиру и его обитателям был инициирован политиками и военными в годы борьбы между Британской и Российской империями за сферы влияния в Средней Азии. Интерес западноевропейских, а также дореволюционных российских и советских антропологов к Памирскому региону был обусловлен, на наш взгляд, двумя факторами: с одной стороны, чисто научными, с другой стороны – политическими.

При этом следует подчеркнуть, что в зависимости от развития антропологии как науки и от тех целей, которые ставили перед

собой ученые, изменялся как объем материала, так и круг решаемых вопросов.

Первые исследователи, изучавшие особенности внешнего облика людей, стремились познать антропологическое разнообразие человечества на примере того или иного народа, проследить динамику становления расовых типов и отдельных этнических групп. Для популяционных генетиков большой интерес представляет вопрос о влиянии условий окружающей среды на формирование структуры популяций разных этносов [*Спицына*, 1993, с. 138]. Изучение адаптации популяций к среде обитания является важным не только для определения роли факторов микроэволюции в биологии человека, но и для выявления антропологических особенностей этносов.

Высокогорный Памир представляет собой уникальную модель с точки зрения влияния естественной среды на человека. По уровню своего воздействия условия высокогорья следует рассматривать как экстремальные, в результате чего автохтонное население на больших высотах в процессе исторического развития приобретает максимальную устойчивость к контрастным природно-климатическим факторам [Биология..., 1981]. Длительное влияние средовых компонентов неизбежно приводит к характерным изменениям на молекулярно-биохимическом, физиологическом и морфологическом уровнях организации человека. Поэтому исследование специфических особенностей биологии жителей Памира может содействовать решению как фундаментальных, так и прикладных вопросов приспособляемости человека к жизнедеятельности в наиболее жестких условиях среды.

Исследователь жителей долины р. Ванч А.Ф. Коровников в 1934 г. писал: «Говоря о чистоте основного типа, прежде всего следует отметить, что современное население Средней Азии, включая и припамирские страны, издавна подвергалось этническим перестановкам, уходу одних этнических групп и обоюдному слиянию других. По-видимому, однако, еще задолго до новой эры народности, переселившиеся по тем или иным условиям в горы, в ближайшее время должны были приобрести черты, отличавшие их от жителей равнины уже в силу географических и социальных условий, не говоря уже об отсутствии метисации, которой несомненно подвергались жители равнин» [*Коровников*, 1934, с. 90].

«Население Памира интересует нас в первую очередь потому, что, невзирая на ряд имеющихся работ, оно еще слабо изучено, – писал в 1937 г. В.В. Гинзбург. – Мы до сих пор, например, не имеем достаточно четких данных о физическом типе и физическом развитии населения этой части СССР». Он подчеркивал, что для антропологов данный регион особенно интересен: его население издавна было расселено в довольно изолированных друг от друга долинах, что создало благоприятные условия для концентрации среди тех или иных групп памирского населения генов, определяющих его антропологический тип. Таким образом, жители Памира, по его словам, представляют «прекрасный объект для изучения локальных вариаций и направления изменчивости физического типа, что способно пролить свет на наиболее актуальный вопрос в расоведении – расогенез» [*Гинзбург*, 1937, с. 94].

По существу ту же мысль высказывали позже и другие исследователи. Так, Ю.Г. Рычков в 1960 г. отмечал, что исследование Памира «все еще нельзя считать систематическим и законченным: трудно сопоставима методика некоторых прежних исследований, сведения об отдельных этнических группах отсутствуют вовсе, по другим они недостаточно полные; ни в одном из антропологических музеев не представлен и их краниологический тип» [*Рычков*, 1960, с. 139]. Через несколько лет Т.М. Волкова подчеркивала, что антропологический интерес к Памиру обусловлен изолированностью и самобытностью развития его народов [*Волкова*, 1966, с. 101].

Действительно, Средняя Азия – один из древнейших очагов мировой истории и культуры. С точки зрения историков, этот огромный регион на протяжении многих тысячелетий находился в фокусе исторического процесса. С точки зрения антропологии, он был широкой ареной контактов многих народов, относившихся к разным большим расам человечества, – европеоидной и монголоидной.

Большой временно́й период от энеолита до эпохи раннего железа был эпохой, когда на значительной части территории Средней Азии был распространен европеоидный долихолептоморфный тип, внутри которого нередко выделяются, в зависимости от степени матуризованности, два варианта: протосредиземноморский и восточносредиземноморский. Сложение указанного типа связывается с Ближним Востоком и Присредиземноморьем [История, 1998, т. 1, с. 543].

Согласно одной из точек зрения, античное время знаменовало собой колоссальные сдвиги целых пластов населения, перемещение их и создание новых общностей. Все это дало мощный толчок к развитию многих этнических процессов. Анализ антропологических материалов свидетельствует о том, что в период античности происходило становление новой для Средней Азии европеоидной брахикранной расы Среднеазиатского междуречья, или памиро-ферганской [Там же]. Именно поэтому интерес ученых многих стран был обращен к вопросу генезиза расы Среднеазиатского междуречья, в частности к антропологическим аспектам этногенеза таджиков, узбеков, памирских народов.

В 1911–1912 гг. этнологическим и антропологическим изучением населения Памира занимался немецкий ученый А. Шульц. Он пришел к заключению, что памирцы принадлежат к «арийской» народности, пришедшей с Запада. Он описывал их стройными, выше среднего роста, с длинными конечностями, с малыми кистью и ступней, со слабо развитыми икрами. Лицо удлиненное с выпуклым носом, глубоко сидящими, темными, большей частью карими, зелеными, серыми, редко – голубыми, глазами. Волосы черные и коричневые, иногда светлые. Цвет кожи – коричневого оттенка [*Schultz*, 1914]. А. Шульц приводит антропометрическое описание 35 жителей Хорога и его окрестностей, однако его таблицей индивидуальных измерений, по словам В.В. Гинзбурга, совершенно невозможно воспользоваться, так как в ней перепутаны цифры [*Гинзбург*, 1937, с. 91]. В конечном счете выводы немецкого исследователя можно считать субъективными.

А. Шульц был не единственным западноевропейским ученым, который провел антропометрическое исследование шугнанцев и представителей других народов Памира. Задолго до него ботаник Паульсен (Paulsen) имел возможность во время второй датской Памирской экспедиции (1898–1899 гг.) произвести серию антропологических измерений шугнанцев и ваханцев, так как до этого у членов экспедиции не было точных данных об их физических данных, в том числе о телосложении и о расово-морфологических характеристиках. Как пишет в главе по антропологии в книге О. Олуфсена С. Хансен, «считалось, что они (шугнанцы и ваханцы. – *Т.К.*) имеют определенное сходство с остальными горными таджиками, но горцы Средней Азии уже не раз преподносили этнографические неожиданности…» [*Olufsen*, 1904, p. 107].

В 1915 г. Западный Памир посетил известный английский исследователь, уроженец Венгрии Аурель Штейн (Стейн) [*Эрдели*, 1975]. Собранный им антропометрический материал охватывал среди прочих горцев 40 шугнанцев. А. Штейн считал памирцев древним автохтонным населением, которое, обитая на исконной территории, сохранило в чистоте свой первоначальный тип, который он называет альпийским. Т.А. Джойс, обработавший антропологический материал Штейна, также отнес жителей Шугнана наряду с ишкашимцами и ваханцами к южной и юго-восточной группе представителей так называемого альпийского типа: они относительно короткоголовые, длинноносые, лепрозопы и высокорослые [*Joyce*, 1921]. В.В. Гинзбург считал этот вывод не соответствующим действительности, поскольку у homo alpinus более низкий рост, более крупные абсолютные размеры головы, более светлая пигментация и более низкий балл общего профиля носа [*Гинзбург*, 1937, с. 92].

Во второй половине XIX в. – начале XX в. точка зрения о существовании на Памире племен, которых можно было бы принять за родоначальников или остатки легендарных «арийцев», получила распространение не только в Западной Европе, но и в России.

Так, выдающийся исследователь Памира Г.Е. Грум-Гржимайло прямо называл памирцев «арийским племенем» и писал, что они высоки ростом, но узки в плечах, худощавы, ноги и руки у них длинны и тонки, «голова велика; лицо выразительное и характерное, черты его крупные; надбровные дуги выдаются вперед, брови нависли, глаза небольшие, но нос и рот велики чрезмерно; цвет волос всякий, но больше брюнетов; растительность сильная. Они очень выносливы, хотя и не сильны» [*Грум-Гржимайло*, 1886, с. 102]. Проводивший на Памире в 1900 г. актинометрические и магнитные измерения и пользовавшийся советами Г.Е. Грум-Гржимайло проф. Б.В. Станкевич также указывал в своем отчете, что по Пянджу живет «симпатичное, но очень бедное, арийское племя» [*Станкевич*, 1900, с. 34–35].

В связи со сказанным выше необходимо подчеркнуть, что во второй половине XIX в. русские антропологи считали таджиков Средней Азии долихоцефалами, основываясь на материалах Ханыкова о персидских таджиках [*Пестряков*, 2000, с. 31].

Под влиянием «арийской» гипотезы находился и С.Д. Масловский, который в 1895–1899 гг. занимался непосредственным

антропологическим изучением Западного Памира. Он одним из первых русских исследователей писал, что в этом регионе живет «ряд небольших племен, и по наречиями, и по типу отличных друг от друга и от равнинных таджиков, – племен, которых мы не имеем права называть таджиками и которых сами таджики называют "гальчей"» [*Масловский*, 1901, с. 19]. Слово *гальча*, по его мнению, – синоним слов «горный таджик», имеющих у этнографов разное толкование. А.А. Бобринской, например, писал, что за исключением Зерафшана, где сами горцы избегают название «гальча», потому что оно имеет здесь значение человека мешковатого, лишенного городского лоска, «нигде в других горах слово гальча неизвестно» [*Бобринской*, 1908, с. 21].

С.Д. Масловский по результатам пяти поездок в Среднюю Азию выделил пять основных антропологических типов, «под которые можно подвести горцев того лабиринта, который заполняет юго-восточную часть Туркестана и смыкается с Гималаями»: арабский, еврейский, славянский, армянский, восточноиранский [*Масловский*, 1901, с. 20–31]. При этом он замечал значительную примесь еврейского типа в Рушане, Бадахшане и отчасти в Шугнане. Не приводя конкретных антропологических данных, автор приходит к выводу о том, что восточноиранский тип, «по-видимому, лег в основу таджикской народности. Но и остальные племена, особенно арабского и еврейского типа, влили часть своей крови в жилы таджиков» [Там же, с. 31].

В целом исследования С.Д. Масловского стоят особняком в трудах дореволюционных русских и позднее советских и российских ученых. Большинство выводов этого антрополога не нашли подтверждения у специалистов, исследовавших этот регион после него.

Здесь следует сделать одну оговорку. Как справедливо подчеркивал А.П. Пестряков, в XIX в. методика антропологического обследования значительно отличалась от принятой в настоящее время (речь идет о кефалометрических и кефалоскопических параметрах). Именно поэтому данные первых исследователей населения Средней Азии трудно сопоставить с современными. «Однако пионерские работы, – указывает он, – особенно ценны тем, что первые исследователи видели этот край в социально-демографическом и этнографическом отношении отличным от современной нам картины…» [*Пестряков*, 2000, с. 31]. Действительно, за прошедшее столетие на Памире произошли серьезные

социальные и культурные изменения, и советские, а затем и российские антропологи наблюдали здесь популяционную структуру населения уже значительно измененной по сравнению с той, которая предстала перед С.Д. Масловским, Г.Е. Грум-Гржимайло и их западноевропейскими коллегами.

Не избежал влияния «арийской теории» и профессор Московского университета Н.В. Богоявленский, который собрал значительный антропометрический материал о шугнанцах, рушанцах, ваханцах и других народах Памира во время своих путешествий в Среднюю Азию, в частности в верховья Амударьи, вместе с А.А. Бобринским и А.А. Семеновым в 1898 и 1901 гг. Вместе с тем он пришел к выводу, что в современном населении Памира нельзя признать предков «арийцев» [*Богоявленский*, 1901].

К сожалению, довести до конца обработку данных Богоявленский не успел из-за своей смерти, хотя часть материалов была уже подготовлена к печати. После смерти ученого большинство его антропологических рукописей погибло. Часть материалов была передана В.В. Гинзбургу, который, не найдя ключа к большинству цифровых граф, использовал лишь некоторые измерения, проведенные покойным исследователем, в частности характеризующие голову и лицо, а также длину тела.

В.Н. Богоявленский отмечал наличие на Памире четырех физических типов. Причем основной тип, в котором как бы расплываются остальные, – брахикефальный: от среднего до высокого роста, с прямым или выпуклым носом, с хорошо развитой бородой и интенсивной пигментацией. Данный тип Н.В. Богоявленский считал близким к персидскому [Там же].

Тут нобходимо подчеркнуть, что существование различных типов в населении Памира он рассматривал не как итог развития населения в отдельных долинах, а как результат переселений и смеси различных групп. Таким образом, Н.В. Богоявленский придерживался точки зрения вытеснения в горы иранского населения тюркскими и арабскими племенами.

По мнению ряда исследователей [напр., *Толстов*, 1948; *Бернштам*, 1957], с середины II до начала I тысячелетия до н.э. Средняя Азия находилась в центре если не всего индоевропейского, то, по крайней мере, индоиранского этногенеза. Позднее она становится центром развития иранского мира, а в VI–VII вв., после вторжения в этот регион тюрок, начинается процесс тюркизации иранского населения, сопровождавшийся его физической монголизацией.

Происходит отток иранских племен в предгорья Памира. Что касается собственно высокогорного Памира, то архаичные иранские племена оказались здесь, вероятно, в греко-бактрийскую эпоху в результате тюркской экспансии.

Исследовавший вместе с В.Н. Богоявленским Западный Памир А.А. Бобринской писал об общих физических признаках местных жителей: сравнительно большой рост, сухопарость, длинные конечности с небольшими узкими ступнями ног и с подобными же ладонями рук, длинные пальцы на руках и ногах, малоразвитые икры ног.

Не будучи антропологом, этот исследователь дал достаточно точные морфологические характеристики памирцев, поэтому приведем их полностью: «Вообще общий склад более изящен, чем коренаст; толстые, угловатые короткие типы среди горцев встречаются крайне редко, а толстых мы никогда не встречали. Лица у горцев скорее продолговатые, обыкновенно с глубоко сидящими глазами и с выдающимися носами; носы часто с горбиной и тогда очень тонки, иногда без горбины и тогда длинные, раздающиеся книзу у больших ноздрей; при этом в первом случае преобладают тонкие губы, во втором – толстые; иногда попадаются носы широкие, расплывчатые, с тупым окончанием; уши у многих несколько отстают от головы; попадаются скуластые. Глаза обыкновенно коричневые, зеленые, серые, очень редко голубые. Растительность на лице и на голове обыкновенно густая, чаще темно-каштанового, реже черного цвета; изредка волосы более светлых оттенков, очень редко вполне белокурые. На груди растительность незначительная, у некоторых типов, больше у белокурых и у очень смуглых растительности на теле почти никакой. Лица, конечно, сильно загорелы; загар обыкновенно коричневый; темно-смуглых встречали редко; также редко встречали красный загар… горец крайне выносливый в ходьбе, в своих движениях свободен, ловок и изящен» [*Бобринской*, 1908, с. 46–47].

По заключению этого исследователя, у горца-памирца «проглядывает сходство его с европейцем, а также довольно часто с семитом (евреем), но, конечно, кроме этих двух типов, существует много других» [Там же, с. 48]. Для нас особенно интересно замечание о том, что разнообразие этих типов «велико не только по долинам, но по кишлакам и даже отдельным домам». «Разобщенность горцев по отдельным долинам и ущельям, – подчеркивает Бобринской, – раньше по отдельным политическим единицам, на

которые были разбиты все горы, способствовала сохранению среди горцев отдельных типов, из которых в продолжение многих веков слагалось горное население» [Там же].

В 1914 г. в долине Бартанга собирал этнографические сведения и проводил антропологические исследования И.И. Зарубин. Его антропометрический материал остался необработанным, и исследователь приводит в своих работах лишь некоторые цифры роста и диаметра головы.

Он дает следующую общую морфологическую характеристику горцам: «Не сильные физически, они удивляют своей выносливостью и гармоничным развитием сравнительно небольшой мускулатуры, которая, вследствие сухощавости сложения, резко различается на теле. Довольно высокого роста (в среднем, по моим измерениям, 166 см., минимум – 153,4 см., максимум – 179,4 см.), они отличаются сравнительно длинными конечностями с небольшими и узкими ступнями ног и ладонями рук, мускулы на руках и икры ног – малых размеров, но чрезвычайно упруги и рельефны». И далее продолжает: «Почти у всех горцев лица овальные, слегка удлиненные, с большими, глубоко сидящими глазами. Резко выделяется на лице крупный нос с высоким, узким переносьем и с широкими, часто мясистыми крыльями, иногда с небольшой горбинкой; "орлиный" нос почти не встречается. Кожа на закрытых частях тела совершенно белая; лицо и открытые части тела, т.е. руки, ноги, грудь, а иногда и вся верхняя половина туловища, – коричневые или даже темнокоричневые от загара» [*Зарубин*, 1917, с. 131].

Огромный вклад в антропологию современных шугнанцев и других народов Памира внес Л.В. Ошанин, который пришел к выводу, что все группы Западного Памира, несмотря на различие языков, – это автохтонное население, представляющее собой один антропологический пласт [*Ошанин*, 1959]. О том же свидетельствуют, как будет показано ниже, и материалы других исследователей, в том числе палеоантропологов.

Если на плато Центрального Памира располагались кочевья саков, а позднее усуней и тюрок, то в долинах Западного Памира, в том числе в Шугнане, обитали оседлые земледельческие племена. По мнению Т.А. Трофимовой, основанному на данных древних источников и некоторых других материалов, в эпоху античности основная масса как оседлого, так и кочевого населения Средней Азии говорила на языках иранской группы, к которой

принадлежали древние согдийский, хорезмийский, сакский, бактрийский и парфянский языки [*Трофимова*, 1960, с. 113–114].

Саки появились на Восточном и, возможно, на Западном Памире в I тысячелетии до н.э. Следовательно, не позднее этого времени на Памире распространились восточноиранские языки. Язык равнинных среднеазиатских саков, судя по известным лингвистическим материалам, также был восточноиранским [*Пестряков*, 2000, с. 30]. Трудно сказать когда, но можно предположить, что именно в сакское или близкое к нему время зародилась общепамирская языковая общность, или, иначе говоря, памирский праязык [*Пахалина*, 1969; *Литвинский*, 1972а]. Позднее из него выделились язгулемско-шугнанская языковая общность, существовавшая до V–VI вв. н.э., и ваханский, ишкашимский, мунджанский языки.

Современные шугнанцы, как уже отмечалось, говорят на шугнанском языке, который наряду с бартангским, орошорским, хуфским и сарыкольским языками относится к шугнано-рушанской группе памирских языков. Т.Н. Пахалина полагает, что восточноиранские языки народов Памира, кроме язгулемского, ваханского и ишкашимского, близки друг к другу и их можно рассматривать как диалекты одного языка [*Пахалина*, 1969]. Все они принадлежат к иранской группе индоевропейской семьи языков. Из этого можно заключить, что лингвистически шугнанцы и другие народы горной части Памира сохраняют преемственность от ранних этапов индоевропейского или индоиранского этногенеза. Они являются реликтами иранского этнического пласта, расцвет которого в Средней Азии приходился на I тысячелетие до н.э.

Подтверждение сказанному мы находим в фундаментальном труде Л.В. Ошанина «Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов». Он, в частности, пишет: «Очень малочисленные племена Западного Памира, замкнутые в узких ущельях Пянджа и его притоков, живут в условиях естественных изолятов: они отделены друг от друга высокими, покрытыми вечными снегами и ледниками горными хребтами, которые лишь кое-где проходимы по очень трудным перевалам. Население почти каждого притока Пянджа, насчитывающее всего лишь несколько тысяч и даже сотен человек, говорит на своем особом языке» [*Ошанин*, 1959, с. 47].

Автор отмечает, что территория, населенная рушанцами, бартангцами, ишкашимцами, горонцами и ваханцами, как бы замкнута с

трех сторон: на севере – системой юго-западных хребтов Памира, на юге – стеной хребтов Гиндукуша, на востоке – хребтами Куньлуня и Алтын-Тага, врастающими здесь в плато Памира и отделяющими иранские племена от племен бассейна Тарима. И далее писал, что долины верхнего Пянджа и образующих его притоков открыты только в сторону Запада, в сторону Ирана, в географическом смысле этого термина. По его мнению, с культурно-исторической и этнолингвистической точки зрения население верховьев Амударьи представляет собой «крайнее северо-восточное звено Ирана – в этническом и лингвистическом смысле этого слова» [Там же, с. 55].

Л.В. Ошанин полагал, что «многовековая теснейшая связь верховьев Пянджа со всем остальным миром Ирана, осуществлявшаяся через Бактрию, т.е. современный Афганистан, стоит вне всякого сомнения» [Там же, с. 58].

Таким образом, можно заключить, что с антропологической точки зрения Памир представляет собой своего рода «водораздел» – барьер между ареалами распространения европеоидных и монголоидных рас, а лингвистически – между народами индоевропейской лингвистической семьи и народами тибетской, монгольской и тюркской языковых групп.

Вместе с тем этот барьер даже в древние времена не был абсолютно непроходимым. Этноисторически он служил путем общения между указанными выше народами. Памир уже с I в. до н.э. являлся связующим звеном в системе политических, торговых, религиозных, культурных и иных связей между государствами Центральной Азии, Китая и Тибета, с одной стороны, и государствами Персии, Парфии, Бактрии, Кушании – с другой. В первые века н.э. Памир оказался в эпицентре событий этнополитической истории Средней Азии, а именно борьбы Китая со степными народами Центральной Азии.

Как отмечалось нами в предыдущей главе, с древних времен через долины Памира проходил транспамирский путь, который связывал восточную и западную части Азии. При этом одно из разветвлений этого пути находилось на территории Шугнана. По транспамирскому пути двигались военные экспедиции, дипломатические и торговые миссии и т.д. Западный Памир как составная часть Большого Памира в течение многих столетий находился если не в эпицентре политических событий, происходивших в Средней Азии, то, по крайне мере, не в стороне от них.

Тем не менее, если рассматривать антропологию Памира в целом и Шугнана в частности как в свете этноисторических сведений, так и под углом зрения популяционной генетики, то можно сделать, на первый взгляд, парадоксальный вывод: народы Западного Памира являют собой пример социокультурных изолятов.

Казалось бы, о каких социокультурных изолятах может идти речь, если, как говорилось, через Памир в целом и одну из его областей – Шугнан в частности проходил путь, связывавший западную и восточную части Азии? Но дело в том, что этническая история Памира оказывается в разрыве с его политической историей. Соединяя и разъединяя Восток и Запад Азии, этот регион всегда являлся своего рода пограничной окраиной великих азиатских государств. Пребывая под скипетром Кушан, Эфталитов, Китая, находясь в зависимости от Тибета, Тюркского каганата или Арабского халифата, Памир, судя по историческим описаниям, оставался «дикой» страной [*Рычков*, 1969, с. 16].

Действительно, изменение сфер влияния в этом регионе, как показано в предыдущей главе, всегда носило лишь номинальный характер. При этом ни уклад жизни, ни доисламские верования, ни этнические судьбы горцев Памира в общем глубоко не затрагивались. Ввиду изолированности от равнинных территорий шугнанцы, как и другие немногочисленные памирские народы, до сих пор сохранили свой язык и многие древние обычаи, которые давно исчезли в остальных местах Средней Азии.

В условиях замкнутости речных долин, отделенных друг от друга труднодоступными, а местами и совсем неприступными горными хребтами, шугнанцы и другие племена Западного Памира осели там, где оказалось возможным земледелие, а именно по конусам речных выносов и по речным террасам. Г.Е. Грум-Гржимайло очень образно, на наш взгляд, представил процесс освоения памирцем-земледельцем пригодной для хозяйства территории: «Соколиным взором отыскал где-нибудь на неприступной выси площадку в сажень, точно на крыльях забрался туда, примостил к скале убогую саклю, потом освободил от обломков откос, натаскал сюда горстями земли, измельчил 2–3 камня и засеял на этой земле две горсти пшеницы, а то ячменя. Не довольствуясь этим рядом невероятных усилий, кладя один камень к другому, он провел к себе на гору воду, а берега такого арыка засадил тополями и ивой» [*Грум-Гржимайло*, 1886, с. 102].

Этнической территорией шугнанцев стали долины по Гунту, Шахдаре и Пянджу на его отрезке между Хорогом и Бартангом. Антропологи, как, впрочем, историки и этнографы, задавались вопросом, являются ли шугнанцы автохтонным населением этих долин или нет и как долго они существовали изолированно в замкнутых «щелях» указанных рек [*Ошанин*, 1936, с. 19]. Согласно историческим материалам, собранным Н.А. Аристовым, шугнанцы, как и их восточные соседи ваханцы, были переселенцами, выходцами с левого берега Пянджа (ныне территория Афганистана), а именно из южной части Дарваза. Так или иначе, шугнанцы, ваханцы и рушанцы с древнейших времен заселяли не только правый, но и левый берег Пянджа.

Однако среди самих жителей Шугнана в начале XX в., по словам А.А. Бобринского, бытовало предание о «происхождении туземцев от первобытных обитателей страны, спокон веков живших в ней; передавая предания, туземцы в своих рассказах всегда подчеркивали, что в Шугнан… сияхпуши (пришлое население. – *Т.К.*) никогда не проникали» [*Бобринской*, 1908, с. 34].

Что касается вопроса о расовой принадлежности западных памирцев, то российские антропологи установили, что они принадлежат к расе Среднеазиатского междуречья (по Л.В. Ошанину), или памиро-ферганской расе (по А.И. Ярхо). Древнее население Среднеазиатского междуречья (пространство между реками Амударьей и Сырдарьей, Оксусом и Яксартом), доходящее на востоке до истоков р. Тарима, развивалось на месте стыка различных культур и племенных групп, обладавших различными физическими типами [*Гинзбург*, 1937, с. 167].

Представители расы Среднеазиатского междуречья характеризуются средним ростом тела, средними размерами головы с почти круглой черепной коробкой (брахикефалия), со средневысоким нешироким лицом, на котором скулы выступают мало, зато значительно выдается узкий, довольно длинный нос. Лоб обычно прямой, со слаборазвитыми надбровными дугами. Пигментация волос и радужной оболочки глаз темная. Волосы широковолнистые: на лице растут обильно, на теле – умеренно [*Гинзбург, Трофимова*, 1972, с. 20). В равнинных районах Таджикистана к типу Среднеазиатского междуречья примешиваются обычно слабо выраженные монголоидные черты.

А.П. Пестряков выдвинул гипотезу о наличии среди таджиков двух вариантов расы Среднеазиатского междуречья: северного и

южного, отличающихся один от другого по многим антропометрическим и антропоскопическим признакам [*Пестряков*, 1975, с. 106].

Л.В. Ошанин выделил местную этнографическую область – памиро-алайскую, населенную горцами Западного Памира. Он пришел к заключению, что памирский антропологический пласт отличается от других вариантов расы Среднеазиатского междуречья сдвигом в западном направлении, в сторону переднеазиатской расы. Антропологический тип западных памирцев, по его мнению, занимает промежуточное положение между типами Среднеазиатского междуречья и переднеазиатским [*Ошанин*, 1936; 1937а; 1947; 1953]. Ю.Г. Рычков же считает, что «наибольшее число аналогий памирскому типу в отдельных признаках и особенно в их сочетаниях оказывается не в Малой и западных областях Передней Азии, а на Иранском плоскогорье, в Закавказье и особенно в горном Кавказе» [*Рычков*, 1969, с. 54]. Исходя из значительности антропологических параллелей между памирским типом и населением Иранского плато, он выдвигает предположение, что «в основе если не индоиранского, то иранского этногенеза в оазисах Средней и на востоке Передней Азии лежал единый антропологический пласт, наиболее сохранившийся ныне на Памире» [Там же].

Т.М. Волкова констатирует, что долгое время из-за своего географического положения Памир был разобщен с внешним миром и играл роль своеобразного барьера на пути продвижения многих народов. Это позволило, по ее мнению, «сохранить там в неприкосновенности древний антропологический тип, наиболее европеоидный в расе Среднеазиатского междуречья» [*Волкова*, 1966, с. 101].

Утверждая, что все группы Западного Памира являют собой единый антропологический пласт, В.В. Гинзбург подчеркивал, что памиро-ферганский тип – один из местных исходных вариантов, развивавшийся в условиях значительной изолированности [*Гинзбург*, 1937, с. 169]. По его мнению, их физический тип «представляется очень лабильным, распадающимся на более или менее отличающиеся локальные группы, не говоря уже о значительных индивидуальных вариациях» [Там же, с. 168].

Ю.Г. Рычков, рассмотрев вариационные количественные распределения в суммарных по Памиру материалах, пришел к заключению о принадлежности всех отдельных выборок из локальных

групп к единой совокупности, или, иначе говоря, к единому антропологическому пласту, а именно памирскому антропологическому типу.

В основу исследования Ю.Г. Рычкова легли материалы антропологии и палеоантропологии. Принимая в 1956 г. участие в Памиро-Алайской археологической экспедиции под руководством А.Н. Бернштама он провел антропологическое обследование горцев Западного Памира, разведку и частичную раскопку заброшенных могильников. В 1957 г. Ю.Г. Рычков продолжил начатую работу уже в Памирской антропологической экспедиции, организованной кафедрой антропологии биолого-почвенного факультета МГУ при содействии Московского общества испытателей природы. Целью экспедиции был сбор краниологической коллекции, антропометрических и дерматоглифических данных о населении Западного Памира, в том числе о шугнанцах [*Рычков*, 1960; 1964а].

Этот исследователь доказывал, что у западных памирцев, включая шугнанцев, отсутствует примесь монголоидных черт, в том числе такие ее индикаторы, как эпикантус, низкое переносье, уплощенное лицо, слабый рост бороды. Вместе с тем Г.Ф. Дебец, изучавший жителей левобережья Пянджа, а именно Бадахшанской области Афганистана, предположил наличие в составе памирцев всего региона небольшой монголоидной примеси, одним из возможных источников которой могли быть древние контакты с тибетскими народами [*Дебец*, 1967; 1980].

О значительной доле монголоидного компонента в составе западнопамирских популяций, несмотря на их большую гетерогенность, свидетельствует и Г.Л. Хить – ведущий российский специалист в области дерматоглифики и серологии, которая плодотворно трудилась на Памире начиная с конца 1950-х годов [См.: *Хить*, 1959; 1960; 1961; 1964]. Она полагает, что если привести данные Ю.Г. Рычкова в соответствие с методикой Г.Ф. Дебеца, то монголоидная примесь у памирцев бывшего СССР окажется более заметной, чем у афганских [*Хить*, 1983, с. 134]. «...При отсутствии исторических сведений о массовых вторжениях монголоидов в Бадахшан, – пишет исследовательница, – такой эффект объяснить исключительно метисацией довольно трудно. Более убедительным кажется предположение, что важную роль сыграли в изолятах Памира генетико-автоматические процессы, которые могли усугубить действие генов, эпизодически привносимых

монголоидами-кочевниками. Проникновение кочевников шло как с запада, через Каратегин и Дарваз, так и со стороны Восточного Памира, где и сейчас живут киргизы» [Там же, с. 134]. Она отмечает, что ягнобцы, бартангцы, таджики Дарваза и некоторые группы шугнанцев, что важно для нашего исследования, в антропологическом отношении сближаются друг с другом, а также с парсами Индии и отдельными кавказскими горными группами [Там же, с. 185].

Следует сказать, что спор о наличии или отсутствии монголоидного компонента в составе западнопамирских популяций является отражением давней дискуссии по глобальной для Средней Азии антропологической проблеме – о происхождении расы Среднеазиатского междуречья [*Рычков*, 1964; *Гинзбург, Трофимова*, 1972; *Дубова*, 1978 и др.]. Проблема эта до сих пор окончательно не решена. Одни антропологи (А.И. Ярхо, Л.В. Ошанин, Ю.Г. Рычков) считают, что раса Среднеазиатского междуречья имеет автохтонное происхождение и представляет собой брахикефализованный вариант европеоидной восточносредиземноморской расы. Другие исследователи (Г.Ф. Дебец, Т.А. Трофимова и др.) придерживаются метисационной концепции происхождения расы Среднеазиатского междуречья.

Особенно спорен вопрос о Западном Памире, где наблюдается в целом довольно запутанная антропологическая картина из-за определенной морфологической вариабельности среди различных этнотерриториальных групп. Причем причину данной запутанности сторонники автохтонного происхождения расы Среднеазиатского междуречья видят в имманентности внутрипопуляционных процессов и генетико-автоматическом процессе в особенности.

По мнению антропологов, все памирцы – брахикефалы. Л.В. Ошанин определил пропорции лица у них как мезо-лептопрозопные при средней высоте лица. В материалах Г.Ю. Рычкова данный тип выступает еще более отчетливо: лицо довольно высокое и – при средней ширине – удлиненных пропорций, верхний отдел лишь средне высок и не преобладает над нижним, что в целом свидетельствует о пропорциональном сочетании лицевых размеров.

У памирцев довольно часто наряду с округлыми укороченными типами головы, включая сфеноидный, встречаются удлиненные формы, особенно овальная и эллипсоидная.

В.В. Гинзбург указывает, что население Западного Памира в целом является довольно однородным и относится к короткоголовому евпропеоидному типу, который он называет «припамирским европеоидным типом». Этот тип характеризуется, по его словам, средним ростом, брахикефалией, довольно узким лицом с узким значительно выступающим носом, темной пигментацией и хорошо развитой бородой [*Гинзбург*, 1937, с. 101]. В Шугнане и Рушане значительно преобладает группа брахикефалов, а затем идут гипербрахикефалы. Продольный размер головы в Шугнане, по наблюдениям В.В. Гинзбурга, уменьшается, а в юго-западной части Памира уменьшается еще больше и приближается к границе коротких величин [Там же, с. 94–95].

Надбровье у памирцев развито слабо. Л.В. Ошанин отметил у них большую частоту прямого профиля спинки носа, в то время как Г.Ю. Рычков указывает на преобладание выпуклого профиля, а именно горбоносого или «орлиного» типов. И тот, и другой исследователи по-разному оценивают высоту крыльев носа у горцев Памира: по наблюдению первого, высокий тип преобладает над средним и отсутствуют низкие крылья, по мнению второго, доминирует средний тип, и низкий встречается чаще, чем высокий. Что касается крыльевой борозды, то и Л.В. Ошанин, и Г.Ю. Рычков подчеркивают преобладание слабого и среднего ее развития. Антропометрические данные носового отдела говорят о том, что памирцам свойственны средние высота и ширина носа и носовой указатель в пределах лепторинии. Оба исследователя расходятся в характеристике профиля верхней губы, но в целом считают, что горцы Памира более про- и ортохейличны, чем равнинное население.

Отдавая себе отчет в том, что указанные выше признаки существенного значения в расовой систематике не имеют, мы тем не менее привели материалы крупнейших специалистов по антропологии памирцев – Л.В. Ошанина и Г.Ю. Рычкова, чтобы подчеркнуть незавершенность антропологического изучения шугнанцев и других народов Западного Памира.

Летом 1957 г. во время Памирской антропологической экспедиции Т.М. Волкова собирала материалы по язгулемцам, бартангцам, ишкашимцам и горонцам. В следующем 1958 г. она измерила 69 шугнанцев Пянджа. Оказалось, что по длине тела, обхвату груди, росту сидя и длине руки они сходны с изученными группами в 1957 г. [*Волкова*, 1966, с. 104]. У них самый высокий

рост и относительно наиболее крупные размеры. Увеличение длины тела горцев Западного Памира, по данным Т.М. Волковой, происходит до 33–35 лет, к 40 годам наблюдается ее уменьшение [Там же].

По характеристике этой исследовательницы, жители Западного Памира имеют длинные относительно длины тела ноги, средней длины руки, короткое туловище и средние поперечники плеч и таза. В целом в пропорциях тела памирцы долихоморфны по длине ног и туловища и мезоморфны по длине рук и поперечным диаметрам. Особо отмечается большая стройность ног, а также общая сухощавость сложения, среднее и слабое жироотложение и отсутствие субъектов с сильным жироотложением [Там же, с. 111]. При этом подчеркивается, что длинноногость – отличительная черта населения Средней и Передней Азии.

Таким образом, шугнанцы относятся, по заключению Т.М. Волковой, к категории макроскелов, в то время как Л.В. Ошанин отнес горцев Памира в целом к мезтискелам, т.е. к среднерослым народностям (164,0–167,9 см). Правда, здесь следует заметить, что временна́я разница в измерениях составляла почти 30 лет.

Говоря об антропологическом типе жителей Шугнана, В.В. Гинзбург пишет, что тут отмечен высокий рост при высоком головном указателе, стоящем на грани с гипербрахикефалией, с высоким и довольно широким лицом, с длинным, но узким носом. Пигментация волос и глаз здесь незначительно слабее, чем в Дарвазе. Среди памирцев «несколько более сильная» пигментация глаз наблюдается у жителей Шугнана и Рушана. Повышение головного указателя в Шугнане происходит благодаря понижению продольного и повышению поперечного диаметров головы [*Гинзбург*, 1937, с. 96, 101].

В.В. Гинзбург одним из первых среди российских ученых указал на локальные вариации в едином памирском антропологическом пласте. При этом он подчеркивал, что они являются результатом концентрации генов вследствие изолированности населения и незначительности контактов с жителями соседних районов [Там же, с. 102], а не результатом переселения или вытеснения из одних районов в другие, в частности из долин в горы, как полагали некоторые иссследователи, например, М.С. Андреев [*Андреев*, 1925] и Н.В. Богоявленский [*Богоявленский*, 1901].

Факт статистически достоверного повышения локальной изменчивости (уровень ее не соответствует уровню морфологической изменчивости на Памире) не вызывал сомнений у исследователей

Памира. Так, Ю.Г. Рычков пишет: «…перед нами одно из проявлений фактора изоляции – локальная дифференциация по случайным направлениям в пределах единого целого, в пределах той относительно замкнутой системы, которой является памирская популяция» [*Рычков*, 1969, с. 57]. Он указывает на наличие в изоляционном процессе на Памире двух тенденций: с одной стороны, это увеличение межплеменного разнообразия по мере образования племенных изолятов, а с другой – падение межплеменной изменчивости несмотря на усиление воздействия изоляции внутри отдельных племен [*Он же*, 1964а, с. 9].

Рассмотрим степень локальной, а точнее, межплеменной изменчивости среди шугнанцев трех несколько географически и климатически отличающихся друг от друга долин Шугнана – Пянджа, Шахдары и Гунта, а также причины и закономерности этой изменчивости.

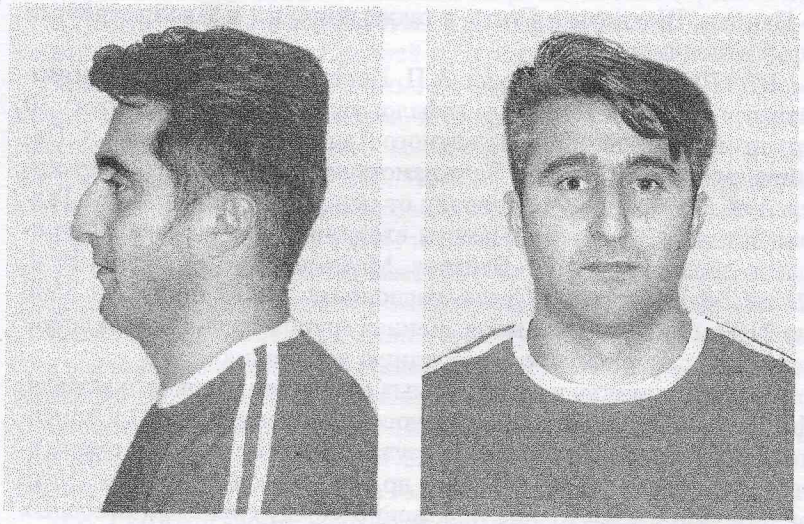
В 1970-е годы антрополог А.П. Пестряков исследовал (антропометрический материал – кефалометрия и антропоскопия) 10 групп населения: три – из южного Таджикистана, одна – с Памира, три – из северного Таджикистана, три – из Сурхандарьинской обл. Узбекистана (к западу от центрального и южного Таджикистана). В группу с Памира входили 97 шугнанцев из кишлаков долины р. Гунт – Ванкала, Миён-шахр, Вир, Штам, Вуж, Ривак, Мун, Барсим и Сучан, расположенных на высоте от 3300 до 2100 м над уровнем моря. Данная группа представляла собой довольно однородную европеоидную популяцию.

По большинству измерительных (величина головного модуля, физиономическая высота лица, носовой указатель и др.) и описательных (волосяной покров на груди, процент светлых и смешанных глаз, развитие надбровья и др.) признаков шугнанцы Гунта занимали промежуточное положение между группами северных и южных таджиков [*Пестряков*, 1975, с. 106].

Некоторые специалисты-антропологи полагают, основываясь на данных Ю.Г. Рычкова и своих исследованиях, что шугнанцы Шахдары и шугнанцы Гунта тяготеют к северной группе расы Среднеазиатского междуречья. Они объясняют это тем, что долины рек Шахдары и Гунта имеют орографически наиболее удобный выход на Восточно-Памирское плато, с которого, как им представляется, северные миграционные потоки двигались в ущелья Западного Памира. Именно шугнанцы Шахдары и шугнанцы Гунта и оказались наиболее крупноголовыми среди западнопамирских популяций [Там же, с. 109; *Он же*, 2000, с. 106–107].

Не исключает слабую киргизскую примесь у шугнанцев долины р. Шахдары и Н.А. Дубова, которая исследовала эту группу памирцев в 1978 г. [*Дубова*, 1980, с. 210]. Шугнанцы долины Шахдары, в отличие от шугнанцев Пянджа и Гунта, соседствовали с киргизами, отсюда – возможность наличия у них определенной доли монголоидности, что требует, впрочем, дополнительных антропологических исследований в этой долине Шугнана.

На монголоидную примесь у шугнанцев Шахдары указывают также Т.К. Ходжайов и Г.К. Ходжайова, полагая, что это, по всей видимости, результат влияния киргизского населения на памирцев [*Ходжайов, Ходжайова*, 2001, с. 43].



Шугнанец из долины Шахдары

А.П. Пестряков отмечает, что шугнанцы Шахдары выделяются по головному модулю, скуловому диаметру и по морфологической высоте лица (параметрам, которые характеризуют тотальную величину головы) из всех памирских групп большими величинами [*Пестряков*, 1975, с. 109]. Затем идут шугнанцы Гунта, и несколько менее крупноголовы шугнанцы Пянджа [*Он же*, 2000, с. 98].

Большую научную работу по изучению шугнанцев провела, возглавляя в 1977 г. Памирский антропологический отряд Института этнографии АН СССР (ныне – Институт этнологии

и антропологии РАН), Н.А. Дубова. Под ее руководством сотрудники отряда обследовали 1030 шугнанцев долины Шахдары (кишлаки сельсовета Сежд: Сежд, Советобад и Шошбувад; сельсовета Рошткала: Занудж, Бижур, Рошткала и Анджин; сельсовета Октябрь: Занинц, Барджангал, Бидиз; сельсовета Тавдем: Тавдеми поён, Бартавдем, Хидорджев, Риджист, Тусён).

При опросе обследуемых было выяснено, что браки заключаются преимущественно внутри поселков. На втором месте по частоте стоят браки между жителями кишлаков одного сельсовета или близлежащих кишлаков разных сельсоветов, на третьем – браки внутри одного ущелья [*Дубова*, 1980, с. 209]. Подобная картина эндогамности наблюдалась в Ванче, Язгулеме и Бартанге, где в 1970–1972 гг. проводила свои исследования Памирская медико-генетическая экспедиция [*Дементьева, Платонова*, 1974].

В нижних сельсоветах долины Шахдары, особенно в Тавдеме, эндогамность наблюдалась значительно реже, чем в верхних. Часто встречались браки между жителями Шахдары и жителями соседних ущелий – Гунта, Ишкашима и Пянджа.

В районе р. Шахдара, по заключению Н.А. Дубовой, 1) наблюдается тенденция к уменьшению головного модуля (полусумма продольного и поперечного диаметров) в направлении с верховьев Шахдары к ее устью, 2) наклонный лоб тем чаще встречается, чем выше в горы расположены кишлаки, 3) эпикантус практически отсутствует во всех изученных группах, хотя можно предполагать слабую киргизскую примесь [*Дубова*, 1980, с. 210]. «...Определенного градиента изменчивости антропологических признаков по ущелью р. Шахдары, – пишет она, – нам обнаружить не удалось. Причин этому может быть несколько: действительное отсутствие такого градиента, нарушение старых эндогамных барьеров в последние десятилетия и несовпадение или не полное совпадение границ популяций с границами сельсоветов. Решение в данном случае может подсказать нам только подробный анализ демографических данных: сведения о переселениях, о круге брачных связей и другая информация» [Там же].

Вариация большинства признаков по сельсоветам очень незначительна, и в целом все характеристики, как установил Памирский антропологический отряд, совпадают с материалами о шугнанцах, полученными Ю.Г. Рычковым [Там же, с. 209].

По наблюдениям Ю.Г. Рычкова, совпадающим с данными Л.В. Ошанина, в целом у памирцев преобладает иссиня-черный цвет волос. В наиболее замкнутых ущельях Язгулема, Бартанга и Шахдары доминирует прямая форма волос. Волосяной покров лица развит несколько выше средней степени. Слабое и среднее развитие волосяного покрова тела (на груди) преобладает над сильным.

Наибольшая на Памире частота светлых глаз (4,1–5,7%), по заключению Рычкова, совпадает с наиболее светлой окраской кожи и локализуется в географически разобщенных группах шугнанцев по Шахдаре и Пянджу [*Рычков*, 1969, с. 43].

В доказательство вариабельности морфологической изменчивости в памирском изоляте можно привести характеристики шугнанцев долин Пянджа и Шахдары по признакам, представляющим крайние в масштабе Памира уклонения [Там же, с. 60–61].

Шугнанцы Пянджа	Шугнанцы Шахдары
1) наименьший средний возраст	1) наименьший возраст
2) светлые глаза	2) светлые и смешанные глаза
3) слабое надбровье	3) сильное надбровье
4) сильная складка верхнего века, суженный горизонтальный профиль, сильное выступление скул	4) суженный горизонтальный профиль
5) низкое переносье	5) лептопрозопия
6) низкий череп	6) покатый лоб, лепториния, высокий поперечный профиль, выпуклый костный профиль, выпуклый общий профиль
7) большой скуловой диаметр	7) высокий рост
8) платириния	8) светлая кожа
9) светлая кожа	9) сильный рост бороды
10) слабый рост бороды	

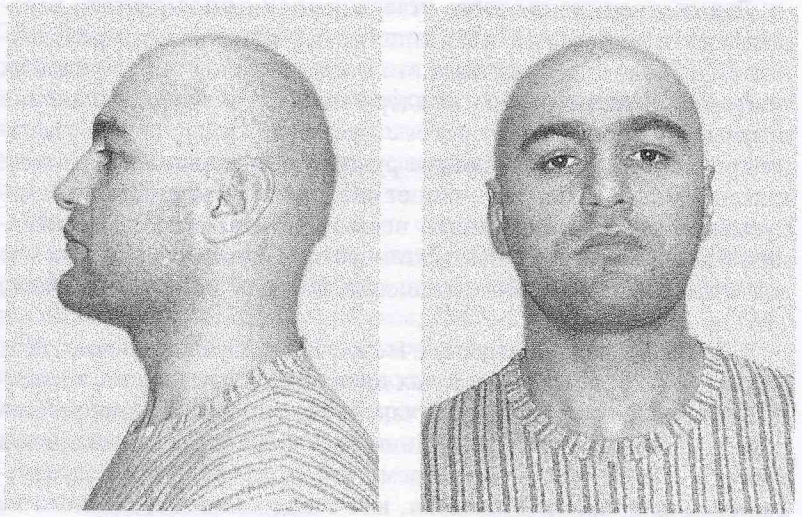
Приведенные выше примеры – свидетельство уклонения от среднего памирского типа даже среди большой локальной группы шугнанцев. Вместе с тем все локальные группы выступают как подчиненные части единого морфологического типа на Памире.

Для подтверждения этого утверждения можно привести серологические данные и исследования по дерматоглифике, проведенные Г.Л. Хить. Как указывает эта исследовательница, в ущельях притоков Пянджа строго придерживались обычая сохранения в прямом смысле слова чистоты крови. «У живущих по издавна проходимой долине Пянджа рушанцев, шугнанцев, горанцев, ишкашимцев и ваханцев, – пишет она, – межплеменные браки допускались, хотя предпочтение неизменно оказывалось заключению браков внутри племени (этнической группы. – *Т.К.*), так что значительных масштабов смешение достичь не могло» [*Хить*, 1961, с. 108].

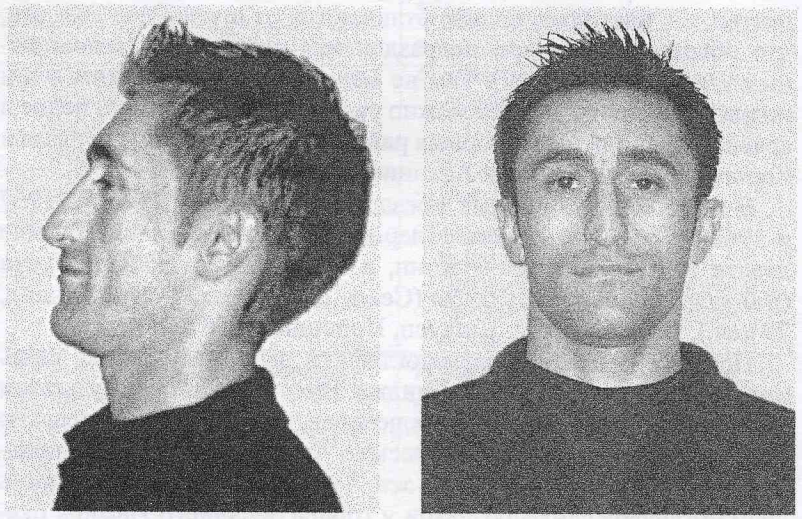
Г.Л. Хить провела серологическое обследование во всех трех природно-географических зонах проживания шугнанцев, а именно в долине Гунта (кишлаки Сучан, Богив), долине Шахдары (Тавдем) и долине Пянджа (Пиш, Нишусп). «Обращаясь специально к вопросу о различиях между тремя территориальными подразделениями шугнанского племени, как самого многочисленного из западнопамирских племен, – пишет она, – отметим, что шугнанцы Гунта и шугнанцы Шахдары практически обнаруживают тождество… и настолько сильно отличаются от шугнанцев Пянджа, что объединить все три подразделения оказывается невозможным…» [Там же, с. 110]. Тем не менее она считает, что все три подразделения шугнанцев можно рассматривать как одно целое в сравнении с таджиками горных районов Средней Азии (Дарваза и Каратегина) и таджиками Афганистана [Там же, с. 111, 115].

В ходе экспедиционных поездок на Западный Памир в 1957 и 1963 гг. Г.Л. Хить провела дерматоглифическое обследование девяти групп памирцев-мужчин, в том числе шугнанцев Гунта (Ванкала, 111 чел.), Шахдары (Сежд, Шошбувад, Тусён, Синдив, 79 чел.), Пянджа (Пиш, Нишусп, Поршинев, 158 чел.).

По ряду признаков дерматоглифики выявилась тесная связь между шугнанцами Гунта и Пянджа. Вместе с тем по результатам исследований было сделано заключение, что «говорить о реально существующем дерматоглифическом “памирском типе” не представляется возможным» [*Она же*, 1964, с. 41]. Вариабельность дерматоглифических признаков у горцев Западного Памира оказалась настолько велика, что по многим признаками превышала межгрупповые масштабы. Это вполне согласуется с утверждениями антропологов о промежуточном положении памирских групп между европеоидными и монголоидными группами Средней Азии.



Шугнанец из долины Гунта



Шугнанец из долины Пянджа

Г.Л. Хить выдвигает две причины вариабельности: 1) она может быть сохранившимся до сих пор свидетельством давнишней «исходной» разнородности памирских групп, 2) если и существовал

генетически и морфологически однородный исходный тип населения Западного Памира, то за долгое время отдельные его группы в условиях сильнейшей изоляции могли значительно трансформироваться под влиянием генетико-автоматических процессов [Там же, с. 41].

Исходя из второго предположения, исследовательница указывает, что серологическая однородность исходного типа населения оказалась нарушена заметно сильнее. Из современных памирцев лишь некоторые группы смогли сохранить общую серологическую основу, в то время как остальные дивергировали в самых различных направлениях. Что же касается дерматоглифики, то фактор изоляции, по ее мнению, сказался на ней особенно сильно: здесь наблюдается большая пестрота вариаций, размах которых часто выходит даже за межгрупповые пределы [Там же, с. 42].

Несмотря на указанную Г.Л. Хить и другими исследователями пестроту вариаций, в настоящее время мало у кого из антропологов вызывает сомнение тот факт, что в Средней Азии в наиболее «чистом» варианте европеоидный комплекс расовых признаков наблюдается у памирских народов, в том числе у шугнанцев. Как подчеркивают, например, Т.К. Ходжайов и Г.К. Ходжайова, на Памире роль инорасовых инновационных процессов была несущественной, а происходившие изменения имели в основном эпохальный характер, а также были связаны с процессами, протекавшими в локальных изолированных популяциях [*Ходжайов, Ходжайова*, 2001, с. 43].

Сохранение европеоидного компонента обусловлено труднодоступным горным ландшафтом и естественной географической изоляцией. Именно изоляция исключает возможность не только межрасовых, но и широких внутрирасовых смешений. По нашему мнению, Г.Л. Хить вслед за Г.Ю. Рычковым справедливо полагает, что роль изоляции как формообразующего фактора должна учитываться исследователями при выдвижении ими гипотез о генезисе расы Среднеазиатского междуречья в ее памирском варианте [*Хить*, 1964, с. 41].

Мысль о том, что фактор изоляции способствовал этнической эндогамности у западных памирцев, подтверждают и этнографические материалы, в частности А.А. Бобринского. «К жителям низменности, – писал он в начале XX в., – горцы относятся несколько пренебрежительно, говоря, что среди них царит ералаш, т.е. смешение (рас)» [*Бобринской*, 1908, с. 46].

В свое время В.В. Гинзбург заметил интересную параллель между языковыми и антропологическими различиями у западных памирцев. С одной стороны, язык шугнанцев значительно отличается от ишкашимского и ваханского, и антропологические данные также подтверждают их изолированное друг от друга развитие. «Ваханский язык, по словам туземцев (ишкашимцев. – *Т.К.*), – писал А.А. Бобринской, – ближе подходит к их языку (лабзи), чем шугнанский. Первый понимают, второго нет» [Там же, с. 12]. С другой стороны, рушанский язык является диалектом шугнанского, и антропологически рушанцы стоят близко к шугнанцам.

Говоря о совпадении антропологической изменчивости с различиями в языках и говорах, В.В. Гинзбург имел в виду не прямую связь между языком и расовым типом. Антропологические различия, как считал он, совпадая с различиями лингвистическими, «конкретно указывают на изолированность развития отдельных локальных групп общего антропологического пласта, что очень важно для изучения расогенеза» [*Гинзбург*, 1937, с. 103].

Таким образом, антропологический тип Памира представляется большинству исследователей единым целым с большим внутригрупповым разнообразием. Но остается до сих по не выясненным, как указывает А.П. Пестряков, вопрос о внутренней структуре самих изолятов (субизолятов), т.е. не исследована динамика антропологических признаков внутри субизолятов – населения отдельных долин, которые составляют единый памирский изолят. Только выяснение этого вопроса, по его мнению, может дать окончательный ответ о глубине изолированности западнопамирской популяции или популяций [*Пестряков*, 2000, с. 37–38].

К сожалению, работы российских специалистов по комплексному антропологическому исследованию с обязательным анализом демографической ситуации у шугнанцев, как и у других народов Памира, в силу обстоятельств объективного характера прервались. Тем не менее, исходя из тех результатов, которые были достигнуты российскими антропологами, можно заключить, что на территории современной Республики Таджикистан не установлен единый антропологический тип населения. Судя по всему, для решения вопроса о том, какие расовые типы были распространены на территории этого региона, необходимы прежде всего данные палеоантропологии и археологии.

До настоящего времени специалисты воздерживаются говорить что-либо определенное о древнем населении Памира. С учетом некоторых антропологических находок и данных археологии о довольно значительном отличии памирского неолита (гиссарская культура) от южнотуркменского (джейтунская) Н.А. Дубова предположила, что на всей территории Памиро-Алая был распространен некий своеобразный антропологический вариант (что согласуется с мнением Ю.Г. Рычкова), но он не вошел как «базовый» в современное население междуречья [*Дубова*, 1978, с. 42].

Как указывалось выше, в 1957 г. население Западного Памира исследовала Памирская антропологическая экспедиция. Она собирала и краниологические материалы XIV–XVIII вв. в тех же локальных группах и пунктах, где проводилось антропологическое обследование населения. Сравнив краниологические и современные данные, Ю.Г. Рычков пришел к выводу о некотором укрупнении размеров за рассматриваемый период, что сопровождалось изменением части пропорций головы и лица. Брахикефализация на Памире произошла, по его мнению, на фоне общего увеличения размеров головы и сдвигов от лептопрозопии к мезопропии [*Рычков*, 1969, с. 105].

Следует сказать, что краниологическая серия XIII–XIV вв. из долины р. Шахдара отличалась от других локальных серий. Раскопанные на Шахдаре могильники (Шошбувад, Берик-кала и др.), согласно местным преданиям, остались на местах столкновений шугнанцев с неоднократно вторгавшимися сюда из Центрального Памира киргизами-кочевниками. Некоторые могилы на забытых кладбищах Шахдары до сих пор почитаются живущими по соседству с шугнанцами (10–15 км) киргизами. Да и само устройство могильных сооружений отличается от тех, что были исследованы антропологами в Вахане, Горане, Ишкашиме и Рушане. Одни из черепов Шахдары оказались очевидно монголоидного южносибирского типа, другие – европеоидного памирского, а третьи имели метисный тип.

Таким образом, краниологические работы в Шугнане требуют своего дальнейшего продолжения, как, впрочем, и исследования воздействия фактора изоляции на этнодемографические процессы на Западном Памире, а также на генетическую структуру населяющих его народов, в том числе шугнанцев. При этом следует иметь в виду, что в отличие от равнинных регионов освоение и заселение людьми горных территорий происходило значительно позднее, поэтому популяции высокогорий, как полагают специалисты-генетики, не могли достигнуть высокой степени генетической дифференциации [Биология…, 1981].

Для понимания демографической картины и популяционной структуры народонаселения Памира важен учет природно-климатических условий и плотности населения. В целом ГБАО занимает 44,9% всей площади Республики Таджикистан, и только 3% этой территории заселено. Если средняя плотность в республике составляет 45,5 человека на 1 км², то на Западном Памире на 1 км² площади приходится 3,3 человека, т.е. средняя плотность населения близка к плотности населения пустынь и тундр [Регионы, 2004, с. 21–22]. Фактическая же плотность в пригодных для жизни долинах составляла в конце 1950-х годов 202 человека [*Рычков*, 1969, с. 21]. С учетом малой доступности для хозяйственного освоения части долин и ущелий эта цифра может быть еще большей. Средний уровень Западного Памира составляет 4630 м.

Исследователь природно-географических зон Памира О.Е. Агаханянц подчеркивает, что Западный Памир отличается от Восточного высокогорным резко расчлененным эрозионным рельефом с сохранением на больших высотах плоских выровненных участков. Здесь при годовой сумме осадков 217–300 мм господствует пустынная (из полыней), нагорно-ксерофитная, криофильно-низкотравная, а в северной части района и степная (из ковылей, типчака и степного мятлика) растительность. В поймах рек и на участках ключевого увлажнения встречаются территориально ограниченные внепоясные леса (из ив, тополей, облепихи, жимолости, шиповника и др.) и луга (осоковые, кобрезиевые, полевициевые и разнотравные) [*Агаханянц*, 1965, с. 413, 415].

В условиях высокогорья действуют такие жесткие природные факторы, как резкие перепады суточных и сезонных температур, пониженное содержание кислорода в атмосфере, сухость, повышенный естественный фон радиации, инсоляция и др. С одной стороны, природа создала на Памире определенный ограничительный барьер для роста популяций и их распространения, а с другой стороны, местные природные условия выступают в роли главного регулятора естественного отбора в популяциях. Этот регулятор нивелирует различия, обусловленные этническими, хозяйственно-культурными и прочими особенностями адаптивных процессов. Например, чем выше в горы, тем ниже доля лиц, доживших до репродукции, и выше компонента дифференциальной смертности.

Народы Западного Памира и шугнанцы как самый многочисленный из них представляют большой интерес в популяционно-генетическом плане, в частности для анализа вклада средовых компонентов в формирование структуры популяций. Изучение адаптации их к среде обитания важно как с точки зрения определения роли факторов микроэволюции в биологии человека в целом, так и познания, выявления этнических особенностей популяций. В условиях длительной изоляции экстремальность окружающей среды в сочетании с воздействием эволюционных сил привели к выработке популяциями Западного Памира определенного адаптивного комплекса.

Как отмечают исследователи, несмотря на имеющиеся у народов этого региона различия в размере популяций, величина их в каждом конкретном случае оптимальна, поскольку она оптимизируется в процессе адаптации и способствует устойчивости той или иной популяции к неблагоприятным условиям окружающей среды [*Рычков*, *Шереметьева*, 1974].

Российский специалист в области исторической генетики Н.Х. Спицына рассмотрела на примере западнопамирских кишлаков Пастхуф и Хуф такое сложное биологическое явление, как инбридинг (рождение потомства от кровнородственных браков) [*Спицына*, 1990; 1990а; 1992; 1993]. С ним человеческие группы так или иначе сталкиваются на протяжении всей истории своего развития, а потому его влияние на формирование структуры популяций довольно значительно.

Теоретически в небольших по численности изолятах, как, например, у шугнанцев, степень инбридинга a priori должна быть достаточно высокой, поскольку при конечном размере популяции все ее члены оказываются в какой-то мере связанными родственными отношениями. Иными словами, изоляция, приводя к росту степени родства членов группы, неизбежно в поколениях способствовала росту инбредности потомков.

Действительно, многие скотоводческие народы тщательно избегают кровного родства, однако у представителей высокогорья Памира наблюдается совершенно иная структура браков [*Она же*, 1999]. Значения коэффициентов инбридинга у памирцев высокогорных кишлаков, в частности Пастхуфа и Хуфа, много выше, чем, например, у киргизов кишлака Мургаб [Там же, с. 128]. Подобная демографическая ситуация исторически обусловлена экономическими причинами. На Западном Памире всегда не хватало земли, пригодной для

земледелия. Отсюда нежелание дробить имевшиеся участки земли, что было возможно лишь при заключении эндогамных браков.

Для народов Западного Памира характерна традиция нерегулируемой рождаемости, что ведет к быстрому росту численности популяций. Высокая же рождаемость сама по себе способствует поддержанию высокого уровня инбридинга. В Пастхуфе в родственных брачных парах выявилось большее число рождений и живых детей, приходящихся в среднем на одну женщину, меньшее число мертворождений и выкидышей, а также отсутствие случаев бездетности в сравнении с этими же параметрами в неродственных браках [Там же, с. 130–131].

Однако, касаясь положительных сторон кровнородственных браков, Н.Х. Спицына подчеркивает: если в брак вступают родственники, являющиеся скрытыми носителями генов наследственных заболеваний, то очень велик риск рождения детей, отягощенных разными формами наследственной патологии [Там же, с. 125].

Несмотря на это, исследовательница выявила в популяциях высокогорья отсутствие теоретически ожидаемого *отрицательного* влияния родства супругов на потомство. Она пришла к выводу, что на Западном Памире экстремальность окружающей среды в сочетании с определенным соотношением действия эволюционных сил в условиях длительной изоляции привели к выработке своеобразных адаптивных комплексов.

В качестве объяснения различного влияния инбридинга на популяционно-генетическую структуру Н.Х. Спицына предложила следующую гипотезу о существовании двоякого эффекта инбридинга: с одной стороны, инбридинг ведет к росту гомозиготности, который может при носительстве патологических генов быть причиной выщепления рецессивных генов наследственных заболеваний (это проявляется в снижении фертильности, росте пре- и постнатальной смертности, бесплодии, что в конечном итоге снижает эффективный размер популяции), а с другой стороны, индивиды в кровнородственном браке имеют лучшую совместимость гамет, что ведет к повышению фертильности через снижение токсикозов беременности. Причем, как подчеркивает исследовательница, в популяциях действуют одновременно оба противоположных процесса: от соотношения их между собой, а также от особенностей структуры популяции зависит итоговое действие инбридинга на репродуктивную структуру, что выражается в наличии или отсутствии инбредной депрессии [Там же, с. 138–139].

Говоря о характере репродукции и механизме действия естественного отбора, Н.Х. Спицына отмечает, что в популяциях памирцев совершенно отсутствуют меры по искусственному регулированию размеров семьи, а среднее число детей имеет тенденцию к понижению с увеличением высоты места обитания групп над уровнем моря. Также с подъемом в высоту закономерно снижается доля лиц, доживших до репродукции и, соответственно, возрастает компонента дифференциальной смертности [Там же, с. 143].

К началу 1990-х годов в высокогорных популяциях Западного Памира наблюдалась в целом благоприятная, по мнению Н.Х. Спицыной, демографическая ситуация: у них доля молодых возрастов составляла более половины от общей численности, далее в порядке уменьшения располагалась средняя и старшая [Там же, с. 72, 80]. Причину этого она видела в отсутствии в этих популяциях искусственного контроля рождаемости и сохранении естественного характера репродукции.

Данные по инбридингу и демографической ситуации, собранные Н.Х. Спицыной для кишлаков Пастхуф и Хуф, вполне можно интерполировать на шугнанские кишлаки, поскольку они находятся на той же высоте над уровнем моря и имеют аналогичные географо-климатические условия.

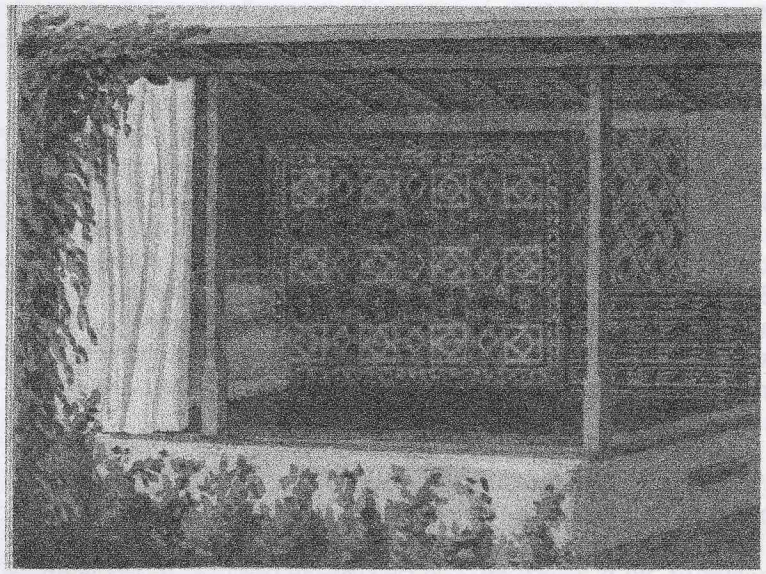
Рассмотренный в данной части нашего исследования материал позволяет сделать вывод, что шугнанцы, будучи представителями единого памирского изолята, отличаются внутригрупповым разнообразием, или локальной изменчивостью, что выражается в морфологическом своеобразии всех трех шугнанских локальных групп. Вместе с тем до сих пор остается не выясненным вопрос о внутренней структуре шугнанских субизолятов, т.е. не исследована динамика антропологических признаков внутри населения отдельных долин. Выяснение этого вопроса, с одной стороны, позволит дать ответ о глубине изолированности субизолятов Шугнана, а с другой – поможет в прояснении проблемы этногенеза шугнанцев.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

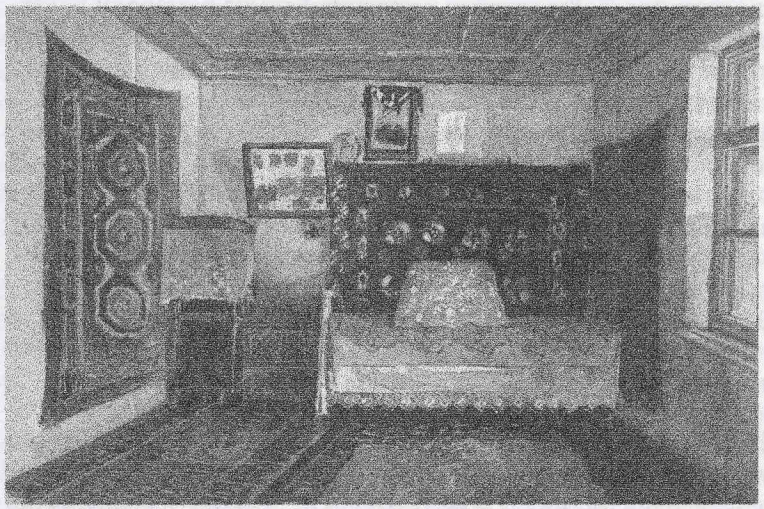
ЭТНОГРАФИЯ

Начиная с XIX в. этнографией Памира занимались многие исследователи: англичанин Т. Джойс, датчанин О. Олуфсен, немец А. Шульц, русские М.С. Андреев, А.А. Бобринской, И.И. Зарубин, Л.Ф. Моногарова, А.К. Писарчик и др. Памирские языки изучали лингвисты Т.Н. Пахалина, А.З. Розенфельд, В.С. Соколова, И.М. Стеблин-Каменский, Д.И. Эдельман и др.

В разработке проблем, связанных с материальной и духовной культурой памирских народов, активно участвовали таджикские этнографы Л. Бахтоваршоева, А. Мардонова, И. Мухиддинов, З. Юсуфбекова и др., лингвисты М. Аламшоев, Т. Бахтибеков, Р. Додыхудоев, Л. Додыхудоева, Д. Карамшоев, Х. Курбонов, Б. Лашкарбеков, З. Назарова, Н. Офаридаев, М. Файзов, Ш. Юсуфбеков, фольклорист Н. Шакармамадов и др. Этот список можно было бы продолжить, однако в этом нет необходимости, поскольку при ознакомлении с разделом «Этнография» читатель сам сможет убедиться, какой вклад в памирскую этнографию внес тот или иной исследователь. Следует подчеркнуть, что перед этнографами-памироведами стоит еще много исследовательских задач, которые им необходимо решить в XXI столетии. К сожалению, в настоящее время в связи с трудностями политического и иного характера полевые исследования в этом регионе стали большой редкостью. Именно поэтому нам хотелось бы хоть отчасти заполнить собранными этнографическими материалами тот пробел, который имеется в этнографии одного из крупнейших народов Памира – шугнанцев.



Открытая веранда (пешвоз) в шугнанском доме. Рисунок художника М. Мечева. Акварель. Архив ИЭА РАН. Публикуется впервые



Интерьер жилой комнаты. Рисунок художника В. Агафонова. Акварель. Архив ИЭА РАН

Географический фактор, а именно проживание в труднодоступных долинах притоков р. Пяндж, отделенных одна от другой, а все вместе – от внешнего мира, наложил отпечаток не только на антропологический тип памирцев, но и на их материальную и духовную культуру. Полная изолированность в прошлом Западного Памира от культурных центров Средней Азии, бездорожье, своеобразная древняя культура способствовали сохранению в этом регионе Таджикистана пережитков древних верований и многих отличий в местных обычаях и обрядах. Как подчеркивала А.З. Розенфельд, у таджикоязычного населения можно наблюдать ряд особенностей в обычаях, обрядах и в терминологии, не отмеченных у памирских народов, которые она по существовавшей в ее годы традиции называет «припамирскими народностями» [*Розенфельд*, 1970, с. 114].

В «Списке народностей Туркестанского края», составленном в 1922 г. И.И. Зарубиным, читаем: «...шугнанцы (с рушанцами, бартангцами и орошорцами), ваханцы и ишкашимцы, в количестве 18.017 чел. (с.-х. пер. 1917 г.) объединены не только бытовыми условиями, но и религией: все они исмаилиты. За исключением части шугнанцев, они двуязычны, но чувство национальности довольно сильно, особенно у шугнанцев и ваханцев. С соседями не смешиваются. Культурное тяготение больше в сторону Бадахшана и Гиндукуша; с этими странами припамирцев объединяет общность многих элементов материальной и духовной культур, а также и племенное родство» [*Зарубин*, 1925, с. 6].

Действительно, памирцы называли себя по местности проживания, добавляя при этом наименования «ирани» и «таджик». В беседах с европейцами они любили подчеркивать свои иранские связи или иранское происхождение [*Бобринской*, 1908, с. 21, 46].

М. Назаршоев сообщал, что в 1925 г. шугнанцев насчитывалось 11 608 чел., рушанцев –5452, бартангцев – 2642, ваханцев – 3736, ишкашимцев – 1684 чел. [*Назаршоев*, 1982, с. 110]. В сумме их численность значительно превышала численность, которую приводил на 1922 г. И.И. Зарубин в своем «Списке».

Как бы то ни было, совершенно очевидно, что шугнанцы – самый многочисленный из памирских народов. Хорошо изучивший шугнанцев русский исследователь Д.Л. Иванов подчеркивал: «В Средней Азии таджиков много, но таких, как шугнанцев, очень мало». В Шугнане, отмечал он, встречается наиболее сохранившийся «представитель расы»: достаточно дикий и наивный, но

вместе с тем чистый, который хранит с «неподдельной ревностью» эту чистоту и самобытность и «не хочет поступиться ничем» [*Иванов Д.Л.*, 1885, № 6, с. 645–646].

По языку, антропологическому типу шугнанцы всех трех долин в целом не отличались друг от друга. То же самое касается и этнографических аспектов – жилища, быта, нравов и характера хозяйственной деятельности. Хотя в ряде обычаев у жителей Пянджа, Гунта и Шахдары наблюдались некоторые различия, о которых будет сказано ниже.

* * *

Глава первая

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Традиционное природопользование и формы хозяйственного быта

Для того чтобы существовать на той или иной территории и удовлетворить свои основные биологические и социальные нужды, человеческие сообщества должны были накопить опыт и трудовые технологии, или, иначе говоря, так называемые системы жизнеобеспечения. Последние необходимы для использования климатических и ресурсных характеристик окружающей среды. Жители горного Памира выработали собственную систему адаптации к экстремальной для жизни экологической среде.

Естественное распределение природных ресурсов наложило ограничение на социальную и культурную жизнь людей и предопределило либо добывающие, либо производящие технологии, а также демографию и социальную структуру человеческих сообществ [*Тишков*, 2003, с. 80].

Говоря о Шугнане и других территориях, расположенных по верхнему течению р. Пяндж между юго-западными склонами Памиров и северными отрогами Гиндукуша, а именно Вахан, Ишкашим, Горон и Рушан, А.А. Бобринской сообщал: «Река Пяндж со своими главными притоками и большая высота этих долин придают этому краю особый отпечаток. Пяндж со своей системой оживляет,

обслуживает и объединяет эти трудно доступные, заброшенные в горных дебрях края. Оживляет их, питая своими водами и отчасти удобряя своими наносами прибрежные поля и луга. Обслуживает и объединяет тропами, пролегающими по его долине и по долинам его притоков. Эти тропы соединяют названные общества между собой, а также дают им возможность общения со внешним миром» [*Бобринской*, 1908, с. 1].

До сих пор огромную опасность для жизни памирцев представляют подвижки горных ледников, которых ныне в Таджикистане насчитывается более тысячи. В результате этих подвижек случаются наводнения, приводящие к сносу мостов через горные реки, затоплению сотен жилищ, хозяйственных построек и т.д. Нередки в ГБАО и сели – грязекаменные потоки в руслах горных рек. Например, в 2002 г. в Рошткалинском р-не, населенном шугнанцами, в результате селя погибли 24 и пострадали 540 человек, были разрушены 75 домов, смыты 4 км дорог, 7 км линий связи, 2 моста [Тоджикистон. 2002. 8 авг.].

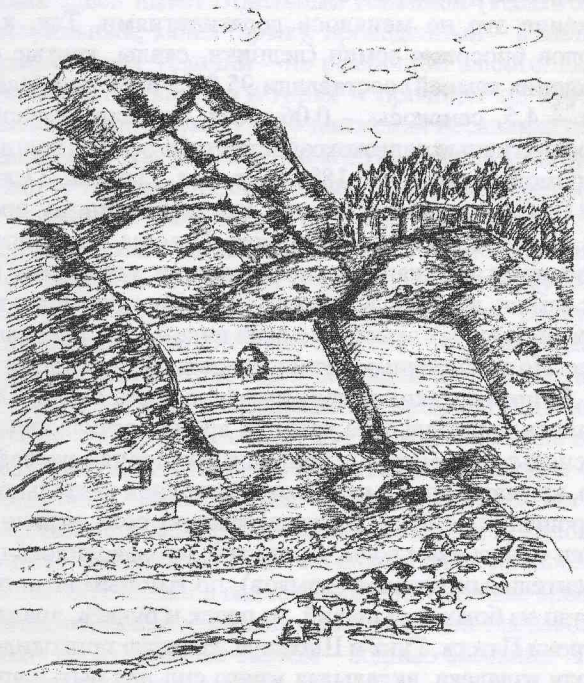
Землетрясения в Горном Бадахшане происходят постоянно, слабые толчки регистрируются в количестве 5–6 в день. Довольно часто случаются опасные для жизни человека и домашних животных снежные обвалы. Сильные снегопады провоцируют сход крупных лавин, в результате чего область нередко оказывается полностью отрезанной от других регионов Таджикистана и соседней Киргизии. Высота снежных заносов достигает иногда 20 м. В июле 2004 г., например, в Шугнанском р-не на одном из участков автомобильной дороги Душанбе–Хорог снежная лавина поглотила «КамАЗ» с водителем и двумя пассажирами – все они погибли. С начала 2004 г. жертвами снежных лавин стало восемь местных жителей [ИТАР-ТАСС. 2004. 5 авг.].

Этнограф Н.А. Кисляков рассказывал о встрече с хромым охотником-памирцем, которого однажды вытащили из-под снежного завала с переломанными конечностями и без сознания. Снег так плотно набился ему в рот, нос и уши, что его пришлось выковыривать охотничьим ножом [*Кисляков*, 1934, с. 185].

К стихийным бедствиям, часто случающимся на Памире, следует отнести ливни, а также шквальные ветры, достигающие местами 30 м в секунду. В результате гибнут люди, выходят из строя линии электропередач и связи, закрывается движение на автотрассе Душанбе–Хорог. Так, в июле 2004 г. в Хороге и Шугнанском р-не ветром были снесены наблюдательная вышка гидрометеоцентра

области, крыши 48 жилых домов, а также крыша местного аэропорта. В Хороге и близлежащих районах была прекращена подача электричества, не работали телефоны [Народная газета. 2004. 21 июля]. Эти и другие стихийные бедствия каждый год наносят большой урон народному хозяйству ГБАО.

На хозяйственной деятельности жителей Шугнана, как и других народов Западного Памира, до сих пор отражается вертикальная зональность ландшафта. В этом регионе получил развитие земледельческо-скотоводческий комплекс с особой системой скотоводства – оттонного типа с выпасом летом на высокогорных пастбищах, а зимой на равнинах. Роль земледелия с повышением высоты местности на Памире уменьшается. На склонах распахиваются лишь очень небольшие участки земли, нередко на искусственных террасах.



Поля, расположенные на конусах выноса боковых притоков Шахдары (кишлак Пастарез, Рошткалинский район)

Барон Черкасов, секретарь бухарского политического агентства при Министерстве иностранных дел России, сообщал в начале XX в.: «При вступлении в пределы населенной оседлыми горцами области, крайняя бедность населения сказывается, прежде всего, видом его полей. Между обломками гранитных скал, пересыпанными крупными и мелкими булыжниками, появляются клочки тщательно обработанной земли, засеянной ячменем. Почва тощая, песчаная, перемешанная с камнями. Много их лежит грядами на межах, но очистить свою ниву совершенно таджику, очевидно, не под силу. Есть обработанные участки поразительные по величине в 4–5 саженей. Сразу видно, как дорог и нужен здешнему земледельцу каждый, годный под посев, клочок земли…» [Цит. по: *Халфин,* 1975, с. 109]. О «миниатюрных участках земли», засеянных памирцами пшеницей, ячменем и гималайским житом сообщал в своем отчете и метеоролог проф. Б.В. Станкевич [*Станкевич*, 1900, с. 35].

Положение это не менялось десятилетиями. Так, к началу 1950-х годов бросовые земли (ледники, скалы, крутые склоны, нагромождения камней) составляли 95,09% всей площади ГБАО, пастбища – 4,5, сенокосы – 0,06, леса, заросли кустарников – 0,17%, продуктивные сельскохозяйственные земли (пашни, сады, посевы кормовых трав) – 0,18% [*Баранов, Гурский, Остапович*, 1964, с. 41]. Следует иметь в виду, что к указанному времени в Шугнане и других районах Западного Памира были проведены новые оросительные каналы, позволившие увеличить процент пахотных земель и садов. К началу XX в. процент продуктивных сельскохозяйственных земель, по всей видимости, был значительно меньше. По сообщенным автору сведениям российского этнографа В.И. Бушкова, таких земель насчитывалось около 3000 га.

Шугнанцы-земледельцы с древних времен отличались способностью использовать местные природные условия – рельеф, структуру почв, климат и др. – в своей хозяйственной деятельности.

Для орошения земель Шугнана важную роль играли горные реки, речки и ключевые воды. Орошение производилось посредством оросительных каналов (арыков), по которым вода приводилась обычно из боковых ущелий, из речек и ручьев, впадающих в большие реки Пяндж, Гунт и Шахдара. Нередко приходилось проводить воду издалека, вкладывая много сил для рытья арыка, а в некоторых случаях, к примеру, при обходе горных скал, прибегать к устройству искусственных оснований для арыков или приводить

воду по деревянным желобам. Шугнанцы употребляли, по словам А. Серебренникова, «немало труда для рытья арыков без применения какой-либо техники» [*Серебренников*, 1895, с. 408].

Высокогорный рельеф долин Шахдары и Гунта обусловил расположение арыков на разных высотных уровнях, что способствует самотеку воды. Самотечное орошение позволяет в течение веков вплоть до нашего времени пользоваться простейшими гидротехническими сооружениями, а также местными простейшими строительными материалами – камнем, щебнем, хворостом, глиной и т.п. Несмотря на простоту гидротехнических сооружений, шугнанцы за многие столетия накопили огромный опыт в высокогорном земледелии, который обусловил развитие самых разных способов полива, а также высокий уровень полеводства.

Особенность традиционной оросительной системы в Шугнане, как на Западном Памире в целом, заключается в том, что каждый кишлак здесь имеет отдельный головной (veðziwōr, ziwōr), или магистральный, канал (арык), проведенный – в зависимости от топографических условий – на различной высоте. Некоторые каналы начинаются высоко в горах и проходят по крутым скалистым склонам, образуя по ходу движения несколько перепадов значительной высоты (от 10 до 40 м). На ровных участках длина каналов имеет протяженность 1–4 км, а ирригационная система кишлака в целом не превышает 10–12 км.

Для предохранения почвы от эрозии, а стенок оросительных каналов от размыва шугнанцы с давних времен научились искусственно регулировать скорость течения воды, сооружая под арыком специальные водосливы. Причем при строительстве головных сооружений в горах они учитывали скорость течения, колебания уровня воды в зависимости от времени года (особенно летом), чтобы предохранить дамбу от размыва. Иногда основной напор воды принимали на себя естественные выступы скал или огромные валуны. Строительные приемы и знания местных топографических условий при осуществлении ирригационных работ шугнанцы всегда передавали из поколения в поколение.

Кроме главных каналов имеются второстепенные арыки, играющие вспомогательную роль в водоснабжении населения. Важный элемент оросительных систем – водные бассейны в виде водохранилищ и водоотстойников.

В долине р. Гунт головные сооружения достаточно простые – здесь отсутствуют мощные дамбы, поскольку боковые притоки

этой реки несут мало воды. Головные сооружения ирригационной сети в указанной долине – короткие и узкие и расположены на меньшей высоте, чем, например, в Вахане и Ишкашиме. Да и сама эта долина у́же, чем, к примеру, долина Пянджа в Вахане, Ишкашиме и Гороне.

В ирригационной системе долины р. Шахдары (в Рошткале) имеется водохранилище, которое расположено на несколько метров выше орошаемых полей. Подобные водохранилища устраивали в кишлаках при малом количестве воды.

По словам русского путешественника начала XX в. Н.Л. Корженевского, «надо отдать им (памирцам. – *Т.К.*) справедливость в редком терпении и кропотливом труде, с которым они превращают в цветущее поле сухие участки, освобождая их от множества камней и проводя чуть не за версты воду, часто по скалам самым хитроумным, удивительным образом» [*Корженевский*, 1912, с. 730].

Испокон веков Памир обладал огромными водными ресурсами. При умелом использовании рек Памира местное население могло бы развернуть капитальные работы по развитию земледелия и скотоводства, построить гигантские каналы для орошения большого количества пустующих земель и использовать их для развития и подъема сельского хозяйства. Однако до периода установления советской власти в этом регионе отсутствовала централизация государственной власти, что не позволяло осуществить масштабные преобразования.

Тем не менее в советский период, как и в прошлом, оросительная система у шугнанцев и других народов Западного Памира представляла собой мелкие участки орошения из разных водных источников; они были рассеяны на большой территории. В настоящее время для освоения новых, не используемых земель требуется строительство новых оросительных каналов. В тех же местах, куда трудно провести самотечные каналы, необходимо более активно применять электроэнергию. В Хороге уже несколько десятилетий работают центробежные насосы, приводимые в движение электрическим током.

Главным родом занятий шугнанцев традиционно являлось земледелие. В силу географическо-климатических различий, а именно большой разницы в высоте и температуре, условия для земледелия в трех шугнанских долинах разнятся. Продолжительность зимы в высокогорных долинах Гунта и Шахдары дольше, чем в долине Пянджа. И если в последней свободно произрастают

фруктовые деревья, то в первых двух с трудом вызревает пшеница, а из деревьев имеются только горный (памирский) тополь *рым* (rĭm), или *ар-ар* (arar) да ива. Даже для неприхотливого тутового дерева (шелковицы) здесь слишком холодно. В то же время в долине Пянджа начиная с Дарморахта и далее вниз по течению реки в конце XIX – первой четверти XX в. засевали хлопок сорта *гуза* с нераскрывающимися коробочками [*Писарчик*, 1958, с. 279].

Скотоводство до сих пор имеет немаловажное значение в хозяйстве жителей Шугнана: оно одевает их, дает шерсть, пополняет их пищу, давая молоко, масло, мясо. Земледелие оказалось бы невозможным без применения навоза от скота, так как посевов без удобрения в Шугнане практически нет. И тем не менее скотоводство уступает по своему значению посевам хлебных злаков. Определенную роль в долине р. Пяндж, особенно в прошлом, играло садоводство. По берегам же рек Гунт и Шахдара, а также в ущельях произрастают только невысокие кустарники – ива и облепиха.

Проведенные в годы советской власти коллективизация сельского хозяйства и ирригационное строительство позволили шугнанцам увеличить посевные площади, а также увеличить поголовье скота. Однако из-за особенностей климата, рельефа местности и структуры почв в Шугнане до сих пор продолжают бытовать традиционные, приспособленные к местным условиям орудия труда, способы и приемы земледелия.

Земледелие

«Тяжелый и кропотливый труд горного земледельца на скудной, каменистой почве и как результат скупые, тощие урожаи, – писал А.А. Бобринской, – сделали памирцев долготерпеливыми, трудолюбивыми и расчетливыми. Горец ...привязался к своему клочку земли, над которым он потратил столько сил и труда, над которым столько скорбел и хлопотал» [*Бобринской*, 1908, с. 48–49].

В прошлом для шугнанского земледелия было характерно дробление участков и связанная с этим чересполосица. Каждый хозяин имел несколько участков земли, поскольку иметь один просто не представлялось возможным. Причиной чересполосицы можно считать наследование участков, разделяемых после смерти хозяев между их потомками.

В Шугнане условно можно выделить два земледельческих района: 1) долины рек Гунт и Шахдара с более прохладным и

коротким летом, где не везде имеются фруктовые деревья, 2) долина р. Пяндж с более продолжительным вегетативным периодом, где вызревают многие фрукты и у жителей есть сады, а также участки под посевами хлебных злаков.

Указанные земледельческие районы Шугнана имеют свои природные особенности, в частности вертикальную зональность (зоны земледелия расположены на разных высотах). Нижняя зона (1800–2300 м над уровнем моря) включает кишлаки долины р. Пяндж, а также селения нижнего течения рек Гунт и Шахдара. В среднюю зону (2300–3000 м) входят населенные пункты долины р. Гунт не выше кишлака Чартым, а также селения в среднем течении р. Шахдара до кишлака Юбен. Верхняя зона (3000–3400 м) охватывает кишлаки верховьев Гунта и Шахдары.

Следует подчеркнуть, что в среднегорной долине р. Пяндж ярко-зеленые поля занимают территорию речных террас и конусов выносов горных притоков. Обитатели же высокогорных Гунтской и Шахдаринской долин сеяли пшеницу, рожь и бобовые там, где позволяет поверхность и почва. Вообще из земледельческих культур шугнанцы выращивали пшеницу (žindam), джугару, рожь (lašak), ячмень (čušč), просо (pinj), два сорта гороха (maxorj), бобы (boqlo), горчицу, листья которой употребляли в пищу, а также овощи – лук, дыни, арбузы (в долине Пянджа). Значительно меньше культивировался в Шугнане табак, мак, тыква и лен. Табак сеяли в небольших огородах, расположенных при домах. Его употребляли в виде зернистой массы (naswōr), клавшейся в рот. В прошлом нередко привозной табак, например, из долины Хуф, выменивали на Шахдаре на кожи.

Таким образом, в XIX – начале XX в. земледелие в Шугнане характеризовалось преобладанием зерновых злаков и бобовых культур. Кормовые (люцерна), масличные (лен), овощные, т.е. огородные, и бахчевые составляли ничтожный процент. В земледелии преобладали яровые посевы.

Из зерновых культур у шугнанцев доминировала пшеница, далее следовал ячмень, а затем – бобовые и просо. С 1930-х годов пшеница занимала в целом по Западному Памиру, не исключая и Шугнан, более половины всех посевных площадей, занятых злаковыми культурами, вслед за ней шли ячмень, просо, рожь (в том числе в комбинации с бобовыми) и др. Такое же соотношение наблюдалось и в последующие десятилетия.

Что касается пшеницы, то высотный предел ее распространения в ГБАО – 3000 м. Шугнанцы сеют те ее сорта (surxak – «красное зерно», safedak – «белое зерно», ruš roγz – «коричневый колос», а также pandaki и jaldak – досл. оба «скороспелки» – на Гунте и др.), которые успевают вызревать. Например, в 1927 г. один хуфский халифа, по сообщению М.С. Андреева, привез из долины Гунта сорт пшеницы, который поспевал позднее, по сравнению с другими сортами, но давал хорошее качество хлеба [*Андреев*, 1958, с. 24–25]. В личном архиве Л.Ф. Моногаровой хранится краткая запись из полевых материалов Памирского отряда Среднеазиатской экспедиции (1967 г.), в которой говорится: «В долине Гунта (по нашим полевым материалам) местный земледелец вывел местный сорт пшеницы, названный *бобило*». Так это или нет, сказать трудно. В любом случае безостые формы мягкой пшеницы земледельцы-шугнанцы до сих пор именуют bobilo. Они также считают, что озимые и богарные посевы этой полевой культуры не дают таких вкусовых качеств, как весенние и поливные.

Ячмень (высотный предел распространения – 3300–3500 м), или голозерный xinčušč (досл. «серый ячмень), как его называют в Шугнане, имеет, как и пшеница, несколько видов. В частности, наибольшее распространение получил safedčušč – «белый ячмень». Меньше сеяли ячмень желтозерной разновидности. По сообщению А.К. Писарчик, в середине 1940-х годов озимый ячмень шугнанцы не высевали совсем [*Писарчик*, 1958, с. 287]. Посеянный в апреле зеленозерный ячмень (он в прошлом получил в народе название hamali по наименованию месяца, начинавшего 21 марта и заканчивавшегося 21 апреля) вызревал в начале августа. Следует подчеркнуть, что нередко ячмень сеяли и сеют до сих пор вместе с горохом, смешивая зерна обоих растений. Подобные комбинированные посевы дают хороший урожай, в особенности если в прошедшем году на данном участке высевалось просо.

В старину предусмотрительные шугнанцы, готовясь к предполагаемой зимой свадьбе, высевали ячмень и пшеницу вместе: угощать гостей пшеничным хлебом было накладно, да и муки не хватало, а печь ячменный хлеб – стыдно перед гостями.

Просо (высотный предел распространения – 3000 м), как пшеницу и ячмень, в Шугнане сеют несколько видов: метельчатое (pinj), итальянское (kunak) (высотный предел этого сорта – 2900 м), раскидистое (terpinj, досл. «черное просо»).

Шугнанцы с большим почтением относились к бобам и другим бобовым (фасоль, горох, чечевица), поскольку они считались символом плодородия, многочисленности потомства и разрастания семьи. Высотный предел распространения гороха – 3300 м, чечевицы – 2800 м. Из бобов делали ритуальную муку, которую использовали в ритуальных целях во время тех или иных обрядов жизненного цикла (посыпание жениха и невесты во время свадьбы, новорожденных, животных перед началом пахоты) или во время праздников (например, на Новый год). Мука бобовых культур имеет свойство прилипать к тому месту, на которое ее посыпают, в отличие от муки зерновых культур, которая легко осыпается. Именно поэтому в шугнанских кишлаках долины Пянджа (Пиш, Дарморахт и др.) муку для ритуальных обсыпаний мололи крупнее, чем для употребления в пищу. Мука более крупного помола лучше приставала к посыпаемому предмету. Неслучайно в доме каждого шугнанца хранился целый мешок такой муки, и использовать ее в пищу можно было лишь в крайнем случае.

Рис в Шугнане только привозной.

Для светильников чарогдон использовали семена горчицы или льна (семена его слегка обжигали и на камне камнем же выжимали масло). Причем лен сеяли не только для получения светильного масла, но и для еды. Кроме того, высушенные стебли льна употребляли в качестве подстилки для постели. В Шугнане и Рушане для нужд освещения сеяли масличное растение «мусфар» (musfār), а в высокогорных шугнанских долинах Гунта и Шахдары еще и аналогичное масличное растение «латок» (latok), которое в диком виде не встречается. Массой, получаемой из семян названных растений, облепляли высушенные прутья некоторых кустарников, употреблявшиеся вместо фитиля.

Необходимо подчеркнуть, что земледельцы-шугнанцы с древних времен занимались селекцией зерновых культур, улучшали их качество и умножали их виды, приспособленные к местным природным условиям.

Начало пахоты представляло собой важное событие в жизни шугнанца-земледельца. К ней приступали обычно на следующий день после проведения праздника «первой борозды», о котором будет сказано ниже. При этом первые несколько дней старались не сильно утруждать быков, чтобы после зимнего простоя они не надорвались и втянулись в работу. Сначала вспахивали поля, прилегавшие к селениям, а затем находившиеся на летовках. Дойдя

до конца борозды на повороте, пахарь вытаскивал из земли конец сохи и кричал быкам: «Sōw!… Хар yad!» («Стой!… Разворачивайся!»). При крике «Sōw!» быки останавливались. Когда они слышали «Хар yad!», то поворачивались и снова начинали пахать, проделывая следующую борозду [*Андреев*, 1958, с. 63]. День окончания пахоты считался праздничным и отмечался приготовлением более вкусной, чем обычно, пищи.

Вскоре после окончания запашки жители шугнанских кишлаков приступали к очистке арыков, поскольку земледелие у них, как уже говорилось, в основном поливное. Для ремонта арыка в назначенный день собирались все обитатели кишлака и работали сообща. В разных долинах Шугнана полив зависел от климатических условий, качества почвы, а также места, где находилось поле. На более каменистой почве и более солнечном месте число поливов увеличивалось. Во время цветения пшеницы и ячменя поливы приостанавливались, поскольку в противном случае поспевание зерна требовало более длительного периода. С наступлением жары полив производили утром или вечером.

В Шугнане устанавливалась очередь на водопользование: в долине Шахдары она называлась wēz, а в Дарморахте на Пяндже – wēdz. Хозяин поля шел к тому месту, откуда ему нужно было пустить воду, и, сделав запруду, пускал воду на свое поле (очередника воды называли wēzdōr).

С началом весны шугнанцы высевали сперва ячмень, затем – бобы, а после них – пшеницу. Причем посев ячменя в Шугнане производился в два этапа с месячным промежутком: первый – в марте, после освобождения части земли от снега. Этот посев был, как правило, хуже второго, но его осуществляли для того, чтобы поскорее получить хлеб. Землю, как уже говорилось, унавоживали и орошали водой из арыков. В середине августа созревал ячмень, а в следующем месяце – пшеница, просо, горох.

Наряду с поливом в период поспевания хлебов земледельцы следили за тем, чтобы посевам не повредили воробьи и люди с «дурным» глазом. В борьбу с первыми вступали мальчики-подростки, которые криком, звуками специальной трещотки (laxlaxanak), установкой силков и стрельбой из лука-пращи (wizdoj) старались отпугнуть птиц. Кстати сказать, последнее «орудие» имело две тетивы, на которые в середине был нашит небольшой кусочек кожи. Именно в него закладывали небольшой камень, раскручивали над головой и затем отпускали. Что касается

«глазливых» людей, то для приема на себя «вреда» от их сглаза на поле в нескольких местах устанавливали колючку, например, ветку облепихи (ǩinšūδ) [*Писарчик*, 1958, с. 296].

Период после окончания пахоты до начала жатвы рачительные хозяева-шугнанцы использовали для подготовки сельскохозяйственных орудий, ремонтных работ по дому, возведения новых жилых и других построек.

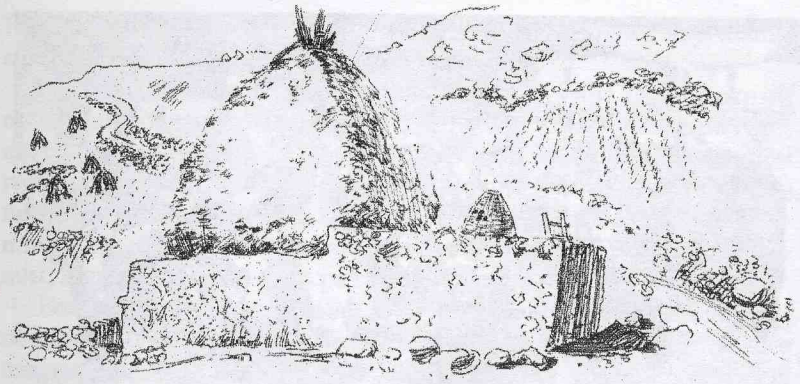
Жатва начиналась с уборки травы, росшей на межах, отделявших поля друг от друга. Эта трава в виде сена была большим кормовым подспорьем для скота в хозяйстве шугнанцев. Жнец складывал ее в кучки и садился на них, приминая тяжестью своего тела. В итоге получалось нечто похожее на круглую охапку-подушку под названием *магув* (maγův). В таком виде трава засыхала и лежала на межах до осени, пока ее не складывали в стог.

Вслед за травой приступали к жатве хлебных злаков. Причем начиналась она у многих горцев Западного Памира в один и тот же день, в «счастливый час», который устанавливал халифа, бравший на себя функции патрона земледелия «Бобо Дехкона» («Деда-Земледельца»). «Это одна из черт древнего отношения к земледелию, как к занятию, освященному небом, связанному с небесной помощью и правильно функционирующему, – писал М.С. Андреев, – доставляя людям пропитание и насущный хлеб, только при соблюдении установленных обрядов, имеющих божественное происхождение» [*Андреев*, 1958, с. 74–75].

Сжатые горох и ячмень вязались в снопы. Снопы гороха несколько дней лежали на поле, затем их после высыхания везли на гумно. Снопы же ячменя нельзя было оставлять в горизонтальном положении, так как из них птицы выклевывали зерна. Женщины ставили их вертикально, соединяя каждые два снопа верхушками. Снопы пшеницы после жатвы сносили к гумну, где устанавливали рядами для просыхания.

В Шугнане жнецы, закончив жатву на одном из участков, кричали: «Aha-a, dasti γalaba dar xišowa, dasti toqa dar γidōrā!» («Руки (многих) побеждают в пропалывании, одинокая рука нужна (только) для (набирания еды из) глиняного блюда!») [*Писарчик*, 1958, с. 297].

После окончания жатвы мужчины занимались переноской сжатых хлебов на гумно, а сена на крышу дома или хозяйственных построек. Причем гумно имел не каждый дом, поэтому иногда хозяин, желая скорее обмолотить хлеб, устраивал временный ток



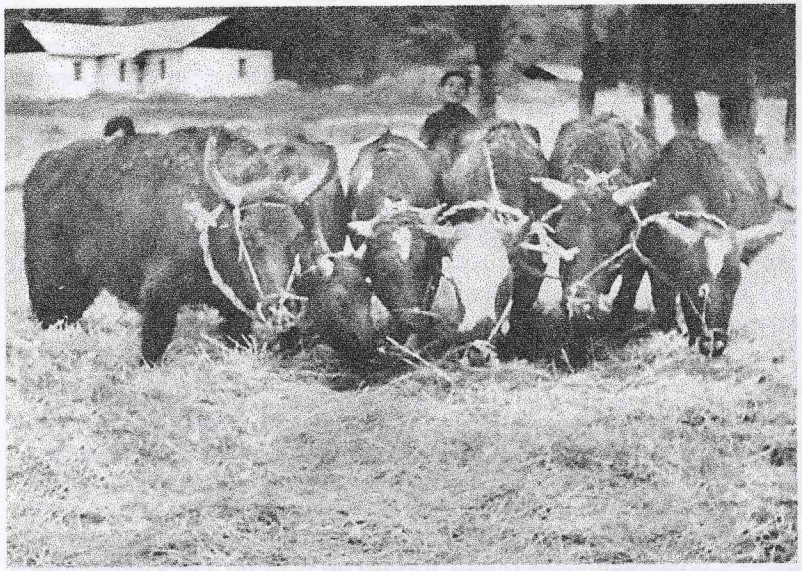
Стог сена лай (lay) на крыше хозяйственного помещения. Рисунок художника В.И. Агафонова, 1967 г. Архив Института этнологии и антропологии РАН. Публикуется впервые

(širum) на своем поле. Напустив на место будущего гумна много воды, чтобы земля ею хорошо пропиталась, мужчины начинали месить получившуюся глину ногами до тех пор, пока оставшиеся на поле стебли сжатых злаков не будут втоптаны вглубь, а сверху останется чистая земля. После этого один из работавших выравнивал поверхность будущего гумна лопатой, держа ее плашмя. Заканчивалось сооружение гумна возведением вокруг него небольшого валика *шерози* (šērozi) [Там же, с. 297].

Молотьба у шугнанцев, как и у многих других народов Средней Азии, осуществлялась при помощи скота, главным образом крупного рогатого (волы или быки), который прогоняли по гумну. Для того чтобы животные не испачкали зерно, шедший позади них мальчик или мужчина-погонщик держал в руках корзину, тазик или иную емкость для экскрементов.

Сначала обмолачивали горох, затем ячмень, пшеницу и просо. После того, как зерно с мякиной (xōj) оказывалось достаточно размельчено, животных уводили с тока. Готовое, т.е. обмолоченное, зерно со стеблями (xalůn) сгребали в кучу для провеивания.

В прошлом для скорейшего получения хлеба шугнанцы, как и другие горцы Западного Памира, обмолачивали часть снопов (это делали женщины) специально обструганной деревянной палкой (jumāčuk), хотя встречалось и обмолачивание длинной палкой с утолщением на концах. Зерно сразу несли на мельницу



Обмолот прогоном волов (кишлак Кала, Рошткалинский сельсовет, Шугнанский район). Фото В.И. Агафонова, 1967 г. Из личного архива Л.Ф. Моногаровой. Публикуется впервые

и перемалывали на муку. Таким образом, еще до обмолота зерна обычным способом на гумне труженики полей могли съесть первый хлеб.

Провеянное зерно шугнанцы собирали посередине гумна в конусообразную кучу, на поверхности которой проводили борозду в виде спирали – от основания кучи до верха. Как полагал М.С. Андреев, это делалось во избежание отсыпания посторонними людьми некоторого количества зерна [*Андреев*, 1958, с. 83]. На верх кучи, по обычаю, полагалось класть комок сухого бычьего помета, поскольку в народе считали, что если этого не сделать, зерна будет мало. Зерно с гумна шугнанцы переносили в дом для очистки перед помолом. Причем в доме его окуривали благовонной травой стирахм и бросали на него щепотку муки (būn) в знак приветствия.

Заканчивая ссыпание зерна в мешки для переноски в амбар (sêr zeẋt), хозяин оставлял десятую (в действительности – сотую) часть урожая патрону земледелия Бобо-Дехкону (Деду-Земледельцу). Она в реальности отдавалась просителям милостыни – беднякам.

Если за долей Деда-Земледельца никто не приходил, шугнанцы оставляли ее на гумне.

Окончание молотьбы и уборки хлебов с гумна было важным событием в жизни земледельца. В его доме по этому случаю готовился *бодж* – кушанье из новой пшеницы и гороха с добавлением головы, ножек и желудка зарезанной овцы или козы (у бедняков вместо мяса добавляли в котел ядрышки абрикосов). Прокипевший бодж сливали в кувшин и зарывали на ночь в жар под котлом, а на следующее утро раздавали членам семьи.

Вся обрабатываемая земля в Шугнане делится на земли, расположенные вокруг селений, и земли на летовках. Причем первые издавна считаются более ценными, поскольку урожай с них, как говорят местные жители, более надежен. Урожай же с земель на летовках нередко страдает от неожиданных заморозков. Следует сказать, что посевы на летовках у шугнанцев осуществляются не везде. Например, их нет в Дарморахте, на границе Шугнана с Гороном.

В условиях короткого вегетационного периода для более быстрого таяния снега на поле, ускорения посева и созревания сельскохозяйственных культур шугнанцы издавна практикуют весеннее разбрасывание земли на участках около селений. Они берут мелкую сухую землю, предназначавшуюся для подсыпания под ноги скота, и тонким слоем рассыпают ее по всей поверхности снежного покрова на поле. В результате этого в солнечную погоду таяние происходит достаточно быстро и позволяет начать сев на полмесяца или даже месяц раньше обычного.

В Дарморахте, например, осуществлялось ритуальное посыпание снега землей в день «xir čizûn» («солнце в колене»). Хозяин дома, взяв из помещения рядом с хлевом немного земли, шел куда-нибудь неподалеку от жилища или на само поле, если оно находилось близко. Он рассыпал горсть мелкой земли по снегу, читая при этом соответствующую молитву. Только после этого можно было выходить на поле и начинать посыпать на нем снег землей [*Писарчик*, 1958, с. 291].

Что касается земель на летовках, то там, напротив, снег должен был таять сам собой, чтобы ко времени окончания пахоты вокруг селений земля на полях в районе летовок оставалась влажной.

Участки земли, поросшие кустарником и травой и не пригодные для обработки, используются шугнанцами как места для заготовки на них сена или выпаса скота, пока не освободились засеянные поля.

Ни одна из сельскохозяйственных культур не сеялась без унавоживания земли. В верховьях Пянджа удобрение для полей заготавливалось следующим образом. Под одной крышей с помещением для скота располагалось особое помещение, которое осенью после сбора урожая земледелец заваливал почти до потолка сухой измельченной землей. После прибытия с пастбищ и загона скота в зимнее помещение ему начинали подбрасывать под ноги сухую землю, которая пропитывалась навозной жижей, столь необходимой для получения урожая. В поливном земледелии навоз ценился очень высоко. В конце XIX в. стоимость одной арбы навоза без перевозки стоила от 1 до 5 руб. золотом [*Андреев*, 1958, с. 107–108].

Из-за большой удаленности некоторых участков оказывается достаточно сложным их удобрение. Традиционную переноску навоза на поля на плечах в корзинах трудно осуществлять на дальние расстояния в условиях горной местности. Предельное расстояние, на которое шугнанцы и другие горцы доставляли таким способом удобрение, – примерно 500 м. В случае необходимости доставки навоза на поле, отстоящее на километр от жилища, устраивали помочи, на которые приходили родственники, друзья и соседи. Работавшие в хлеву разбивали слежавшийся навоз, накладывали его в корзины и помогали носильщикам надеть их на спины с тем, чтобы нести их на поле. Относившие навоз доходили до середины пути и сваливали содержимое корзин, а в следующий раз несли его на поле. Выносом навоза занимались исключительно мужчины.

Помочи устраивались шугнанцами не только для выноса навоза, но и для ряда других сельскохозяйственных работ: посыпания снежного поля землей, жатвы, переноса сжатого хлеба на место молотьбы. Хозяин сам решал, сколько человек необходимо для оказания ему помощи. Например, при выносе навоза учитывались дальность расстояния до поля и масса имевшегося в хлеву навоза. Исходя из этого, приглашались от одного до двух десятков человек. Летом, в период полевых работ, на помочи обычно шли друг к другу люди, находившиеся в родственных, соседских или товарищеских отношениях. Хозяин оповещал их накануне вечером и заранее готовил для них угощение, иногда довольно скромное – похлебку и лепешки.

Помимо данной формы помочей у шугнанцев применялась и взаимопомощь двух хозяйств, когда оба хозяина работали по

очереди: день у одного, день у другого. Подобная совместная обработка земли называлась šarike, или amboz (досл. «сообща»). Слово amboz употреблялось и для обозначения других видов кооперации. Интересно, что приходивший на помочь в данном случае именовался šarik. Если человека спрашивали: «Či šarik?» («Какой компаньон?»), тот отвечал: «Zemcum amboz vūd» («Мы совместно обрабатываем мою землю»); «Mi vorjam amboz xarid ču» («Мы купили эту лошадь совместно»); «Diraxtam amboz neδd» («Мы совместно посадили дерево») (земля принадлежит одному, а саженец – другому). Считалось, что если дерево посажено кем-либо, то оно принадлежит посадившему его [*Писарчик*, 1958, с. 291–292].

Интересно, что земля, на которую кем-либо была проведена вода, также становилась его собственностью. Другому земледельцу, осваивавшему землю рядом с первым хозяином, но позже, следовало оставить выше арыка, проведенного первым, свободную полосу шириной около метра (nāmb joy), которая обильно была пропитана влагой протекавшего около нее арыка и потому прорастала густой сочной травой *мордж* (mōrj) [Там же, с. 288].

В верховьях Пянджа в местах с неровным рельефом многие поля требовали выравнивания. Для этого в нижней части поля сооружалась стенка из камней, к которой перебрасывалась земля с верхней части поля. В итоге нижний конец поля несколько поднимался, а верхний опускался, и все поле, таким образом, имело меньший наклон. Ряд подобных полей на склоне образовывал подобие террас, расположенных одна над другой. Они были столь малы и узки, что вспашка плугом там не практиковалась, а использовалась мотыга. Нередко такие террасы засаживались тутовыми деревьями, как, например, на склонах гор, у подножия которых стоит Хорог.

Выше Хорога, в месте, где Шахдара сливается с Гунтом в один поток, ступени древних речных террас придают горным склонам своеобразный «лесничный» рельеф. Геоморфологи на разных высотах находят обрывки семи встающих одна над другой террас. Такое количество – довольно редкое в природе явление. Но только две–три из них сохранили до нашего времени свои плоские, покрытые в летнее время травой пространства. Эти плоскости называются «даштами».

Следует подчеркнуть, что большинство шугнанских полей – поливные, хотя в Шугане имеются и богарные посевы. Размеры

поля определяются количеством высеваемого на нем зерна, преимущественно ячменя. Наибольшие размеры поля – это посев на нем 1 амбуна (примерно 96 кг) зерна. На самом деле большая часть полей значительно меньше. В Шугнане посев не такой густой, как, например, в долине Хуф [*Андреев*, 1958, с. 27].

Большая часть посевных площадей находится на крутых горных склонах. Участков, расположенных на ровной местности, очень мало и они незначительны по размерам, что делает подчас невозможным вспашку их трактором. Ныне в хозяйствах шугнанцев достаточно много грузовых автомобилей, тракторов, современных плугов и комбайнов. В прошлом же шугнанцы обрабатывали свои разбросанные в горах небольшие каменистые клочки земли деревянной сохой с железным наконечником, запряженной парой волов. Пользовались железными серпами, деревянными вилами, железными лопатами.

В настоящее время земли на крутых склонах, неудобные для обработки, продолжают обрабатывать традиционными сельскохозяйственными орудиями, а земли на ровных площадях – тракторами и плугами.

В Шугнане деревянные пахотные орудия по размерам до сих пор подразделяются на большие и малые. Первые применяются на ровных участках для глубокого рыхления почвы, вторые (более удобные для транспортировки и маневрирования) – на каменистых почвах равнинной местности или на горных участках. Изготавливаются и те, и другие из ивы, абрикосового или тутового дерева и арчи. Дышла и ярма для пахотных орудий вытесывают только из ивы и редко из березы. Причем изгиб основы у шугнанского пахотного орудия близок с рушанским, ишкашимским и горонским и он больше, чем у ваханского орудия [*Мухиддинов*, 1971, с. 92].

Железные, а с 30-х годов XX в. и чугунные наконечники в долины Западного Памира, в том числе в Шугнан, привозили из Ванча. На каменистых почвах чугунные и кованые наконечники ломались достаточно часто. Учитывая быструю изнашиваемость кованых наконечников, их требовалось от четырех до шести штук в год.

Борону используют для выравнивания поля после вспашки и размельчения комьев земли. При других земледельческих работах – копке, рыхлении, прополке, чистке арыков – в ход идет кирка. Раньше ее изготавливали местные кузнецы, а ныне применяется

кирка заводского производства. В прошлом для чистки арыков кроме кирки употребляли и необработанные рога горного козла, а ныне для этой цели используют лопаты заводского производства. Из толстой части рога горного козла делали также лопату-мотыгу для размельчения комьев земли после вспашки. В настоящее время в Шугнане повсеместно распространен кетмень заводского изготовления.

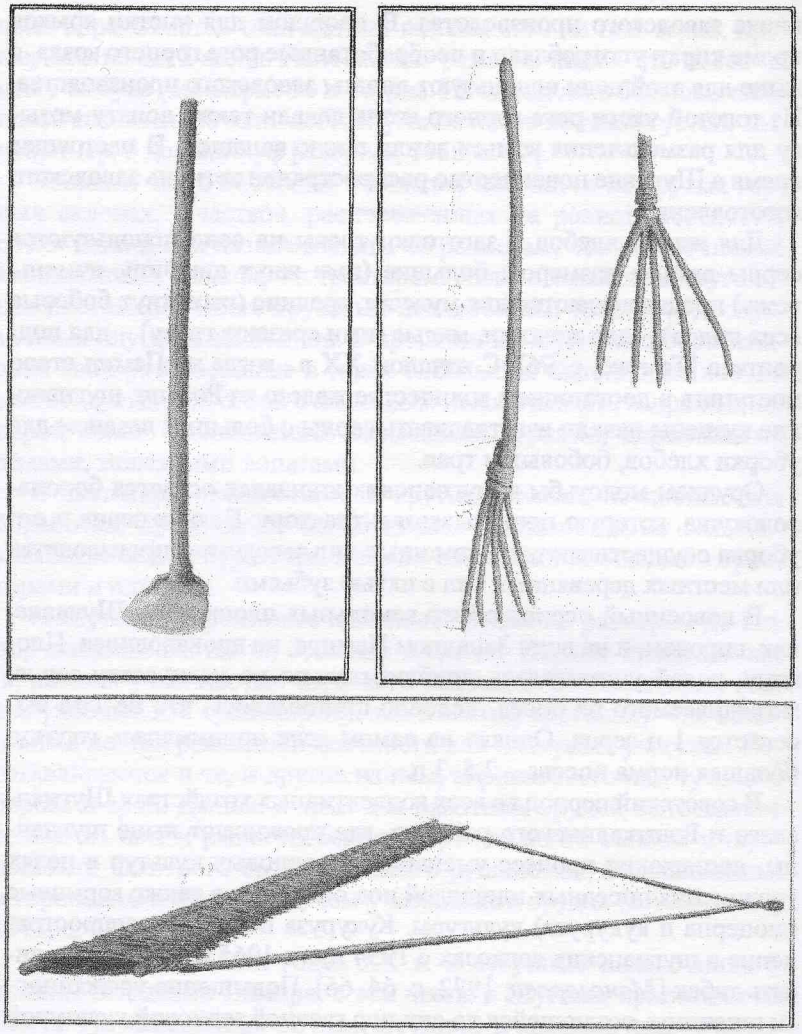
Для жатвы хлебов и заготовки травы на сено используются серпы разных размеров: большие (ими жнут пшеницу, ячмень, рожь) предназначаются для мужчин, средние (ими жнут бобовые всех видов) – для женщин, малые (ими срезают траву) – для подростков [Там же, с. 96]. С началом XX в., когда на Памир стало поступать в достаточном количестве железо из России, шугнанские кузнецы начали изготавливать серпы с большим лезвием для уборки хлебов, бобовых и трав.

Орудием молотьбы в шугнанских кишлаках остается борона-волокуша, которую привязывают к трактору. Веяние зерна и его уборка осуществляются с помощью вил заводского производства или местных деревянных вил с пятью зубьями.

В довоенный период обмер земельных площадей в Шугнане, как, впрочем, и на всем Западном Памире, не производился. Площадь полей учитывалась приблизительно по количеству зерна, затрачиваемого на посев. Условно принималось, что на 1 га высевается 1 ц зерна. Однако на самом деле принималась гораздо бóльшая норма посева – 2,5–3 ц.

В советский период во всех коллективных хозяйствах Шугнанского и Рошткалинского районов, где проживают ныне шугнанцы, происходил процесс уменьшения зерновых культур в целях увеличения посевных площадей под овощные, а также кормовые (люцерна и кукуруза) культуры. Кукуруза получила распространение в шугнанских колхозах с 1954 г., а с 1965 г. стали выращивать табак [*Моногарова*, 1972, с. 64, 66]. Повышение урожайности пшеницы, остающейся до сих пор главной зерновой культурой Западного Памира, достигалось озимыми посевами.

До коллективизации в Шугнане, как в других районах Западного Памира, после сбора урожая поля оставались невспаханными. В январе–феврале их удобряли навозом и посыпали землей, а в конце марта – в апреле или в мае (на Шахдаре), когда сходил снег, на невспаханном поле производили сев: вручную разбрасывали семена, а затем пахали.



Традиционные сельскохозяйственные орудия шугнанцев: кетмень, деревянные вилы, борона-волокуша. Рисунки художника М. Мечева, 1966 г. Архив Института этнологии и антропологии РАН. Публикуется впервые

Начиная с послевоенных 1940-х годов в сельских хозяйствах Шугнана были введены новые производственные технологии, в частности предпосевная пахота на тракторах, там, где позволяли размеры и рельеф полей. Пахали поле до сева два раза, проводя при повторной пропашке оросительные канавки, и почти не боронили. Обмолот при помощи рабочего скота все еще занимал в колхозах значительное место. Жатву производили не только мужчины, но и женщины вручную, как и прежде, – серпами. Что касается провеивания и очистки зерна, то они осуществлялись комбайнами, хотя в ряде хозяйств веяли сначала при помощи деревянных вил, а потом путем подбрасывания соломы и зерна деревянной лопатой. Причем провеиванием зерна занимались мужчины, а чисткой его через решето – женщины [Там же, с. 64–65].

В шугнанских кишлаках зерно перемалывается в муку на водяных мельницах, сложенных из камня, скрепленного глиной. Хранят зерно в амбарах неподалеку от дома. Причем в каждом амбаре имеются четыре отделения для определенного вида зерна.

Природно-климатические условия Шугнана, как и других районов Западного Памира, требуют ныне внедрения малогабаритных сельхозмашин, приспособленных для горного рельефа и местных почв. Для потребностей животноводства необходимо увеличение производства кормов. Эти задачи возможно решить только при серьезных капиталовложениях в сельское хозяйство.

Скотоводство

Наряду с земледелием у шугнанцев было значительно развито скотоводство. Разводили крупный рогатый – коров, быков, яков (в Гунтской и Шахдаринской долинах) и мелкий рогатый скот – баранов, овец, коз, а также лошадей и ослов. Количество скота зависело прежде всего от размеров и качества горных пастбищ, которыми владели кишлаки. В среднем на один двор шугнанца в конце XIX – начале XX в. приходилось от 10 до 15 баранов и коз, лошадь и две головы крупного рогатого скота [*Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 109]. В высокогорных районах Шугнана бараны и козы служили в прошлом предметом менового торга. Стрижкой овец у шугнанцев, в отличие от некоторых других жителей западнопамирских долин, занимались не только женщины, но и мужчины.

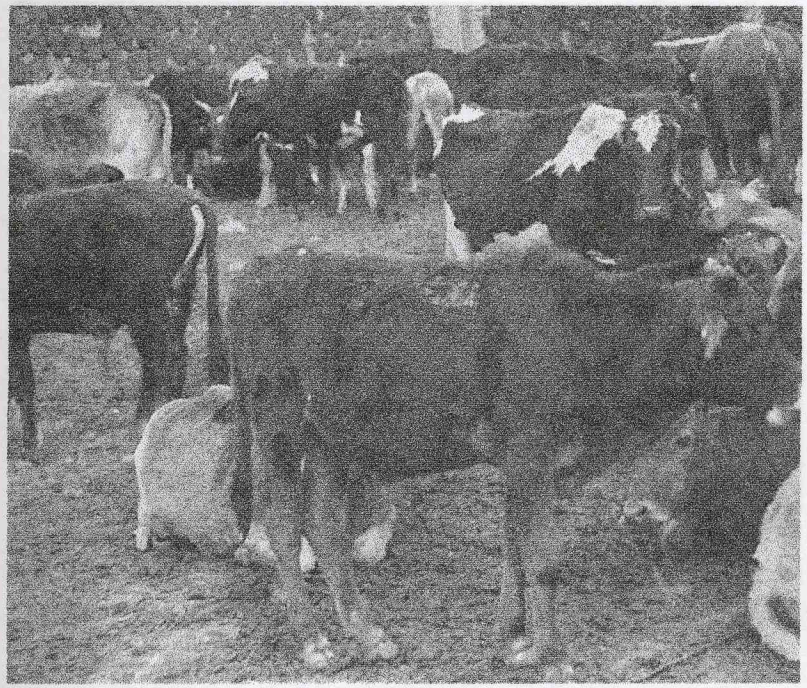
Рогатый скот, разводившийся в Шугнане, принадлежал к породе, которая была распространена повсюду в верховьях Пянджа. И коровы, и быки представляли в хозяйстве шугнанцев большую ценность, поэтому их не резали на мясо до тех пор, пока они не состарились. И если овец и коз кормили сеном, то рогатому скоту давали саман (измельченная солома), т.е. более питательную пищу, что также свидетельствовало о бережном к нему отношении и о немаловажном значении коров в молочном хозяйстве. Зимой рогатый скот кормили два раза в день – рано утром и поздно вечером.

Хотя молока в чистом виде получали больше от коров (его потребляли главным образом в виде кислого молока), овечье молоко также ценилось довольно высоко. Масло делали по преимуществу из последнего, и оно было жирным. В прошлом, до появления хлопчатобумажных тканей, из овечьей шерсти изготовляли домотканую шерстяную материю и шкуры. Овечий помет, по мнению шугнанцев, превосходил навоз рогатого скота, однако его чаще использовали в качестве топлива.

В прошлом в Шугнане, как и в других районах Памира, разводили местных довольно мелких дарвазских овец, которые были хорошо приспособлены к суровым горным условиям, но не отличались большой продуктивностью и давали грубую шерсть. В советский период было решено преобразовать дарвазское грубошерстное овцеводство в тонкорунное посредством скрещивания местных маток с тонкорунными баранами. В итоге благодаря деятельности ученых и местных животноводов-практиков в высокогорных условиях Памира удалось создать породную группу тонкорунных овец мясошерстного направления.

Таким образом, в Шугнане традиционно разводили как тонконогую, мелкую овцу породы «гадик», приносившую по одному ягненку, так и курдючную, которая рожала по два ягненка. Тем не менее шерсть у первой была более мягкой и шелковистой, чем у второй. Кроме того, овцы породы «гадик» лучше переносили суровую памирскую зиму. Корм овцам давали трижды в день.

Три раза в году – весной, летом и осенью – производится стрижка овец. Накануне женщины моют овец и помещают их в хлев, где они содержатся до стрижки. Если шерсть на животных загрязнялась, ее стригут, не промывая, посыпают особой белой глиной и оставляют в таком виде на три дня. После этого шерсть взбивают двумя длинными тонкими палочками, в результате чего глина отделяется и шерсть остается чистой. Для стрижки



Крупный рогатый скот на колхозной ферме (кишлак Мун на Гунте, Шугнанский район). На стенах хлева – прилепленный для просушки кизяк. Фото Л.Ф. Моногаровой, 1972 г. Из личного архива Л.Ф. Моногаровой. Публикуется впервые

овец используют ножницы. Вообще овечьей шерстью занимались женщины (из нее они вязали шерстяные чулки и кофты), а козьей – мужчины (из нее они изготовляли паласы).

У горцев Западного Памира зимнее помещение для скота могло находиться как рядом с жилищем, так и вдали от дома, около полей. Это зависело от толщины снежного покрова в той или иной долине, поскольку при большом удалении от дома при обильном снеге добраться до зимнего скотного помещения оказывалось довольно трудно. Так, средняя толщина снежного покрова в долинах Хуф и Баджу была 6–7 четвертей, в долинах Гунта и Пянджа (кишлак Поршинев) – 5–6, на Нижней Шахдаре – 3–4, на Верхней Шахдаре – 1,5–2 четверти [*Писарчик*, 1958, с. 281].



Баран со связанными ногами перед стрижкой.
Фото Икромиддина Мухиддинова, 1973 г.
Из личного архива Л.Ф. Моногаровой. Публикуется впервые

Именно поэтому у хуфцев и баджуйцев зимнее помещение для скота обычно примыкает к хозяйскому жилищу и находится под одной крышей, а шугнанцы долины Шахдары держат свой скот зимой около полей. Там же последние устраивают и гумна, что позволяет им оставлять на месте часть мякины (самана) для прокорма скота.

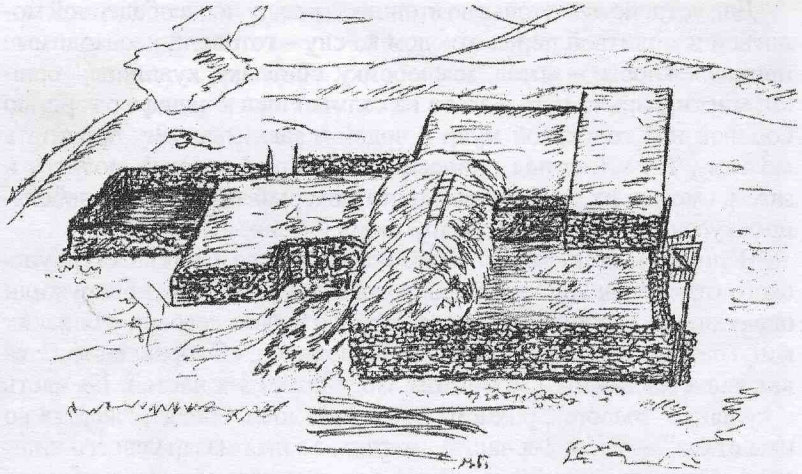
У жителей долины Гунта, занимавшихся разведением яков, пастбища находились не в горах, а рядом с населенными пунктами. Яки паслись на пастбищах круглый год без пастухов. В других районах Шугнана часть жителей летом, обычно после сева, покидали со своими стадами долины и по мелким боковым ущельям поднимались в горы, где располагались на три–четыре месяца по нагорным пастбищам. Это время называется «летовье», или «летовки» [*Зарубин*, 1960, с. 34–51]. У каждого кишлака в горах имелись свои постоянные пастбища. Причем в тех или иных селениях отгон скота на летовки производился в разные месяцы (апрель–июнь) в зависимости от географического расположения кишлаков.

Для устройства летовья во вторник – между послеобеденной молитвой и молитвой перед отходом ко сну – готовили необходимые принадлежности – котел, маслобойку, сбивалку, кувшины, горшки, миски, корыта и пр. Кто-то из сельчан шел к халифе с горстью бобовой или гороховой муки и водой и заказывал ему прочитать молитву. Тот читал над принесенными мукой и водой молитву и затем, смешав их, делал кусок теста, который затем в виде небольших кусочков давали съесть крупному и мелкому скоту.

В личном фонде И.И. Зарубина в Архиве Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН мы обнаружили следующую рукописную запись относительно летовья у близких к шугнанцам по языку и обычаям рошорвцев: «Отправление летовья является важным моментом. Состоит из 3-х частей. 1-я часть – кушанье “maδore”, puxta ba nomi mol (досл. “обед”, “жертва во имя стада”. – *Т.К.*), 2-я часть – жертвы во имя мазара своего кишлака, 3-я часть – yel firept – жертва во имя того мазара, в области которого находится летовье» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 333, л. 4–6]. Как мы увидим ниже, в целом этапы проведения летовья у шугнанцев и их ближайших соседей совпадали, различаясь лишь в деталях. Например, жители Шугнана, в отличие от хуфцев, читали накануне летовья заклинания против волков и снежных барсов, угрожавших скоту. Кстати сказать, пастушеских собак у шугнанцев не было, и диких зверей отгоняли главным образом огнем и камнями.

Оставив в кишлаке одну–две коровы для получения молока, необходимого для питания семьи, особенно детей, с рассветом в среду выступали в путь. Здесь следует подчеркнуть, что среда у жителей верховьев Пянджа считалась счастливым днем. По сообщению М.С. Андреева, и таджикское название скота – *чорпо*, и среда – *чор-шамбе* начинаются с одного и того же слова *чор*. Именно этот день якобы благоприятствует скотине [*Андреев*, 1958, с. 129]. Так что уходили на летовки и возвращались с них именно в среду. Между прочим, стрижка овец и коз также производилась обычно по средам.

Пожилая женщина из деревянной кружки сыпала мужчинам, отправлявшимся на летовье, бобовую муку на правое плечо и посыпала ею на головы коров и другой скотины, выходившей со скотного двора. Придя на место, мужчины подправляли каждый свое летовье, телятник и ягнятник. Они устраивали один общий большой загон для того, чтобы загонять скот на ночь, а также



Общий вид летовья на пастбище близ кишлака Джавшангоз (Сеждский сельсовет, Рошткалинский район). 1960-е годы

молочную кладовую и шалаш для жилья. Женщины тем временем доили своих коров, процеживали молоко и варили похлебку для всех пришедших на летовье – и взрослых, и детей.

Когда мужчины заканчивали постройку стен загона и помещений для телят и ягнят, женщины подавали им миски, в которых был перемешан хлеб с вареным молоком. Рассевшись кругом в удобном для всех месте, они принимались за еду, после чего читали молитву. Сами женщины ели в общем загоне для овец и коз, причем еды у них было поменьше, чем у мужчин, потому что они отдавали от себя одну миску в их пользу. Поев, женщины также читали молитву и склоняли головы до земли, а затем брали с земли овечий помет, и каждая посыпала внутри своего ягнятника. Еще до начала трапезы они возжигали в общем загоне благовонную траву стирахм.

В тот же вечер один из мужчин, чья очередь подошла пасти, собирал скот и загонял его в загон, после чего загораживал вход и ложился возле него спать. С рассветом, немного поев, он гнал выведенный одной из женщин скот по горным склонам. В середине дня он возвращался со стадом и помещал его в загон. Женщины приступали к дойке овец и коз. После этого пастух вновь уходил со скотом в горы. Вечером они возвращались, и начиналась вторая дойка. Когда наступала очередь пасти другому пастуху, все та же женщина открывала загон и выводила скотину.

На третий день женщины отмечали трехдневье: варили из сливок сливочный кисель (marůb-bāt) и съедали его. Причем все эти три дня им не полагалось умываться из-за опасения наступления ненастной погоды. Отмечался также и седьмой день, когда они съедали творог со сливками (panēr).

Если кто-нибудь из женщин находился на летовье с мужем, то в течение семи дней им следовало воздерживаться от половых сношений, и даже спали они порознь. Не исключено, что когда-то это табу распространялось на все время пребывания людей на летовках, поскольку оно способствовало регулированию процесса рождаемости во времени. Если женщина забеременела в весенне-летний период, то, соответственно, она должна была рожать зимой, когда ко всем трудностям жизни добавлялся еще и холод. В плохо отапливаемых домах это не прибавляло здоровья ни роженице, ни новорожденному.

В период 30–40-дневного летовья женщины из полученного от молока пахтали масло. Затем наступал пересменок, когда все отправлялись – опять же в среду – на другую летовку: мужчины шли впереди с грузом, женщины за ними гнали коров и телят, а ребятишки – мелкий скот. Прибыв на новое место и отремонтировав или построив необходимые помещения, все отправлялись к местному святилищу – остону, приведя с собой по одному козленку от каждого летовщика. Этих козлят поднимали на большой камень и отрезали им головы. Кто-то читал молитву. Мясо жертвенных животных варили и делили поровну между взрослыми и детьми. После поедания молочной тюри (ǩuvdašaw) мужчины, забрав ненужные уже принадлежности, уходили с летовья, а женщины оставались с одним очередным пастухом и опять же до наступления третьего дня не умывались. В эти три дня никто не мог уходить с летовья и приходить на него. Отметив седьмой день, женщины готовили сметану, сухое пахтанье.

В личном архивном фонде И.И. Зарубина встречаем следующую запись, касающуюся поклонения рошорвцами мазару (остону) во время летовок: «Если нарушают обычай мазара (ruxta на 3 день в честь мазара, до 7 дней воздержание от половых актов и т.д.), он может обидеться, и погибнет скот» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 333, л. 37–38].

Летовки продолжались до наступления холодов. Тогда мужчины с корзинами поднимались на летовье, где женщины кормили их мучной похлебкой, сливочным киселем или молочной тюрей.

В тот же вечер начинались сбор и укладка груза. С рассветом мужчины забирали ношу и уходили, женщины вслед за ними гнали крупный, а дети – мелкий скот. Для тех мужчин и женщин, которые приходили с летовья, односельчане пекли тыквы и приносили их вместе с хлебом.

Говоря о летовках у рошорвцев, И.И. Зарубин приводил описание некоего праздника полуденного доения под названием *тадорδиz*. Накануне мужчины бросают в пруд большое количество березовых прутьев. «На празднике все сидят по обе стороны пруда. Старшая женщина (boxkenoč) распределяет угощение, потом берет tač (корыто. – *Т.К.*) с водой и прут из озера и, обходя весь круг, кропит водой всех сидящих, погружая прут в воду и касаясь им головы или плеч. По окончании она выплескивает всю оставшуюся воду на кого-нибудь, у кого новое платье…» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 333, л. 32–33]. По мнению исследователя, основное назначение этого праздника состояло в том, чтобы «скот давал побольше молока» [Там же, л. 34].

Следует заметить, что обычаи, связанные с летовками, почти полностью сохранились у шугнанцев до настоящего времени.

В годы советской власти скот находился под повседневным контролем квалифицированных зоотехников, наблюдавших за своевременным выгоном на сезонные пастбища, соблюдением регулярных окота и отела, сохранением молодняка. При стрижке овец применялись стригальные аппараты [*Моногарова*, 1972, с. 71].

Если летом крупный и мелкий рогатый скот пасли на подснежных пастбищах, то зимой его кормили заранее заготовленными двумя видами трав: юганом и камолем. Лошадей и ослов кормили мелкой соломой от ячменя и гороха, потому что от югана лошади и ослы слепли. Юган – одно из самых ядовитых растений Памира. В мае–июне один из его видов может приносить большие неприятности и для человека: стоит дотронуться до него, как в месте прикосновения появляется краснота, затем – небольшие язвочки [*Котляков*, 1977, с. 24–25].

В советский период колхозы, имевшие мало хороших пастбищ, получали возможность выпасать общественный скот на пастбищах других колхозов, районов и даже других республик. Так, колхозам долины Шахдары было предоставлено отгонное пастбище в Джавшангозе, а колхозам Шугнанского р-на – пастбища в Алайской долине Киргизии [*Моногарова*, 1972, с. 71].

В указанный период особое внимание уделялось выведению новых пород скота и улучшению местных пород. На смену маломолочному скоту был завезен мясо-молочный скот шведской породы [Там же].

В прошлом шугнанцы жили на летовках, как уже говорилось, в шалашах. Однако для жилья могли строить и довольно тесное помещение, стены которого были возведены из больших камней, выложенных сухой кладкой и не покрытых штукатуркой. Под одной крышей с людским жильем находилось и помещение для хранения молочных продуктов. В нем из нескольких больших плоских камней сооружали небольшой домик, где хранились масло и сливки. Во второй половине XX в. на летовках уже строились более просторные помещения для животных, а также вводилась охрана стад с помощью пастушеских собак.

Говоря о скотоводстве, нелишне будет сказать несколько слов о птицеводстве. Разведение домашней птицы (кур) было в свое время заимствовано шугнанцами из Дарваза, но поскольку зерна почти всегда не хватало, то кур старались не держать. В годы советской власти в общественном хозяйстве некоторых шугнанских колхозов имелись небольшие птицефермы.

В советский период планировалось превратить животноводство в ведущую отрасль народного хозяйства ГБАО. Главная роль при этом отводилась помимо Мургабского р-на также Шугнанскому. Однако данный процесс в силу различных социально-экономических и политических причин не удалось завершить до конца.

Как нам представляется, перспектива сельскохозяйственного развития Шугнана – это комплексное сочетание животноводства с выращиванием овощных культур, особенно картофеля.

Садоводство и овощеводство

Развитие садоводства в верховьях рек Гунт и Шахдара ограничивала вертикальная зональность. В одних кишлаках плодовых деревьев было мало, а в других они и вовсе отсутствовали. Садоводством занимались главным образом в самых нижних частях Гунта и Шахдары, т.е. в местах с небольшой сравнительно абсолютной высотой. В долине Пянджа, как уже говорилось, наряду с тополем, вязом (карагач) и ивой (тал) всегда росло множество садовых деревьев. Из плодовых деревьев здесь издавна разводили яблони, абрикосы, груши, вишня, персик и др.

Садоводство развивалось прежде всего на непахотных землях, а также на тех участках пахотной земли, которые оказывались малоэффективными для возделывания зерновых культур. Обычно фруктовые деревья высаживали на межах, вокруг полей, жилых и хозяйственных построек, вдоль оросительных каналов, на склонах гор, осыпях, среди больших глыб камней, т.е. там, где находилась малейшая возможность проделать лунки, засыпать землей и полить водой из сосуда молодые посадки [*Мухиддинов*, 1984, с. 166].

«Из садовых деревьев, – сообщал один из первых русских исследователей, попавших в Шугнан, – А. Серебренников, – нужно указать на урюк, яблоки, груши, тут, орех и виноград. Плоды этих деревьев употребляются в виде лакомства непосредственно в сыром виде и в пищу в виде некоторых кушаний, преимущественно сладких» [*Серебренников*, 1895, с. 412–413]. Метеоролог проф. Б.В. Станкевич писал о встречавшихся ему в 1900 г. по Пянджу облепихе и шиповнике [*Станкевич*, 1900, с. 35].

Особо следует сказать о культивирующихся в долине Пянджа с древних времен тутовых деревьях, поскольку ягоды тута (шелковицы) – хлебного дерева Бадахшана, как его называли в старину, – составляли основу питания пянджцев, которых с полным основанием можно назвать «тутоедами». В шугнанских кишлаках по Пянджу находилось 27% всех тутовых насаждений ГБАО [сведения П.А. Баранова, см.: *Мухиддинов*, 1984, с. 166]. При небольшом урожае зерновых тутовые ягоды имели очень существенное значение в питании шугнанцев всех трех долин. Кроме того, сушеные плоды шелковицы играли немалую роль в торговом обмене не только среди крестьян нижних и верхних кишлаков одной долины, но и вне ее пределов. В некоторых местностях тут обменивали на продукты земледелия и животноводства. За два пуда тута давали обычно один пуд пшеницы или гороха [*Бахрамов*, 1959, с. 17]. В результате обмена с киргизами шугнанцы получали необходимые им продукты скотоводческого хозяйства: паласы, кошмы, шерсть, орудия, а также соль, орудия труда и др.

Европейские путешественники поражались, во-первых, многочисленности тутовых садов в долине Пянджа, во-вторых, почету, которым здесь был окружен тут. У памирцев считалось, что если кто-то осквернит тутовое дерево неподобающим образом, его ожидает, по меньшей мере, тяжелая болезнь.

Подстриженные лужайки под деревьями всегда поддерживались в идеальной чистоте, чтобы тутовая ягода падала, как на мягкий ковер. Антрополог Л.В. Ошанин вспоминал, что, несмотря на гостеприимность шугнанцев, членам его антропологофизиологической экспедиции не разрешили ставить палатки под тутовыми деревьями: «Вот кончится сбор тута, тогда милости просим, а сейчас нельзя. Потопчите тутовую ягоду» [*Ошанин*, 1936, с. 20].

Урожай тута, как и яблок с абрикосами, происходил следующим образом: четыре женщины растягивали под деревом одеяло или кусок ткани, держа его за концы, а один из подростков стучал длинной палкой по ветвям деревьев. Спелые плоды падали на растянутое покрывало, а с земли их подбирали в заплечные корзины дети и подростки [*Моногарова*, 1959, с. 20].

В прошлом в неурожайные годы тутовые ягоды спасали многих жителей Шугнана от голода. «Ночь провели в одном селении, – рассказывал пожилой шугнанец И.И. Зарубину о своем детстве. – Было время созревания тута… Наши постели были под тутовым деревом. Ночью ветер стал сдувать тутовые ягоды, и мы, дети, принялись хватать их вместе с землей, и, с дракой и с возней, стали набивать себе рты» [*Зарубин*, 1960, с. 10]. И сегодня сушеные ягоды тута шугнанцы называют «памирский шоколад».

Сушеный абрикос получали, высушивая плоды на солнце. Для этого их, как и плоды тута, раскладывали на плоских крышах жилища. Часть абрикосов сушили целиком, с косточками, а часть – без косточек. Яблоки резали и сушили кусочками.

Для получения хорошего урожая с плодовых деревьев в конце октября удобряли лунку дерева, поливали из сосуда, чтобы жижа лучше впитывалась корнями. В богатых шугнанских хозяйствах абрикосовых деревьев, например, было 40–50, в средних – до 20–30, в бедняцких – 8–12. С одного абрикосового дерева получали урожай (в зависимости от плодоносности) от 100 до 300 кг [*Мухиддинов*, 1984, с. 166–167].

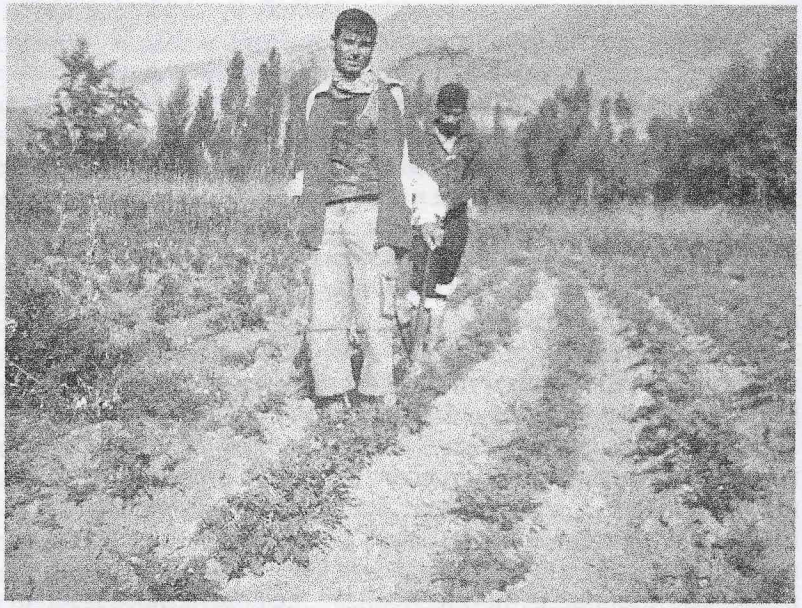
На Гунте и Шахдаре природно-климатические условия позволяли шугнанцам только нижних кишлаков выращивать те же культурные деревья, что и в долине Пянджа. Жители верхних гунтских и шахдаринских селений не занимались садоводством, поскольку в здешних суровых условиях фруктовые и тутовые деревья, как правило, не росли. Абрикос, например, произрастает лишь до высоты 2700 м. При отсутствии в высокогорных долинах своих фруктовых деревьев полученные в Пянджской долине

фрукты служили в прошлом единственным источником снабжения ими местного шугнанского населения.

Для выкорчевывания корней, чистки деревьев в саду применяются топор, тесло и нож. В прошлом для выкорчевывания корней и размягчения почвы использовали также сделанную из боярышника палку с заостренным концом. Ветки у плодовых деревьев садоводы обрезают небольшими серпами.

Огородничество занимало небольшую долю в земледельческом хозяйстве шугнанцев. Некоторые огородные культуры возделывались в долине р. Пяндж. Как и в случае с плодовыми деревьями, вертикальная зональность влияла на вегетационный период овощей, и с увеличением высоты над уровнем моря многие из них не вызревали.

В долине р. Пяндж, а также в нижних кишлаках долин рек Гунт и Шахдара в огородах выращивали репу, лук, дыни, арбузы, тыкву, мак, морковь, табак. Однако огородные культивировались и росли не везде одинаково.



Пропашка картофельного поля в кишлаке Манем на Гунте (Шугнанский район). Фото Рамазана Мамадакимова, 2004 г.

Как уже говорилось, в советский период в районах проживания шугнанцев происходили уменьшение посевных площадей под зерновые и увеличение площадей под овощные и прежде всего кормовые культуры. Например, перед жителями Шугнанского р-на ставилась задача увеличения производства картофеля как товарной культуры, а также посевов табака (в зависимости от климата), который оказался более рентабельным, чем шелководство.

Благодаря внедрению агротехники в советские годы значительно увеличились урожаи овощных культур – лука, моркови, капусты, свеклы, огурцов и помидоров. На приусадебных участках зерновые культуры, засевавшиеся в первые годы коллективизации, сменили овощи.

Как уже отмечалось, в будущем выращивание в Шугнане овощных культур, на наш взгляд, должно сочетаться с развитием животноводства.

Охота

Наряду с земледелием, скотоводством, садоводством и огородничеством население Шугнана занималось также охотой, поскольку ее продукция играла большую роль в питании семей. Еще в XIII столетии итальянский путешественник Марко Поло писал, что в Баласиане (Бадахшане) имеются «отличные стрелки и охотники» [*Марко Поло*, 1955, с. 75]. На Памире он увидел и впервые описал большого дикого барана – архара (шугн. – meẍak), который в его честь был назван Ovis Polii (зоолог Н.А. Северцев дал памирской разновидности архара название Ovis ammon). М. Поло отметил, что у этого барана длинные рога, в четыре–шесть ладоней, пастухи из них выделывают чаши и другую посуду. Несмотря на наличие волков, архаров было здесь такое множество, что пастухи строили из их рогов загоны и хижины, а кости складывали в кучи по сторонам дороги, чтобы указывать прохожим путь во время снегопадов [*Харт*, 2001, с. 147].

Кроме архара, шугнанцы охотились на горного козла нахчира (Capra sibirica; шугн. – naxčīr), волка (wurj), лису (růpc), горную (каменную) куропатку, или кеклика (zari3) – птицу семейства фазановых, размером с рябчика. Помимо фитильного ружья использовались капканы, силки, ловушки. Многие мужчины-шугнанцы имели специальный охотничий пояс (kamarband) с привешенными к нему охотничьей сумкой *камар* (kamar), кожаным мешочком для

пуль, пороховницей, футляром для промасленной тряпки, меркой для пороха, коробкой для огнива и другими принадлежностями.

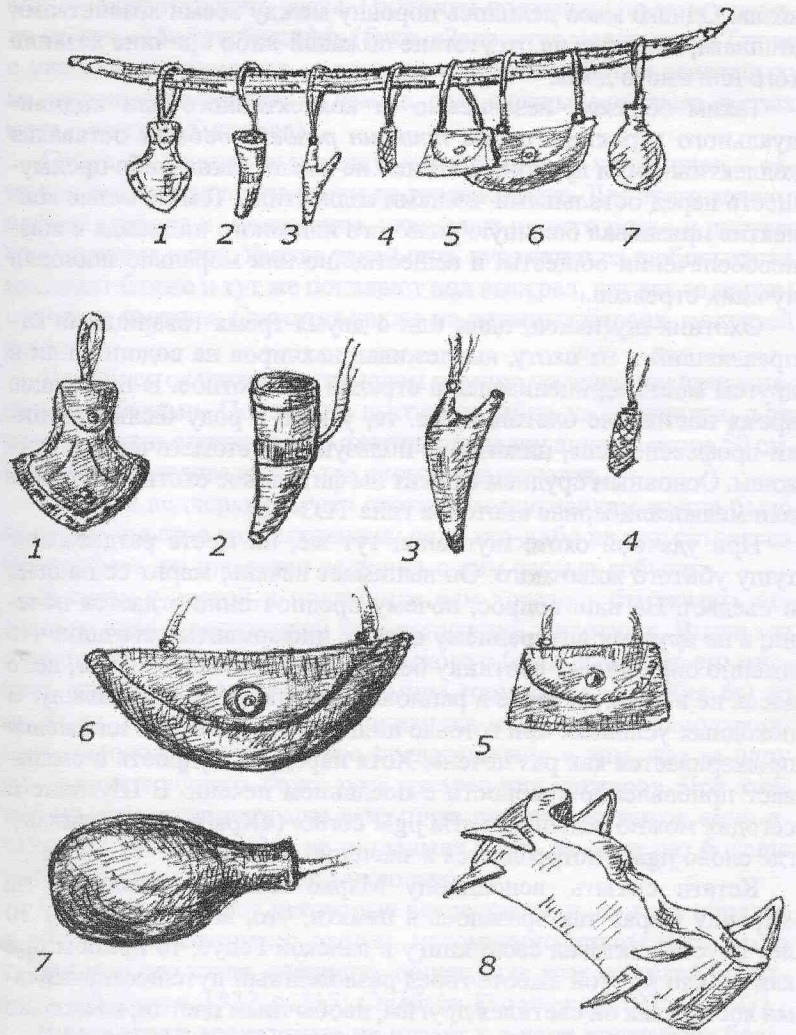
Зимой во время охоты шугнанцы, как и другие памирцы, ходили по глубокому снегу на сделанных из веток дерева ступательных лыжах *чапар* (čapar). Для ходьбы по обледенелым местам использовались подобные, с железными щитками лыжи *парномы* (parnomy). По скалистой местности охотники ходили на лыжах *кафак* (kafak), сделанных из рога нахчира и имевших четыре железных шипа. Интересно, что аналогичные ступательные приспособления имелись, например, у горцев Кавказа [*Элашвили*, 1973]. Для предохранения глаз от снежной болезни (zinč) охотники надевали специальные защитные очки.

Особо популярной была охота на горного козла, мясо которого очень вкусно, а кожа и рога шли на различные поделки. Летом это животное питалось травами и мхом, а зимой – листвой вечнозеленой арчи (горный можжевельник). Спасаясь от своего врага – горного волка, нахчир находил себе убежище на неприступных скалах. Уже с начала 30-х годов XX в. охота на это животное производилась спорадически, поскольку, с одной стороны, не приносила заметного дохода, а с другой – стала заметно уменьшаться его популяция из-за неконтролируемого отстрела в прошлом.

В начале XX в. А.А. Бобринской сетовал на то, что горцы «варварски и бесцельно» уничтожают редкие виды горного барана из-за его рогов. Приготовленная особым образом роговая масса предназначалась для обкладывания верха деревянных ленчиков местных седел для придачи им упругости. Хотя традиционно для этой цели использовали главным образом жилы домашних животных [*Бобринской*, 1908, с. 5].

В прошлом у шугнанцев были два вида охоты на нахчира: коллективная с собаками (qabal) и индивидуальная (toqa ɣ̄ēw) – при помощи кремневого ружья.

В первом случае на охоту выходили мужчины кишлака с собаками на привязи. Выследив местонахождение горных козлов, охотники рассыпались по территории по кругу и затем начинали медленно приближаться к стаду. Связь между ними осуществлялась при помощи подражания крику горной куропатки или размахивания тюбетейками. Как только раздавался условный сигнал, охотники спускали собак с привязи, и те бросались на свою жертву. Шкуру добытого нахчира отдавали старшему по возрасту участнику охоты, а голову – тому, чья собака первой схватила



*Охотничий пояс камарбанд с принадлежностями (рис. **1–7**) и ступательные лыжи кафак (рис. **8**, вид сбоку):*
***1** – сумка для пуль тиркаш (tirkax), **2** – сосуд из рога для масла ругандон (ruyandůn), **3** – сосуд из рога для пороха доридон (doridůn), **4** – футляр для иголок и ниток для починки одежды сицдон (sicdůn), **5** – футляр для кремня цахмох (caxmōx), **6** – охотничья сумка камар (kamar), **7** – кожаный мешок для воды (в другом случае – для пиал – копчини, qopčini), **8** – лыжи*

козла. Однако мясо делилось поровну между всеми хозяйствами кишлака, невзирая на отсутствие по какой-либо причине хозяина того или иного дома.

Таким образом, независимо от коллективного или индивидуального характера охоты *принцип раздела добычи* оставался коллективным, и лучшие охотники не имели каких-либо преимуществ перед остальными членами коллектива. Тем не менее коллектив признавал большую роль того или иного индивида в жизнеобеспечении общества и вещественно или морально поощрял лучших стрелков.

Охотник-шугнанец, один или с двумя-тремя товарищами отправлявшийся на охоту, выслеживал нахчиров на водопое или в другом месте, прицеливался и стрелял в животное. В настоящее время настоящие охотники, т.е. те, у кого в роду были охотники-профессионалы, никогда не пользуются автоматическим оружием. Основным орудием служит им фитильное охотничье ружье или мелкокалиберная винтовка типа ТОЗ-12.

При удачной охоте шугнанец тут же, на месте разделывает тушу убитого животного. Он вынимает печень, жарит ее на огне и съедает. На наш вопрос, почему предпочтение отдается печени, а не другому внутреннему органу, информанты отвечали, что именно она придает охотнику больше храбрости. Вероятно, дело здесь не в этом, а скорее в рациональном подходе к промыслу. В походных условиях при готовке пищи на костре более или менее прожаривается как раз печень. Хотя народная мудрость и связывает прибавление храбрости с поеданием печени. В Шугнане и сегодня можно услышать: «Ba jigār čōrik» («Храбрый мужчина»), где слово jigār употребляется в значении «печень».

Кстати сказать, венецианцу Марко Поло восхождение на «Крышу мира» так врезалось в память, что, когда он, почти 30 лет спустя диктовал свою книгу в далекой Генуе, то припомнил, как тускло на этой высоте горел разложенный путешественниками костер, как он светился другим, необычным цветом, насколько труднее обычного было там сварить пищу [*Харт*, 2001, с. 147].

После удачной охоты шугнанец приносит добычу (голову козла с рогами, шкуру и мясо) в селение и старается угостить всех родственников. Не зря среди местного населения говорят: «Человек, съевший мясо нахчира, очищается от грехов на сорок лет». К костям съеденного животного относятся бережно и не кидают собакам, поскольку убеждены, что в таком случае охотнику не будет

больше сопутствовать удача. Охотники-шугнанцы по этому поводу шутят: «Mu ɣēw čust sūd» (букв. «Закроется моя охота»). Также с уважением относятся шугнанцы и к рогам убитых животных: их запрещается бросать на землю, рога складывают возле святых мест – остонов (мазаров).

Охота на горную куропатку, или кеклика, у шугнанцев – самая излюбленная после охоты на горного козла. Для этого делают щит из прутьев и мешковины, нашивают на него перья и рисуют изображения птиц. Увидав такой щит, куропатки из любопытства подходят ближе и тут же попадают под выстрел, так как за щитом прячется охотник. Охотятся также на снежных барсов, медведей и лисиц.

На зайцев охотились в прошлом обычно группой человек в десять с собаками. Последние выгоняли зайца на охотников, а те кидали в него специальную охотничью палку длиной около 50 см. Она же использовалась и при охоте на куропаток.

Следует подчеркнуть, что охотникам-шугнанцам всегда было присуще чувство коллективизма: если кто-либо из них оставался без трофеев, то товарищи делились с ним частью добычи.

В связи с охотой у шугнанцев нам хотелось бы сказать несколько слов о сохранении ими популяций животных. Выше мы приводили цитату из А.А. Бобринского о бесцельном, по его мнению, уничтожении горцами Памира горного барана. Как бы то ни было, ныне у охотников-шунанцев и других западнопамирских народов имеется четкое представление о том, что за одну охоту нельзя убивать более трех архаров или нахчиров. При этом информанты говорили мне о том, что патрон охотников «пир-и-палавон» (pir-i-palawūn) не разрешает убить за один раз больше трех животных, причем не важно каких.

Как подчеркивают некоторые исследователи, во всех обрядах и обычаях, связанных с охотой, несомненно видны пережитки культа горного козла, очевидно, общего для всех жителей Бадахшана [*Кисляков*, 1937, с. 117; *Стеблин-Каменский*, 1975, с. 197].

В настоящее время охота не играет в жизни шугнанцев большой роли и носит скорее спортивный характер.

Промыслы и ремесла

На Памире, включая Шугнан, до присоединения края к Бухаре господствовало натуральное хозяйство. Продукты земледелия и

скотоводства предназначались исключительно для внутреннего потребления. И лишь небольшая часть их поступала на ограниченный рынок. Товары обменивались без посредничества денег. Шугнанцы в большинстве своем сами изготавливали для себя необходимые предметы потребления.

Необходимо подчеркнуть, что в Шугнане, как и в других регионах Западного Памира, ремесло являлось подсобным занятием, в то время как основными были земледелие и скотоводство. Как правило, бóльшая часть шугнанцев освоила те или иные ремесленные специальности по собственной инициативе и склонности. Таким образом, натуральное хозяйство наряду с домашними промыслами, не отделившимися от сельского производства, обеспечивало в прошлом всем необходимым семьи шугнанских крестьян.

Кустарное производство в Шугнане было развито незначительно и удовлетворяло лишь внутренние потребности населения. Местные шугнанские кустари при помощи несовершенных станков не могли обеспечить нужды соплеменников, поэтому последние во многом зависели от внешнего рынка.

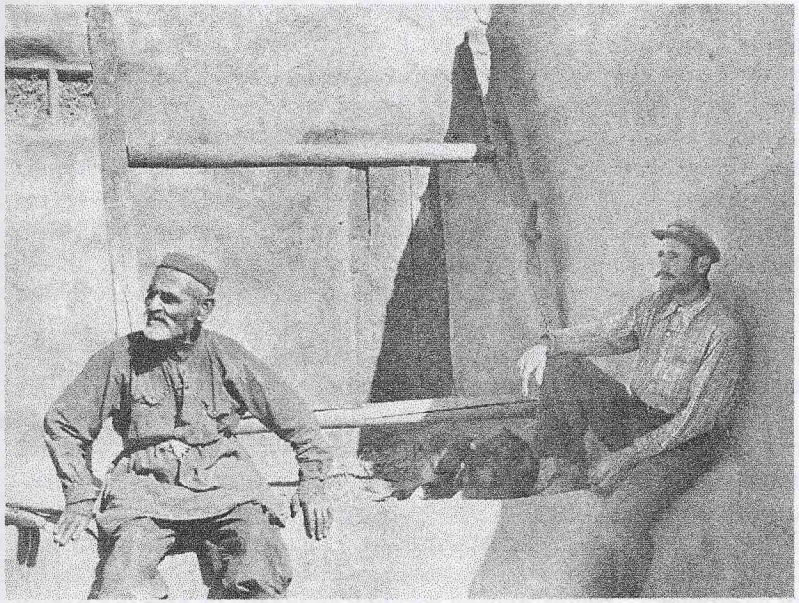
Шелководство в Шугнане было менее развито, чем, например, в Кабадиане или Кулябе, зато здесь нашел распространение другой вид кустарного производства – выделка шерстяных тканей. Основным сырьем для их производства была шерсть овец местной дарвазской породы. Лучшей считалась шерсть ягнят первой стрижки. Более грубую шерсть овец киргизской породы употребляли главным образом для изготовления кошм – войлочных ковров. В качестве сырья для тканей высоко ценились пух диких и домашних коз, а также верблюжья шерсть, которой в Шугнане было мало, так как верблюдов держали немногие хозяйства.

На Памире шерсть высокого качества обрабатывали для пряжи мужчины, употребляя для этого специальное орудие – большой лук для взбивания шерсти. В прошлом шугнанцы не имели таких специалистов и пользовались услугами приходивших к ним рушанцев и дарвазцев. Однако к началу XX в. мужчины в Шугнане научились взбивать шерсть луком и даже, как рушанцы и дарвазцы, стали отправляться на заработки в районы, расположенные выше по Пянджу, – Горон, Ишкашим, Вахан, куда это ремесло тогда еще не дошло [*Бахтоваршоева*, 1973, с. 111].

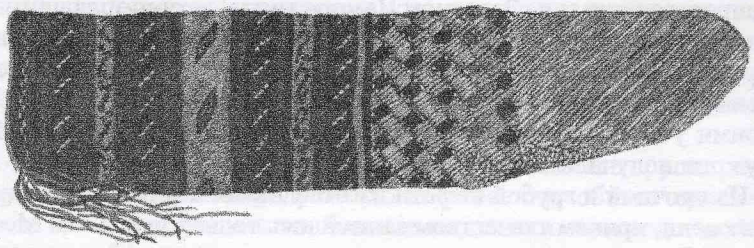
В Шугнане шерстяные ткани ткали на горизонтальном ткацком станке, тип которого имел некоторые отличия от двух других

распространенных на Западном Памире типов: вахано-ишкашимского и горонского. В XIX в. шугнанские ткачи отправлялись в Горон со своим станком после окончания полевых работ и до весны ходили по домам и ткали сукно. Горонские ткачи считают своими учителями ткачей из Шугнана [Там же, с. 112]. За свой труд они получали плату зерном или топленым маслом.

Из прочной и грубой шерсти изготавливали верхнюю одежду – чекмени, причем ткачеством занимались только мужчины. Менее грубые шерстяные ткани шли на изготовление шапок *пакуль (паколь, пакол)* (pakōl), а наиболее тонкие – для исподнего платья мужчин и женщин. Кроме того, из шерсти ткали армяки и полосатые и белые с черным паласы. Пряжу для паласов готовили также мужчины. Из привозного хлопка выделывали маты и изредка бязь довольно низкого качества. В настоящее время шугнанцы занимаются тканьем ковров (palēs), изготовлением кошм (namad), вязанием узорчатых мужских и женских чулок – джурабов (jirīb).



Шугнанцы-ткачи у рамы вертикального ткацкого стана (кишлак Нишусп на Гунте, Шугнанский район). Фото Л.Ф. Моногаровой, 1953 г. Из личного архива Л.Ф. Моногаровой. Публикуется впервые



Вязанный из цветной шерсти чулок традиционного типа.
Рисунок художника М. Мечева, 1966 г.
Архив Института этнологии и антропологии РАН. Публикуется впервые

В Шугнане самой простой и распространенной была одноцветная шерстяная ткань *разга*, которую ткали из одноцветной шерсти белого, черного, коричневого или серого цвета. Из нее шили мужскую, женскую и детскую одежду, а также делали одеяла, чалмы, женские платки и др.

Кроме разги в долинах, где проживали шугнанцы, издавна широкое распространение получило сукно *катма*. Считалось, что лучшие ткачи катмы в старину были из Шугнана. По словам информантов исследовательницы Л. Бахтоваршоевой, рушанские ткачи специально ездили к шугнанцам, чтобы научиться у них этому искусству, а бартангцы выучились ткать катму у жителей долины Гунта задолго до сарезской катастрофы [Там же, с. 115]. Из катмы на Пяндже и Шахдаре шили мужскую верхнюю одежду, а на Гунте еще и женскую верхнюю. В долине Пянджа ткали шелковую ткань *пиллаги*. Из пиллаги белого цвета делали женские платки, а, кроме того, в Шугнане эта выкрашенная ткань шла на верх одеял. Из материи *карбос* шили мужскую, женскую и детскую одежду, чалмы и кушаки для мужчин и платки для женщин.

Помимо чисто шерстяных, шелковых и хлопчатобумажных тканей шугнанцы ткали материи из смешанных волокон – шерсти и шелка, шерсти и бумаги и т.д., которые носили название *сандаки* и из которых шили мужскую, женскую и детскую одежду. В Шугнане ткань сандаки выделывали главным образом в долине Пянджа, где ощущалась нехватка шерсти. Чалмы шугнацы делали из *тибита* – ткани, основа которой спрядена из шерсти, а уток – из пуха диких или домашних коз.

По сообщению информантов Л. Бахтоваршоевой, самым лучшим сукном катма считалось горонское, а затем шугнанское: первое на

бадахшанских базарах стоило 50 афгани, а второе – 40–50 [Там же, с. 117]. Самыми лучшими ткачами везде называли шугнанцев, хотя М.С. Андреев ставил производимое ими сукно на третье после горонского и ваханского место [*Андреев*, 1958, с. 223]. По данным Л. Бахтоваршоевой, которая в 1960-е годы специально собирала материал о тканях кустарного производства на Западном Памире, лучшим сукном сорта разга считалось все-таки сукно из Шугнана [*Бахтоваршоева*, 1973, с. 117].



Шугнанка вяжет шерстяные чулки джурабы
(кишлак Синдив, Барвозский сельсовет, Рошткалинский район).
Фото Г.Л. Хить, 1957 г. Из личного архива Г.Л. Хить.
Публикуется впервые

Ткацкие изделия не окрашивались. Если ткачеством занимались исключительно мужчины, то шитье, вязанье, плетенье и вышиванье были женскими занятиями. Четырьмя деревянными спицами или одним небольшим крючком женщины вязали джурабы. Вышивали они мало.

Из шкуры горного козла в прошлом производили те или иные поделки, в частности ремни, а из его шерсти, которая высоко ценилась, выделывали головные платки и перчатки. Как писал Марко Поло, из рогов этого животного «в шесть ладоней и поменьше, по четыре или три» пастухи на Памире выделывали чаши для еды [*Марко Поло*, 1955, с. 76].

Из металлических изделий в Шугнане производились необходимые для местных нужд предметы, однако многие изделия привозились из Ванча. Деревянное дело и гончарное производство заключались в производстве только обиходной домашней посуды.



Предметы домашнего обихода: деревянный сосуд для умывания чилапчи (čilapč), глиняные миска и кувшин-подойник (кишлак Рошткала, Рошткалинский район). Рисунок художника В.И. Агафонова, 1967 г. Архив Института этнологии и антропологии РАН. Публикуется впервые

Необходимо сказать, что на Западном Памире в зависимости от почвенно-растительных условий существовала определенная специализация промыслов в отдельных районах. Например, ванчцы, язгулемцы и рушанцы были большими мастерами в изготовлении деревянной утвари, а также в резьбе по дереву, а шугнанцы и ваханцы – в гончарном деле.

Глиняную посуду выделывали не из обычной глины (sit), а из специальной горшечной красного цвета (jirāy). Ее размачивали пять–шесть дней, чтобы она как следует размякла. Для придания большей прочности сосудам ее смешивали в определенной

пропорции с козьей шерстью и растирали в порошок на каменной зернотерке [*Моногарова*, 1972, с. 75]. Затем женщины руками, без гончарного круга и специальных станков лепили большие и маленькие кувшины и горшки. Причем изготовленные изделия либо вовсе не обжигалась, либо обжигалась довольно плохо. В последнем случае разводили большой костер, и все мастерицы приносили изготовленную посуду в одно время, чтобы обжигать ее в течение суток.

Для хозяйственных нужд из ивы плели корзины. Причем для плетения использовали не все разновидности ивы, а только «ван» (wān). Традиция корзиноплетения сохраняется у шугнанцев до настоящего времени. Для домашних надобностей, а также для сельского хозяйства они до сих пор изготовляют веники нескольких видов: «хохджоруб» (xoǩjorub) – твердый, из прутьев, предназначался для подметания гумна и вокруг дома, а небольшого размера – для пола в доме; вениками «роштвидирм» (roštvidirm), «нармвидирм» (narmvidirm) и «пуфаквидирм» (pufakvidirm) подметают нары и лежащие на них паласы, обметают очаг и прилегающее к нему пространство.

Кстати говоря, в Шугнане, как и на всем Западном Памире, веник в доме должен обязательно лежать, а не стоять вертикально – это плохой знак, к смерти кого-нибудь из домочадцев. Л.Ф. Моногарова рассказывала мне об одном случае, происшедшем во время ее этнографической экспедиции в Шугнан. В тот раз она приехала не одна, а с молодыми этнографами. Опытная в этнографических реалиях Лидия Федоровна учила их, как следует вести себя в шугнанском доме, что можно и чего нельзя делать в гостях. Но всего, как известно, невозможно предусмотреть. Как-то утром она заметила, что ее молодая коллега, подняв с пола веник, поставила его в угол. К счастью, в тот момент никого из хозяев в доме не было. Лидия Федоровна бросилась к венику и положила его туда, где он лежал. «Кто тебя просил брать его? – с упреком обратилась она к девушке. – Ты хочешь, чтобы нас больше не пускали в этот и другие дома?». И объяснила, что означает для шугнанцев поставленный веник.

Как уже говорилось, ремесло как таковое не было основным занятием для шугнанцев, хотя у них имелись специалисты-профессионалы, например, кузнецы, плотники и др. В мастерской ремесленника трудились сам мастер и два–три помощника – обычно его дети или, что бывало реже, наемные работники.

В качестве вознаграждения специалисты получали зерно, масло, одежду или, как, например, плотники, тот или иной инструмент (небольшой топорик и др.). Профессионалов высоко ценили и почитали. К примеру, в дореволюционном Шугнане кузнец, по сведениям И.И. Зарубина, пользовался значительно бóльшим уважением, чем мулло [*Зарубин*, 1926а].

Из-за крайней бедности края многие шугнанцы в XIX в. отправлялись на заработки в Фергану или в Бадахшан, который захватил ранее принадлежавшие Шугнану и Вахану рубиновые копи. В средневековье бадахшанские (правильно было бы, на наш взгляд, говорить – шугнанские) рубины (араб. *ла'л*) получили известность во всем мусульманском мире. В персидской поэзии и в народе выражение *ла'л-и бадахшӣ*, или *ла'л-и бадахшӣнӣ*, часто употребляется в переносном смысле для обозначения вина или губ возлюбленной. Рубиновые копи со времен Марко Поло разрабатывались довольно примитивно и не приобрели значения для европейского рынка драгоценных камней.

Отходники, у которых имелись хотя бы самые маленькие участки земли, обычно уходили на заработки два раза в год: весной, после окончания сева – до уборки урожая и осенью, после снятия урожая – до весны.

На Памире в XIX столетии полезные ископаемые добывались мало. Более интенсивно, но опять же примитивными способами, разрабатывались месторождения руды, золота и частично серебряные, свинцовые и медные месторождения. Железная руда встречалась и в Шугнане, но из-за ее плохого качества и отсутствия необходимых инструментов она здесь не обрабатывалась. Железо завозилось из Ванджа. Из него шугнанские кустари изготовляли различные орудия производства, применявшиеся в земледелии: плуги, лопаты, топоры, пилы, молотки, ломы, ножи и т.п. Но многие из этого перечня предметы были привозными, например, каратегинские ножи.

За годы советской власти с развитием государственной и кооперативной торговли основные виды домашних промыслов исчезли. Остались лишь плотницкие и кузнечные работы. Кое-где в Шугнане мужчины ткали паласы, а женщины занимались кошмованием. До сих пор сохраняется вязка джурабов, а также варежек и перчаток.

Торговля

Торговля в Шугнане носила главным образом меновой характер. По свидетельству русских наблюдателей, она велась крайне просто, по принципу «нужно чего и спрашивают один у другого, потом обменяют на что-нибудь, а то в долг возьмут. Народу не много, все друг друга знают, друг другу верят – дело чистое» [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 6, с. 636].

Так, изготовлявшиеся в Шугнане кованые железные наконечники для пахотных орудий меняли в Ишкашиме, Вахане, Гороне и других районах Западного Памира на пшеницу, коз, шерсть, коровье масло и т.п. За один кованый наконечник давали, согласно полевым материалам И. Мухиддинова, от полутора до двух пудов пшеницы или же одного козла. Однако шугнанский наконечник ценился меньше, чем бадахшанский, который шел за четыре пуда пшеницы, а за большой давали до шести пудов [*Мухиддинов*, 1971, с. 92].

Шугнанцы, как и другие памирцы, не знали денег и даже не интересовались ими [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 7, с. 91]. Вместо денег принимали те или иные необходимые в хозяйстве товары, главным образом соль, которую добывали во всех районах Восточного Памира и привозили в Шугнан киргизы. Шугнанцы, испытывая острую нужду в соли, отправлялись за ней в Бадахшан, в восточные районы Памира или в Дарваз.

Шугнанцы долины Шахдары и верховьев Гунта, соседствовавшие с мургабскими киргизами, меняли у последних зерно, шерстяную ткань для халатов на уздечки, сбрую, подседельники, вьючные сумы и кошмы. Шугнанцы долины р. Пяндж готовили впрок излишки тута и обменивали их на бараньи кожи, шерстяные веревки, войлок и другие товары у тех же киргизов. Последние с солью приезжали в долины Пянджа и его притоков тогда, когда здесь поспевал хлеб. Они доставляли также кашгарские кунганы, ковры, русские ситцы, которые считались лучше английских, хотя и уступали последним по рисункам, фарфоровую посуду и сапожную кожу.

Товарооборот киргизов в 1908–1910 гг. составлял более 100 тыс. руб. в год, тогда как на всем Западном Памире только около 15 тыс. руб. [*Одилбекова*, 1984, с. 41]. Вместе с тем киргизы заимствовали у горцев вязку джурабов и формы некоторых орудий, например, серпов. Западнопамирские кузнецы, в том числе шугнанские, со

своей стороны постепенно сами научились изготовлять по киргизскому образцу уздечки и некоторые другие изделия из железа.

Кроме соли шугнанцы покупали и другие предметы первой необходимости, которые сами не производили, к примеру, рис.

Иногда денежная торговля все же происходила. Но денежные операции в этом случае осуществлялись при помощи монет бухарского, кокандского, афганского и даже китайского происхождения, поскольку в Шугнане и соседних областях своей монеты не чеканили. Имела хождение и *пис* (точнее, *пайса*) – денежная единица индийской чеканки [Там же, с. 51]. Кстати сказать, весы в Шугнане тоже не употреблялись.

Как писал один из русских офицеров, «базаров в стране нет, а пограничные с Бадахшаном жители возят свои (предметы производства) на продажу в тамошние базарные пункты. Но главными являются бадахшанские торговцы, которые для этой цели разъезжают по стране и возят с собою разные товары, ведя по преимуществу меновую торговлю» [*Искандаров*, 1962, ч. 1, с. 115]. Единственный базар с несколькими лавками бадахшанских купцов был расположен в столице Шугнанского ханства Кала-и-Бар-Пяндже, где преимущественно продавались индийские краски. Возможно, именно его посещали в конце XIX в. М.С. Андреев и А.А. Половцев, писавшие о том, что «в Шугнане имелся базар, т.е. две–три лавки в одном месте, куда приезжали из других долин для закупки бумажных материй» [*Андреев, Половцев*, 1911, с. 12]. Так, в Хороге в начале 1914 г. функционировал базар, где шла активная торговля товарами из Кашгара, Бухары, Афганистана и Индии.

Правда, побывавший в 1883 г. в Шугнане Д.Л. Иванов сообщал, что здесь «нет и никогда не было ни одного базара – ни постоянного, ни временного: ни лавки, ни лабаза, ни ярмарки». Мирза, т.е. староста кишлака, объяснял ему, что базар развращает людей, и они делаются корыстолюбивыми, обманщиками [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 6, с. 636].

Тот же исследователь представил иерархию торгово-финансовых отношений в Среднеазиатском регионе: «Смотря по настроению политической биржи, находившейся в руках таких “медведей”, как Кундуз, Бухара, Коканд, Кашгар, горская мелочь – “зайцы” (Каратегин, Дарваз, Шугнан и Вахан) пользовались своим труднодоступным и промежуточным положением и играли с переменным успехом на повышение и понижение тех или других фондов» [Там же, с. 639].

За годы советской власти в Шугнанском и Рошткалинском районах ГБАО была создана сеть государственной и кооперативной торговли, которая почти полностью удовлетворяла потребности шугнанцев в одежде, обуви, посуде и кухонной утвари, а также других культурно-бытовых предметах.

* * *

Глава вторая

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Культурный процесс, как пишет видный российский этнолог чл.-кор. РАН В.А. Тишков, заключает в себе стуктурирование как социальных и духовных форм, так и материальных аспектов человеческой жизни. Последние составляют все конкретные элементы, участвующие в жизни людей: это функциональные предметы, технологии, средства передвижения, пища, жилище, художественные и ремесленные изделия.

Культура и народ, по мнению этого исследователя, обретают свои отличительность и идентичность отчасти благодаря специфическому предназначению предметов, используемых в религиозном и профанном аспектах. То, как тот или иной народ трансформирует доступный из окружающей среды первичный материал, определяет многое в его космологии, системе ценностей, символических категориях. В конечном счете можно согласиться с В.А. Тишковым, что граница между материальной и духовной культурой носит довольно условный характер [*Тишков*, 2003, с. 85].

Поселения и жилище

Памирцы, как и жители других регионов Земли, развили собственные технические навыки и методы, обеспечивающие удовлетворение первичных нужд. Строительная техника, используемая памирцами для возведения жилища и поселений, может выступать как отличительный культурный маркер наряду, например, с одеждой и декоративным искусством.

Обитатели долин Пянджа, Гунта и Шахдары обживали места, пригодные для земледелия, а именно речные террасы и конусы

речных выносов. Характерный тип поселения шугнанцев – кишлак, расположенный на склоне, основной тип жилища – одноэтажный дом с плоской крышей.

Размеры кишлаков зависят от рельефа – застроены все сравнительно ровные места. Иногда, если селения располагаются в удобной местности, а именно на широкой террасе или большом конусе выноса, то кишлак растягивается на несколько километров или же ряд селений сливаются одно с другим, как, например, в сельсовете Поршинев Шугнанского р-на. В последнем случае приезжим трудно определить, где конец одного и начало другого кишлака.

В целом население шугнанских селений немногочисленно, поскольку сравнительно ровных мест, удобных для застройки в условиях горной местности, не так много. Малая людность объясняется не только природно-географическим фактором, когда производственная деятельность осуществлялась на пригодных участках узких речных долин и крутых склонов гор, но и издавна сложившимися особенностями расселения, т.е. историческим фактором.

По данным Н.С. Гинзбург, в середине 1960-х годов средняя численность населения кишлаков на Шахдаре, среднем и верхнем Гунте составляла 350–400 человек, а в низовьях этих рек и в среднем течении р. Пяндж – до 1000 человек [*Гинзбург*, 1967, с. 272]. Однако в настоящее время число жителей некоторых гунтских кишлаков, например, колеблется от 50 до 100 с лишним человек.

Если в долине р. Пяндж с давних времен селения шугнанцев обычно состояли из небольшого числа дворов, разбросанных на значительном расстоянии друг от друга и окруженных полями, то в долинах Шахдары и Гунта они располагались цепочкой, вытянутой вдоль по течению рек по обоим их берегам. Гунтцы и шахдаринцы селились рассредоточено, по типу выселок, или хуторов. Например, на верхнем Гунте по причине родового расселения можно видеть довольно много разбросанных домов, между которыми располагаются участки полей.

В долинах Гунта и Шахдары кишлак состоит из двух–трех домов, стоящих не поодаль друг от друга, а как бы прилепленных один к другому. Два–три дома с конюшнями, хлевами и кладовыми представляют собой одну общую постройку и напоминают своим видом небольшое крепостное сооружение. В прошлом в случае междоусобиц и набегов жителям кишлака было легче укрыться за общей стеной.

Издавна шугнанцы селились семейно-родственными группами – патронимиями. В каждом кишлаке жила одна или несколько патронимий. В больших селениях группы усадеб по-прежнему составляют кварталы, хотя родственный принцип расселения нередко нарушается. Планировка улиц в селениях отсутствовала.

В настоящее время в центре крупных кишлаков находятся школа, клуб с кинозалом и библиотекой, продовольственный и промтоварный магазины, аптека. На окраине селений располагаются фермы, овощехранилища, сараи для сельхозорудий и гаражи для сельскохозяйственных машин, больница или медпункт.

Жилище всех жителей Западного Памира практически не видоизменялось в зависимости от высотности места. Однако современные архитекторы считают условной высотной границей отметку в 2500 м над уровнем моря. Чем больше вверх или вниз она отклоняется, тем больше, по их мнению, наблюдается архитектурных изменений [*Мамадназаров*, 1985, с. 177]. В целом жилище шугнанцев, как и других горных народов Памира, значительно отличается от жилища равнинных таджиков не только своим названием, но и конструкцией. Обычно двери дома и хозяйственных построек у шугнанцев всегда обращены во внутренний двор, так что с внешней стороны можно видеть только глухие стены, которые образуют замкнутый прямоугольник. Внешнего двора нет, его заменяет открытая площадка перед жилищем.

История возникновения памирского дома уходит в глубокую древность. Нельзя не согласиться с выводом М.А. Бубновой о том, что «планировка погребального сооружения (эпохи бронзы. – *Т.К.*) – четырехугольное помещение с длинным коридором-входом – можно рассматривать как прообраз будущего памирского дома» [История, 1998, с. 154].

Деревянный дом памирца (у шугнанцев – *чид*, čīd, в отличие от таджикского *хона*) стоит на пяти столбах и способен выдержать разрушительные землетрясения, которые случаются несколько раз в год. В народе говорят, что конструкцию чида памирцам подарил сам легендарный Нух, т.е. библейский праотец Ной.

В прошлом если шугнанская семья собиралась обзаводиться новым домом, его будущий хозяин шел к халифе и просил благословение на начало строительства. Получив разрешение, он отправлялся к мастеру и договаривался с ним, а затем, к вечеру, обходил соседей и приглашал их на помочь (kiryār). Наутро все собирались на месте закладки фундамента будущего дома и

прежде всего отрезали голову приведенному жертвенному барану, умилостивляя тем самым духов. Шкуру барана, его грудь, сердце и печень отдавали мастеру. Один из пришедших начинал читать молитву, а другой киркой символически рыл землю на месте фундамента. По окончании молитвы собравшиеся произносили: «Allōh akbār!» («Бог велик!») и приступали к делу.

На ровной, расчищенной от каменных обломков и глыб площадке приблизительно 10х10 м мастер измерял пространство для дома: мерил четыре стороны, снимал мерку от одного угла до другого, следил за тем, чтобы одна стена не была больше другой, и т.д. После этого рыли фундамент, а затем собственно приступали к строительству стен. Мастер с тремя–четырьмя помощниками-каменщиками выводил стену, остальные 20–30 собирали и складывали плоские камни, которые при строительстве дома скрепляли глиной, приносимой молодежью в особых конусообразных корзинах за спиной.

Еще утром, при рытье фундамента, семья, возводящая дом, давала каждому из помочан две-три лепешки, считавшихся жертвенными, которые ели или всухомятку, или с молоком и топленым маслом. Немного поработав, присутствовавшие хлебали какую-нибудь похлебку и затем снова работали. Между тем женщины варили в котле мясо и готовили тесто и пекли много хлеба. В полдень работу прекращали, шли в дом и рассаживались на нары. Каждому работнику женщины накладывали на деревянное блюдо четыре-пять лепешек, поверх них мясо с мясным отваром. После обеда, заканчивавшегося словами благодарности Аллаху, все произносили «Бог велик!» и вновь шли на строительство до вечерней молитвы. Перед тем, как, закончив работу, отправиться домой, хлебали приготовленную к этому времени похлебку.

После ухода помочан хозяин вместе с мастером раз или два обмазывали дом глиной, готовили и обтесывали доски для пола и нар внутри дома, вымеряли место для очага. Доски для внутренних перекрытий, балок и опор из местной разновидности тополя – рыма – шугнанцы издавна обрабатывали специальным теслом (pōy-dōrx̌) – топориком, похожим на мотыгу. Из того же дерева делали и полы, которые некогда были земляными.

На Памире очень мало лесов, а те, которые и были несколько десятилетий тому назад, ныне почти все вырублены. А между тем в Хороге, например, всегда не хватало строительных материалов. Московский журналист П.Н. Лукницкий вспоминал в связи

с этим: «Прогуливаясь по улице Ленина, я остановился посмотреть, как ловкий и быстрый в движениях черноглазый связист, взобравшись на телеграфный столб, прикручивал к изоляторам провода, на которых уже удобно расположились воробьи… Связист спустился на землю, скинул с ног железные “кошки” и, увидев прохожего, глядящего на воробьев, улыбнулся: “Наверное, щебечут, что этот столб с доставкой сюда стоит пятьсот рублей!”» [*Лукницкий*, 1955, с. 313].

Вернемся, однако, к строительству жилого дома. Когда наступало время укладывать основные балки, хозяин дома опять шел к халифе, прося у него благословение на начало главных работ. Тот назначал время – на рассвете, на восходе солнца или после восхода, перед или после полдня, и шугнанец-исмаилит поступал именно так, как сказал духовный руководитель. На помощь к односельчанину по его просьбе опять приходили соседи-помочане.

Мастер поднимался на стену и с помощью нескольких помощников укладывал на нужные места основные балки, а затем спускался вниз и подставлял четыре столба под них. Причем при поднятии на стену главной балки у шугнанцев вновь совершался обряд жертвоприношения: поднятому наверх и поставленному на балку барану отрезали голову, и кровь жертвенного животного стекала по балке и стене [*Зарубин*, 1960, с. 23; *Литвинский*, 1981, с. 109; об обычаях памирцев, связанных со строительством жилища, см. также: *Мухиддинов*, 1985, с. 24–29].

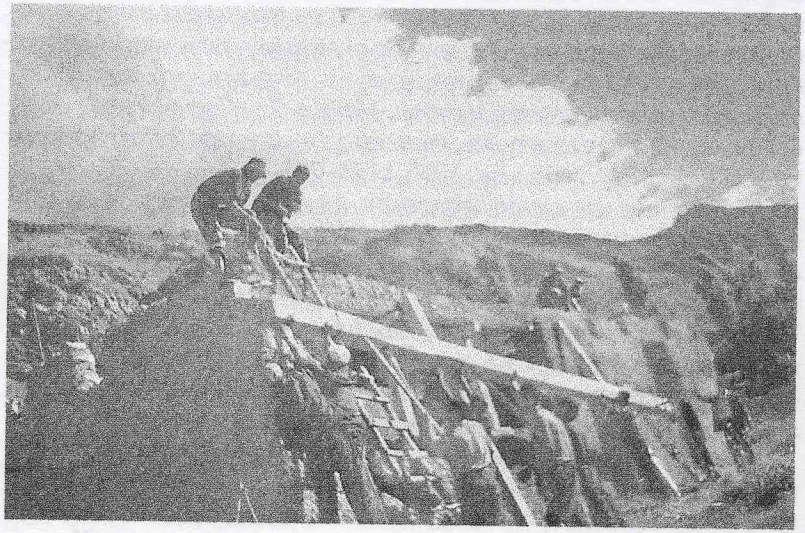
Жертвенное животное свежевали, мясо и кости резали на куски и варили в котле. А мастер, поставив по местам пять столбов, опять поднимался на стену, с тем чтобы закрепить в ней основные балки. Вслед за ними шла очередь боковых балок, бревенчатого настила крыши, бревен для нар и т.д. Все тот же мастер изготовлял очаг из глины, который затем полировали, в течение 10–12 дней отбивали полировальным камнем (lawāk-būrj), втирали в него горькие абрикосовые косточки и опять отбивали.

Коробка дома традиционно имеет размер 8х8 м. Окон в чиде в прошлом не было (чтобы не выхолаживать в холодное время года жилище). Они появились, да и то не везде, лишь в советский период. Единственное отверстие в доме – светодымовое. К дому может примыкать целый ряд хозяйственных построек, жилых пристроек и надстроек.

Уложенная на стропилах крыша памирского дома – плоская, имеющая незастекленное четырехугольное отверстие (čōrxůna).



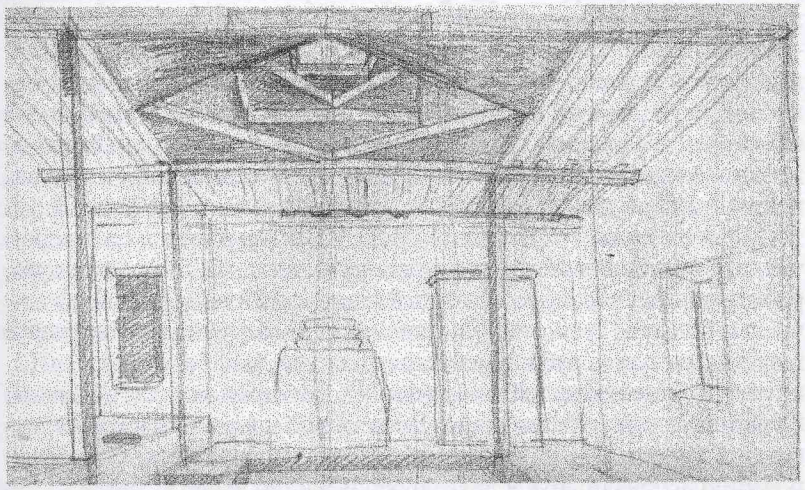
а)



б)

Строительство нового дома в кишлаке Богив на Гунте (Шугнанский район): а – подготовительные работы, б – поднятие центральной балки вус (wūs). Фото Рамазана Мамадакимова, 2004 г.

Внутри дома кровля представляет собой ступенчатый, суживающийся кверху свод, сложенный из четырехугольных квадратных рам. Последняя, самая маленькая рама венчает этот ступенчатый потолок (*чорхона*), образуя светодымовое отверстие, о котором говорилось выше [*Моногарова*, 1975, с. 182; *Мамадназаров*, 1980, с. 12–13 и др.].



Конструкция потолка в традиционном памирском доме. Тип кровли чорхона (кишлак Поршинев, Шугнанский район, 1964 г.). Полевой рисунок художницы Р. Разинчевой, 1964 г. Архив Института этнологии и антропологии РАН. Публикуется впервые

Таким образом, специфическая деревянная конструкция чорхоны равномерно распределяет нагрузку крыши через два больших прогона на пяти мощных столбах. Эти столбы, в свою очередь, укладываются на деревянные брусья обвязки на суфах. Вся конструктивная система, по мнению специалистов, читается как взаимосвязанный несущий каркас, устойчивый при частых и сильных землетрясениях [*Мамадназаров, Якубов*, 1985, с. 191].

Согласно древней традиции, что неукоснительно соблюдается и поныне, в доме помещался высоко чтимый шугнанцами и другими памирскими народами домашний очаг (kicōr), на котором готовили еду и пекли лепешки (garδā). Кроме того, под светодымовым отверстием в земле выкапывали маленькую яму для маленького очага, предназначенного для заваривания чая

(с этой целью неэкономично было каждый раз возжигать огонь на большом очаге). Правда, в наши дни уже не следуют традиции и ставят в центре четырехугольного углубления посередине дома металлическую печку, которая заменяет маленький очаг.

В прошлом крыша дома нередко использовалась шугнанцами в качестве своеобразного огорода. Для этого хозяин дома накладывал землю по периметру крыши и выращивал в ней овощи. В наши дни крыша продолжает служить для хозяйственных целей – на ней сушат урюк или снопы сена. Она могла использоваться и для сна в теплое время года. «Для ночлега нам отвели место на крыше, – вспоминал в 1910-е годы о своем детстве старик-шугнанец. – …Рядом с нами… расположились еще два семейства и ночью на крыше двое мужчин играли на ребабах и пели песни, а вокруг них собрались женщины и дети» [*Зарубин*, 1960, с. 10].

Когда на крыше чида мастер проделывал светодымовое отверстие, это означало конец строительства жилища. За свою нелегкую работу он получал быка, суконный домотканый халат высшего качества, большое тесло, пару мягких сапог домашней выделки, пару шерстяных чулок, рубашку, штаны, шапочку (tōqi) и чалму или 12 аршин соответствующей ткани (dastōr). Напоследок мастер обухом большого тесла трижды ударял по центральному столбу *хаситану* (ẍasitan) со словами «Pō bar joy vi!» («Будь непоколебим!»). Хозяин и мастер целовали друг у друга руки, и мастер уходил домой.

Принужденные в результате гонений скрывать собственные религиозные верования шугнанцы, как и другие памирцы-исмаилиты, использовали свои жилища в качестве молельных домов. Дело в том, что традиционно памирская жилая постройка имела сакральное значение. Пять столбов, на которых покоится дом памирца, символически связаны с пятью мусульманскими святыми – это величайший пророк Мухаммад, его двоюродный брат и зять Али (первый шиитский имам как родственник посланника Аллаха), Фатима (жена Али и дочь пророка Мухаммада), Хасан и Хусейн (дети Фатимы и Али). Каждым из этих столбов отмечен свой угол дома, а «Хасан» и «Хусейн», расположенные по обеим сторонам прохода из веранды в основную часть дома, соединены между собой деревянным резным брусом (bučkiɣij).

Входящий в пятистолпный дом шугнанец-исмаилит в первую очередь обращается с приветствием к этим святым, оказывая им дань уважения и поклонения. И только затем здоровается с хозяевами дома.

Под влиянием исмаилизма столбы изменили свою древнюю, вероятно, зороастрийскую символику. Четыре опоры символизировали четыре стихии: воду, огонь, землю и воздух (ветер), а пятый, центральный столп – «хаситан» служит символом внутреннего мира человека. Таким образом, стоящий в центре жилища столп – своеобразный маркер единства макро- и микрокосма и одновременно вместилище душ предков. Наряду с домашним очагом он служил и служит защитой от сил зла [*Мухиддинов*, 1985]. Во время частых в горах Памира землетрясений шугнанцы подходят к хаситану и, обняв его, молятся об отвращении от дома беды. В весенний мусульманский праздник Навруз на этот столб наносили рисунки из бобовой муки, налепляли испеченный блин и поздравляли его с праздником. Это не удивительно, поскольку, переступив порог дома, вошедший должен произнести приветствие, даже если никого из хозяев в жилище нет. Приветствие было обращено к столбу, который рассматривается шугнанцами-исмаилитами как живое существо, способное защищать или вредить, попускать зло или давать благополучие.

Единственное внутреннее помещение дома представляет собой четырехугольную комнату размером 8х8 м. Вдоль всех четырех стен примерно на 1 м от пола поднимается суфа наподобие нар, сделанная из глины и облицованная досками, которые раньше не красили из-за дороговизны красок. На этих нарах вся семья проводит весь день: работает, отдыхает, спит.

«В памирском доме, – И.И. Зарубин, – спят и сидят на глинобитных нарах, расположенных вдоль стен и разделенных на отсеки. Отсек слева от входа называется малыми нарами, напротив них по другую сторону очага находятся большие нары, занимающие все пространство вдоль стены. Под прямым углом к большим нарам вдоль стены, напротив очага, расположены нижние нары. Часть больших нар, примыкающая к очагу, считается местом для почетных гостей, на малых нарах обычно сидят женщины, а во время свадьбы – жених с невестой» [*Зарубин*, 1926а, с. 1166].

Деревянные части жилища почти всегда покрываются резьбой. Особенно часто резьба встречается на перекладинах при входе и на перилах у нар. На столбах внутри чида в прошлом можно было видеть довольно грубо вырезанные изображения горного козла – нахчира и другие незатейливые рисунки – чаще всего круг или четырехугольник с крестом внутри. Иногда внутри четырехугольника помещались два пересекающихся креста,

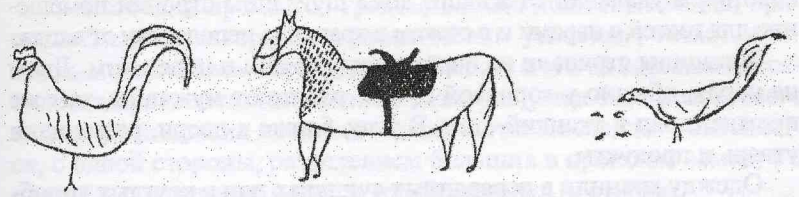
а в образуемые ими треугольники выдавливались точки или небольшие круги [*Он же*, 1917, с. 123].

Вымазанные глиной стены главного помещения украшали рисунком из муки: обычно это был отпечаток ладони с пятью пальцами. Иногда на стенах имелся или совсем простой орнамент – небольшие углубления, сделанные надавливанием пальцами на сырую глину, или изображение дикого козла.

С.В. Иванов рассказывал о том, как в 1940-е годы шугнанцы украшали в первый день праздника Навруз свои жилища стенными росписями. В одних шугнанских кишлаках женщины, прибравшись в доме, очистив стены, приготовив лепешки «камоч» и помывшись, наносили пальцем с помощью муки, мела, сажи, цветной глины (желтой или красной) рисунки на стены жилища. В других кишлаках в исполнении рисунков участвовали, кроме женщин, мужчины и даже дети, как, например, в Дарморахте. Это, вероятно, объяснялось разностью обычаев в тех или иных селениях Шугнана.

В кишлаке Синдив рисунки на наружной (передней) стене дома (в *айване*) и на стене следующего за айваном помещения (*дализ*) делали мужчины, а рисунки в самом чиде – женщины. В кишлаке Миденшарв орнаментальные мотивы выполняли женщины, а изображения животных – мужчины. В некоторых селениях на Шахдаре все рисунки внутри чида наносили на стены женщины, но отдельные изображения, например, фигуры диких козлов, – мужчины. В чиде среди изображений встречались: 1) животные (на правой или левой от входа стене или против входа; высота рисунков – от 10 до 50 см) – горный козел, верблюд, конь, як, 2) группа людей – всадники или пастух со стадом овец, а также деревья (чинары), 3) отпечатки руки (пятерни), пересеченные крестообразно круги, розетки, скобки, ромбы и другие геометрические фигуры (вверху дома, в виде фриза). На стенах айвана обычно рисовали всадников, деревья и геометрические орнаменты, а на стенах дализа – домашних и диких животных или всадников [*Иванов*, 1947, с. 82]. О рисунках, на которых изображены пастухи со стадами овец, писал в свое время и М.С. Андреев [*Андреев*, 1928а, с. 8].

Шугнанцы покрывали и до сих пор покрывают стены жилища теми или иными рисунками не только для красоты. Стенные росписи, безусловно, носят магико-охранительный характер. Еще в детстве я слышал от родных и соседей о том, что если не сделать рисунки в доме в праздник Навруза, то в следующем году семья



Изображения петуха, коня и голубя в пристройке к дому шугнанца

будет жить плохо, не будет урожая в новом году, в доме не будет ничего водиться и т.д. Что же касается пятерни, то человеку, который не сделал ее отпечатка на стене чида, грозит, по мнению многих шугнанцев, болезнь или даже смерть.

Изображения горного козла должно было способствовать удаче на охоте, а круга, заполненного точками, около которого нарисован пастух с собакой – размножению скота и т.д. [Там же].

Как бы то ни было, искусство стенных росписей, зародившись, вероятно, в давние времена, носило массовый характер, и навыки украшения жилища передавались шугнанцами из поколения в поколение.

Возвращаясь к устройству чида, следует сказать, что жители Шугнана традиционно ложатся спать головой к середине дома. В связи с этим И.И. Зарубин в этнографических записях пометил, что известный ему пир Юсуф Али-шо спал, как придется, т.е. не всегда головой к середине дома [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 196]. Трудно представить, что исмаилитский духовный наставник нарушал вековые традиции своего народа. Можно предположить, что либо у русского исследователя была неверная информация, либо речь шла о тех минутах или часах, когда жители Шугнана отдыхают на нарах полулежа головой к стене и ногами к середине.

В долинах Гунта и Шахдары из-за суровых климатических условий дверь жилого помещения не выходит непосредственно наружу. Для того чтобы сохранить тепло в доме, жители этих долин обычно пристраивали к основному помещению закрытые сени. Таким образом, чтобы попасть в дом, необходимо пройти две двери. В сенях зимой хранили запасы топлива, а летом здесь могли спать люди, если не хватало места в жилом помещении. В шугнанских кишлаках долины Пянджа с более мягким климатом подобной пристройки, как правило, не было. Кроме закрытых сеней на

некотором удалении от жилого дома шугнанцы строили помещение для гостей с нарами и с очагом в краю нар неподалеку от входа.

Женщины стряпали на нарах, вокруг очага и перед ним. Днем на нарах, обычно у торцевой стены, работают мужчины, там же прежде стоял и ткацкий стан. В углу, ближе к двери, размещали утварь и продукты.

Одежду хранили в деревянных сундуках или в круглых коробках. Все нары шугнанцы застилали паласами, на сундуки складывали кошмы и ватные одеяла. Жилище освещалось огнем от очага или светильником типа лучины (прут, обмазанный составом, в который входят зерна льна, вставлялся в деревянную подставку и укреплялся на столбе) [*Моногарова*, 1972, с. 90].

При наличии в хозяйстве шугнанца лошади для нее устраивали закрытую зимнюю и открытую летнюю конюшни. Последняя представляла собой навес с тремя стенами. Вдоль задней стены имелись ясли, а вдоль боковых на прибитых жердях – палки, на которые вешали уздечки и другие предметы.

Метрах в 20–30 от дома располагалось несколько небольших сооружений – кладовые *зидун* (zidůn) для хранения пищевых запасов. Архитектурной особенностью этих сооружений было то, что их строили на основании, поставленном на камни или даже на каменной глыбе, чтобы мыши не смогли пробраться в хранилища и испортить находившиеся там запасы – муку и др.

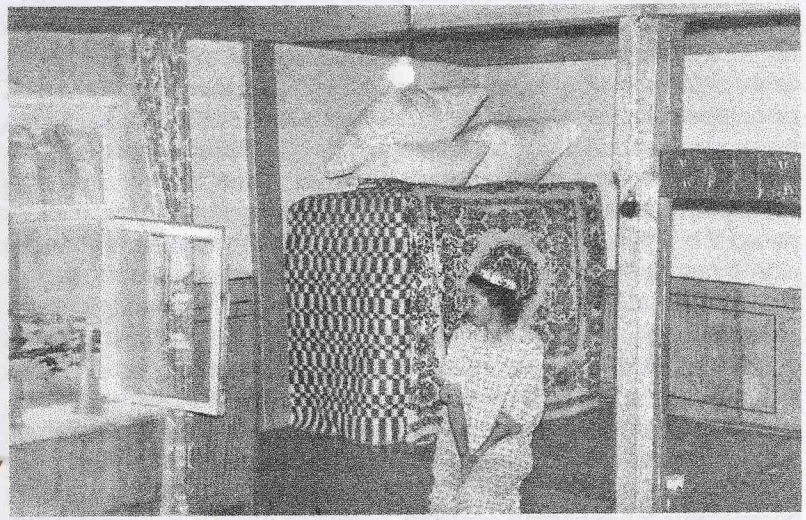
Летом обитатели дома проводили время на специальной глинобитной, нередко хорошо отполированной камнями площадке около полуметра вышиной – *дакун* (dakůn), которая находилась рядом с жилищем или на некотором расстоянии от него среди тутовых или других деревьев. Иногда эту площадку обносили с одной или с трех сторон стенкой и даже ставили над ней кровлю. Для ночлега устраивались также специальные помосты из жердей и веток в виде шалаша – *капа* (kapā), приподнятые над землей на высоту более метра. На крышах домов в Хороге сооружались двускатные палатки *чодар* (čodar) из ткани, под которыми спали ночью.

В верховьях Пянджа не встречались летние сооружения без стен в виде двускатной крыши-навеса на столбах, которые бытовали у равнинных таджиков и жителей Южного Узбекистана под названием *шипанг*, или *чавканди* [*Писарчик*, 1958, с. 483].

Для отдыха в тени деревьев шугнанцы устраивали скамьи – *дакунак* (dakůnak) – из больших каменных плит – *сэд* (sēd), положенных на каменные же подставки.

В настоящее время тип традиционного дома шугнанцев, приспособленного к горным климатическим условиям, остается основным типом сельского жилища. Вместе с тем за истекшие десятилетия произошло сокращение размеров усадьбы, прежде всего за счет уменьшения площади жилой части. Последнее объясняется, с одной стороны, разделением больших в прошлом семей, а с другой – сокращением числа хозяйственных построек.

В настоящее время шугнанцы, как и другие народы Западного Памира, строят отдельные помещения-пристройки для гостей, которые оборудуются мебелью городского типа. В современных жилых домах в кишлаках стены снаружи и внутри обмазывают глиной и белят, двери делают на железных петлях, а окна стеклят. Открытый очаг, ранее отапливавший помещение «по-черному», ныне почти повсеместно в Шугнане имеет дымоход – отводную железную трубу, проходящую под нарами и нагревающую их. Вместе с тем традиционная конструкция жилища со ступенчатым сводом и нарами, расположенными вдоль трех стен, сохраняется.



Шугнанка в интерьере жилого дома в Хороге.
Фото Икромиддина Мухиддинова, 1973 г.
Из личного архива Л.Ф. Моногаровой. Публикуется впервые

Одежда и обувь

Одежда представляет собой одно из проявлений материальной культуры. Вместе с тем она служит ярким примером того, как люди наряду с функциональным значением создают свой собственный образ благодаря неповторимым комбинациям материалов, покрою, украшениям и т.п.

В одежде находят отражение как традиции, которые заложены в социальных отношениях, так и определенные элементы идеологических воззрений, например, верования и эстетические нормы. Кроме того, одежда – один из важных источников изучения этнической истории и культуры, а также идентичности того или иного народа. Именно с данных позиций следует, на наш взгляд, рассматривать одежду шугнанцев.

Традиционная одежда этого народа складывалась под воздействием географических, природно-климатических и хозяйственно-экономических условий и этнокультурных традиций.

Первые сведения о ней относятся к XIII в. Марко Поло сообщал, что горцы одеваются главным образом в звериные кожи, потому что сукна дороги, знатные мужчины и женщины носят штаны из бумажной ткани такие широкие, что на одни штаны идет от 40 до 60 аршин [*Марко Поло*, 1956, с. 75]. Несмотря на то что цифры эти явно преувеличены, тем не менее они свидетельствуют о том, что уже в XIII столетии шаровары у мужчин и у женщин на Памире были очень длинными.

Европейцы отмечали простоту одежды горца в XIX в. «Он, – писал Г.Е. Грум-Гржимайло, – ничего не имеет кроме суконного, самой примитивной работы, чекменя или халата и пары нижнего белья из бязи… Зимой есть дополнения – шерстяные чулки, которые натягиваются выше колен, и деревянные туфли. О кожаной обуви он только мечтает, она ему не по средствам» [*Грум-Гржимайло*, 1886, с. 103]. Шугнанки, как и представительницы других памирских народов, носили широкие шаровары, схваченные на лодыжке и «довольно некрасиво свешивающиеся на ступню», длинную рубаху без обшивки у просторного ворота, с прорехой посередине и без всякой опояски, большой платок, наброшенный на голову. Обувь у них была одинаковой с мужчинами, в том числе деревянные башмаки. В холод шугнанка обертывала и закрепляла на поясе кусок суконной домотканой материи [*Иванов Д.Л.*, 1885, № 6, с. 657].

Таким образом, в прошлом верхняя одежда шугнанцев обоего пола состояла из шерстяного тканого, прочной работы халата (чекмень, чепан) и штанов.

В целом женский костюм почти нечем не отличался от мужского. Овечья шерсть, из которой изготавливалось сукно, не окрашивалась и имела естественный цвет – обычно светло-коричневый. Однако в верховьях Пянджа были распространены белый и серый цвета. Встречались иногда полосатые халаты – серый с черным. Пуговицы и завязки на халатах имелись только у шугнанцев. Под халат мужчины надевали обыкновенно грубое хлопчатобумажное или шерстяное белье. Бедняки надевали халат прямо на голое тело, без рубахи [*Бобринской*, 1908, с. 52]. В прошлом рубаха считалась у мужчин предметом роскоши.

В наплечной одежде шугнанцев преобладал так называемый туникообразный покрой, ведущий свое происхождение с древних времен и отличавшийся простотой. В сущности одежда данного типа – это перекинутые через плечи полотнища, учитывавшие размер ткани и пропорции человека.

Широко бытовали элементы костюма из белой ткани, в частности туникообразная мужская рубаха из белого домотканого материала, ритуальное платье невесты также белого цвета. У шугнанок до недавнего времени были платья и халаты из белой шерстяной домотканины. Старинная одежда из ткани белого цвета, очевидно, является пережитком того периода, когда она шилась из неокрашенных домотканых материй. В далеком прошлом на одежду из белой или окрашенной домотканины полотняного переплетения наносилась вышивка крестом. К XX в. вышивка крестом на одежде была вытеснена другими типами вышивок.

По верхнему Пянджу у мальчиков и юношей рубахи часто имели вышивку на плечах и спереди у ворота, как правило, красного цвета и в виде звезд, крестов и других простеньких рисунков.

Рубашка у женщин была одинакового покроя с мужской и являлась непременным атрибутом женского костюма. Рубахи носили поверх штанов, часто не подпоясывая, а если их подпоясывали, то поясным платком.

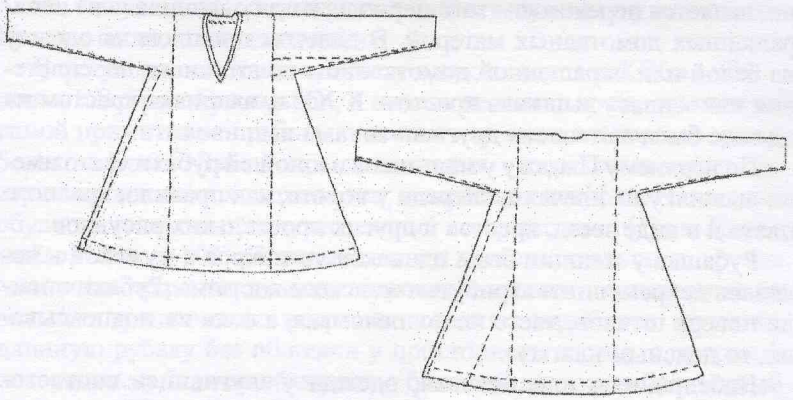
Набедренная, или поясная, одежда у шугнанцев соответствовала в целом среднеазиатскому типу, хотя была более длинной и сильно раскошенной. Говоря об одежде, прикрывающей нижнюю часть тела, З.А. Широкова считала целесообразным употреблять термин «штаны» к мужской одежде традиционного

покроя, а «шаровары» – к женской, отмечая, что штаны и шаровары являлись необходимой и совершенно обязательной частью национального костюма мужчин и женщин [*Широкова*, 1989].

Мужские и женские штаны – довольно широкие и глухие, одинаковые спереди и сзади, без разрезов спереди и с боков, которые носились при помощи вздежки – в талии имелись два маленьких отверстия, через которые продергивались и стягивались плетеные узкий поясок белого или пестрого цвета или шнурок с кистями (в костюме жениха массивные кисти из красных шелковых ниток). Обычно в шаг вшивали клин – мотню. Возможно, в далеком прошлом для женщин шились шаровары без мотни.

Штаны и шаровары, как и вся традиционная одежда, кроились очень экономно, чтобы не испортить или не потерять ни одного обрезка ткани. Покрой основывался на прямых и скошенных линиях, без закруглений. Прямые полотнища разрывали, а косые отрезали ножом.

Техника кроя, в частности мужских штанов, отличалась тем, что каждую деталь кроили в отдельности. Покрой и мужских, и женских шаровар в целом зависел от ширины ткани. Женские шаровары – длинные, до щиколотки, собранные в складки, в отличие от мужских, которые не имели складок, кроились без запаса на усадку и были короче женских. В Шугнане существовал особый



Покрой традиционного памирского платья пожилой женщины (кишлак Кала, Рошткалинский район). Рисунок художника В.И. Агафонова, 1967 г. Архив Института этнологии и антропологии РАН. Публикуется впервые

покрой женских штанов (lemolxiǐtak), который отличался от покроя в других районах Памира тем, что мотня врезалась в виде квадрата, в результате чего шаровары получались широкими и внизу собирались в мелкие сборки [*Бахтоваршоева*, 1989, с. 168].

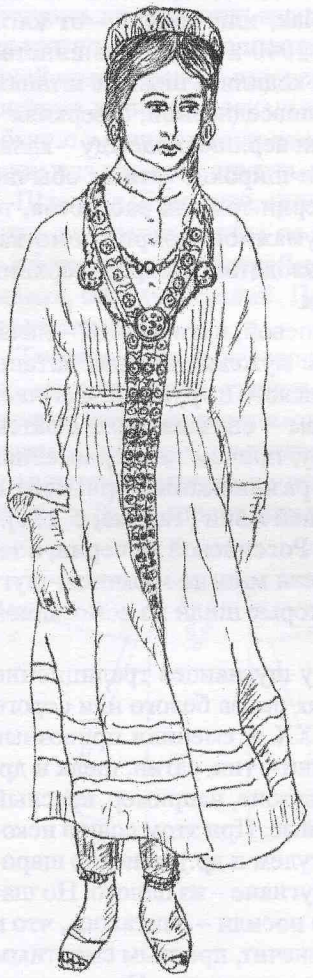
У мужчин-шугнанцев набедренная одежда делилась на нательную (birtanbůn) и верхнюю (šavolak, или patlůn, – от англ. pantaloon). Несмотря на это, до начала 1940-х годов большинство мужчин, особенно старшего возраста, ходили в нижних штанах. Нательная набедренная одежда была повседневной, а верхняя – выходной. В верхние штаны заправляли верхнюю одежду – халат и даже шубу. Если верхние длинные и широкие штаны обычно делали из домотканой шерстяной материи темных расцветов, то нижние, или исподние, – из хлопчатобумажной материи домотканого, кустарного и фабричного производства. Покрой верхних штанов отличался от покроя нательных.

Согласно материалам Л. Бахтоваршоевой, в конце XIX – начале XX в., в Шугнане бытовали черные мужские вязаные штаны – jiribin tanbůn, что в переводе с шугнанского на русский означает «чулочные штаны». Их вязали крючком – сначала верх, а затем каждую суживавшуюся книзу штанину, причем вверху имелись петли для ремня. Такие штаны имели разноцветный орнамент и не встречались в других районах Средней Азии [Там же, с. 171].

После вхождения Шугнана в состав Российской империи, а затем в годы становления советской власти многие мужчины-шугнанцы стали носить брюки-галифе, которые шили из домотканой шерстяной ткани.

Материалом для женских шаровар у шугнанцев традиционно служила шерстяная домотканая материя рафза белого или серого цвета, которую в конце XIX – начале XX в. сменили привозные ткани кустарной или фабричной выделки – тик, сатин, шелк и др. Молодые женщины предпочитали яркие тона, например, красный или в красную полоску, пожилые – темные. При этом если в некоторых районах Памира (Ишкашим, Язгулем и др.) женские шаровары шили из двух видов ткани, то в Шугнане – из одного. Но шаровары, сделанные только из шелка, не носили – считалось, что в шелке ходила дочь пророка Фатима, а значит, простым смертным надевать одежду из этой ткани выше колен грешно. Именно поэтому не следовало также надевать шелковое платье на голое тело. Вообще к шелку у памирцев было особое отношение, поскольку шелкопряд, как верили, вырос из тела пророка.

В настоящее время верх шаровар делают из одной ткани, а штанины – из шелка, парчи и др., причем если до 1960-х годов доминировали разные расцветки, то теперь при шитье как шаровар, так и платья предпочтение отдается одному тону.



Девушка-шугнанка в традиционной одежде с украшениями

На ноги шугнанцы как раньше, так и ныне, надевают толстые шерстяные чулки – джурабы, которые женщины вяжут из шерсти ярких цветов по замысловатому рисунку. Шугнанки воспроизводили рисунки по памяти из поколения в поколение, а нередко брали за основу разрисованные ситцы. Мягкие сапоги изготавливались из кожи архара или нахчира. У щиколотки они стягивались завязками – шнурками или тесемками. Наиболее бедные носили деревянную обувь кустарного производства.

Головной убор состоял обычно из тюбетейки сартовского типа, привозимой из Бухары или Ферганы. На Пяндже она была мелкой, плоской, изготовленной из белой бумаги. Позднее широкое распространение получила красная шугнанская тюбетейка с орнаментированным ковровым ободком. Такие тюбетейки, кроме ободка, шугнанки шили и шьют на швейных машинках, которые в годы советской власти прочно вошли в обиход многих семей. Зимой и вообще в холодную погоду шугнанцы носили шерстяную тканую шапку, которая вязалась колпаком, а для ношения заворачивалась до превращения ее в плоский блин [*Бобринской*, 1908, с. 52; *Зарубин*, 1917, с. 134].

Женщины также носили тюбетейку, а при выходе из дома накидывали на нее платок разных размеров, концы

которого свешивались по спине, несколько прикрывая затылок и косы. Эти платки изготовлялись из тонкой хлопчатобумажной ткани и по углам иногда имели какой-нибудь незамысловатый орнамент или даже просто знаки.

Следует подчеркнуть, что в прошлом в силу бедности мало кто из шугнанцев имел полный комплект платья.

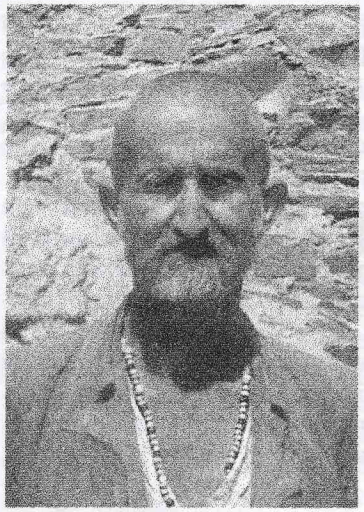
Современная одежда шугнанцев – это прежде всего одежда европейская. В 1952 г. московский журналист П.Н. Лукницкий писал о шугнанцах – студентах Хорогского педагогического училища: «Все юноши одеты по-городски: кто в пиджаке, кто в белой рубашке, один в белом кителе; тюбетейки, фуражки и кепки лежат на партах. И опять я не могу не припомнить времени, когда ни один шугнанец не носил пиджака, все одевались в плотные халаты из овечьей шерсти, были обуты в сыромятные пехи, натянутые поверх узорных джюрапов – шерстяных чулок» [*Лукницкий*, 1955, с. 307].

В настоящее время отдельные элементы традиционной народной одежды встречаются в костюме представителей старшего поколения, а также в костюмах фольклорных и танцевальных коллективов.

В прошлом шугнанки расчесывали волосы на две половины, прикрывая ими уши. Концы волос заплетали в две короткие косы и носили их сзади. Девушки в Шугнане носили косы спереди. Маленьким девочкам волосы часто заплетали в несколько мелких косичек. Как сообщал А.А. Бобринской, хозяйка дома имела обычай хранить ключи своего хозяйства привязанными к концам своих кос, а все женщины привязывали к ним полученные в подарок колечки, сережки и другие безделушки, чтобы не потерялись [*Бобринской*, 1908, с. 53].

В прошлом мальчики до совершеннолетия обычно носили длинные волосы кудрями. Шугнанцы-мужчины волосы на голове могли сбривать, но делали это редко. Обычно за волосами как на голове, так и на бороде не следили. Правда, молодежь подстригала бороду и концы усов. В случае смерти обоих родителей мужчины отпускали волосы до плеч. Пережитком культа мертвых являлось отрезание волос в случае горя, что наблюдалось и в Шугнане.

Шугнанки украшали себя бусами и ожерельями. Для жен и дочерей состоятельных жителей Шугнана у заезжих купцов покупались бисер, стеклянные бусы, кораллы, которые затем собирались в ожерелья довольного пестрого содержания. По сообщению



Шугнанец с бусами-оберегом на шее. Фото Г.Л. Хить, 1957 г. Из личного архива Г.Л. Хить. Публикуется впервые

А.Е. Снесарева, мужчины и дети на Памире также иногда носили серьги, которые служили скорее амулетами, нежели украшениями, и представляли собой простое серебряное или медное колечко. Сережки эти давал горцу-исмаилиту ишан, и они помогали против болезней, различных неприятностей и козней дэвов [*Снесарев*, 2002, с. 138). Кстати сказать, все шугнанцы – мужчины, женщины и дети – вешали на шею, привязывали к волосам или вшивали в одежду разнообразные ладанки и амулеты от сглаза и воздействия злых духов и других напастей.

Что касается ухода за лицом, то обычай подводить сурьмой глаза был принят не только у шугнанских женщин, но и у мужчин-шугнанцев. Считалось, что сурьма обостряет зрение и охраняет от «дурного сглаза» [*Зарубин*, 1926а, с. 1168].

К настоящему времени в традиционной одежде шугнанцев произошли существенные изменения. Домотканые ткани оказались вытеснены фабричными, хотя в целом в одежде продолжает сохраняться туникообразный покрой. Повсеместно в Шугнане сказывается влияние городской культуры, и городская одежда фабричного производства преобладает над традиционной. То же самое касается и обуви. Ныне шугнанцы носят сапоги фабричного изготовления, ботинки и полуботинки.

В 1952 г. уже упоминавшийся П.Н. Лукницкий так описывал внешний вид одной из студенток Хорогского педагогического училища – Мисринамо Худорамовой из Дарморахта: «Волосы ее расчесаны на прямой пробор и заплетены в две черные тяжелые косы, уходящие под белый платок, охватывающий зеленую шелковую паккол (тюбетейку). Платок позади головы стоит, как воротник, и небрежными складками спадает на плечи и руки… На безымянном пальце – серебряное кольцо, на запястье – два браслета из черных и красных бусинок. Шею девушки свободно

охватывает ожерелье из коралловых звеньев, перемежающихся с черными и белыми стеклярусными цилиндриками.

В длинном розовом ситцевом платье, в красных шальварах Мисринамо изящна и грациозна, и только рыжие парусиновые туфли портят общий "восточный" стиль этой хорогской девушки» [*Лукницкий*, 1955, с. 308].

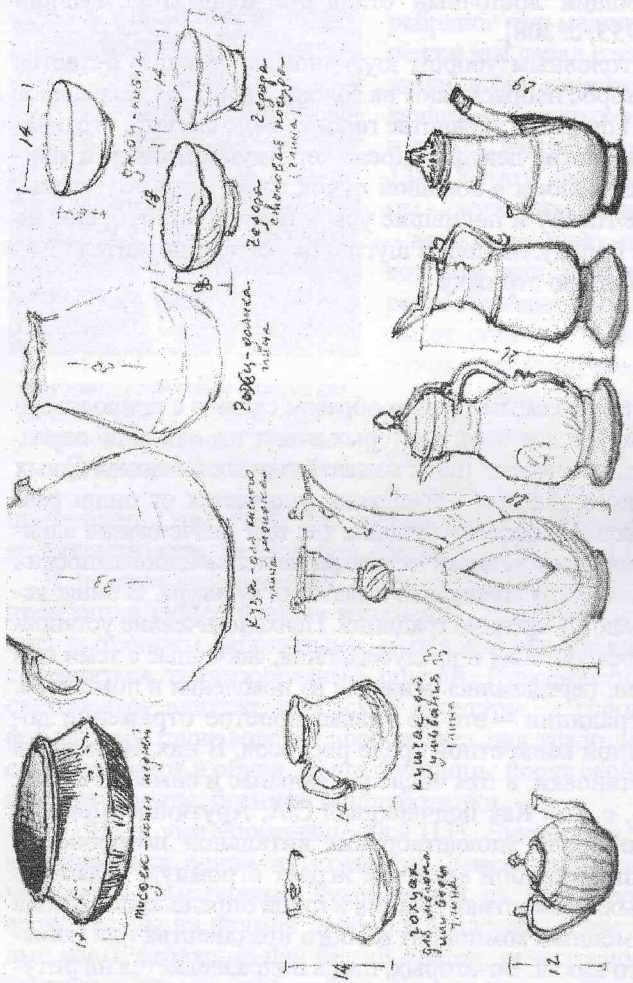
Основным головным убором шугнанок до сих пор остается покрывало, которое набрасывают на голову, а концами закрывают спину и грудь. Говоря об убранстве головы, надо сказать, что в настоящее время многие девушки носят короткую стрижку, а женщины собирают волосы в большой пучок на затылке. Мужчины, ранее бритвшие голову и носившие усы и бороду, ныне бреют не голову, а усы и бороду. Молодые шугнанцы, особенно жители Хорога, делают модную стрижку.

Пища

Система питания самым тесным образом связана с природными и хозяйственными условиями, в которых живет тот или иной народ. Как это ни банально звучит, пища жителей горных и высокогорных районов Западного Памира, безусловно, отличается от пищи равнинных таджиков. На систему питания так или иначе оказал влияние уровень социально-экономического развития западнопамирских народов, их этническая специфика и бытовая культура. В пище устойчиво сохраняются древние традиции. Психологические установки, а именно предпочтения и предубеждения, связанные с теми или иными блюдами, передавались в народе из поколения в поколение.

Пищевые традиции – это не только простое отражение доступных в каждой конкретной среде ресурсов. В них заключены культурные установки, в том числе ритуальные и символические [*Тишков*, 2003, с. 86]. Как подчеркивал С.А. Арутюнов, помимо своей основной роли удовлетворения витальной потребности организма, пища в любой культуре играет огромную знаковую роль. Во-первых, совместная трапеза и пища определенного рода – почти непременный компонент любого празднества или события жизненного цикла. Во-вторых, пища подразделяется на ритуальную, праздничную, жертвенную, похоронно-поминальную, престижную и непрестижную [*Арутюнов,* 1989, с. 137].

Шугнанцы, как и другие горцы Памира, в силу постоянной нехватки у них еды всегда относились спокойно, можно даже сказать



Домашняя утварь: вверху – медный котел тисдек (tisdək), глиняные кувшин для кислого молока куза (kuzā) и подойник гожц (yǝ̈ʒ), пиала чини (čini), миски для супа гедора (ǰdora), внизу – глиняные кувшины для молока и воды гожцак (yǝ̈ʒak) и умывания кушчак (kuščak), металлический чайник чайнак (čaynak), медные сосуды: для умывания далкан (dalqān), для кипячения чая чойджуш (čoyǰuš). Рисунок художника В.И. Агафонова, 1967 г. Архив Института этнологии и антропологии РАН. Публикуется впервые

равнодушно к пище. Сдержанность в еде воспитывалась у них с детства как достоинство. До сих пор жадность и прожорливость – предмет насмешек и издевательств у шугнанцев. Они обычно шутят: «Избави нас Бог от прожорливого спутника!»

Все европейские наблюдатели отмечали крайнюю скудость пищевого рациона памирцев. Например, Д.Л. Иванова, оказавшегося в гостях у одного из шугнанцев, поразила крайняя бедность угощения: «квашеное молоко и мелкая брюква – вот все, что нашлось для "дастархана", т.е. обычного восточного угощения» [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 6, с. 630].

Говоря о памирцах и имея в виду, вероятно, не самые высокогорные долины, Г.Е. Грум-Гржимайло сообщал, что едят горцы немного и что пища их не отличается разнообразием: «молоко, яйца, разварное пшеничное зерно, лепешки в половину из пшеничной муки и в половину из тута, очень редко мясо и еще реже пилав (плов. – *Т.К.*), которого, к слову сказать, таджики (памирцы. – *Т.К.*) готовить совсем не умеют. Летом у них есть овощи и тут (Moru salba), абрикосы, особого вида слива и вишни» [*Грум-Гржимайло*, 1886, с. 103]. Антрополог С. Масловский, побывавший в долине Язгулема в конце XIX в., также отмечал скудость пищевого рациона местных жителей: главная и почти единственная пища – тут (шелковица) и горох, риса нет, лепешку найти довольно трудно [*Масловский*, 1901, с. 23].

До сих пор шугнанцы, как и другие народы Памира, употребляют достаточно однообразную пищу. Их повседневная жизнь скрашивается теми или иными праздничными обрядами и обычаями, в связи с которыми готовится более разнообразное угощение, содержащее большее количество мяса и масла.

Традиционное питание основывалось на продуктах земледелия (мука и крупы) и животноводства (мясо, молоко, масло). Широко использовались культурные растения (бобовые), а в долине р. Пяндж – фрукты. Основными продуктами в пищевом рационе шугнанцев во всех трех долинах – Пянжа, Гунта и Шахдары были и остаются до сих пор мучные изделия. Некогда муку держали в мешке из кожи дикого козла, а ныне – в бочках заводского производства.

В прошлом главной едой шугнанцев всю весну и часть лета была похлебка, состоявшая из отвара листьев горчицы. В остальное время года ее делали из пшеницы, ячменя, бобов, гороха с добавлением масла и горчичного листа.

До сих пор традиционными повседневными блюдами для Шугнана остаются жидкие мучные, как, например, похлебка-лапша (ōš), из гороховой, бобовой или ржаной муки. Правда, похлебку из одной гороховой муки (teγ maxōrj) не считали вкусной. Хорошими вкусовыми качествами отличалась лапша из смешанной муки – гороховой и ржаной или бобовой и ржаной (75% первой и 25% второй). В прошлом подобную похлебку-лапшу готовили даже в богатых семьях. По случаю праздников в мясной бульон запускали лапшу из пшеничной муки и получался суп «гухт ош» (guxt ōš). Лапшовое тесто в супе называется по-шугнански «tov». В связи с ним у шугнанцев была широко распространена такая пословица: «Degen tonēc band naδod x̌uc tuyd, banden δodat tov dar tīd» («До починки из котла вытекала только жижа (бульон), а после починки стало выпадать и лапшовое тесто») [ср.: *Писарчик*, 1958, с. 381]. Таким образом, ни одно угощение у шугнанцев не обходилось в прошлом и не обходится сегодня без густой крупной лапши «ош» с подливой из масла и сметаны.

Еще одна густая, в виде киселя похлебка – *коче* (koče)– варится на воде, с солью, из пшеничной муки. Сваренную похлебку-кисель наливают в чашки, где она застывает и ее едят в холодном виде, поливая молоком. Коче – ритуальное блюдо, которое обязательно готовили в период празднования первой ритуальной весенней запашки. Именно этим киселем мазали лбы выводимых в поле волов или быков, а после возвращения с поля его ели только мужчины (включая мальчиков). Коче ели в семье шугнанцев на первый и третий день после рождения ребенка.

Из гороховой муки делали похлебку *амоч* (amōč), составной часть которой были протертые через решето мучные клецки. Вообще клецки у многих народов верховьев Пянджа являлись ритуальным блюдом и готовились при совершении обрядов, связанных с лечением ребенка [*Андреев*, 1953, с. 73, 75].

Жирный мучной кисель *бат* (bāt), который готовится с маслом, также считается у народов Западного Памира ритуальным блюдом. Шугнанцы добавляли в него тутовую муку «пихт», а жители Хорога нередко и сахар. Бат – обязательное кушанье в дни празднования Нового года, а также на поминках третьего дня. Кроме того, до середины XX в. сохранялась традиция специального приготовления свекровью бата для невестки в первую брачную ночь.

Всякая заправка какого-либо кушанья называется у шугнанцев словом «qataγ», под которым понимаются не только молочные заправки (пахтанье и др.), но и соль. Мучная похлебка из пшеничной муки, заправленная маслом, носила название «x̌arvo» (на Шахдаре – xux̌pā): в кипящую воду клали коровье масло, затем вливали воду с разведенной в ней мукой и добавляли соль. Иногда мучная похлебка заправляется сушеными абрикосами: в котел в холодную воду кладут сушеные абрикосы и, доведя воду до кипения, недолго кипятят, а потом льют размешанную с водой муку и, прокипятив немного, снимают с огня. Эта похлебка носит название «noš xux̌pā», что в переводе на русский означает «абрикосовая похлебка».

Блюда *далия* (dalyā) и *бодж* (bōj) готовили из дробленых зерен пшеницы, но если далию варили в котле недолго, то бодж после того, как он закипал, выливали в глиняный кувшин и зарывали в жар очага, где он прел до утра. Бодж старались варить с мясом. Шугнанцы готовили также постный бодж из гороха и так называемый пестрый бодж (čuγ-bōj), сваренный из пшеницы, смешанной с горохом. Причем для боджа пшеничные зерна дробили более мелко, чем для далии, а горох варили целиком. Бодж – традиционное поминальное блюдо, которое варят до сих пор на третий вечер после смерти человека.

Ежедневная основная пища шугнанцев – хлеб в виде плоских круглых лепешек разной величины (примерно 35 см) в палец толщиной, выпекаемый в домашнем очаге. Его пекут женщины два раза в день – рано утром и под вечер. Ячменную, просяную или пшеничную муку (ее держали раньше в мешке из кожи дикого козла) просеивают, а оставшиеся в сите частицы дают на корм скоту. Обычно хлеб пекут из смеси муки разных злаков, иногда добавляя к ней бобовую или гороховую муку. Для придания аромата в замешанное в тазу или большом железном (ранее – деревянном) корыте тесто добавляют те или иные травы. Поскольку в Шугнане в соли всегда было мало, то хлеб не солили. Привычка выпекать хлеб без соли сохранялась в некоторых шугнанских семьях и в прошлые десятилетия.

Когда тесто поднимается, из него лепят на специальном щите лепешки, которые затем прилепляют при помощи круглой плоской, в виде блина, матерчатой (раньше – деревянной) подушки на глиняные стенки раскаленного очага (лицевую часть лепешек предварительно смачивают водой или пахтаньем, чтобы

они получились светлее). Для подрумянивания они некоторое время лежат на тлеющих углях. Готовые лепешки складывают горкой в корзину. Хлеб редко едят всухомятку, обычно лепешку крошат в чай, молоко и даже в воду.

В прошлом хлеба не многим шугнанцам хватало на весь год, и нередко они жили впроголодь. Обычно два–три месяца приходилось обходиться без хлеба. А.А. Бобринской рассказывал, как однажды, оказавшись в шугнанской семье, он и его спутники заметили, что женщины и дети обедали без хлеба. Когда гости дали им своего, «обедающие с жадностью набросились на хлеб и стали настойчиво просить еще». Появившиеся мужчины семьи, увидев изумленные лица гостей, объяснили, что «женщины и дети вовсе не так голодны, как притворяются, что они просто дурачатся и что никакого хлеба им не нужно, а нас попросили ничего съестного более не приносить» [*Бобринской*, 1908, с. 50].

Несмотря на недостаток хлеба, до недавнего прошлого у шугнанцев существовал обычай отдавать первую испеченную лепешку первому встречному на улице. Это делалось если не каждый день, то хотя бы по пятницам.

Шугнанцам, как, впрочем, и другим народам Памира, всегда было присуще почтительное отношение к хлебу. Причем при выпечке его существовали определенные запреты. Так, мужчине нельзя было печь хлеб из кислого теста. Даже если он находился на пастбище или на мельнице, то выпекал себе хлеб из пресного теста.

Российские путешественники XIX в. писали о тонких, примерно 2 мм, традиционных у шугнанцев лепешках, которые скатывали в трубку, или же больших и пышных, напоминавших русский деревенский сочень. И те, и другие клали на плоские чашки диаметром 70 см и подавали с подливкой из масла и сметаны [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 7, с. 85].

Непременным атрибутом обеденного стола была простокваша [Там же]. Молока, скисшегося само по себе, шугнанцы, как и некоторые другие народы Средней Азии, не употребляют, считая поганым. В чистом виде молоко также почти не пили, поскольку оно считалось лакомством. Отфильтрованное коровье, овечье или козье молоко кипятили в котле и затем, добавив в него закваску (пахтанье), помещали в какой-нибудь сосуд. Створожившееся в результате добавления закваски молоко сливалось в большой

глиняный сосуд – маслобойку и сбивалось при помощи мутовки. В итоге масло всплывало наверх, а на дне сосуда оставалось пахтанье. Масло забирали уполовником и перетапливали в котле с тем, чтобы хранить его в течение долгого времени. Из пахтанья же приготавливали различные продукты.

Кроме того, из молока делали и продолжают делать различные творогообразные продукты.

Мясо ели редко: барана резали лишь по случаю свадьбы, рождения ребенка или обрезания. Домашнее животное закалывал только мужчина: следовало перерезать ему горло и выпустить часть крови. Если животное только что сдохло, ему тут же перерезали горло, и в этом случае его мясо можно было употреблять в пищу. Таким образом, мясо считалось пригодным для еды лишь в том случае, если животное было заколото по правилам, т.е. с пролитием крови и прочтением необходимой молитвы.

В Шугнане до сих пор сохранился обычай во время помолвки и свадьбы преподносить освежеванную тушу барана. Процедура приготовления ее такова: сперва связанному за ноги барану перерезали горло, а затем, отрезав копыта и голову, подвешивают тушу к перекладине между двумя столбами в доме. Из вспоротого брюха внимают и складывают в таз внутренности, а потом, вырезав грудину, надрезают хребет изнутри ножом и перегибают тушу, чтобы она приняла плоскую форму. Далее ее закрепляют с помощью палочек на плетеном из тростника щите и в таком виде доставляют в дом невесты.

Традиционно не разрешается употреблять в пищу мясо некоторых диких и домашних животных и птиц: лисицы, медведя, барса, волка, лошади, осла, свиньи, вороны, сороки. В то же время считалось дозволенным к употреблению мясо горного козла нахчира (Capra sibirica), горного барана архара (Ovis ammon), яка (его мясо ели очень редко), зайца, перепелки, куропатки, воробья, голубя. Правда, некоторые особенно набожные шугнанцы воздерживаются от вкушения мяса зайца, полагая, что у него уши осла, а ноги собаки, т.е. тех животных, чье мясо не дозволяется к употреблению. Рыбу шугнанцы употребляют мало.

Что касается фруктов, то в Шугнане, как и в некоторых других местах Западного Памира, существовал обычай, согласно которому каждый желающий мог приходить и есть фрукты в чужом саду. Более того, их можно было собирать и уносить с собой. Тут ели как в виде ягод, так и в виде тутового толокна «пихт».

Б.В. Станкевич в 1900 г. сообщал, что сушеными абрикосами и тутом памирцы, в том числе шугнанцы, запасались на зиму, и они служили серьезным подспорьем для пропитания их семей из-за малочисленности посевов, с одной стороны, и бедности домашним скотом, с другой. Летом 1900 г., по его словам, после неурожая предыдущего года тутовые и абрикосовые деревья принесли обильные плоды, и памирцы «благословляли судьбу за возможность насыщаться хотя бы недозревшим еще тутом!» [*Станкевич*, 1900, с. 43].

Как известно, человеку для питания нужны углеводы. В тропических странах их дает сахарный тростник, в умеренных зонах – свекла, в южных частях умеренной зоны – виноград, изюм и др. Шугнанцы, как и другие жители Западного Памира, необходимый сахар получают из абрикосов и прежде всего из тутовника. Следует подчеркнуть, что в ГБАО растут самые сахаристые в мире сорта тута. Например, в соке сорта «бедона» имеется до 34% сахара. А растущие в Шугнане ягоды сорта «музафари» еще слаще, хотя этот сорт малоурожаен, поэтому в прошлом им угощали только самых почетных гостей [*Лукницкий*, 1955, с. 326–327].

Как уже говорилось, абрикосы до сих пор остаются важным продуктом питания. Из плодов и косточек абрикосового дерева готовят различные блюда.

Из напитков шугнанцы, как и другие народы Памира, пьют лишь черный чай – в полдень и по вечерам после еды. Они полагают, что крепкий черный чай полезен не только для тела, но и для души. Гостей во время чаепития угощают сахаром или конфетами. При отсутствии или недостатке заварки заваривают или добавляют в чай листья яблони или те или иные травы, например, листья дикорастущего чая (čəywoxak).

К слову сказать, дикие растения и травы имели и имеют немаловажное значение в жизни шугнанцев. В прошлом они составляли основное питание беднейшей части населения весной, когда запасы муки истощались. Шугнанцы, как и жители других районов Западного Памира, хорошо знали свойства многих трав и растений и использовали некоторые из них в качестве приправ к различным блюдам.

Кроме чая шугнанцы употребляют и *ширчай* (širčəy) – крепкий чай с добавлением соли, молока или сливок. В разлитый по пиалам ширчай кладут куски масла или бараньего жира и крошат кусочки лепешки. Эти размоченные кусочки вынимают руками

и едят. Обычно по утрам выпивают две пиалы ширчая, причем вторую – без масла.

Современная кухня шугнанцев представлена традиционными и заимствованными блюдами. Основными блюдами, как и прежде, остаются хлеб, выпекаемый на очаге, супы-похлебки, мясные супы, кисели и др. Соль жители верховьев Пянджа сначала заливают водой, а потом полученный раствор добавляют в пищу [*Стеблин-Каменский*, 1975, с. 199].

Приготовлением пищи у шугнанцев обычно занимается женщина. Однако во время свадеб и других празднеств, когда необходимо большее количество еды, мужчина руководит приготовлением плова, определяет степень его готовности и распределяет между гостями.

Женщины готовят еду и в обычные дни едят на нарах, находящихся позади очага, в правом их углу от входа в дом. В этот угол мужчины не поднимаются, поскольку это считается дурной приметой. Они едят на так называемых больших нарах, расположенных сбоку от очага.

Во время еды, как правило, вся семья садилась в полном составе. Прием пищи всегда сопровождался молитвой. Начинал есть и заканчивал старший. Женщины подавали и разливали еду в больших неглубоких деревянных блюдах сначала всем мужчинам, затем женщинам и только потом детям. Старшие дети ели вместе с родителями, а младшие – отдельно. Гостей-мужчин сажали с мужчинами, женщин вместе с женщинами. Как писал А.А. Бобринской о памирцах, они «опрятно и с соблюдением известного чина сидят за едою» [*Бобринской*, 1908, с. 49]. По словам С.А. Арутюнова, любое совместное принятие пищи выражает определенный уровень взаимного приятия, близости или отчужденности людей, выступающих в той или иной социальной роли [*Арутюнов*, 1989, с. 137].

Все блюда, за исключением похлебки, которую хлебают ложками, в прошлом ели только руками. Поэтому перед любой едой, кроме похлебки, обязательно моют руки. Поливать из металлического кувшина подогретую воду для мытья рук перед едой, а затем подавать полотенце до сих пор входит в обязанность младших в семье. Гость не должен делать этого сам.

Первым приступает к еде самый старший или наиболее почетный из гостей. Он произносит обычную для начала любого дела фразу: «Bismillo…» («Во имя Аллаха милостивого, милосердного»),

остальные следуют его примеру. Закончив еду, мужчины кладут руки на колени ладонями вверх и со словами «Alloh akbar!» («Аллах велик!») проводят ими по лицу. После этого еда считается оконченной. В более набожных шугнанских семьях краткие молитвы читаются после приема различных кушаний (похлебка, мясные блюда, сладкое и др.). Если в дом пришли гости, что молитвы после трапезы читает кто-то из них. Женщины моют посуду и чистят котлы.

С пищей у шугнанцев связаны различные приметы и суеверия. Например, плохой приметой считается увидеть во сне сырое мясо, неиспеченный хлеб или кровь. И, наоборот, печеный хлеб, вареное мясо, молоко, пахтанье, масло, виденные во сне, – к достатку и богатству в семье.

Повседневная пища шугнанцев второй половины XX в. и в настоящее время – это различные супы, жареный и вареный картофель, молочные пшеничная и рисовая каши, макаронные и мучные изделия (хлеб, лепешки, печенье), мясные и фруктовые консервы, овощи, фрукты и сладости. Шугнанки, в первую очередь жительницы Хорога, научились от русских варить варенье.

Пища шугнанцев имеет много общего с пищей других народов Западного Памира. Способы приготовления многих блюд, обычаи и поверья, связанные с употреблением пищи, в целом одинаковы для всех памирских исмаилитов.

Транспорт и перевозка грузов

В прошлом в Шугнане, как и на всем Западном Памире, практически отсутствовал колесный транспорт, поэтому передвижение и перенос различных грузов по горным тропам в условиях высокогорья осуществлялись пешком или вьючно-верховым способом. Хозяйственные и культурные связи между кишлаками и разными шугнанскими долинами поддерживались и благодаря *овригам* – сделанным из жердей и балок карнизам в скалах.

Русские ученые и путешественники XIX в., не бывавшие на Памире, слышали от жителей равнинных районов Средней Азии фантастические рассказы о средствах передвижения памирцев. Географ-исследователь А.П. Федченко, например, писал: «Самый правдоподобный рассказ заключается в следующем: в непроходимой теснине, по которой бежит какая-то большая река, для устройства дороги нельзя было ничего сделать, как к железным

болтам, вбитым в скалы, подвесить на расстоянии приблизительно сажени, плетеные корзинки. Путник помещается в первую из них, раскачавшись, схватывает другую, переходит в нее, ловит третью и т.д.» [*Федченко*, 1950, с. 394].

Совершенно очевидно, что в услышанном А.П. Федченко рассказе речь шла о передвижении по овригам. Эти искусственные сооружения хорошо описал И.И. Зарубин: «Так называемые “овринги” даже нельзя назвать дорогой, овринги – это соединение в одном месте всех трудностей и опасностей пути, встречаемых обыкновенно порознь. Они отличаются друг от друга только различными сочетаниями и степенью этих трудностей. Приближающемуся к овригу кажется, что дальше идти нет никакой возможности. Но после внимательного осмотра он находит впереди какой-нибудь выступ, на который можно перешагнуть, хотя с большим трудом; дальше виден какой-нибудь колышек, заменяющий ступеньку, колеблющаяся лестница из прутьев, балков, громадный утес, на который можно взобраться, прижимаясь к нему всем телом и едва-едва схватившись руками за верхний выступ…» [*Зарубин*, 1917, с. 129].

При движении по овригам самую большую опасность представлял сильный ветер: во-первых, из-за его порывов человек мог потерять равновесие, во-вторых, сверху, с круч, падали вниз камни.

Поскольку шугнанцы проживали в долинах Пянджа, Гунта и Шахдары – рек, имеющих быстрое течение, то им, естественно, приходилось часто преодолевать водные преграды. Для этой цели использовались либо бурдюки, либо плоты из них. Бурдюк (*турсук, саноч*) представлял собой надутую воздухом через одну из ног цельную шкуру козла или теленка. Путник ложился на это подобие надувного матраца, держась левой рукой за него, и плыл, помогая себе свободными правой рукой и ногами.

Из нескольких турсуков, уложенных рядом, бок о бок, головами в одну сторону, спинами вниз, с помощью прута делали плот (*сал, амад*), к которому приставляли другой плот, выполненный аналогичным образом [подробнее см.: *Мухиддинов*, 1989а, с. 63; *Бобринской*, 1908, с. 47–48]. В целом такое сооружение имело небольшой вес, который свободно мог нести крепкий подросток. Плот из 12 турсуков способен был выдерживать до четырех человек. Он направлялся сзади двумя пловцами, каждый на своем турсуке – руками держали плот, а работали исключительно ногами. Главная сложность заключалась в том, чтобы выплыть из

течения. При переправах через быстрые памирские реки пловца могло относить вниз по течению на две версты.

Как вспоминал Б.В. Станкевич, «мы связывали вместе по 10–12 турсуков; сверху к турсукам привязывалась решетка из ивовых палок; таким образом получался небольшой плот. Таких плотов мы устраивали 5–6; на каждый плот ложилось по три человека, или же к решетке его привязывался арканами соответственный груз багажа. Каждый плот управлялся 3–4-мя таджиками (имеются в виду жители Памира. – *Т.К.*): эти последние, погружаясь в воду по шею и держась руками за решетку плота, гребли изо всех сил ногами, чтобы предотвращать удары плота о прибрежные утесы или о торчащие из воды посередине русла скалы…» [*Станкевич*, 1900, с. 39].

Безусловно, такой способ передвижения требовал немалой ловкости. Без привычки у человека могла закружиться голова, поэтому памирцы, как вспоминал Б.В. Станкевич, «усиленно просили нас каждый раз, как мы ложились на плоты, чтобы мы позволили себя привязать к решетке арканами» [Там же, с. 39–40].

На плоту из бурдюков перевозили на противоположный берег или вниз по реке упакованные в мешки грузы (зерно, мука, сухофрукты, дрова, трава), людей (женщины и дети) и домашний скот (овцы, козы, лошади). Чтобы уберечь бурдюки от повреждения ногами или копытами, укладывали наверх либо матрацы, либо доски. На другой берег реки переправлялись в определенном месте.

Через реки в наиболее узких местах шугнанцы строили временные или постоянные деревянные висячие мосты и небольшие мостики. Для этого на противоположных сторонах реки сооружали каменную кладку из естественного камня, укрепленную жердями, хворостом и канатами из козьей шерсти. Над серединой реки связывались противоположные концы лежней-жердей. По висячим мостам перегоняли скот, вьючный транспорт, причем мост при этом сильно раскачивался. В некоторые годы из-за случавшейся жары и таяния ледников уровень воды в Пяндже, Шахдаре и Гунте повышался, и сильное течение деревянные мосты сносило, а тропы заливало водой. В этих случаях сообщение между кишлаками, а также летовками прерывалось. Из-за дефицита древесного материала жители некоторых кишлаков накануне повышения уровня воды снимали иногда доски с мостов, чтобы их не унесла река.

Зимой Пяндж местами замерзал настолько сильно, что выдерживал всадника и тяжелые вьюки.

Б.С. Станкевич писал, что при преодолении всяких естественных преград смелость и ловкость памирцев «заслуживают удивления» [Там же, 1900, с. 41].

В качестве верхового и вьючного транспорта шугнанцы использовали главным образом ослов, но в долине Шахдары – еще и верблюдов, там же и в долине Гунта – яков. Следует сказать, что на ослах перевозили прежде всего зерно. В прошлом в Вахане, Ишкашиме и Гороне считалось небогоугодным делом осуществлять доставку удобрений на ослах [*Мухиддинов*, 1971, с. 98]. В Шугнане же, по нашим сведениям, ослов использовали для этой цели.

Лошади служили шугнанцам только для верховой езды, причем женщины ездили на них лишь в случае крайней необходимости. В отчете Б.В. Станкевича о командировке на Памир есть интересные записи о том, как местные жители сплавляли лошадей по реке. Один из памирцев садился на неоседланную лошадь, левой рукой сжимая шейку турсука, а правой придерживая поводья и одновременно держась за гриву животного. Остальные толпой напирали на лошадь и либо загоняли ее в реку, либо сталкивали ее туда с невысокого обрыва силой. Когда животное попадало в воду, наездник соскальзывал с его спины и, держась правой рукой за гриву, а левой опираясь на турсук, плыл около лошади. В случае необходимости он подсовывал турсук под голову лошади. Когда нужно было пристать к берегу, наездник направлял соответствующим образом лошадь при помощи поводьев, и она гребла ногами в требуемом направлении и вылезала на берег. Нередко после такого маневра животное оказывалось сильно исцарапанным камнями [*Станкевич*, 1900, с. 41].

Не меньших трудов памирцам стоило перетаскивание в буквальном смысле этого слова лошадей через высокие перевалы при обходах по горным хребтам. Этих животных поднимали на почти отвесные уступы скал при помощи арканов, переправляли через рыхлый снег, в котором они без помощи людей могли потонуть, и т.д. [Там же].

Первая колесная дорога была проложена от Оша до Хорога русским пограничным отрядом в первое десятилетие XX в.

В прошлом, когда в Шугнане не было колесного транспорта, грузы либо переносились мужчинами на себе, либо перевозились на ослах и яках. При переносе грузов на дальние расстояния шугнанцы применяли специальное приспособление *чахт* (čāxt),

представлявшее собой деревянную рогульку из твердого дерева (обычно из арчи). Для изготовления ее часть срезанной ветки необходимого размера держали в огне до появления на коре трещин, затем кору снимали, и пока ветка была теплой, ее сгибали в кольцо, соединяя концы с помощью сделанных на них пазов. Чахт скрепляли перекидной петлей с веревкой, сплетенной из шерсти козы, реже яка [*Андреев*, 1958, с. 51–53; *Моногарова*, 1949, с. 93; *Мухиддинов*, 1979, с. 130].

С помощью чахта переносили с гор в кишлак топливо – вязанки дров и хвороста, а также мешки с зерном. В последнем случае концы веревки носильщик пропускал через чахт, охватывая веревкой мешок. Далее он садился на землю спиной к мешку, просовывал руки и плечи под веревку, натягивал ее и закрешлял оба конца под мышкой. Для того чтобы ноша не сваливалась со



Шугнанец с чохтом – деревянным заплечным приспособлением для переноса груза (снопов зерновых и травы) мужчинами

спины, он рывком наклонял туловище вперед, а затем, опираясь о землю руками, поднимался. Если мужчина уставал, он останавливался и отдыхал, положив груз, не снимая его со спины, на выступ скалы или камень. Иногда он снимал ношу, оставляя ее на выступе, и, передохнув, вновь водружал на спину, не садясь на землю [*Мухиддинов*, 1979, с. 131].

При переносе снопов с поля, копен сена и травы шугнанцы использовали деревянное заплечное приспособление *чохт* (čoxt), состоявшее из основания, или ложа, на которое помещали груз, и палки держалки, закреплявшей его. У шугнанцев долин Пянджа и



Способ переноса стога сена с помощью чохта

Шахдары чохт отличался по форме ложа. И если пянджцы и гунтцы правую руку и правое плечо продевали в лямку, а на левое плечо накидывали лямку, то шахдаринцы только набрасывали лямки на плечи [Там же]. С помощью данного заплечного приспособления носильщик мог перенести (этот процесс носит название čoxt wīz) сразу до 30 снопов. Вместе с тем применение чохта требовало большой осторожности: в случае задевания нижнего конца приспособления за камень несший снопы мог потерять равновесие и в результате получить увечье или даже погибнуть.

Для переноса груза на спине шугнанцы, как и другие горцы Западного Памира, использовали различных размеров заплечные корзины – *цимуд* (cimūd), сплетенные из прутьев одного из сортов ивы. По форме они напоминали перевернутый усеченный конус, или вертикально вытянутый сплощенный трапециевидный раструб, расширяющийся от основания к отверстию. В зависимости от размера и назначения корзин длина их основания составляла 20–50 см, верхнее отверстие – 25–70 см и более, высота – от 25–30 см до 1 м и более.



Юноша-шугнанец с заплечной корзиной

В Шугнане выделывали четыре вида корзин цимуд. Большие «кисипч» (kisipč), или «вох тажидж» (wōx tažīj), предназначались для переноски мякины с тока. Такие же большие «йел цимуд» (yēl cimūd) служили для доставки вещей и продуктов на летовки. В корзинах «дзидвор» (δidwōr) переносили удобрения (навоз). Носильщик садился спиной к корзине, продевал руки и плечи в лямки и поднимался, опираясь руками о землю. Маленькие «гул цимуд» (gul cimūd) употреблялись в доме для хранения различных хозяйственных мелочей (ложки, подготовленные к прядению валики шерсти, спряденные нитки, клубки шерсти для вязания чулок и т.п.) [*Писарчик*, 1958, с. 289].

Несмотря на то, что в хозяйстве памирцев корзины до сих пор являются одним из главных видов тары при переноске различных грузов, среди горцев бытует представление о том, что плетение корзин – занятие предосудительное. Местные жители говорят: «Делильщик (пищи на общественных трапезах), скопитель животных и плетельщик корзин не увидят рая». Первый потому, что делит не всегда справедливо, давая близким куски получше, второй отрезает часть тела от животного, а третий срезает с живого дерева побеги [Там же].

Корзины среднего и малого размеров служили для переноса различных вещей, в том числе утвари, на летовки, а также доставки навоза в поле, кизяка и хвороста в дом. Подобные корзины использовали также при перевозке груза вьюком на ослах [*Мухиддинов*, 1979, с. 135]. Вьюк шугнанцы перевозили не только на ослах, но и на яках (в верховьях Шахдары и Гунта и только на летовки и обратно), причем навьючивали груз на стоящее животное два человека.

В условиях высокогорного рельефа у шугнанцев были выработаны и закреплены традицией специфические орудия для различных способов и приемов переноса мужчинами грузов на спине и перевоза их вьюком. Традиционные заплечные приспособления, а также способы транспортировки различных грузов были апробированы в условиях высокогорья в течение многих веков, поэтому остаются у шугнанцев и других народов Западного Памира неизменными до настоящего времени. Как справедливо указывает И. Мухиддинов, этническая традиция проявляется лишь в деталях конструкции орудий у отдельных народов [*Он же*, 1984, с. 79].

* * *

Глава третья

ОБЩЕСТВЕННАЯ И СЕМЕЙНАЯ ЖИЗНЬ

Для понимания культуры того или иного народа духовные аспекты столь же важны, как материальная культура и социальная организация. Под духовной культурой в науке понимается весь «идеальный материал», производимый обществом. Как пишет В.А. Тишков, он имеет свою собственную историю и придает

культуре ее отличительность, даже если материальные аспекты жизни, особенно в современных обществах, могут быть сходными [*Тишков*, 2003, с. 86].

Частью духовной культуры является система ценностей, т.е. то, какое моральное значение тот или иной народ придает определенным элементам культурной среды. Чтобы понять культурную идентичность народа, необходимо учитывать лежащую в основе его мировидения систему ценностей [Там же].

Общественные отношения

Современные шугнанцы – наследники богатой культуры, уходящей своими корнями в глубокую древность. Самая большая их ценность – это духовное наследие, а именно обычаи и традиции, совокупность моральных и этических норм, а также семейно-родственные отношения.

На протяжении значительной части человеческой эволюции человеческие сообщества организовывали свои группы на основе родственных отношений. До настоящего времени многие этнические общности внутренне структурированы в соответствии со специфическими системами родства. При этом отношение к предкам всегда играло доминирующую роль в социальной структуре традиционных обществ [*Тишков*, 2003, с. 72]. Сказанное можно отнести и к шугнанцам.

Все население шугнанских долин до настоящего времени подразделяется на ряд каумов – объединений родственников, или родовых групп. Есть основания предполагать, что каум – это некий пережиток патронимии, поскольку члены каждого каума считают себя родственниками и ведут свое происхождение от общего известного всем предка. В известной мере члены каума сохраняют хозяйственную общность. В целом каумы можно рассматривать как группу больших семей, происшедших в результате дробления одной большой семьи.

Члены той или иной родовой группы селились компактно в каждом населенном пункте. Например, в Хороге в 1950-е годы кварталы назывались следующим образом: Кала («Крепость, замок»), Хичор-зев, Бозорен («Базарные»), Мийона-ди («Среднее селение»), Тир-куча («Верхняя улица»), Гас-куча («Грязная улица»), Гулакен («Немые»), Хойе-нев («Ущелье с кучами камней»). Две летовки, расположенные высоко на склоне гор, у подножия

которых находится Хорог, назывались Хуфак и Сангов-дара. Обитатели указанных кварталов носили прозвища: *гулакен* – «немые»; *сайиден* – «сеиды» (так назывались пиры и другие духовные лица, жившие главным образом в квартале Мийона-ди); *шуз-кахен* – «носильщики колючки» (название каума бедняков, обитавших в том же квартале); *рупцакен* – «лисички» (представителей этого каума, живших главным образом в квартале Мийона-ди, называли так потому, что они будто бы ловили много лисиц); *расан-кухен* – «убивающие веревку» (кто-то из этого каума якобы принял веревку за змею и пытался ее убить) [*Писарчик*, 1958, с. 282].

Этнографы отмечают, что под влиянием индустриализации родственные связи перестали иметь определяющее значение в жизни человека, и многие черты известных систем родства просто исчезли [*Тишков*, 2003, с. 72]. Однако у шугнанцев, как и у других памирских народов, родственные отношения остаются важным элементом общественной жизни и играют существенную роль в сохранении их целостности и идентичности.

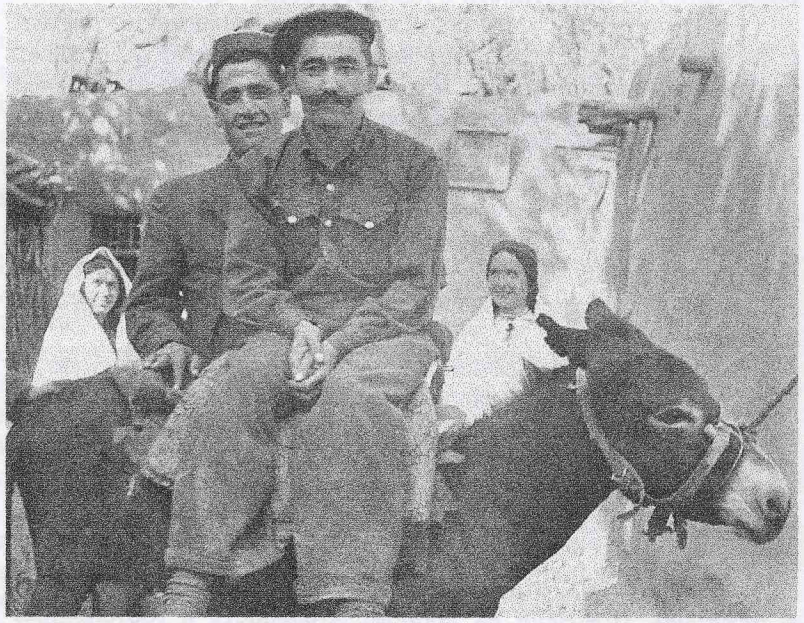
Особенно крепки у шугнанцев родственные связи по прямым и боковым линиям. Родственники и ныне стараются располагать усадьбы по соседству, хотя при современном разрастании кишлаков принцип расселения каумами нарушается. Исследователи давно подметили необычайную развитость родственных чувств у горцев в верховьях Пянджа. Так, в случае нанесения обиды кому-либо за обиженного вступались родственники, они же помогали выплачивать штраф или пеню, производя раскладку между собой. Перед началом любого важного дела среди родственников происходил совет, принимавший окончательное решение [*Андреев, Половцев*, 1911, с. 19–20].

В свое время А.А. Бобринской подметил одну интересную деталь, которая сохраняет свою актуальность до сегодняшнего дня – осознание всеми памирцами своей исторической общности, или общей Родины. «Вообще среди горцев, – сообщает он, – мы заметили какое-то инстинктивное сознание об общих узах не то родства, не то культуры, связывающих их всех воедино» [*Бобринской*, 1908, с. 45].

Следует сказать, что все исследователи, когда-либо писавшие о памирцах, отмечали их доброжелательность и гостеприимство. Современный путешественник И. Горненский замечает, что на Памире «обитают самые добрые и отзывчивые люди, сохранившие почти первозданную чистоту эдемского человека. Здесь

обретается самое возвышенное состояние бытия, о котором невозможно и мечтать жителям низин» [*Горненский*, 2000, с. 19]. Памирцы, как будет показано ниже, испытали большое влияние религии зороастризма, а в ней с самых древних времен постулировалось, что основными орудиями человека в борьбе со злом являются добрая мысль, доброе слово и доброе деяние [История Востока, 1997, с. 281]. Шугнанцы, как и другие памирские горцы, старались исповедовать в жизни эту триаду.

Неслучайно, во второй половине XIX – начале XX в. встречавшиеся с памирцами путешественники и исследователи отмечали у них такие качества, как человечность, простота, естественность. «Здесь, в горах, в беседах с горцами, – вспоминал А.А. Бобринской, – заметил я, насколько у них, у людей, живущих в своей родной, человеческой обстановке, сильно и тонко развиты чувства, насколько быстро и хорошо понимают своим субъективным, живым рассудком человека и его душевный склад, насколько чутко



Шугнанцы из кишлака Богив на Гунте (Шугнанский район). Фото Л.Ф. Моногаровой, 1964 г. Из личного архива Л.Ф. Моногаровой. Публикуется впервые

схватываются малейшие изменения, все переливы его душевного настроения» [*Бобринской*, 1908, с. 50].

О том же писал и Д.Л. Иванов. Он подчеркивал, что на первый взгляд памирец с его густыми бровями, морщинами и темным цветом загара похож на дикаря. «…Не поддавайтесь первому впечатлению, – предупреждал он будущих исследователей, – не избегайте близости с этим дикарем и вглядитесь пристальнее, тоньше в его неприветливые глаза, в его приемы, в игру лица, прислушивайтесь к его голосу и речи». При более близком знакомстве, по словам Д.Л. Иванова, перед пришельцем предстанет «мирный пастух и земледелец», смелый, выносливый и трудолюбивый горец, преследуемый и разоряемый за свои религиозные убеждения [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 6, с. 648].

Этот исследователь в своих очерках о Шугнане не раз возвращался к описанию менталитета шугнанцев и всегда высоко отзывался об их положительных качествах. «Простые лица, русые головы, непринужденная болтовня, искреннее, но сдержанное любопытство к моему живописанию, моему платью, моим расспросам, – писал он, – почему-то вдруг напомнили мне нашу глухую деревню. Что-то было схожее, давно знакомое, родственное, хотя все детали были другие…». Этот народ возбуждал у русского инженера «не простое любопытство своей оригинальностью», а в нем было, по словам автора очерков, «что-то симпатичное, понятное моему чувству, хотя и неуловимое по новости впечатления» [Там же, кн. 7, с. 89].

Суровый климат высокогорья, резкие колебания температуры, тяжелые пути сообщения, обвалы, оползни, землетрясения – все эти трудности бытия закалили памирцев физически и духовно, сделали их более мужественными, чем жителей равнинных районов Средней Азии.

Внутреннее состояние памирцев, включая шугнацев, имело и соответствующее внешнее проявление. Все иностранцы отмечали отсутствие среди горцев тучных и вялых людей. Как замечал И.И. Зарубин, свободная и непринужденная походка, неширокие плечи и отсутствие резко очерченной талии не позволяли, быть может, назвать жителей Памира «красивыми» в европейском смысле этого слова, но придавали им гибкость и плавность движений и своеобразное изящество [*Зарубин*, 1917, с. 131]. А.А. Бобринской выразил это более лапидарно: «Повадки и все движения горцев изящны, ничего хамского, ничего пошлого» [*Бобринской*, 1908, с. 49].

О высокой культуре межличностных отношений шугнанцев, как и других горцев Западного Памира, говорит традиция приветствия друг друга, которая сложилась много веков назад и сохраняется до настоящего времени. Наиболее распространено рукопожатие, после чего каждый целует кончики пальцев своей руки. Младшим по возрасту и детям дают руку для поцелуя или для пожатия ее обеими руками. При встречах с родственниками и близкими друзьями в момент рукопожатия подносят руки на уровень губ, и каждый целует руку другого. Женщины целуют друг друга в лицо. При встрече женщины со стариком тот целует женщину в лоб, а она целует ему руку [*Зарубин*, 1926, с. 515]. По словам того же исследователя, если равные по возрасту взрослые люди хотели выразить один другому особенную теплоту и сердечность, то после поцелуя руки они целовались в губы [*Он же*, 1917, с. 111]. Подобные приветствия являлись свидетельством религиозной общности памирцев-исмаилитов, наблюдались у шугнанцев и рушанцев и не распространялись на других мусульман, а также на европейцев.

Д.Л. Иванов писал, как в 1883 г. его встречал шугнанец-проводник из долины Гунта: «"Почетную встречу" изображал русый горец, высокий, худощавый, мрачного вида оборванец, в деревенском суконном чепане, в истрепанных до бахромы коротких штанах и босиком. Он нерешительно приблизился ко мне, взглянув исподлобья, молча приложил ладони к груди, поклонился по-азиатски животом, и также нерешительно отошел к камням, где стояла его клячонка. Пропустив меня, он забрался на высокий камень, сел с него на седло и поехал сзади…» [*Иванов Д.Л.*, 1885, № 6, с. 628].

Гостеприимство, создание пришедшему, независимо от его этнической и конфессиональной принадлежности, благоприятных условий пребывания всегда было одной из самых важных составных частей морально-этического кодекса не только шугнанцев, но и всех горцев Западного Памира.

В Шугнане, как и в других западнопамирских районах, не имелось базаров с их чайханами и караван-сараями, поэтому и общественной жизни в том виде, в каком она была представлена на равнинных территориях Средней Азии, не существовало. Бóльшую часть времени шугнанцы проводили дома, в кругу семьи, или за полевыми, садовыми или огородными работами. Однако время от времени шугнанцы-исмаилиты устраивали встречи со своими

духовными наставниками – пирами. Эти встречи, носившие общественный характер и происходившие поочередно в доме того или иного мюрида, состояли из бесед и угощений. Иногда по случаю приезда путешественников, общего празднества или каких-либо торжественных событий шугнанцы собирались на самой большой и тенистой лужайке, где председательствовали старики и уважаемые люди кишлака.

На общей встрече присутствующие угощались в зависимости от сезона сушеными тутовыми ягодами, ядрышками абрикосовых косточек или же сушеными абрикосами и другими фруктами. Происходил обмен новостями, рассказывались легенды или нравоучительные истории. В конце концов под аккомпанемент струнного музыкального инструмента начинали петь песни. Напевы – обычно религиозно-духовного содержания – были заунывные и меланхолические. Чаще всего пение было сольным, иногда – дуэт. (О значении музыкальной культуры в жизни шугнанцев будет сказано ниже.)

Часто на подобных «посиделках» присутствовали женщины и дети, но они располагались несколько поодаль от мужчин. «Дети в большинстве случаев, – писал А.А. Бобринской, – миловидны, краснощеки, с хорошими живыми глазами» [*Бобринской*, 1908, с. 53]. Для детей и подростков подобные собрания были чрезвычайно полезны, поскольку на них происходила социализация подрастающего поколения, а именно приобщение к коллективу, усвоение опыта старших, фольклорных и музыкальных произведений религиозного и светского характера. Как замечал А.Е. Снесарев, для горцев подобные музыкальные вечера являлись не только развлечением, они слушали певца «с благоговением, иногда даже в каком-то самоуглублении и самозабвении» [*Снесарев*, 2002, с. 141].

Отдаленность больших кишлаков, а тем более городов, как и других «атрибутов цивилизации», способствовали тому, что у памирцев отсутствовали такие присущие большим общественным центрам явления, как кражи, и такие людские качества, как хамство и грубость.

Календарные праздники и обряды. Наряду с семейными праздниками, которые сопровождали те или иные события, тяжелую жизнь горцев несколько скрашивали общественные, или коллективные, торжества: по случаю нового года – Навруза, начала земледельческих работ и т.д.

В Шугнане, как и в других районах Западного Памира, начало нового года весной праздновалось дважды: один раз это был древний традиционный иранский новогодний праздник Навруз, а другой раз – Сари сол, т.е. наступление периода земледельческих работ.

Навруз – один из самых любимых шугнанцами праздников. О глубокой связи этого древнейшего народного праздника ираноязычных народов с культом пробуждающейся природы свидетельствует весь его ритуал [Подробно о Наврузе у ираноязычных народов см.: *Бируни*, 1957, с. 224–230; *Иностранцев*, 1909, с. 82–110; *Шокур-заде*, 1968, с. 76 и далее; *Миррахимов*, 1985; *Негмати*, 1989, с. 59–77; *Мухиддинов*, 1986, с. 71–89 и др.]. При этом не только в разных регионах Западного Памира, но и в отдельных долинах Шугнана в праздновании Навруза имелись свои различия.

Этот праздник отмечается в дни весеннего равноденствия и с давних времен был приурочен к началу пахоты. В преддверии Навруза жители Шугнана шили себе новую одежду. В день праздника шугнанка мылась и подновляла бобовой мукой рисунки (как правило, это был отпечаток ладони руки) на стенах помещений, в доме красили яйца в красный, синий или желтый цвета и при встрече друг с другом в этот день разбивали их. Кроме того, играли в мяч, а вечером в домах устраивали пляски.

По случаю Навруза в домах шугнанцев жгли ветки арчи и совершали разные обряды. Один из них заключался в том, что в жилище вводили в помещение осла, а если его не было, то барана или корову (по другой версии, хозяин дома, накрывшись шерстяным халатом, въезжал на осле в дом) [*Розенфельд*, 1970, с. 116]. В долине р. Гунт приведший в дом осла (барана, корову) человек, например, распевал следующие слова: «Вот привел я вам новый год». В гостя и в животное хозяева дома бросали бобовую муку. Заранее в один угол клали солому, а в другой насыпали ячмень и смотрели, куда отправится осел. Считалось, что если он подойдет к соломе, то предстоящий год будет нехорошим, а если к ячменю – добрым. Как бы то ни было, ослу давали немного ячменя (барану – чашу с похлебкой) и уводили животное из дома. После этого домочадцы садились за трапезу.

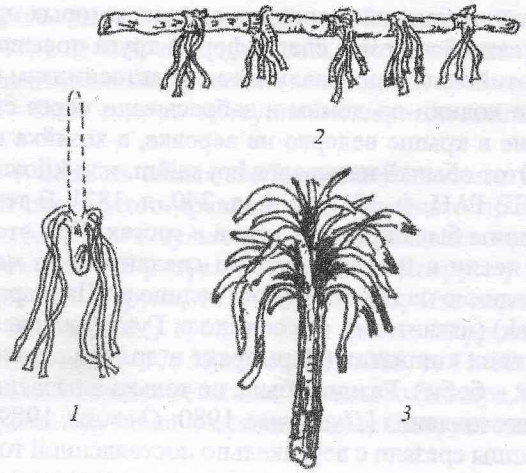
В этот день семья шугнанца и гости ели специальную густую похлебку (bāt). Кроме похлебки готовили мясное блюдо из заранее припасенных ножек и головы барана с пшеницей и водой (bōj).

Пекли особые ритуальные лепешки, одну из которых прилепляли к стене. Оставшийся от нее след в форме круга посыпали мукой. Кусочки от этой лепешки давали затем родственникам и гостям.

Мальчики ходили по домам и забрасывали через светодымовое отверстие в крыше ведерко на веревке, а хозяйка клала туда угощение. Этот обычай назывался boj salům, или kiloγuz γuz [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 240, л. 182]. В течение всего дня мужчины бывали друг у друга в гостях. При этом заранее готовили и несли в дом специально сделанную из черной ивы (wēd) новогоднюю палку, которую в долине р. Шахдара называли *кажак* (kaγak) («завиток»), а в долине р. Гунт (включая Хорог) и в припянджских кишлаках (Дарморахт и др.) – *махак* (maxak, от шугнан. max – бобы). Разница была не только в названии ее, но и в способе изготовления [*Писарчик*, 1980; *Она же*, 1989а].

Шахдаринцы срезали с вертикально поставленной толстой метровой палки кору тонкими длинными ленточками, а затем оголенную часть отрезали и выбрасывали. Опущенная завитками вниз палка напоминала пышную кисть. С ней кто-нибудь из мужчин – хозяин дома, родственник или близкий человек – входил в дом и произносил традиционное новогоднее поздравление: «Šogun baōr mubōrak!» («Да будет благословенная благодать (радость) весны!»). Домочадцы с радостью восклицали: «Ba rui šumō mubōrak!» («И для вас да будет благословенно!»). Хозяин дома прикреплял кажак ручкой к передней матице потолка таким образом, чтобы кисть из ленточек свисала вдоль одного из столбов. Этот ритуальный предмет оставался висеть в доме шугнанца до следующего года. С наступлением праздника первой весенней запашки кажак сжигали на огне, на котором готовили ритуальное блюдо, напоминавшее густой мучной кисель (koče). Его ели на праздник все члены семьи и давали волам на поле. Более мелкие кажаки клали за балки потолка, где они оставались до времени отела коровы. Тогда их сжигали на огне, когда готовили обрядовую еду из молозива – филла.

Гунтцы и жители долины Пянджа, в частности кишлака Поршинев, расчленяли длинную палку на несколько колен и зеленую кору подстругивали отдельно в переделах каждого колена, в результате чего получалось нечто подобное бахроме, завивавшейся колечками. Палку клали на плечо, как ружье, и вносили в дом с поздравлением. Колена с бахромой на махаке воспринимались шугнанцами указанных районов как стебли бобов и других бобовых с отходящими в разные стороны веточками и стручками.



Ритуальные новогодние предметы из ивы в Шугнане:
***1** – способ изготовления кажака (kaɣak) в долине Шахдары (рис. М.С. Андреева), **2** – то же в Хороге и ниже Шугнана (рис. М.С. Андреева), **3** – махак (maxak), изготовленный в кишлаке Вер в долине Гунта (рис. Ю.П. Гремячинской, 1964 г.)*

Внесение в дом кажака или махака носило ритуальный характер и должно было обеспечить в наступающем году хороший урожай бобов и, возможно, других бобовых. Прибранное к Новому году жилище, а именно стены и потолок, и приходивших с поздравлениями гостей обсыпали бобовой ритуальной мукой.

Таким образом, данный обряд имел отношение как к земледелию (увеличение урожая бобовых), так и к скотоводству (сжигание палок на огне при отеле коровы).

В Шугнане существовал еще один новогодний обряд, связанный с ивой сорта «вед», – gulɣunča. Он заключался в том, что в день Нового года шугнанец обязательно входил с несколькими или с одной ивовой веточкой в руке хотя бы раз в свой дом, дом родственников или соседей.

Из кожиц веток ивы шугнанские женщины и девушки делали две косы и вплетали их в свои волосы, при этом первые носили приплетные косы на спине, а девушки – на груди. Интересно, что некоторые даже спали с ивовыми косами первую ночь после их приплетения. Кроме того, девушки изготавливали из кожиц веток ивы подобие ожерелья на грудь или сережки.

На Новый год во второй половине дня шугнанцы собирались у старейшего и почтеннейшего человека, куда каждый приносил с собой угощение и где устраивалась общая трапеза. Перед заходом солнца мужчины выводили всех быков, имевшихся в кишлаке, на поле. В некоторых местностях Западного Памира одна из женщин в надетом мехом наружу тулупе приносила на поле густую похлебку и, пока мужчины ее ели, каталась в этой одежде по земле. Этот обычай давно вышел из обихода, однако жители долины Шахдары вспоминали, что у них женщинам нельзя было в указанное время появляться на поле, и катались по земле исключительно мужчины [*Розенфельд*, 1970, с. 116].

Первая весенняя ритуальная запашка обычно совершалась в Шугнане на Новый год, а потому это событие отмечалось по возможности торжественно. В долине Шахдары оно носило название xijziwēst («вести волов в поле»).

Как только земля освобождалась от снега и немного подсыхала, жители кишлака шли к своему халифе и выясняли благоприятный (счастливый) день для начала пахоты и посева. По этому случаю в каждом доме пекли два хлеба и варили кушанье из пшеницы или похлебку из муки, воды, масла и молока. В назначенный день весь кишлак собирался на полях, куда выводились после зимы и волы. Собравшиеся на общей трапезе съедали принесенную в деревянных чашах еду и затем с помощью волов вспахивали две–три борозды. По одной из версий, коллективная трапеза по поводу праздника первой пахоты совершалась шугнанцами не на полях, а возле священных мест – мазаров (остонов) [*Бобринской*, 1908, с. 101].

Кстати сказать, готовкой обрядовой пищи для больших коллективных трапез занимались в Шугнане под руководством мужчины женщины, которых называли nirpuxč, т.е. «варящая по-мужски». Такие женщины пользовались в народе большим уважением.

Работавшие в поле волы получали за свой труд сделанные заранее женщинами из теста изображения глаз, языка, ушей и т.п. Лоб им мазали похлебкой, которую съедали за общей трапезой. В домах обмоченными в этой еде пальцами оставляли отпечатки на всех пяти столбах чида. Остаток дня шугнанцы проводили в играх.

После первой пахоты хозяин бросал с крыши через светодымовое отверстие часть семян в дом, а женщины старались поймать их в подол. Полагали, что чем больше удастся поймать, тем урожайнее

будет год. Семена собирали в мешочек и вешали на центральный столб, где он висел несколько дней, а потом семена из него смешивали с другими и сеяли.

Согласно представлениям шугнанцев, обильный урожай пшеницы и, вероятно, других зерновых обеспечивался внесением в дом на Новый год пучка веток шиповника, культ которого наблюдался в Шугнане [*Писарчик*, 1989а, с. 36].

Связь Навруза с началом пахоты, совершаемые в это время обряды магического характера, а также приготовление ритуальных кушаний свидетельствуют о том, что это один из древнейших земледельческих празднеств. Ныне для шугнанцев Навруз является олицетворением весны и пробуждения природы, а некоторые связанные с ним ритуальные действия воспринимаются скорее как игра.

Народная традиция отмечать начало нового сельскохозяйственного года сохранялась и в советский период. Колхозники устраивали в этот день общественное угощение и народные развлечения. Не менее торжественно отмечали и окончание сельскохозяйственного года – День урожая, чего не было в прошлом. В этот день после митинга, как и в Новый год, шугнанцы устраивали общественное угощение, концерты художественной самодеятельности, показывали художественные кинофильмы. При наличии дорог жителей дальних кишлаков привозили на машинах на центральную усадьбу, а после окончания праздника развозили по домам.

В ночь с 31 декабря на 1 января в семьях шугнанцев отмечают Новый год. Накануне, дня за три–четыре до праздника, кто-нибудь из взрослых мужчин или подростков отправляется в горы и срубает под корень молодую арчу (можжевельник) или большую ветку. За день до наступления Нового года взрослые вместе с детьми устанавливают принесенное деревце около очага или же в другом удобном месте и украшают его магазинными елочными игрушками, конфетами и гирляндами с лампочками, которые памирцы называют светильниками. На верхушку арчи водружается предварительно раскрашенная в красный цвет звезда из картона.

Женщины и девочки тем временем готовят дастархан – праздничное угощение, состоящее из мясного блюда – супа или плова, а также других продуктов.

Родители заранее приготавливают для детей новогодние подарки – обычно сладости (конфеты, печенье, вафли и др.), которые

дарят с наступлением Нового года. Взрослые дети, имеющие материальные возможности, как правило, покупают матери красивый головной платок или что-нибудь из женских украшений, а отцу – те или иные инструменты для работы по дому или же подарки, связанные с его профессиональной деятельностью.

В советские времена семья располагалась за дастарханом и смотрела по телевизору новогодние передачи из Москвы. На Памире, как и по всему Таджикистану, все жители могли видеть телепрограммы Центрального телевидения. Именно поэтому практически все памирцы в той или иной степени владели русским языком. После боя кремлевских курантов взрослые члены семьи выпивали из бокалов шампанское или вино. Поев, все пили чай.

Обычно в новогоднюю ночь в семьях шугнанцев детьми устраивается игра čaẋmbandi (шугнан. čaẋm – от тадж. *чашм*, т.е. «глаз», и bandi – от тадж. *банд*, т.е. «завязать»), аналогичная русской игре в жмурки. Между двумя столбами перед входом в дом протягивается веревка и к ней на нитках привязываются конфеты. Дети по очереди завязывают друг другу глаза и, взяв в руки ножницы, пытаются вслепую отрезать нитку с конфетой.

Традиция празднования Нового года сохраняется у шугнанцев до сих пор, несмотря на материальные трудности, которые испытывает население Памира в последнее десятилетие.

Семейные праздники. Праздники в Шугнане, будь то свадьба, рождение ребенка или возвращение члена семьи с заработков в родной дом, отмечаются сообща. В них участвуют не только родные, близкие и друзья, но и все жители селения, которые приходят сами, не дожидаясь специального приглашения. Каждый может присутствовать на этом очень важном событии, объединяющем всех в одну семью. Шугнанцы собираются вместе либо в доме, где происходят те или иные торжества, или же на каком-либо открытом пространстве, где устраивается празднование. Не произнося лишних слов, они не спеша рассаживаются на земле, подстелив под себя небольшие одеяла, и с нетерпением ждут начала.

Что касается празднования дней рождений, то до 1970-х годов оно не получило у шугнанцев распространения. Ситуация изменилась под воздействием советской обрядности, и на Памире эти даты стали отмечать повсеместно. Обычно день рождения кого-то из членов семьи, особенно детей, отличается от других дней в году тем, что трапеза, за которой собирается семья, бывает более

торжественной, чем всегда, а подаваемая еда – более разнообразной. Виновник торжества получает что-нибудь в подарок.

К семейным праздникам у шугнанцев можно отнести юбилейные торжества по случаю 50-, 60-, 70-летия человека. Дети в этот день стараются засвидетельствовать свою особую любовь к юбилярам-родителям: пригласить как можно больше гостей – родственников, соседей, коллег, приготовить хороший дастархан и т.д. Сам подарок, как правило, не имеет значения – важно то внимание, которое дети, близкие и друзья юбиляра оказывают ему в этот день. Ныне юбилейные торжества прежде всего горожане обычно стремятся запечатлеть на видеокамеру.

Общественные праздники. В советские времена шугнанцы, как и все граждане СССР, отмечали такие праздники, как 1 мая, 9 мая, 7 ноября. Жители кишлаков накануне этих праздников обменивались поздравительными открытками. В Хороге, украшенном транспарантами, плакатами и другой праздничной символикой, в эти дни проводились демонстрации трудящихся. В находившихся недалеко от областного центра кишлаках взрослые, а молодые люди даже из дальних кишлаков, старались попасть в областной центр, чтобы посмотреть на праздничную демонстрацию, купить подарки на торговых ярмарках, специально устраиваемых в «красные дни» календаря. После демонстрации в Хороге начинались массовые гуляния: жители города и приехавшие гости пели и танцевали.

Вместе с тем указанные праздники торжественно отмечались главным образом в областном центре ГБАО, в шугнанских же кишлаках они воспринимались только как выходные дни, и люди занимались своими повседневными делами.

Религиозные праздники. Большинство памирцев, будучи мусульманами-исмаилитами, не придерживались строго поста, как мусульмане-сунниты. Тем не менее вечером, накануне наступления месяца Рамазан, они устраивали, по сообщению И.И. Зарубина, «Ruzā memůni» («постное угощение») и приглашали на них бедняков [Архив СПбО ИВ, ф. 121, оп. 1, д. 227, л. 25]. По окончании этого месяца устраивали однодневный праздник, который шугнанцы называют Ramazůn. Во всех домах вечером, накануне праздника, старались напечь различные изделия из пшеничной муки, потому что они были более вкусными. Кроме того, в тех местах, где имелись тутовые деревья, а именно в долине Пянджа и в Хороге, из тутовника приготовляли халву, а также подавали к

столу сушеные тутовые ягоды. Эта традиция сохраняется до настоящего времени. Правда, с советских времен, когда на Памире появилась сеть государственных магазинов, наряду с домашней халвой и сушеными ягодами шугнанцы покупали к праздничной трапезе печенье, конфеты и другие сладости.

Обычно этот религиозный праздник отмечается вечером в кругу семьи или с пришедшими в гости родственниками, соседями, друзьями.

Еще один крупный праздник, который чтут шугнанцы, – это Курбан-байрам (Idi qurbůn). Как правило, угощение к нему готовят заранее. Если в хозяйстве шугнанца у овцы появляется барашек с отметиной на лбу, ноге или другой части тела, его считают специально рожденным для праздника Курбан-байрам. Барашка два-три года отдельно от других откармливают. За день до праздника в семью приглашают человека, который с чтением специальной молитвы отрезает голову жертвенному барашку и свежует тушу. Мясо животного идет на трапезу, а шкуру отдают приглашенному человеку. Суп, сваренный из мяса жертвенного барашка, съедали весь без остатка или же угощали им соседей.

В прошлом богатые люди могли жертвовать соседям по кишлаку быка или верблюда для коллективной трапезы. В большом селении в двух-трех домах готовится обычно суп (редко – плов) для односельчан.

В день праздника самодельные свечи (cirowak) прикрепляют к пяти столбам чида, а также ставят в хозяйственных постройках, хлеву в целях жертвоприношения духам предков, увеличения достатка в доме, умножения скота и т.д. В каждой семье с утра делают полное ритуальное омовение, детям подводят глаза с помощью двух камней (маленьким в виде пальчика черным камешком bůnj мать трет о такой же черный плоский камешек cerč и получает пигмент черного цвета).

В праздник Курбан-байрам принято прощать нанесенные обиды, желать друг другу благополучия и достатка в доме.

Брак и семья

Как известно, родственные отношения строятся на двух основных принципах: через кровное родство, когда люди имеют общего биологического предка, и через союз, или брак, создающий отношения свойства между родственными группами супругов.

При этом специалисты подчеркивают, что брак имеет последствия, выходящие за пределы создаваемой нуклеарной супружеской семьи: он обусловливает обширные родственные отношения [*Тишков*, 2003, с. 72–73].

О семье и брачно-семейных отношениях у шугнанцев писали многие исследователи [*Зарубин*, 1927, с. 361–373; *Андреев*, 1953, с. 46–211; *Моногарова*, 1972; 1983, с. 155–164; 1992, с. 124–127; *Юсуфбекова*, 1985, с. 236–250; 1985а, с. 77–86; 1987, с. 182–189; 1987а; 1989, с. 147–157; 2001; *Додхудоева*, 1973, с. 31–39 и др.], однако их работы касались частных проблем. В итоге получалась фрагментарная картина, которая не давала исчерпывающего представления о семейном быте этого народа. На основе имеющейся в научном обороте литературы, собственных полевых исследований, личного опыта и наблюдений, полученных автором в шугнанской семье, мы попытаемся восполнить пробелы в этой этнографической картине.

«Замкнутая жизнь по отделенным долинам и ущельям, зимою же часто по отделенным кишлакам, – писал трижды побывавший на Западном Памире и полюбивший его А.А. Бобринской, – тесно привязала горца к родным местам, развила в нем горячую любовь к своим горам, к родному кишлаку, к семье…» [*Бобринской*, 1908, с. 490]. С этими словами трудно не согласиться.

В Шугнане до начала XX в. преобладала неразделенная семья, в состав которой кроме главы семьи и его жены входили их потомки до трех и более поколений, а также другие родственники главы семьи по боковой линии (особенно двоюродные братья с семьями). В гунтских кишлаках Вир, Сучан, а также в Поршиневе и Дарморахте неразделенные семьи насчитывали в среднем до 20–30 человек. В верховьях Гунтской и Шахдаринской долин встречались семьи численностью до 40–50 человек [*Юсуфбекова*, 2001, с. 19].

Сохранение больших семей в Шугнане, как и в других районах Памира, объясняется, во-первых, тем, что горцы не хотели дробить и без того небольшие пригодные для посевов участки земли, а также занимать пахотные участки для строительства нового дома, во-вторых, наличием натурального хозяйства и отсутствием торговли и, как следствие этого, – товарно-денежных отношений, в-третьих, тем, что во времена афганского и бухарского владычества каждое хозяйство, *независимо от числа членов семьи* (!), ежегодно вносило налог и выполняло трудовые

повинности. В условиях безземелья и господства натурального хозяйства малым семьям было сложно справиться с налогами и повинностями. Что касается последнего, то, например, афганские и бухарские власти обязывали каждую шугнанскую семью присылать в их распоряжение сроком до одного месяца одного физически здорового и сильного мужчину. Он участвовал в строительстве и ремонте дорог, перевозке камней и других работах, за что не получал денежного вознаграждения – работал за харчи, т.е. за еду.

Внутрисемейные отношения у шугнанцев с древних времен строились на патриархальных началах: младшие подчинялись старшим, женщины – мужчинам, все члены семьи – своему главе, или «большаку» (katanaki xůnā). В неразделенных семьях им был отец – фактически единоличный хозяин и полный распорядитель общесемейного имущества. Он пользовался большим авторитетом и имел большие права: распоряжался землей, рабочим скотом, орудиями труда, запасами и всеми доходами семьи. В личном фонде И.И. Зарубина читаем следующую запись: «Все имущество движимое и недвижимое считается собственностью главы дома – отца семьи: он может его дарить, продавать и завещать» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 227, л. 12].

Именно «большак» представлял семью на общественных сборищах и перед властями и нес ответственность за выполнение податей и повинностей. Ему беспрекословно подчинялись все, а его поступки не подлежали обсуждению. Если он считал необходимым, то мог посоветоваться с другими взрослыми членами семьи.

В приведенном И.И. Зарубиным в одной из своих работ шугнанском тексте сыновья говорили отцу: «…ты ведь наш отец и ты еще жив, нам не приходится прежде тебя высказываться и поступать, мы пока на тебя смотрим и все, что ты скажешь, мы так и поступим». На это отец отвечал: «Да пребудет над вами благословение, сыновья, вы так меня почитаете! Так вы меня соблюдаете, да будете счастливы! И так же ваши сыновья пусть вас почитают!» [*Зарубин*, 1960, с. 51–52].

Обыкновенно глава семьи в решении почти всех дел обязательно советовался со своей женой, которая была полноправной хозяйкой женской половины. Ее уважали так же, как и «большака». Символом ее власти служила связка ключей от кладовой и сундуков, которые она привязывала к концам кос или на макушке головы.

Следует подчеркнуть, что женщина-хозяйка на Памире пользовалась не только уважением и почитанием в семье, но и значительно большей свободой и самостоятельностью, чем женщина на равнинных территориях Центральной Азии. Последнее, возможно, породило легенды о свободе нравов у памирок и слухи об их любвеобильности [*Горненский*, 2000, с. 26, 27].

Как отмечали путешественники, девушка-памирка при виде чужеземца или иностранца отворачивала лицо или закрывала лицо концами большого платка, который носила на голове. Она делала это скорее из смущения, нежели из опасения, что кто-то увидит ее лицо [*Зарубин*, 1917, с. 111].

«Насколько горцы мужчины имеют выразительные, осмысленные лица, насколько они вообще производят благоприятное впечатление, – писал А.А. Бобринской о памирцах, – настолько женщины в большинстве случаев производят отталкивающее впечатление… Общий вид женщины крайне невзрачен и неряшлив» [*Бобринской*, 1908, с. 53]. Он указывал на нездоровые, бледно-желтые, одутловатые или очень худые грубые лица женщин-горянок «с тупым животным выражением». «Вялая, неуклюжая в грязной рубахе, с растрепанными волосами, с грубым голосом и



Шугнанки из долины Гунта (кишлак Барсем, Сучанский сельсовет, Шугнанский район). Фото Г.Л. Хить, 1957 г. Из личного архива Г.Л. Хить. Публикуется впервые

смехом, – продолжал он, – вот как она представляется вам в своей домашней обстановке». Главной причиной непривлекательности памирских женщин он считал их ранние браки и работу в сырых, дымных и темных домах [Там же, с. 54].

Д.Л. Иванов, говоря о внешнем облике шугнанок, отмечал, что в большинстве своем они высокого роста, стройные и держат себя прямо. Поступь у них смелая, горская, гораздо более красивая, чем у мужчин. «Лицом они отчасти напоминали мне грузинок, – писал он, – тот же длинный овал, с острым подбородком, сильная бровь и густая ресница, строгие губы и выразительный острый нос». Он подчеркивал несколько сосредоточенное выражение лица и глаз шугнанок, которое у пожилых женщин переходило в строгое и сдержанное, указывавшее на твердость и определенность характера. Шугнанка-труженица, по словам этого исследователя, несла свой тяжелый крест «с убеждением, с сознанием долга» [*Иванов Д.Л.*, 1885, № 6, с. 657].

Как мы видим, шугнанки в описании Д.Л. Иванова значительно отличались от образа памирской женщины, приводимой А.А. Бобринским.

Шугнанки, как и другие жительницы Западного Памира, никогда не знали затворничества, не носили паранджу и не закрывали лицо при выходе на улицу, а также от посторонних мужчин. Они свободно общались с мужчинами, принимали наравне с ними активное участие в семейных торжествах, а также в решении всех семейных и хозяйственных вопросов начиная с обмена продуктов, купли–продажи и кончая заключением брака младших членов семьи, в особенности своих детей. На Шахдаре в прошлом была широко распространена поговорка: «Čōrikard wi vōrjat wi ỹin tûqinalat» («О достоинстве мужчины судят по тому, как выглядят его жена и конь») [*Юсуфбекова*, 2001, с. 28].

Обладая относительной свободой, объяснявшейся большой значимостью женского труда в общем хозяйстве горца, шугнанка, как и всякая женщина на Памире, была тем не менее ограничена в правах.

При заключении брака согласия девушки никто не спрашивал. Она не имела своей доли земли и при выходе замуж ее приданое, состоящее из скота, включалось в общий фонд семьи мужа, и она фактически не имела на него права. Если до замужества дочь была подчинена отцу и взрослым членам семьи, то после – не только мужу, но и другим мужчинам семьи мужа. Причем глава

семьи мог обругать ее, побить и даже выгнать из дома, а муж не имел права заступиться за нее.

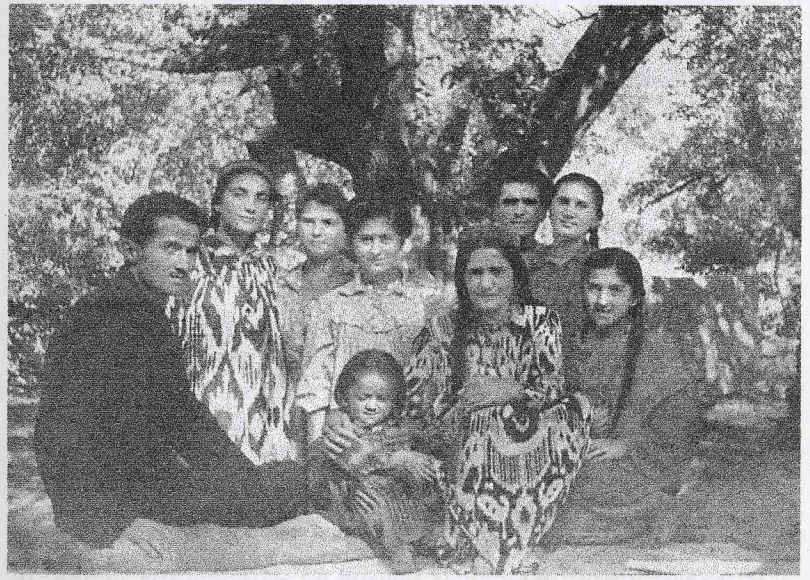
В соответствии с мусульманскими законами, шугнанцы-мужчины могли взять вторую жену, однако в большинстве случаев у них была одна жена. Считалось, что это было обидно для первой, так как, по распространенному среди памирцев мнению, вторую жену берут, как правило, по любви.

Согласно обычному праву, которое господствовало у шунанцев, как, впрочем, и у других народов Памира, после смерти хозяина дома имущество наследовали дети, но не жена (или жены). После смерти мужа последняя либо возвращалась к отцу, либо оставалась при сыне.

Обоюдные разводы (buxoroi) у шугнанцев случались редко, хотя мужчинам-мусульманам получить его не представляло большого труда. В случае обоюдного согласия сторон на развод, как пишет И.И. Зарубин, проблема решалась без каких-либо условий [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 109]. При разводе, независимо от того, кто являлся его инициатором – муж или жена, дети оставались в семье мужа. Право на них, как подчеркивал И.И. Зарубин, «всегда принадлежит отцу» [Там же, л. 180]. Это правило сохранялось даже в том случае, если муж умирал и жена уходила к своим родителям. Женщина имела право на детей только тогда, когда умиравший супруг завещал их ей.

Разложение большой неразделенной семьи в Шугнане началось в начале XX столетия с проникновением на Памир товарно-денежных отношений и скоплением в руках отдельных брачных пар личной собственности. В итоге стали образовываться малые индивидуальные семьи. Поначалу раздел был неполным, и на первых порах вновь отделившаяся семья в течение ряда лет продолжала вести общее хозяйство с семьей отца и неразделившимися братьями. Причем формы родственной и общинной взаимопомощи не потеряли своего значения до настоящего времени.

Современная основная форма семьи у шугнанцев – двухпоколенная малая (нуклеарная), состоящая из родителей и детей. Средний размер семьи составлял до 6–7 человек. Вплоть до начала 1960-х годов смешанные браки на Памире, как правило, не заключались. И.И. Зарубин в свое время подметил, что у шугнанцев «чувство национальности довольно сильно» и они «с соседями не смешиваются… даже браки, совершающиеся не между родственниками, здесь не одобряются» [*Зарубин*, 1917, с. 6, 55].



Семья шугнанцев из Хорога. Фото Г.Л. Хить, 1957 г. Из личного архива Г.Л. Хить. Публикуется впервые

Это замечание авторитетного русского ученого требует, на наш взгляд, пояснения. Как читатель уже знает из предыдущей главы, в Шугнане господствовала эндогамия. Однако обычай заключать родственные браки объяснялся не столько сильно развитым у шугнанцев «чувством национальности», сколько экономическими причинами. Из-за ограниченности количества земли, пригодной для земледелия, и нежелания дробления земельных участков эндогамные браки оказывались более предпочтительными, чем экзогамные. На это веское обстоятельство в свое время указывал М.С. Андреев [*Андреев*, 1958]. Как пишет В.А. Тишков, эндогамия может быть обусловлена как экономическими интересами и системой распределения собственности в рамках определенного сообщества, так и субъективными социально-психологическими установками и предубеждениями, интересами профессиональной или конфессиональной замкнутости. В подобных случаях эндогамия может принимать форму абсолютного, не допускающего исключения, правила [*Тишков*, 2003, с. 74]. У шугнанцев, как и у других западнопамирских народов, эндогамия в прошлом

определялась объективным экономическим фактором, а ныне, вероятно, субъективным, принимая форму социально-психологических установок и предубеждений, о которых пишет В.А. Тишков.

Впрочем, отношение к эндогамным бракам у шугнанцев разных долин было разным. В долине р. Пяндж, особенно в Дарморахте и в меньшей степени в Поршиневе, получили распространение ортокузенные браки по отцовской линии: мужчины женились на двоюродных, троюродных и четвероюродных сестрах. «Взаимно на сестрах друг друга мужчины могут жениться: такой брак называется xohar bedal – мена сестрами», – пишет И.И. Зарубин [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 180]. Но у жителей долины р. Гунт подобные браки совершались сравнительно редко, причем в кишлаке Сучан, например, они считались даже позорными. Неодинаковым было отношение к ортокузенным бракам по отцовской линии и в долине Шахдары: в одних кишлаках, к примеру, в Рошткале, они одобрялись, а в некоторых населенных пунктах верховьев Шахдары к ним относились крайне неодобрительно.

Что касается ортокузенных браков по материнской линии, то на Пяндже, в том же самом Дарморахте, они имели небольшое распространение, а в долине Гунта совсем запрещались. Жители этой долины считали и продолжают до сих пор считать, особенно в дальних кишлаках, что родственники по материнской линии до седьмого колена связаны между собой общностью крови, а потому заключать подобные браки означает совершать грех [*Юсуфбекова*, 1989, с. 148].

Вообще следует заметить, что родственники из материнского рода считаются у шугнанцев более близкими, чем родственники по отцу. Например, родственникам (дяде и тетке) по матери жениха и невесты отводится особая роль в традиционном свадебном обряде, о котором будет сказано ниже.

На негативное отношение шугнанцев верховий Гунта и Шахдары к родственным бракам повлияли, по-видимому, два обстоятельства. Во-первых, жители этих районов соседствовали, в отличие от шугнанцев долины р. Пяндж, с киргизами, замуж за которых они выдавали своих дочерей и у которых были сильны традиции родовой экзогамии. Во-вторых, занимаясь не только земледелием, но и скотоводством, они имели больше материальных возможностей для выдачи замуж дочерей и женитьбы сыновей. Причем в прошлом соседи-киргизы не так часто выдавали

своих дочерей замуж за памирцев. Причина этого заключалась прежде всего в разнице экономического положения: киргиз чаще, чем памирец, бывал зажиточным. Шугнанцы верховьев Шахдаринской и Гунтской долин подчас не имели возможности платить калым за девушек-киргизок.

В том, что шугнанцы в прошлом избегали смешанных браков как с представителями других горных районов, так и других этносов, играл свою роль, на наш взгляд, и географический фактор.

Родственные браки объяснялись и тем, что в доме родственников невестка чувствовала себя лучше, чем в семье чужих людей: здесь к ней относились по-родственному, да и опасения навлечь на себя гнев общих предков не позволял членам семьи мужа обращаться с ней плохо. В крайнем случае, если не удавалось найти сыну жену-родственницу, его женили на девушке из своего кишлака, так как родители молодых хорошо знали друг друга и могли по достоинству оценить положительные качества будущих невестки и зятя.

Следует сказать, что в прошлом в Шугнане существовала и сословная эндогамия. Так, представители местной элиты (шо, арбоби) или духовного сословия (пиры, халифа) не выдавали своих дочерей замуж за лиц из низшего сословия, в результате чего эти девушки, не имея кандидата «из своих», оставались старыми девами. Вместе с тем подобный запрет не распространялся на мужчин: арбоби или халифа всегда мог жениться на красивой девушке из простонародья.

Самой распространенной формой брака в Шугнане был брак посредством сватовства, по инициативе родителей. Хотя существовали и другие формы брака, например, левиратные (брак вдовы с братом умершего мужа) и сороратные (брак вдовца на сестре умершей жены). Впрочем, обе последние формы наблюдались у шугнанцев реже, чем, например, у равнинных таджиков. При этом в первом случае требовалось согласие вдовы, во втором – с мнением сестры умершей жены не считались.

В Шугнане, в отличие от многих других районов Средней Азии и Казахстана, колыбельный сговор мало практиковался. Исключение составляли семьи, где дети умирали в младенчестве, и тогда родители решались на заключение «никогардуна», т.е. брака, отвращающего несчастье [*Юсуфбекова*, 1989, с. 149].

В прошлом в верховьях Пянджа, согласно обычаю, могли вступать в брак рано: девочки – в 7 лет, мальчики иногда – в 10 лет.

Хотя нормальным считался брачный возраст с 12 лет. Горцы понимали, что 7–10 лет – слишком ранний возраст для брака, но не смели возражать против установленного предками обычая. Супружеские отношения откладывались до наступления половой зрелости мужа и жены. При этом малолетние супруги нередко жили в семьях своих родителей. Иногда случалось, что девочка-жена спала вместе со свекровью или же с младшими сестрами ее мужа, а мальчик-муж вместе со своими братьями. Ранние браки обусловливались прежде всего экономическими соображениями, а именно стремлением освободиться от лишнего рта. Кроме того, свою роль играло и желание породниться с более зажиточными родственниками или соседями. Из-за отсутствия средств на свадебные расходы в семьях бедняков нередко не могли женить сына и в 20-летнем возрасте.

Если у родителей была единственная дочь, они, не желая расставаться с ней, могли брать зятя к себе в дом (xûnadûmod). Когда мальчики в такой семье подрастали, зять вместе с женой уходил из дома тестя. Подобные браки заключались, как правило, в семьях, хорошо знавших друг друга. Нередко из-за бедности и невозможности нести свадебные расходы тот или иной шугнанец вынужден был отправляться в дом будущего тестя и работать у него три–четыре года. Только после этого он получал право взять в жены его дочь, а затем еще четыре–пять лет находился на положении батрака у собственного тестя. По истечении этого срока он мог уйти от него с женой и детьми. Если же дочь у тестя была единственной, зять обычно продолжал оставаться в его семье.

Шугнанцы, как другие народы Памира, заботились о воспроизводстве и сохранении потомства. Из духовных признаков, присущих всем горцам, исследователи наряду с тихим, миролюбивым нравом и честностью отмечали любовь к семье и детям [*Бобринской*, 1908, с. 48]. Именно в обычаях и обрядах, связанных с рождением и воспитанием детей, проявляются дух и нравственные ценности народа.

А.А. Бобринской писал, что горцы – особенно нежные отцы, и вспоминал, как, получив от приезжих какие-либо подарки за оказанные услуги, они с радостью спешили передать их детям, «скудно одетым, но всегда красивым и живым» [*Бобринской*, 1908, с. 49].

Чем больше детей, тем лучше – так считают шугнанцы. Дети с раннего возраста воспитывались в традициях приобщения к

труду с учетом пола. Соблюдали определенный семейный этикет, нормой поведения являлись уважение старшего, послушание, сдержанность.



Памировед Икромиддин Мухиддинов (крайний слева) с шугнанцами из кишлака Мун на Гунте (Шугнанский район).
Фото Л.Ф. Моногаровой, 1972 г. Из личного архива Л.Ф. Моногаровой.
Публикуется впервые

Особое отношение у шугнанцев проявлялось к мальчикам: отец, братья, родственники и односельчане прививали им навыки и знания, необходимые при обработке земли, уходе за скотом, владение топором, молотком и т.д. Девочек с малолетства приучали к работе в поле, ведению дел в домашнем хозяйстве (уборка, стирка, шитье, доение, переработка молока и т.д.) и уходу за младшими членами семьи.

В возрасте 5–7 лет, а нередко и более раннем возрасте, обычно осенью и в среду, в шугнанских семьях совершалось обрезание сына. (Об этом сообщал в своих этнографических записях И.И. Зарубин: Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 331, л. 37–40). В присутствии всех родных специальный мастер (ustōi čūlbur)

произносил молитву и при помощи расщепленной палочки, в которой зажимается крайняя плоть, и бритвы совершал операцию. Ранку обрабатывали теплым топленым молоком и сверху засыпали измельченным пометом. Иногда крайняя плоть у ребенка отсутствовала или была так мала, что обрезания не производили. В таком случае говорили, что мальчика обрезали святые, ангелы или пари [*Зарубин*, 1917, с. 127; 1927, с. 372–373].

Обряд обрезания символизировал окончание младенческого периода в жизни мальчика. С этих пор он считался способным вступать в общественные отношения, а также учиться грамоте, ремеслам и даже жениться.

И мальчики, и девочки с детских лет усваивали, что в семье существует определенное разделение труда между мужчинами и женщинами.

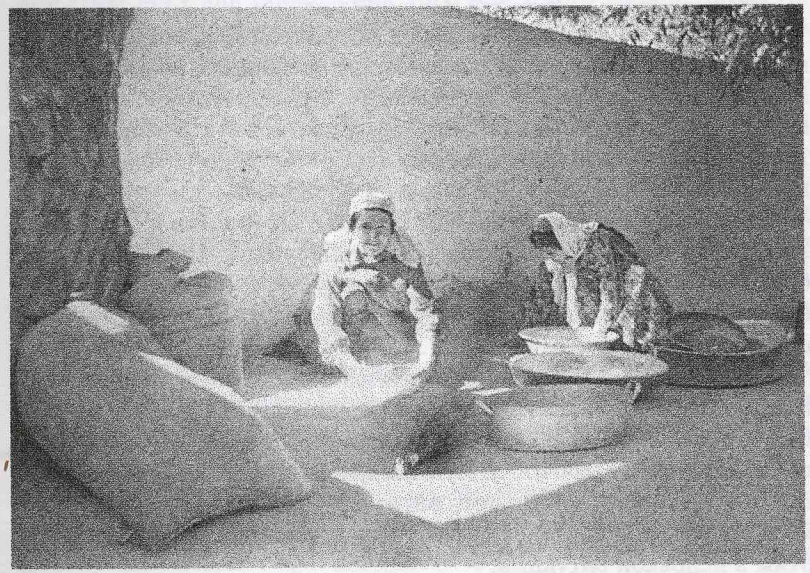
Мужчины участвует в чистке и ремонте дорог и арыков, переносят грузы на спине, осуществляют полив, пахоту, жатву, обмолот, веяние. В прошлом в неразделенной семье распределением работ среди мужчин руководил «большак». Как правило, за каждым мужчиной закреплялся тот или иной участок работ в зависимости от его сил и способностей, а также желаний. Если домочадец хорошо выполнял свое дело, то мог продолжать выполнять его в течение нескольких лет подряд.

Основные женские занятия – это чистка зерна, участие в прополке, жатве, сборе урожая овощных культур и фруктов, ухаживание за гусеницами тутового шелкопряда. В обязанности женщин входят ныне, как и в прошлом, заготовка впрок молочных продуктов, приготовление пищи для всех членов семьи, печение хлеба, уборка и мелкий ремонт помещений, стирка, шитье и т.д. В прошлом в неразделенной семье распределяла женские работы «большачка», т.е. старшая женщина семьи. Она поручала выполнять то дело, с которым исполнительница могла лучше справиться. На Шахдаре обычно женщина получала работу возле своего мужа. Например, если по распределению мужу доставался выпас стада, то жена и дети-подростки тоже занимались уходом за скотом [*Юсуфбекова*, 2001, с. 35].

В домашнем хозяйстве женщина не могла делать те работы, которые выполнял мужчина. К примеру, ей не разрешалось изготавливать ритуальные предметы. Не могла она и закалывать животное, так как мясо в этом случае считалось нечистым (arûm), и многие его не ели. В исключительных случаях, когда заболевшее

или покалеченное домашнее животное могло умереть, а его мясо стало бы непригодным для еды, памирская женщина вынуждена была брать в руки нож и закалывать животину. При этом она помещала между ног палку, выступая как бы в роли мужчины и делая вид, что не женщиной, а мужчиной убито животное [*Писарчик*, 1989а, с. 34]. Женщине запрещалось разжигать огонь не только вне дома, но даже в очаге, чтобы выпекать хлеб. Если никого из мужчин – ни хозяина, ни соседа – не было дома, она откладывала выпечку хлеба до их прихода.

Существовали определенные табу и на выполнение мужчинами женских работ. Например, они не занимались готовкой еды, в частности, не выпекали хлеб и другую мучную пищу. Выпекать хлеб из кислого теста мог только профессионал-ремесленник. Мужчине запрещалось доить скот, а пастухи на пастбищах могли делать это только для собственного потребления. Молочные продукты на зиму готовили исключительно женщины, отправлявшиеся для этого с пастухами и скотом на летовки.



Шугнанки за сортировкой зерна и приготовлением теста. Фото Л.Ф. Моногаровой, 1964. Из личного архива Л.Ф. Моногаровой. Публикуется впервые

Мужчина не должен был носить воду, вынимать золу из очага, подметать пол, стирать, вышивать и заниматься другими женскими работами. Если шугнанец делал это, его за глаза могли называть презрительным прозвищем xezalak, т.е. «импотент», и подвергали насмешкам вместе с женой.

В современной шугнанской семье, по-прежнему преимущественно состоящей из родителей и детей, господствует внутрисемейная атмосфера демократии и равноправия, хотя главой семьи продолжает считаться муж. При выборе брачного партнера мнение родителей не утратило своего значения, однако в большинстве случаев ныне молодые люди сами находят друг друга.

В настоящее время семейный уклад практически не изменился, и сохраняются прежние иерархические отношения, послушание и почтение к старшим. На наш взгляд, можно с полным основанием утверждать, что проблемы отцов и детей, т.е. конфликта поколений, у современных шугнанцев не существует.

Свадьба

Несмотря на гостеприимство и доброжелательность, жившие в долинах притоков р. Пяндж памирцы-исмаилиты под влиянием духовных наставников – пиров неохотно рассказывали иностранцам об особенностях своих обрядов, в том числе свадебных. Поэтому ниже мы попытаемся по возможности полно реконструировать свадебный обряд у шугнанцев в прошлом.

Свадьбе у шугнанцев предшествовали сватовство и помолвка. Выбором невесты занимались все старшие члены семьи, главным образом мужчины. Как справедливо замечает В.А. Тишков, выбор брачных партнеров является важным элементом социальной организации [*Тишков*, 2003, с. 73].

С желанием сына родители-шугнанцы могли не считаться, а мнения девушки вообще никто не спрашивал. Когда избранница была определена, отец парня один или в сопровождении старшего сына тайно от других родственников отправлялся к родителям девушки на предварительное сватовство. Тайна переговоров объяснялась возможностью отказа и нежеланием оказаться в связи с этим в неловкой ситуации.

З. Юсуфбекова называет предварительное сватовство, которое могло происходить не только в доме девушки, но и в других местах, шугнанским словом *duzdakipursi*, что в переводе на русский

означает «тайно испрашиваемое предварительное сватовство» [*Юсуфбекова*, 1989, с. 149]. На наш взгляд, для обозначения добрачного сватовства можно использовать также термин *guftugu* с аналогичным значением. То, что берет с собой в дом невесты отец жениха на guftugu называется sufrā parwin; в основном это фрукты и тут, если шли в Гунт или на Шахдару [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 6]. Если избранница являлась близкой родственницей, тайного сватовства могло и не быть.

Родители девушки, посовещавшись с ближайшими родственниками, через несколько дней давали положительный или отрицательный ответ. В случае отказа ссылались обычно на то, что их дочь или несовершеннолетняя, или уже просватана.

Для собственно самого сватовства – *тилабтов* (tilabtov) – выбирали благоприятные дни, которыми, как указывает З. Юсуфбекова, считались вторник, четверг и пятница [*Юсуфбекова*, с. 150]. Данный выбор благоприятных дней вызывает некоторое удивление, поскольку шугнанцы с давних времен умело использовали астрологические прогнозы и определяли «счастливые» дни (ruzi nek) для проведения того или иного мероприятия по соотношению звезд и солнца, т.е. «добрый час» мог приходиться на любой день.

В подтверждение сказанного можно привести один эпизод из шугнанских текстов у И.И. Зарубина: «Ну вот, Каляндар-шо встал, достал с полки книгу и принялся соображать благоприятное время. Немножко почитал в книге, потом обратился к Туроншо и сказал: "Завтрашний день этого месяца – чет, и мы перед вечером выступим из дому, потому что завтра перед вечером час солнца благоприятен для выступления из дому. Ты ступай и делай свои приготовления, а я приду завтра перед вечером, и мы пойдем свататься"» [*Зарубин*, 1960, с. 57].

На «тилабтов» отправлялись обычно отец юноши с родным или двоюродным братом или же с дядей. В качестве свадебного подношения брали барана или овцу (коза для этого не годилась). Некоторые бедняки обменивали козу (иногда две-три) на овцу. Кроме того, в состав подношения входили два отреза по шесть газов хлопчатобумажной или полушелковой ткани, тафсин топленого масла, один кафч пшеницы и десяток небольших сдобных лепешек.

В доме девушки тем временем готовились к встрече отца жениха: варили мясной суп или пекли свежие лепешки с топленым

маслом. Гостей сажали на почетное место на нарах напротив очага и угощали, а затем переходили к разговору о возможной свадьбе. Если во время собственно сватовства родители девушки не возвращали принесенные в их дом свадебные подарки, можно было считать вопрос о свадьбе решенным. Через несколько дней родители девушки сообщали о своем положительном или отрицательном решении и о дне помолвки.

В Шугнане и Вахане институт помолвки (xeẍičid) существовал, в то время как в других районах Западного Памира сватовство заменяло помолвку. Можно сказать, что помолвка у шугнанцев по сути представляла повторение «тилабтова». Накануне в доме жениха готовили подарки и пекли более полусотни сдобных лепешек для отправки в дом невесты. С целью угощения своих родственников и соседей в день помолвки также резали одного барана.

На помолвку отец парня отправлялся уже не с близким родственником, а в сопровождении нескольких уважаемых стариков. Перед уходом в дом невесты они ели мясной суп или свежие лепешки с топленым маслом и брали с собой подарки. Состав свадебного подношения в разных, а иногда в одних и тех же долинах Шугнана был неодинаков. Например, в долине Пянджа, а именно в кишлаке Дарморахт две туши барана составляли основу подношения, в то время как в Поршиневе их не приносили с собой. Отсутствовали они в составе подношения в некоторых селениях долины р. Шахдара. Кроме баранов брали с собой три тафсина масла, два отреза материи, до 80 лепешек и др. В ряде кишлаков Шахдаринской и Гунтской долин отец парня дарил девушке в знак помолвки перстень (nišona), который служил неким гарантом того, что ее родители не откажутся от своего слова.

Случаи нарушения помолвки происходили крайне редко: «виновные» в качестве отступного платили пострадавшей стороне одного барана или даже вола, что было накладно для рядового шугнанца. Этот штраф назывался ẍemůnůnā [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 9].

Во время помолвки семья невесты также несла определенные расходы на угощение. Если родители девушки были более или менее зажиточными, они готовили угощение из своих продуктов, что, как правило, превышало расходы семьи жениха, связанные со свадебным подношением. В доме невесты резали барана, пекли лепешки, варили мясной суп и приглашали на помолвку всех

родственников, соседей и других односельчан. Сама же виновница торжества – девушка-невеста – была лишена возможности участвовать в этом событии: ее отправляли в дом кого-нибудь из родственников. В случае скромного достатка семьи девушки для угощения использовались жениховы туши баранов и другие продукты.

На помолвке велись те же разговоры, что и при собственно сватовстве. В конце концов халифа читал специальную молитву о благой жизни будущих супругов, а родственники жениха целовали руку родственникам невесты.

Между помолвкой и собственно свадьбой могло пройти достаточно много времени – иногда до двух лет. В этот период жених и невеста не встречались друг с другом. Устроение свадьбы зависело в первую очередь от материального благосостояния семьи помолвленных молодых людей. Родители жениха заготавливали продукты для свадебного угощения как в своем доме, так и в доме девушки. Кроме того, следовало приготовить подарки для невесты и ее родственников, которые назывались *kuẍmat qaling*.

З. Юсубекова приводит интересную интерпретацию указанных слов. По ее мнению, «qaling» – часть, которая шла в пользу отца невесты, однако само это слово – не шугнанское. В некоторых селениях долин рек Пяндж и Гунт, а именно в кишлаках Сучан и Поршинев, местные жители употребляют только термин «kuẍm» (от себя скажем, что в шугнанском языке *kuẍm*, или *kiẍtow*, означает «резать скот»), в то время как шугнанцы отдаленных мест на р. Гунт и в Шахдаринской долине, наоборот, используют лишь слово *qaling* [*Юсуфбекова*, 1989, с. 153]. "Kuẍm – haqi tuy, haqi mihmonho, qaling – haqi nevenc" (Кухм – доля свадьбы, доля гостей, калинг – доля невесты), – говорили информанты И.И. Зарубину [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 10].

Набор подарков для невесты и ее родственников, или kuẍmat qaling, во всех трех долинах Шугнана был примерно одинаков: один вол, четыре–пять отрезов материи, один амбун пшеницы, один–два тафсина масла. Поскольку приготовить все необходимое для свадебного набора и проведения свадьбы оказывалось достаточно трудно для рядового шугнанца, помощь оказывали близкие родственники. Когда подарки были собраны, об этом извещали отца невесты, который присылал своих людей для их осмотра. Случалась, вол не удовлетворял требованиям посланцев, и тогда они просили добавить еще одного–двух баранов.

Животные и остальные свадебные подарки отправлялись в дом невесты, после чего халифа назначал благоприятный день для свадьбы.

Как известно, калым представляет собой выкуп за невесту и известен у многих народов мира. Он выплачивался в прошлом в качестве компенсации за потерю работницы. Можно ли считать «kuẋmat qaling» в Шугнане калымом? У капитана российского Генерального штаба А.Г. Серебренникова и А.А. Бобринского не возникало никаких сомнений относительно существования у шугнанцев калыма [*Серебренников*, 1895; *Бобринской*, 1908]. Однако сведения, имеющиеся в более поздней научной литературе [*Моногарова*, 1972; *Юсуфбекова*, 1989; 2001 и др.], а также наши полевые этнографические материалы свидетельствуют о том, что на этот вопрос следует дать скорее отрицательный ответ. Во-первых, все расходы со стороны жениха шли на свадебное угощение, приготовление комплекта одежды для невесты и постельных принадлежностей для молодых, во-вторых, расходы со стороны невесты значительно превышали расходы со стороны жениха и, наконец, в-третьих, дому отца невесты из набора подарков практически ничего не доставалось.

Ниже мы приводим вариант сватовства без предварительного сговора и помолвки. В Шугнане он обычно наблюдался в том случае, если молодой человек женился на вдове или близкой родственнице, и имел свои особенности.

В благоприятный для сватовства день ранним утром в дом жениха приходили халифа и несколько почетных гостей-сватов, которыми обычно были два-три старика. Они вели под уздцы своих лошадей, если предстояло ехать в другой кишлак. (Если невеста жила в том же селении, то гости приходили к вечеру.) Перед отъездом их кормили мясным супом или лепешками с топленым маслом. Тем временем кто-нибудь из близких родственников парня выходил из дома и смотрел, нет ли на дороге человека с дурным глазом (cemgar). Забрав свадебное подношение (baẋ-bûst), они отправлялись в путь.

Подъехав к дому родителей девушки и сойдя с коней, вперед выступал халифа, остальные следовали за ним. Войдя в дом, халифа начинал читать подобающие этому случаю молитвы, а затем здоровался с хозяевами. Те целовали руки халифе, несли войлочный ковер и усаживали гостей на почетное место – на нары против очага и давали угощение. Обычно приехавшие скрывали

истинную цель своего визита, говорили, что попали случайно, проездом и т.п. При этом отец парня молчал, а беседу вели сваты. В конце концов после ничего не значащих разговоров гости высказывали отцу девушки причину своего посещения его дома: «Мы приехали просить у вас обмывальщицу мертвых».

Эта на первый взгляд страшная для непосвященных сакраментальная формула употреблялась только в Шугнане и Вахане. И смысл ее заключался в том, что девушка, став невесткой, будет обмывать тело своей свекрови после ее смерти. Следует заметить, что эти слова обычно произносили в том случае, если избранница приходилась родственницей жениху. Если она была чужой для него и его семьи, то выражались иначе: «Мы приехали к вам этой темной ночью с надеждой на жизнь от вас».

Когда родители девушки видели привезенное свадебное подношение, они уже тогда понимали, что приехали сватать их дочь. Когда халифа прочитывал молитву, присутствующие произносили: «Аминь, бог велик!». Родителям девушки передавали свадебное подношение, которое те укладывали у очага.

Если визит сватов оказывался неожиданностью для отца и матери девушки, они, выйдя из дома, совещались, выдавать дочь замуж за предлагаемого кандидата или нет. В первую очередь обращали внимание на материальное положение его семьи, а также на личные достоинства и недостатки парня и т.д. И.И. Зарубин приводит следующий разговор между мужем и женой о родителях жениха и о сватах: «Его жена обратилась к нему и сказала: “В остальном-то они хороши, но вот беда – они бедняки вроде нас и потому не смогут они обеспечить нашу дочь; и пойдут между нами обиды, а это для родства некрасиво. А кроме того я раньше еще слышала об этой их затее, что они придут свататься, и тогда же сказала дочери; так она говорит, что, мол, если меня куда-нибудь кошке или собаке отдадите, то я согласна, только не отдавайте меня за этого парня, я его не люблю. Значит, он ей противен; ну, а я-то не знаю, ты ей отец, ты лучше знаешь, и все, что ты скажешь, я на то согласна”.

Он обратился к ней и сказал: “Теперь уж мы не можем не выдать, потому что большие старейшины в дом к нам пришли, выхода нет, иначе как выдать им нашу дочь. От них мы не можем отворачиваться, потому что они сами из нашей родни. Если не выдадим, в гнев придут и души предков, и наша дочь и в других местах не найдет себе успокоения. Ну, а что ты говоришь про ее

несогласие, это она непутевое делает; кто ее спрашивает?"» [*Зарубин*, 1960, с. 60–61].

Согласия девушки в случае сватовства, как уже говорилось, никто не спрашивал. Последнее слово оставалось за родителями. Если отец девушки не сразу был готов дать ответ, то говорил, что он подумает, посоветуется с родственниками, и просил приехать за ответом дней через пять–шесть. Если после истечения этого срока отец молодого получал отказ, то всякие переговоры тут же прекращались. В случае положительного ответа отец парня вместе с одним из родственников ехал в дом девушки и благодарил ее родителя. Они брали друг друга за руку и целовали ее друг у друга.

Если родители девушки сразу готовы были дать «добро» сватам, они звали на сватовство соседей. Хозяйка резала мясо из свадебного подношения, варила и раздавала кушанье сватам и пришедшим соседям. После еды халифа читал молитву, по окончании которой присутствующие произносили: «Аминь, бог велик!» Затем отец девушки спрашивал гостей, где они побывали и куда направляются. Халифа отвечал, что они приехали «жизнь потребовать» в надежде на свойство с хозяином дома. Тот выражал всяческое почтение уважаемым «братьям»-сватам и высказывал надежду на то, что в новой семье о его дочери будут заботиться так же, как в родной. Интересно, что в ходе переговоров обе стороны называли девушку не иначе, как «свой человек».

Выслушав отца девушки, халифа обращался к ее матери с вопросом, согласна ли она. Женщина говорила, что если согласен ее муж, то и она согласна. Халифа читал молитвы, после чего отец парня подходил к будущим свату и сватье, брал их за руки и благодарил. Халифа предлагал сторонам приватно обсудить вопрос о приданом. У людей небогатых приданое составляли одеяло, постель и одежда. Кроме того, для прощального угощения (puxtā) просили какую-нибудь скотину, обычно барана, и пару мешков зерна. О деталях свадьбы договаривались отдельно.

Сделав свое дело, сваты вместе с халифой и отцом парня отправлялись домой, где их уже с порога встречали вопросом: «Лев или лисица?». Если сватовство проходило успешно, отвечали примерно так: «А когда мы были лисицей? Мы – лев!». Халифа, благословив домочадцев и попрощавшись с ними, вместе со сватами покидал дом жениха.

Через несколько дней отец девушки присылал двух человек за приданым для дочери и свадебными подарками, которые

предназначались исключительно для него. Эти подарки состояли из ситца, тика, алачи для мужских рубашек, куска хлопчатобумажной ткани для женской рубашки, шелкового и бумажного женских головных платков и ожерелья из камней.

После взаимных приветствий хозяева дома стелили войлок на нары и приглашали гостей поесть вместе с ними. Затем хозяин просил жену передать им то, за чем они приехали. Посланники с приданым и свадебными подарками возвращались назад.

По прошествии опять-таки нескольких дней отец парня посылал человека к родителям девушки узнать о сроке свадьбы. Те сначала кормили приехавшего и только затем спрашивали его, где он побывал и куда направляется. Человек прямо говорил, что его послали договориться о сроке свадьбы. Этого посланника называли qarōrdod [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 10]. Хозяева дома назначали тот или иной день.

Свадьбы у шугнанцев проводились, как правило, осенью, когда поспевал урожай и была хорошая погода. По сообщению И.И. Зарубина, в прошлом свадьба вдовы в Шугнане происходила ночью, а девушки – днем (в Рушане – наоборот) [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 161]. В материалах по этнографии Шугнана, собранных этим ученым, мы обнаружили и такую интересную запись: «Odami kalon – саид или шах вместо себя на собственную свадьбу мог отправить свою саблю» [Там же, л. 170].

Обычно в зависимости от достатка в доме родители парня решали вопросы о том, устраивать свадебный пир или просто подавать угощение и звать ли на свадьбу соседей. И.И. Зарубин приводит следующий диалог главы дома с сыновьями и женой: «"Как нам теперь поступить? Будем звать своих соседей на свадьбу или не будем?" Они обратились к нему и сказали: "Не звать ведь нельзя, потому что они нас на свои свадьбы звали; поэтому нам неприлично, если мы их не позовем"» [*Зарубин*, 1960, с. 58].

В случае устроения свадебного пира в смету расходов, как уже говорилось, входил вол, пшеница и топленое масло. Учитывалось и то, сколько человек будет присутствовать на свадьбе. Бедняки обычно приглашали соседей и подавали им угощение, чем всё и ограничивалось. Но более расширенный состав участников свадебного торжества включал в себя помимо совершающего венчание, т.е. халифы, двух представителей (свидетели), одного–двух музыкантов и соседей.

Накануне дня венчания вечером резали скотину, оповещали халифу и приглашали на свадьбу ближних соседей. Человека, который звал людей на свадьбу, до сих пор называют *jatgar*. Он, приходя в дом соседей, говорил: "Maxinik ōš" («бобовая лапша»). Ему отвечают: "Pinjinik xuẋpā" («просовая похлебка»). Таким образом, он зовет на лапшу, а ему говорят: «С удовольствием, ведь у нас только похлебка». Ему давали что-нибудь съедобное (в наше время – мелкие деньги). Утром следующего дня, т.е. в день венчания, еще до рассвета приступали к готовке продуктов. Когда собирались все приглашенные, музыканты начинали бить в бубны и петь песни. Халифа сообщал родителю жениха о благоприятном часе венчания. Таких часов могло быть несколько в назначенный день. Тогда смотрели на статус невесты. К примеру, венчать вдову в полдень не полагалось.

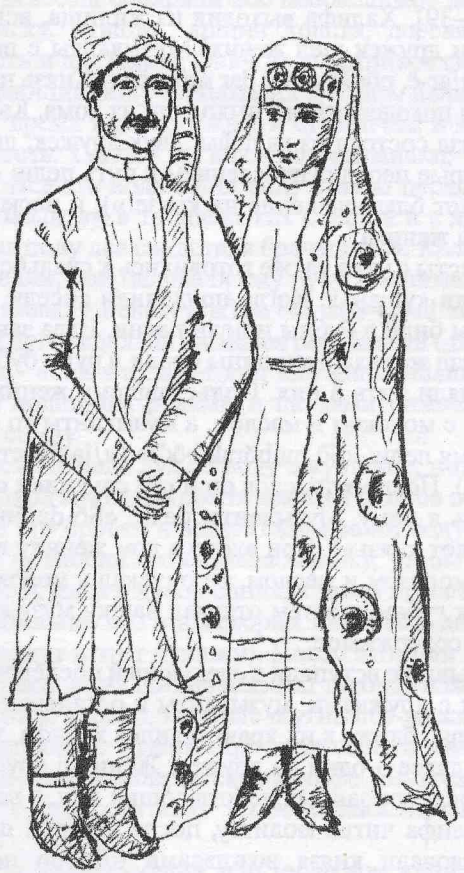
В первый день свадьбы в доме жениха вечером собирались ближайшие родственники и соседи. На следующий день жениха выносили два дру́жки, обливали водой, а потом несли к очагу. Там его держали до тех пор, пока он немного не согреется, а потом с криком "pušt, pušt" его дружок водружал его к себе на спину и опускал на нары. Затем приступали к бритью головы. Музыканты начинали петь обрядовые песни: «Imrūz či rūz? Sar-tirōšōn!» («Сегодня что за день? Сегодня бритье головы!»). Выбрив жениху голову, с него снимали старое платье – нижнее и верхнее – и одевали в новое. При этом, когда надевали левый рукав верхнего халата, делали вид, что рука не влезает в него. Кто-то начинал громко ругать женщин, говоря, что рукав не налезает и надо что-нибудь дать. Те давали кто иголку, кто наперсток, а кто колечко, которые передавались одевальщикам.

Что касается шитья нового платья для жениха, то интересные сведения об этом мы обнаружили в материалах по этнографии Шугнана в личном архивном фонде И.И. Зарубина. Он сообщает: «Когда мастерицы возьмут материю для кройки, одна из них берет из решета орехи и высыпает три пригоршни на голову жениха, стоящего на нарах voγ̌ʒnēx, где женщины снимали с него мерку, приговаривая каждый раз: muborak ved. Им отвечают: xudo muborak ved» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 18].

Бритого и одетого в праздничное платье жениха с этого времени именовали «шахом», или «падишахом» (в русскоязычной литературе употребляется слово «князь»). «До облачения, – подчеркивает И.И. Зарубин, – он был x̌ůnči, теперь он podx̌o»

[Там же, л. 33]. Когда жених представал перед всеми в новом халате и новой чалме (если свадьбу играли летом, к ней прикрепляли красный цветок) [Там же, л. 19], халифа читал молитву. Музыканты били в бубны и пели: «Добро пожаловать!». Гостей угощали кушаньем, после чего халифа читал благодарственную молитву, а все говорили: «Аминь! Бог велик!».

Если девушка-невеста проживала не в одном и том же кишлаке с парнем, а в другой местности, то собирались загодя, чтобы



Жених и невеста.
Рисунок с манекенов в Краеведческом музее ГБАО в Хороге, 2003 г.

не опоздать к благоприятному часу венчания. И.И. Зарубин пишет: «В назначенное время (перед отправлением в дом невесты. – *Т.К.*) жениху подводят глаза cerč at bůnj (два камня, из которых приготовляется черная краска) и этой же краской сажают по 3 xōl на обе щеки – мушки» [Там же, л. 38]. Он спускался с нар в сопровождении дружек, которые с этого момента будут поддерживать его за руки с обеих сторон, подходил к очагу и целовал его края. Мать бросала сыну на правое плечо (petuk δēd) щепотку бобовой муки и выходила из дома. Она следила за тем, чтобы при выходе он не встречался с кем-нибудь, кто мог его сглазить (pe pic δōδj) [Там же, л. 38–39]. Халифа выходил из жилища, вслед за ним в сопровождении дружек шел жених. Музыканты с песнопением: «Šōyi mō dar safar-ē, pōdšōyi mō dar safar-ē» («Князь наш в походе, государь наш в походе») также выходили из дома. Как мы видим, свадебный поезд состоял из халифы, двух дружек, двух-трех музыкантов, которые перед отправлением в путь пели: «Šō mubōrak bōd!» («Да будет благословение на князе!»), и нескольких соседей со стороны жениха.

В доме невесты с утра также готовились к свадьбе: резали скотину и готовили кушанья. Когда приходили соседи, приглашенные музыканты били в бубны и пели песни. Едва завидев издали свадебный поезд жениха, женщины брали в руки бубны и, выйдя во двор, начинали бить в них. Подъехавшему жениху выносили из дома чашку с молоком и маслом, а музыканты со стороны жениха в это время пели: «Šō mubōrak bōd!» («Да будет благословение на князе!»). После этих слов он и его спутники спешивались и направлялись к дому. Музыканты пели: «Šō darōmad xōna-yē» («В дом вступает князь»). При входе в дом жениху вновь подносили чашку с молоком и маслом, он опускал в молоко мизинец и подносил его к губам, а затем отдавал чашку музыкантам, которые выпивали содержимое.

В дом прибывшие вступали в следующей последовательности: халифа, жених с дружками, музыканты и остальные гости. Поднявшись на нары, ближе к их краю садился халифа, за ним – два-три человека, далее – один из дружек. Жених с другим дружкой размещался после указанных действующих лиц, а все остальные – за ними. Халифа читал молитву, после которой присутствующие приветствовали князя возгласами «Добро пожаловать!». При этом музыканты со стороны невесты пели: «Xuš ōmadī, yōr mēmoni mō!» («Добро пожаловать, наш гость дорогой!»), а затем

передали бубны музыкантам, приехавшим с женихом, которые начинали исполнять свои песни. Через некоторое время хозяева дома приглашали собравшихся к трапезе, после чего вновь звучали поочередно песни музыкантов со стороны жениха и невесты.

Когда наступал благоприятный час, халифа прерывал веселье и предлагал совершить венчание (nikō), после которого жених и невеста считались мужем и женой. По одной из версий, в Шугнане обряд венчания мог проводить любой старик, но непременно при двух свидетелях [*Бобринской*, 1908, с. 92].

Родители невесты собирали все необходимое для обряда: деревянную миску, кувшин, аршин холста, деревянную скалку, мозговую кость и два блина. Один из участников свадебного торжества – подающий воду – подходил к очагу, наливал в кувшин (в настоящее время в пиалу) воду и ставил его в миску, туда же помещал и кость. Скалку он клал поверх миски, аршин холста – под скалку. Все это подающий воду ставил перед халифой, который читал молитву, в то время как с одной и с другой руки от него сидели на полу два свидетеля брачащихся. Халифа читал молитву свидетелям, они целовали ему руку, поднимались к очагу и трижды спрашивали невесту: «Tan wa nafs-i xud alōl gardonidī?» («Тело свое и душу сделала ли ты негреховными (для жениха)?»). Она отвечала: «Tan wa nafc-i xud alōl gardonidam». Затем присутствующие женщины руками и палками символически били свидетелей в спину.

Совершитель обряда дул на воду в кувшине, потом ножом отрезал от мозговой кости два ломтя мяса, от блинов отщипывал два кусочка и все это бросал в воду. Подававший воду брал кувшин и с молитвой подносил его сначала жениху, чтобы тот пригубил воды, съел кусок мяса и кусок блина, а затем невесте с той же целью (примечательно, что в некоторых кишлаках долины Шахдары мясо не кладут в этот кувшин). После этого он выносил воду из дома и выливал ее на шиповник, под тутовое или какое-нибудь другое фруктовое дерево, которые шугнанцы рассматривали как символы плодородия. Кувшин он брал себе, а миску, мозговую кость и аршин холста забирал себе халифа. На этом венчание заканчивалось, а брак считался заключенным. Музыканты вновь запевали.

В тот же или на следующий день (если дом жениха находился в отдаленном селении) жених увозил невесту к себе домой. Близкие девушки начинали собирать все для отправки: готовили одеяло и

постель, мать приносила из кладовой сдобные булочки и лепешки, а саму невесту наряжали. По сообщению И.И. Зарубина, перед отъездом ей клали в руку четыре кульчи. Если на обратной дороге встречался мазар (остон), то две кульчи она должна была оставить там, а оставшиеся две – отдать свекрови [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 56]. Кто-нибудь из домашних выходил во двор и смотрел, чтобы там никого не было. Считалось, что никто из посторонних не должен встретиться жениху с невестой при выходе их из дома.

Отправлялись из дома невесты так: сначала шел халифа, за ним – невеста (в сопровождении одной из женщин – činiwerz), которая перед уходом целовала выступы очага, потом жених, который спускался с нар на пол и целовал руки тестю и теще. За брачащимися шли музыканты со словами песни «Šōyi mō dar safar-ē» («Князь наш в походе»), за ними – все остальные. Провожая молодую в дом мужа, ее родственники обсыпали бобовой мукой родню мужа.

На обратном пути кто-то из свадебной свиты обгонял жениха и невесту и предупреждал родителей об их приезде. Те готовили для встречи новобрачным молоко и масло и резали барана. Мать новобрачного обсыпала молодых мукой.

По сведениям А.А. Бобринского, во время приема в доме мужа его жена сидела рядом с ним под покрывалом в окружении гостей. Молодой тут же, в помещении, резал приведенного барана, мясо которого зажаривали на очаге и подносили гостям на двух больших хлебах. Причем на одном из них лежала только голова барана [*Бобринской*, 1908, с. 94]. В архивных записях И.И. Зарубина, посвященных Шугнану, мы обнаружили несколько иную версию это ритуала: «Иногда wazir (один из дружков. – *Т.К.*) от имени pōdx̌o приказывает (его) отцу принести барана. Он несет на плечах, а в это время wazir приказывает убить барана. Прямо на плечах один из присутствующих отделяет от туловища голову» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 35].

Кто-то из молодых людей по просьбе мужа подходил к новобрачной и палкой поднимал ее покрывало, закрывавшее лицо, т.е. совершал обряд открывания лица молодой (picpatčid) [более подробно о нем, о смотринах невесты и мытье головы молодой см.: *Юсуфбекова,* 2001, с. 116–117]. В награду за это он получал голову барана и два хлеба, с которыми и удалялся. Угостившись, все остальные разъезжались по домам, оставив новобрачных одних [*Бобринской*, 1908, с. 94].

В литературе нам не встречались сведения о том, какие шутки бытовали у шугнанцев во время свадебных торжеств. Поэтому представляет большой интерес сообщение И.И. Зарубина: «На свадьбах ударяли друг друга čaqak – небольшой палкой, расщепленной с одного конца на 6 частей. При ударе производит большой шум, но не причиняет боли» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 94].

Родильные обряды

Собирая материалы по этнографии Шунана, И.И. Зарубин оставил весьма ценные сведения о взаимоотношениях молодых после свадьбы. Он сообщает, что в середину постели для молодых насыпали горсть проса и две или четыре кульчи. «Кульчи мать (свекровь) берет себе, а просо она высыпает под постель. Чтобы было потомство. Через 3 суток оно идет в корм птицам» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 64].

В Шугнане, по данным И.И. Зарубина, в течение первых трех дней половые сношения между супругами запрещались. Молодая жена, потеряв девственность, могла требовать от мужа корову. При добрых отношениях между супругами, как указывает исследователь, «это требование не заявляется»: муж, сам зная о своей обязанности, приносил ей ситцевую материю или еще что-нибудь. Жена делала вид, что удивлена, а он говорил: «Это тебе подарок». Молодая, в свою очередь, отвечала: «Ты мне подарил, я тебе тоже дарю свое право». И поскольку разговор происходил наедине, как пишет Зарубин, женщина три раза ударяла камнем по столбу хаситану, призывая его в свидетели. Эта клятва, по словам информантов исследователя, «действительнее, чем лживые свидетели» [Там же, д. 231, л. 68–69].

После первого сношения свекровь готовила невестке кисель бат (bat), который назывался *paš-bat* – его ела исключительно молодая [Там же, д. 242, л. 90].

В Шугнане, как и в других регионах мира, большим несчастьем считалась невозможность женщины иметь детей. Неслучайно в ходе свадебного обряда звучало адресованное молодым благопожелание: «Да будет в вашем доме всегда слышан смех ребенка, да будете вы окружены детьми и внуками».

Причины бесплодия, как полагали шугнанцы, могли быть разными – как «сверхъестественные», например, отсутствие «воли

божьей» (xosti xudo) или влияние злых духов (woymā), так и вполне прозаические: испуг, простуда вследствие приема «холодной пищи» или купания в холодной воде после наступления беременности, ушиб при падении, выполнение тяжелой физической работы на голодный желудок и как следствие этого – открытие кровотечения.

Естественно, в первом случае оставалось только молить Всевышнего и святых о даровании детей или стараться умилостивить духов. В других случаях для лечения бесплодия применяли различные снадобья и практиковали магические приемы, о которых мы расскажем в следующей главе. Если женщина не могла родить в результате осложнений после перенесенной оспы, ей рекомендовали употреблять в пищу змеиную кожу и помет выдры. В кишлаке Рошткала бесплодную также лечили пометом животных [*Юсуфбекова*, 2001, с. 59].

Беременная женщина соблюдала множество запретов и следовала многим рекомендациям, чтобы родить здорового ребенка. Так, считалось, если она употребляет в пищу молоко, то у ее младенца будет белая кожа. Для того чтобы у новорожденного были длинные и красивые ресницы, беременной следовало обнажать и выставлять живот в сторону появившейся радуги.

Рождение ребенка, особенно сына, было большой радостью для молодой семьи шугнанцев. Как только женщина чувствовала приближение родов, она сообщала об этом матери или старшей родственнице. Тут же к роженице являлись пожилые родственницы или односельчанки, которые первым делом выпроваживали из дома мужчин. Роженица, сняв шаровары и оставшись в одной рубашке, опускалась на пол перед очагом, над углублением в полу, служившем для стока нечистот. Под женщину подставляли небольшое корыто.

Собственно роды происходили в положении сидя на корточках. При этом роженицу за талию с обеих сторон поддерживала опытная пожилая повитуха. В случае трудных родов, чтобы «открыть дорогу» ребенку, находившиеся при роженице мать и родственницы развязывали узлы на платьях, расплетали узлы в волосах и открывали все замки в доме. С этой же целью по животу женщины проводили какой-либо тканью и затем разрывали ее. Иногда для облегчения родов повитуха обращалась к плоду: «Выходи скорее, мы всё приготовили для твоего прибытия». Случалось, для того чтобы помочь роженице, шугнанцы мыли обувь

ее мужа и давали ей выпить эту воду [Encyclopedia Iranica, 1991, p. 406].

Иногда в случае затяжных родов шугнанцы обращались за помощью к халифе. В одних случаях он на одном или трех кусочках бересты писал молитву. Бересту с надписью (tiẋtōv) мыли в воде до тех пор, пока не сходили чернила. Роженица пила эту воду, а бересту сжигали на очаге. В других случаях халифа писал молитву на длинной полоске бумаги, которой обматывали живот рожавшей женщины [*Зарубин*, 1927, с. 362]. В критические моменты повитуха прибегала к радикальным мерам: она мяла живот роженицы или извлекала плод руками.

Во время родов мужчин в дом не впускали. Присутствие женщины легкого поведения также считалось нежелательным, потому что верили: ее плохие качества могут негативно повлиять на ход родов.

При появлении ребенка его подхватывала одна из ближайших родственниц, которую выросшие мальчик или девочка почитали как вторую мать и оказывали ей всяческое почтение.

Пуповину перерезали бритвой, а ранку присыпали измельченными в порошок ядрышками горького абрикоса и перевязывали. Голову ребенка заворачивали в пропитанную маслом черную овечью шерсть, поскольку шугнанцы полагали, что шерсть черного барана «горячее» шерсти белого барана, а, следовательно, дает больше тепла. Новорожденного пеленали в несколько тряпок, положив при этом под него пеленку с просяной мукой для впитывания выделений [Там же]. Роженица некоторое время оставалась на том месте, где она рожала, а потом ее вытирали и укладывали на нары, положив рядом с ней новорожденного ребенка.

Если у супругов уже было много детей или женщина по какой-то другой причине не хотела больше иметь ребенка, прибегали к следующим действиям. Во время последних родов брали выходящую вслед за плодом плаценту вместе с оболочками плода и пуповиной – послед (yorakbača), сушили его и затем в какой-нибудь посудине зарывали в углу дома. Шугнанцы верили, что в результате этих действий женщина уже не сможет забеременеть [подробнее об обычае закапывания последа у народов Средней Азии см.: *Литвинский*, 1958, с. 31–33, *Троицкая*, 1927, с. 352; 1935, с. 116; *Сухарева*, 1929, с. 128–131; *Писарчик*, 1949, с. 94 и др.].

Иногда в Шугнане во избежание неприятностей, которые могли причинить рожденному ребенку злые духи, особенно пари

(пэри), прибегали к необычным и, на наш взгляд, хитроумным манипуляциям. Новорожденного вытирали, заворачивали в платок или куски материи, засовывали в рукав халата и подносили к светодымовому отверстию в кровле. На крыше в этом время находилась одна из родственниц или соседок, у которой в семье не умирали дети. Она принимала ребенка и уносила его к себе домой. На утро третьего дня женщина приносила ребенка матери, прикрывая его решетом. Роженица сначала смотрела на своего ребенка через решето и только потом брала его в руки и кормила грудью.

Нередко из опасения, что ребенок может заболеть от матери, знающие и опытные односельчанки советовали ей первые несколько дней давать грудь щенку, чтобы тот с ее молоком принял на себя вероятную болезнь. Если щенка в доме не было, женщина сцеживала молоко и давала его собаке [*Зарубин*, 1927, с. 366–367].

Шугнанская исследовательница З. Юсуфбекова пишет, что новорожденного ребенка обсыпали мукой, которую она рассматривает в данном случае как символ радости, и называет эти действия «крещением мукóй» [*Юсуфбекова*, 1987а, с. 82]. Нам думается, данное мероприятие – bunδēd – вряд ли следует называть термином «крещение» и рассматривать его как обряд (хотя эта исследовательница и не употребляет слово «обряд»). Насколько нам известно, у православных христиан крестообразное поливание водой и посыпание песком и другими сыпучими веществами новорожденного признается церковью в качестве таинства крещения, если младенцу угрожает смерть и эти действие осуществляет не священник, а кто-то из мирян. У шугнанцев же bunδēd можно расценивать, скорее, как пожелание новорожденному жизненной силы и долгих лет жизни.

Как только ребенок появлялся на свет, одна из присутствовавших при родах женщин обращалась к ожидавшему около дома отцу новорожденного с клишированным поздравлением: «Mubōrak tur vēd, puc (rezīn) tund sut» – «Да будет на тебя благословение, у тебя родился сын (дочь)». Счастливый родитель отвечал: «Xudō mubōrak» («Благословен Бог») и одаривал вестницу каким-либо подарком. В некоторых шугнанских кишлаках при рождении сына отец стрелял в воздух из ружья, во-первых, чтобы отпугнуть злых духов, во-вторых, чтобы младенец рос смелым и стал охотником.

Родитель, получив добрую весть, не входил в дом до тех пор, пока там не прибрались женщины. Только после этого он и его

родственники-мужчины могли увидеть роженицу и новорожденного, лицо которого было закрыто платком. Войдя в чид, некоторые пожилые читали молитву, а остальные ограничивались словами «Mubōrak vēd» («Да будет благословение»). Отец рожденного ребенка, если он знал обычаи, подходил к лежавшей на нарах жене и, коснувшись концами пальцев ее лба или изголовья, подносил их к своим устам и ко лбу.

На третий день в дом, где появился младенец, приходили женщины-соседки, неся в руках миску с мукой. Они по очереди обсыпали родившую женщину мукой, приговаривая при этом: «Mubōrak vēd». Этот обычай, как и в описанном выше случае с новорожденным, носил название bunδēd – «обсыпание мукой».

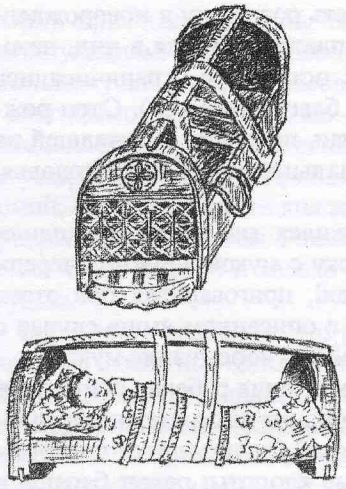
В Шугнане седьмой день после рождения ребенка считался и считается до сих пор праздничным и носит название «поздравление» (mubōrak-bōd). В этот день в доме, где находится новорожденный, с утра начинаются приятные хлопоты: режут барана, к прибытию гостей готовят праздничные блюда. Женщины, помогавшие при родах, являются в дом со словами «Mubōrak vēd». В ответ им говорят: «Xudō mubōrak». Женщины обмывают родительницу младенца с головы до ног и одевают на нее рубашку. Если до этого ребенка кормили коровьим маслом (maskā), то теперь мать могла кормить его грудью.

В прошлом в указанный день молодой матери передавали подарки: лепешки, яйца и др. В ответ гостей угощали тутом, орехами и абрикосами. Желающие могли увидеть новорожденного, но за лицезрение его (rūbinak) полагалось передать родителям что-нибудь ценное на платьице младенцу. Хозяева приглашали гостей отведать баранины и хлеба.

В Шугнане праздник «поздравления» поначалу был преимущественно женским и носил очистительный характер, однако со временем в дом стали приглашать мужчин – родственников и близких соседей.

Через три дня после рождения ребенка на него надевали первую рубашку – čilgi kurta (букв. «рубашка сорокадневья»). Ее, как и материю, в которую пеленали младенца, обычно заимствовали у старика или старухи, тем самым желая ребенку долгих лет жизни [*Андреев*, 1953, с. 35].

Обычно к третьему дню ребенок получал имя, хотя имянаречение не приурочивалось к какому-либо определенному дню и не сопровождалось определенными обрядами.



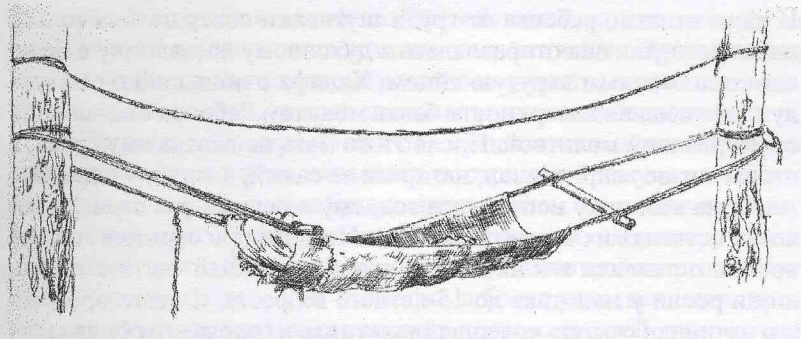
Традиционная деревянная колыбель на Памире (Шугнан)

У шугнанцев некогда существовал и праздник положения новорожденного в колыбель. Мать его с этого времени считалась чистой, однако должна была воздерживаться от супружеских отношений и по возможности не заниматься готовкой пищи.

У халифы спрашивали о времени, благоприятном для положения ребенка в колыбель, и поступали в соответствии с полученным советом. Никаких специальных торжеств в этот день не устраивали. Прежде чем положить младенца в колыбель, в доме пекли жертвенные хлебцы (puxtā) и воскуривали благовонную траву стирахм. Непосредственно клал ребенка в колыбель кто-то из приглашенных соседей-подростков – мальчик или девочка – не живший половой жизнью и имевший обоих родителей.

Колыбель (γůk) была массивной, из дерева и стоила недешево. В большинстве случаев ее делали на заказ и дарили молодым супругам тесть с тещей. До этого времени молодые клали младенца во временную люльку (wulčāk), основу которой представлял пришитый к веревкам плотный кусок ткани. Веревками люлька привязывалась к балкам в доме. Как только родители – жители долин Гунта и Пянджа – обзаводились колыбелью, то готовили горшочек и трубочку для мочи ребенка. В долине же Шахдары они не употреблялись, а под малышом оставляли присыпку из измельченного коровьего или овечьего помета, как это было до положения в колыбель. Во всех местностях Шугнана ребенка прикрывали ватным одеялом, а лицо – платком. В настоящее время младенца кладут обычно в колыбель на двадцатый или сороковой день после рождения.

Первый месяц жизни запеленатый младенец был не в состоянии двигаться, поскольку лежал привязанным к колыбели. Однако на втором месяце его уже не пеленали, а только прикрепляли к колыбели двумя широкими подбитыми ватой перевязями, вынимая несколько раз в день на продолжительное время.



Традиционная шугнанская люлька вулчак (кишлак Рошткала, Рошткалинский район). Рисунок художника В.И. Агафонова, 1967 г. Архив Института этнологии и антропологии РАН. Публикуется впервые

Уход за новорожденным не представлял больших сложностей. Его пеленали дважды в день над очагом, когда разводили огонь, т.е. утром и вечером после захода солнца. Муку, которая впитывала детские выделения, заменяли растертым в порошок овечьим или коровьим пометом. Каждое утро ребенку до годовалого возраста мазали под мочками ушей, между бровями, а также между нижней губой и подбородком специальной смесью из чеснока, синей краски и материнского молока (иногда добавляли badbůy – растение с сильным запахом). Считалось, что пари, могущая причинить вред новорожденному, боится запаха этой смеси [*Зарубин*, 1927, с. 366].

Когда в первый месяц жизни ребенок лежал в пеленках без движений, мать внимательно следила за тем, чтобы его голова не деформировалась. В народе выдающуюся вперед или назад голову иронично называли *põčūb-gil* (põčūb – колодка для изготовления обуви), а заметно удлиненную кверху – *afyůne-gil*, т.е. афганской головой. При этом выдающиеся места на черепе считались признаком одаренности [*Зарубин*, 1927, с. 371]. Для удаления гноя из глаз мать подводила ребенку глаза специальными небольшими камнями, обладавшими красящими свойствами. А для вытемнения слишком светлых глаз она несколько раз брызгала в них своим молоком.

Памирцы-исмаилиты практически не предпринимали в личной жизни никаких действий без благословения пира и халифы.

И даже отнятие ребенка от груди шугнанки совершалось только после того, как она отправлялась к духовному наставнику с печеным или вареным вкрутую яйцом. Халифа очищал яйцо от скорлупы и писал на поверхности белка молитву. Ребенок съедал яйцо с начертанной молитвой. После этого мать не давала ему грудь, а чтобы тот не капризничал, натирала ее сажей, а соски – перцем.

Когда мальчику исполнялся год, ему в первый раз стригли волосы, оставляя их только на висках. Позднее при стрижке головы волосы оставляли как на висках, так и на нижней части затылка, и они росли у мальчика до 15-летнего возраста. С этого времени его начинали считать совершеннолетним, и голова его обривалась как у взрослых мужчин.

Похоронные обряды и поминки

О похоронно-поминальном обряде у таджиков и памирцев писали многие исследователи [см.: *Андреев*, 1953, с. 185–208; Таджики Каратегина.., 1976, с. 119 и далее; *Моногарова*, 1959, с. 3–94; *Неменова*, 1998, с. 184–196; *Рахимов*, 1953, с. 107–130; *Бабаева*, 1993; *Мардонова*, 1998 и др.]. Что же касается некоторых представлений о смерти и похорон у шугнанцев, то их в свое время исследовала З. Юсуфбекова [*Юсуфбекова*, 1979; 1987].

Как пишет И.И. Зарубин, шугнанцы никогда не приходили спрашивать о самочувствии больного в среду или в пятницу, поскольку в этом случае, по их мнению, болезнь могла усилиться [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 191].

У шугнанцев, как и у других памирских народов, не принято оставлять умирающего одного. Обычно рядом с ним находятся близкие и родственники. Они стараются по возможности сдерживать свои эмоции, чтобы не повредить плачем и криком выходу души из тела.

Шугнанцы верили, что при длительной и тяжелой предсмертной агонии дух покинул человека, а душа его мечется, не находя выхода. Это состояние они определяли как «метание души». Причиной этого мог быть плач или крик около тела умирающего [*Юсуфбекова*, 1987а, с. 158]. Знаток мусульманских верований И. Гольдциэр пишет, что ислам активно и небезуспешно боролся против плача по умершим [*Гольдциэр*, 1938, с. 150].

Родственники в скорбном молчании выслушивают последние наставления и пожелания находящегося в сознании и не потерявшего

дар речи близкого им человека. Так, наставление, или завет, отца семейства воспринимается домочадцами как закон. Причем перед смертью не приято говорить о разделе имущества или наследства. Обязательны взаимные прощения вольных и невольных обид.

На Западном Памире до сих пор существует старинный обряд избавления умирающего человека от страданий: ему вкладывают в руку деньги либо что-нибудь ценное, а затем отдают их первому встречному или относят к остону. Ишкашимцы, например, в этом случае говорят: «Teztar wan aviron» («Пусть ангелы скорее найдут его/заберут к себе»). При этом кто-либо из родственников прикладывает руки к горячему кувшину, а затем трет лоб, лицо и тело тяжелобольного с тем, чтобы ангелы скорее нашли его [*Назарова*, 2000, с. 53]. Шугнанцы для облегчения смерти при наступлении агонии кладут в рот умирающего кусочек масла, чтобы смягчить горло. А в верховьях Шахдары с этой целью раньше капали в рот воду [*Юсуфбекова*, 1987а, с. 158].

Когда человек умирает, халифа или знающий молитвы родственник читает соответствующую заупокойную молитву, подвязывает челюсть умершему белой материей, закрывает ему глаза и выпрямляет ноги и руки, пока тело не успело остыть. Если эти действия, в частности молитва, совершены вовремя, то такой исход души из тела считается у исмаилитов счастливым. «Счастливый человек, – говорят в таком случае памирцы, – он умер с молитвой». Если глаза умирающего остаются полуоткрытыми, считается, что «смотрят на дорогу», т.е. находятся в ожидании. Тогда для успокоения уходящему в мир иной говорят: «Все родственники рядом с тобой». Памирцы, в том числе шугнанцы, убеждены, что скончаться в своем доме в окружении родственников почетно, особенно если родители умирают при жизни детей. Например, ишкашимцы в этом случае говорят: «Рь xi rež-I mьl» («Умер на своих нарах», т.е. в своем доме»), «Xьšbaxt-i, сь xi zodbud ulo-yi mьl» («Он/она счастливый/ая, при живых детях умер/ла», т.е. все дети живы и здоровы), «Xi zodbud dardi nьst wend» («Болезнь своих детей не увидел/а и умер/ла») [*Назарова*, 2000, с. 54].

Когда человек покидает земной мир, происходит его обязательное оплакивание в день похорон и после них. Шугнанцы верят, что душа неоплаканного усопшего человека не может найти успокоения. По точному замечанию Н.С. Бабаевой, места, где лежит тело во время оплакивания и где сидят оплакивающие, могут служить отличительными признаками в сравнительном анализе

похоронной обрядности [*Бабаева*, 1993, с. 37]. У равнинных таджиков тело покойного находится в доме, на возвышении, а родственники – во дворе. У памирцев же, включая шугнанцев, тело лежит посередине комнаты, а оплакивающие сидят вокруг него, вдоль стен.

Интересно заметить, что на Западном Памире был известен обряд выноса продуктов из помещения, где находился умирающий. В Шугнане, за исключением нескольких селений в верховьях р. Гунт, подобный обряд не наблюдался [*Юсуфбекова*, 1987, с. 158].

В прошлом в шугнанских кишлаках имелись профессиональные плакальщицы, которые под удары бубна или звуки рубаба причитали, уткнувшись лицом в белые платки, а затем с песнями-плачами провожали похоронную процессию до выхода из дома, но на кладбище при погребении тела не присутствовали. У памирцев считается, что оплакивание покойника облегчает душу его родных. Оплакивание происходило не только с причитаниями, но и с похоронными танцами [*Моногарова*, 1983, *Назарова*, 2000, с. 55]. Эти танцы как составная часть проводов усопшего в мир иной, несомненно, представляют собой языческий пережиток. У шугнанцев и других памирских народов они имели музыкальное сопровождение и поэтическую окраску, в то время как у равнинных таджиков и других тюркоязычных этнических групп похоронные танцы напоминали скорее аскетические суфийские радения. Причем у первых «танцуют» только женщины, у вторых – лица обоего пола.

У шугнанцев, как и у их соседей на Западном Памире, в отличие от кочевых народов, отсутствовал как таковой обряд оплакивания с конем. Лошадь у памирцев никогда не играла значительной роли ни в экономике, ни в культуре и потому не считалась ритуальным животным. Вместе с тем в прошлом в Шугнане, например, во время похорон богатого человека обряженного коня вели перед покойником и затем отдавали кому-нибудь из бедняков [*Писарчик*, 1980, с. 263–264].

Обряд оплакивания покойников, судя по всему, имеет древние корни и восходит к периоду индоиранской общности, поскольку зороастризм оплакивание запрещал.

Как сообщает И.И. Зарубин, в прошлом для мужчины высшим проявлением скорби по поводу утраты близкого человека было то, что он мазал себе лицо или тюбетейку сажей [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 195].

В старину в Шугнане еще до выноса тела покойного устраивали обряд раздела наследства. Он проводился довольно редко – в случае смерти хозяина дома и значительного разрастания большой патриархальной семьи. Суть его заключалась в выделении доли имущества умершего, одна часть из которого шла на покрытие расходов на похороны и поминки, а другая передавалась вдове, детям и т.д.

Если у ряда народов Средней Азии до или после обмывания устраивался обряд выкупа грехов – *даврá*, то у памирцев этот обычай отличался своеобразием, о чем скажем ниже. Как подчеркивает З. Юсуфбекова, особенностями погребальных обрядов шугнанцев-исмаилитов были приготовление могилы старыми людьми еще при жизни; право мужа на укладывание тела умершей жены в могилу; чтение исмаилитской заупокойной молитвы (čirognoma) в ночь третьего дня поминок и др. Отличались условия ношения и снятия траура (terzexˇt) [*Юсуфбекова*, 1979, с. 11]. У шугнанцев отсутствуют некоторые погребально-поминальные обряды, проводимые мусульманами-суннитами: первое поминальное угощение после обмывания; посыпание сладостями и монетами носилок с телом покойного; устройство двухкамерной могилы; помещение в могилу вместе с покойником ответов ангелам-опросителям; втыкание в могильную насыпь палок, приносимых мужчинами; поминки на седьмой и сороковой дни [Там же].

В Шугнане после оплакивания умершего его обмывают, положив на доску (в прошлом обычно это была старая, снятая с петель дверь), теплой водой без мыла сначала выше пояса: лицо, руки, а потом ниже пояса: ноги и срамные места. (Обычно мусульманин совершает омовение в обратном порядке: сначала ниже пояса, а затем руки и лицо.) Если у равнинных таджиков и многих других народов Средней Азии существовал институт профессиональных обмывальщиков, то у шугнанцев и прочих горцев Западного Памира обмывание покойного осуществляет, как правило, кто-то из пожилых родственников [*Юсуфбекова*, 1979, с. 11; *Назарова*, 2000, с. 55], но ни в коем случае не члены его семьи – дети, жена, братья, сестры, муж, отец, мать. В этом заключается одно из отличий похоронно-поминального цикла у памирцев, включая шугнанцев, от аналогичного цикла у иных народов Средней Азии. Добавим еще, что на Западном Памире нет профессиональных могильщиков.

В архивных материалах И.И. Зарубина по этнографии Шугнана мы обнаружили интересное сообщение о шугнанском пире Юсуф-Али-шо, имеющем отношение к похоронному обряду: пир «запретил своим халифа исполнять эти обязанности (обмывать и укладывать в могилу покойника. – *Т.К.*), говоря, что он не будет есть вместе с человеком, который обмывал покойника и опускал его в могилу» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 20].

После обмывания покойного обмывальщики надевают на него саван – новую последнюю одежду [*Бабаева, Бахтоваршоева*, 1979]. В прошлом в Шугнане саван шили из домотканой или привозной хлопчатобумажной ткани. Однако предпочтением пользовался саван из шерстяной ткани местной выработки (разга). В настоящее время саван шьется тремя женщинами с использованием трех иголок (для покойника нечетное число) из хлопчатобумажной ткани белого цвета, поскольку этот цвет – символ чистоты.

В комплект погребальной одежды лиц обоего пола входит простыня (čodar), в которую заворачивают тело. В личном фонде И.И. Зарубина нами обнаружена следующая запись: «Тело покойника после полного убранства сверху закрывается покрывалом из ситца, лучше красного…» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 203].

В настоящее время, если умирает мужчина, его обряжают в рубаху, которая сделана из куска белой ткани, сложенной вдвое, а на голову навертывают небольшую в три оборота белую чалму. В состав женского савана входила одежда, носимая при жизни: новая, специально сшитая рубаха туникообразного покроя, а также штаны обычного покроя из фабричной ткани. Причем все сшиваемые части савана кроят с раскашиванием, как и обычную одежду, носимую в Шугнане.

Грудь умершей покрывают узкой полоской ткани, голову обертывают длинным куском материи так, чтобы он закрывал голову и шею, а на ноги надевают матерчатые чулки, сшитые из куска ткани. Лицо покойника никогда не закрывали, поскольку считалось, что если саван подойдет ко рту усопшего человека, то после него в доме еще кто-нибудь умрет. Полный комплект одежды, как верят шугнанцы, необходим умершей для загробной жизни.

В зависимости от возраста человека менялось и число входивших в него предметов. Так, саван состоял только из простыни, если умирали мальчик до 12-летнего возраста или девочка до 7 лет.

Мальчику-подростку 12–14 лет кроме простыни делали набедренную повязку, а девочке 7–14 лет предназначались простыня, рубаха, штаны и платок. Умершим юношам с 15-летнего, а девушкам с 14-летнего возраста саван делали такой же, как для взрослых. Всё, чем покрывают покойника при выносе из дома, обратно не приносили, а те покрывала, которые не входили в комплект погребальной одежды, забирали с собой могильщики.

Как только из дома шугнанца выносят тело усопшего, принято похлопывать по центральному столбу хаситану. Именно из-за суеверного страха смерти кого-нибудь из близких детей ругают за то, что они по глупости стучат по этому столбу без причины. Перед выносом из дома тела мужчины впереди носилок несут пшеницу как символ земледельца, а если это женщина, то муку, масло и шерсть как символ домохозяйки, поварихи.

Согласно архивным записям И.И. Зарубина, в прошлом перед выносом покойника из дома шугнанцы трижды приподнимали и опускали его тело, а перед дверью также три раза подавали тело вперед и осаживали назад [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 210]. Кто-то из опытных женщин, называвшихся nauhagar, декламировал соответствующие четверостишия (raboi) на персидском языке [Там же, л. 212–213].

В шугнанских кишлаках до сих пор соблюдают некоторые традиционные запреты, связанные с похоронами. Так, запрещается совершать хозяйственно-бытовые дела (мыть голову, стирать), пока усопшего не проводили в последний путь, поскольку в этот день обмывают покойного и стирают для него. Выносить мусор из дома до похорон считается плохой приметой.

Пока в доме проходят предпохоронные обряды, мужчины – родственники или односельчане – идут на кладбище готовить жилище для загробного «проживания». Обычно кладбище находится за пределами селения, чаще всего на возвышенности. В горных кишлаках Памира с давних времен принято было копать могилу всем селением. Вообще рытье могилы считается богоугодным делом, способствующим очищению от грехов. В Шуганане это однокамерная могила глубиной до 1 м для мужчин и 1,5 м для женщин и шириной 60–80 см. Все четыре стороны выкладываются камнем. Верх могилы накрывают одной–двумя каменными плитами, на которые насыпается холмик из выбранной при копании земли. При рытье могилы шугнанцы строго соблюдают общемусульманскую традицию: голова обращена на север, ноги – на юг,

лицо поворачивается на запад, по направлению к Каабе, местонахождение которой определяют по месту заката солнца.

Тело умершего выносят из дома головой вперед на погребальных носилках в виде лестницы с нечетным количеством перекладин. К лестнице привязывают три поперечных прутика, которые затем оставляют на могиле, а лестницу возвращают в кишлак. Обычно носилки делали из любого дерева, которое росло в саду умершего. Но лучшим для этой цели считалась ива сорта «бед». Тело женщины покрывали вышитым платьем, платками или тканями, а тело мужчины – еще и халатом.

Носилки с телом поднимают и несут некоторое время старики, взрослые сыновья умершего, а затем поочередно другие мужчины. На похороны собираются, как правило, все мужчины-односельчане, поскольку участие в скорбной церемонии проводов человека на кладбище считается богоугодным делом. Женщины у шугнанцев, как и у других народов Западного Памира, за исключением ишкашимцев, в погребении умершего не участвуют. Как пишет З. Назарова, ишкашимки еще до выноса тела покойного идут раньше мужчин на кладбище, ждут там похоронную процессию и оплакивают умершего [*Назарова*, 2000, с. 56].

До места, где читается заупокойная молитва, шугнанцы несут носилки на плечах. Во время панихиды тело с носилками кладут на землю. После панихиды, которая происходит на ровной площадке недалеко от кладбища, носилки опять поднимают на плечи. На кладбище с погребальных носилок снимают покрывала, и двое пожилых мужчин укладывают тело в могилу головой вперед. Один из участников траурной церемонии обходит с тюбетейкой или поясным платком, в которые собравшиеся высыпают горсть земли, предварительно прочитав молитву. Эту землю горкой насыпают по обеим сторонам от головы покойного. Надгробных памятников шугнанцы в прошлом не ставили, однако в настоящее время это иногда практикуется.

В архивных этнографических записях И.И. Зарубина, посвященных Шугнану, есть три интересных замечания. Первое: «погребенный в четверг совершенно освобождается от вопросов ангелов». Вторая запись помечена исследователем как «Смерть ребенка до 4–5 л»: «Моет кто-нибудь из домашних, одеянием служит только čodār, на кладбище несет один человек на руках, на кладбище surai taborak (одна из сур Корана. – *Т.К.*) не читается». Третье: «делают šur amōč (горький суп с клецками. – *Т.К.*).

Некоторые все выливают в арык» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 227, л. 7].

Шугнанцы воспринимали землю как нечто живое и верили, что хорошего человека она принимает, а плохого – нет. Если покойный не отличался благочестием, говорили: «Zimaδ wird xabar mayest» («Пусть земля ему не передаст»). Такое же выражение существует у других народов Западного Памира, например, у ишкашимцев [*Назарова*, 2000, с. 54], а также у равнинных таджиков [*Писарчик*, 1976, с. 183, примеч. 61].

В прошлом после погребения умершего, по сообщению И.И. Зарубина, шугнанцы выливали воду из кувшина (до этого из него лили воду на голову покойного) на могилу, а кувшин разбивали о камень и осколки от него складывали возле камня [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 219]. Человек, обмывавший и опускавший в могилу покойника, совершал полное омовение [Там же].

Как говорилось выше, в Шугнане обычай отмечать седьмой и сороковой дни после кончины человека отсутствует [о немусульманском происхождении традиции поминать покойного на сороковой день см.: *Чвырь*, 1985, с. 71]. Тем не менее шугнанцы, живущие рядом с другими группами таджиков, например, в г. Душанбе, отмечают эти дни. На них явно оказывает влияние иноэтничная среда. В Шугнане существует обычай поминать покойного только на третий день после его смерти. Правда, И.И. Зарубин сообщал, что после года шугнанцы «дают ōši sōl (поминки. – *Т.К.*)» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 227, л. 10].

Итак, на третий день с заходом солнца в доме умершего устраиваются поминки, на которые приходят соседи и знакомые. Они произносят заупокойную молитву, а халифа, делая из хлопка длинный фитиль, читает суры из Корана. Фитиль пропитывают маслом и вместе с маслом для поддержания огня держат в особом сосуде *чирогдон* (čiroγdůn). Зажигая фитиль, халифа читает полный текст специального трактата – *чирогнома* (čiroγnoma). После этого, согласно народному поверью, душа умершего навсегда покидает свой дом и устремляется на небеса, а огонь в светильнике призван осветить ей путь в загробный мир. Зажигание светильника, как подчеркивает З. Назарова, – не только средство освещения могилы покойного, его пути в потустороннем мире и очищения дома, но и очищение внешнего и утешение внутреннего мира близких умершего [*Назарова*, 2000, с. 58].

На третий день обязательно готовят специальную пищу – *бодж* (bōj), которой угощаются собравшиеся на поминки. Для приготовления этого блюда закалывали барана не черного цвета, как указывает И.И. Зарубин [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 227, л. 9]. Со слов бартангцев, живущих в нынешнем Рушанском р-не Горно-Бадахшанской автономной обл., Л.Ф. Моногарова писала, что родившихся баранов и овец черного цвета они закалывали, поскольку те, по народному поверью, приносят несчастье [*Моногарова*, 1972, с. 74]. Почему избегали черного цвета, И.И. Зарубин не объясняет. М.С. Андреев же пишет о закалывании белого барашка [*Андреев*, 1953, с. 196]. В настоящее время в Шугнане цвет жертвенного барана особого значения не имеет. Перед тем как заколоть животное, производится его ритуальное омовение. И только потом его режут на полу в центре дома. При этом халифа читает суры из Корана. После того как животное закололи и сняли с него шкуру, тушу опускают в котел вместе с зернами пшеницы. Это ритуальное блюдо готовит старик, сопровождая процесс варки молитвами такого рода: «Sohib zamon, Bismillo, har Lahzawu har zamon Bismillo!» («Владыка времени, во имя Аллаха, каждое мгновение, каждое время во имя Аллаха!»).

По установившейся традиции, шугнанцы берут одну из приготовленных для ежедневного употребления лепешек (она имеет специальное название – *puxta*, букв. «печеный») и выносят ее на улицу, где дают первому встречному человеку на помин души усопшего. (Приготовление такой лепешки не сопровождается каким-либо особым ритуалом.) Обычно это происходит с вечера четверга на пятницу. Время выноса лепешки объясняется влиянием ислама, в котором пятница считается выходным днем.

Следует сказать, что в шугнанских похоронно-погребальных обрядах и связанных с ними обычаях наряду с чисто мусульманскими элементами прослеживаются и зороастрийские, например, обрезание в знак траура волос близкими родственницами покойного, выражение соболезнования и др.

В связи с похоронным обрядом заслуживает внимания архивная запись И.И. Зарубина: «Весной после похорон семья умершего выгоняет каждое утро быка, за которым признается неприкосновенность. Этот бык ходит по кишлаку и может съесть все, что попадется. Его называют oždodixīj. Спустя 6-12 месяцев после похорон режут oždodixīj и всем раздают. Обычай этот называется oždodimarakā» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 227, л. 10; 231]. В шугнанском языке и сегодня сохраняется слово oždodi в значении «проклятый» и в основном в отношении животных [*Карамшоев*, 1991, с. 358].

Интересен обряд, который в этнографии имеет название «прижизненные поминки». В Шугнане он именуется *dawati baqō* («призыв к вечности»). Такого рода поминки на Памире достаточно хорошо описал в свое время И.И. Зарубин [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, д. 242, л. 123–156]. В литературе этот религиозный обряд у равнинных таджиков также имеет описание [*Рахимов*, 1953, с. 125; *Писарчик*, 1976, с. 159; *Мардонова*, 1990, с. 41–43; 1998, с. 174–178; *Бабаева*, 1993, с. 120–123 и др.].

В Шугане прижизненные поминки устраивали сами старые люди. Безусловно, такие поминки представляют собой доисламский обряд, несмотря на свою внешне исламизированную форму.

Говоря о генетических истоках прижизненных поминок, И.М. Стеблин-Каменский полагает, что это зороастрийский обряд. «На зороастрийское происхождение обычая прижизненных поминок, – пишет он, – может указывать не только частичное совпадение названия обряда (тадж. зинда даъват, перс. зенде-раван), но и такие детали, как одевание "покойником" новой одежды, закание барана, выполнение всего годичного поминального цикла» [*Стеблин-Каменский*, 1995, с. 104].

* * *

Глава четвертая

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

Религия является одним из центральных компонентов духовной культуры. Ученые проводят основную разграничительную линию между традиционными культами дописьменных (бесписьменных) обществ и так называемыми мировыми религиями. Но подобное деление, как полагают некоторые исследователи, носит условный характер, ибо анимизм, мифология, магия, ритуал и символизм есть составляющие любого религиозного феномена [*Тишков*, 2003, с. 87].

Религиозная жизнь того или иного народа, независимо от его численности, масштабов занимаемой территории, социально-

политического положения, всегда уникальна. Неоднозначно и общественно-культурное значение каждой религиозной конфессии. Все эти многоаспектные проблемы поддаются исследованию значительно труднее, чем какие-либо другие элементы повседневного быта и традиционной культуры. А на пути исследователей этих проблем у малочисленных народов стоят и дополнительные преграды.

Исмаилизм, который исповедуют шугнанцы и многие другие памирские народы, безусловно, наложил заметный отпечаток на весь уклад жизни населения Западного Памира. Однако в этом регионе до сих пор сохраняются в виде пережитков многие доисламские верования, представления и обычаи, которые свидетельствуют об их древнем происхождении и составляют своеобразный синкретизм с более поздней религией. Эти пережитки можно проследить в свадебных и погребальных обрядах, в обычае почитания священных камней и могил святых и во многом другом.

Проблемами религиозных верований и культов у памирцев занимались многие русские и советские исследователи: М.С. Андреев, А.А. Бобринской, Н.А. Кисляков, А.А. Половцев, А.З. Розенфельд, А.А. Семенов и др. Однако в данной главе нам хотелось бы, во-первых, показать, какую роль играл в судьбах шугнанцев исмаилизм, а во-вторых, проследить, какое место занимали и занимают до настоящего времени в жизни этого народа доисламские представления и обычаи.

Исмаилизм

Исмаилиты принадлежат к шиитской ветви ислама. Шииты, как известно, образуют одну из главных ветвей ислама наряду с суннитами. Мы не рассматриваем в нашей работе историю исмаилизма, в том числе на Памире, а также его религиозную доктрину, поскольку все эти проблемы довольно детально освещены в капитальных трудах русских и зарубежных ученых [См., напр.: *Семенов*, 1912, с. 523–561; 1915, с. 247–256; 1919; 1926; 1927, с. 59–72; 1928, с. 1–24; 1929, с. 51–70; *Зарубин*, 1917; *Бертельс*, 1959; *Петрушевский*, 1966; *Строева*, 1978; *Дафтари*, 2003; *Ходжсон*, 2004; *Levis*, 1940; *Ivanow*, 1942; 1946; 1948; 1955; 1963; *Stern*, 1955; *Madelung*, 1977, p. 198–206; *Daftary*, 1990 и др.].

Жители Шугнана исповедуют исмаилизм с XI в. Как и большинство других памирцев, шугнанцы-исмаилиты принадлежат

к низаритскому ответвлению исмаилизма. Оно уходит своими корнями в средние века, когда в горных районах Ирана возникло исмаилитское государство во главе с Хасаном ас-Саббахом. Исмаилиты-низариты проживают в 25 странах мира, главным образом в Центральной и Южной Азии, Африке и на Среднем Востоке, а также в Европе, Северной Америке и Австралии. Наиболее крупные общины их имеются в Афганистане, Индии, Пакистане, Сирии, Египте и Кении. Согласно некоторым данным, исмаилизм исповедуют более 50 млн человек [*Григорьев*, 1998, с. 243], однако эта цифра представляется нам преувеличенной. Численность исмаилитов-низаритов, по оценкам специалистов, не превышает 15–20 млн человек.

Будучи мусульманами, исмаилиты исповедуют фундаментальное исламское свидетельство истины – *шахада* – о том, что нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад – посланник его. Они верят, что Мухаммад был последним и конечным пророком Аллаха и что Священный Коран – последнее послание Аллаха человечеству – был явлен миру через него. Мусульмане-исмаилиты относятся к этому откровению как к кульминации послания, которое было явлено через других пророков традиции Авраама до Мухаммада, включая Авраама, Моисея и Иисуса. Каждого из них исмаилиты почитают как пророков Аллаха.

Как и мусульмане-шииты, исмаилиты подтверждают, что после смерти пророка его двоюродный брат и зять Хазрат-и-Али стал первым имамом – духовным лидером мусульманского сообщества и что духовное руководство, известное как имамат, является потому наследственным через Али и его жену Фатиму, дочь пророка. Наследие имамата, в соответствии с шиитской доктриной и традицией, происходит путем назначения и является прерогативой имама – выбирать время назначения и наследника из числа потомков.

Сами памирские исмаилиты называют себя *панджтани* (в переводе с таджикского это означает «пять святых особ»). Именно это определение нашло широкое распространение на Памире в целом и в Шугнане в частности. Панджтани почитают основателя ислама пророка Мухаммада, его двоюродного брата и зятя Али, его дочь Фатиму и внуков Хасана и Хусейна. Символ панджтани – изображение руки с раскрытой ладонью (*панджа*), которое можно встретить в Шугнане на камнях и в пещерах и о котором здесь слагают легенды и предания.

Говоря об исмаилитах Памира и в частности Шугнана, следует подчеркнуть, что бытующий у них исмаилизм имеет не только глубокие корни, но и определенную специфику. В восточнобадахшанском ареале для доисмаилитского периода можно с достаточным основанием предполагать бытование различных доисламских верований и культов, которые в известной степени наложили свой отпечаток на саму памирскую разновидность исмаилизма, существенно отличную от прочих его модификаций [См., напр.: *Грюнберг, Стеблин-Каменский*, 1974, с. 279]. Доисламские верования в целом оставили глубокий след в воззрениях и религиозной практике памирцев.

Именно эта специфика, о конкретных проявлениях которой будет сказано ниже, определяла пути развития исмаилизма на Памире и в том числе в Шугнане в XX столетии.

Исмаилизм как самостоятельное религиозное течение ведет свою историю с середины VIII в., когда произошло его отделение от шиизма. С тех пор исмаилиты рассматривались приверженцами официального ислама как крайняя мусульманская секта. Их обвиняли в отходе не только от ортодоксального ислама, но и от умеренного шиизма. Действительно, идеологи исмаилизма разработали довольно стройную религиозно-философскую систему, далеко отошедшую от мусульманского правоверия. Исмаилитам с самого начала были свойственны учение о воплощении божества в пророках и имамах, культ обожествленного имама Али, вера в переселение душ, собственная обрядность и т.д.

За свой отход от ортодоксального ислама исмаилиты в разные времена и в разных странах подвергались многовековым гонениям со стороны ортодоксального мусульманского духовенства, а главное – со стороны государственных властей. Подтверждение тому можно найти, в частности, в отчетах и сообщениях русских путешественников и ученых. Так, А.А. Бобринской в начале XX в. сообщал, что исмаилитские правила предписывают «не только хранить тайну учения, но даже вводить в заблуждение лиц непосвященных и чуждых секте (притворяясь во время бесед с шиитами – шиитом, с суннитами – суннитом)» [*Бобринской*, 1902, с. 1–2]. Наиболее точно отразил состояние духовно-религиозной жизни исмаилитов в конце XIX столетия Д.Л. Иванов. Он писал о памирцах-исмаилитах, именуя их «горными таджиками»: «Горный таджик, чтобы сохранить веру и обычаи своих отцов, не только должен был забраться в свои неприступные горы, но

и сосредоточиться, замкнуться в самом себе, в своей семье, создавши так сказать два лица – одно официальное, для сношений с внешним миром, другое свое, народное, открытое только для своей собственной культуры» [*Иванов*, 1884, с. 242].

Вынужденные скрывать свою веру от внешнего мира, памирцы-исмаилиты и в частности шугнанцы не имели возможности ни открыто проявлять свои религиозные взгляды, ни воздвигать молельные дома типа мечетей. Таким образом, религиозно-духовная жизнь исмаилита всегда протекала незримо для постороннего глаза. Так же втайне творилась и его молитва.

Если мусульманам-суннитам и мусульманам-шиитам предписывается молиться (совершать намаз) пять раз в день: на заре, в полдень, во второй половине дня до заката солнца, вечером, при заходе солнца и в начале ночи, то исмаилиты читают молитву (namōz) два раза в день – утром и вечером. До 1995 г. это была молитва, называемая «Пир-и-Шо», связанная с именем Носира Хосрова – одного из идеологов исмаилизма: «О, Владыка! Грехи рабов прости, от злобы сатаны избавь (сохрани), спешествование и послушание рабам даруй (к счастью рабов доставь). О, Владыка! Изобилие и благоденствие душе, имуществу, детям всех верующих дай (сделай судьбой). О, Султан Мухаммад-Шо!»

Под словом «пир» исмаилиты подразумевают Мухаммада, а под словом «Шо» – Али, т.е. имама. Эта молитва, очевидно, была написана самим Носиром Хосровом на языке фарси и до сих пор рассматривается приверженцами исмаилизма в качестве одного из столпов ислама. Она произносилась исмаилитами Шугнана на таджикском и арабском языках. При каждом намазе после чтения «Пир-и-Шо» следовало свидетельство (символ веры): «Ла иллаха иллалаху Мухаммадун расулулла ва аш хеду иллаха амир альму минонан амиян сахиулло» («Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад пророк Его и свидетельствую, что повелителем правоверных является Али. Да будет доволен им Аллах»).

В одной из своих работ А.А. Бобринской объяснял отсутствие мечетей у памирских исмаилитов тем, что они якобы не признают общих молитв в специально для этого приспособленных зданиях [*Бобринской*, 1908, с. 116]. Однако, как уже говорилось, исмаилиты, будучи, с точки зрения мусульманских ортодоксов, сектантами, не имели права открыто возводить собственные молельные дома. Правда, А.Г. Серебренников в одной из своих работ сообщал о наличии мечетей у шугнанцев [*Серебренников*, 1895, с. 422]. Однако

это сообщение не находит подтверждения у исследователей, писавших о Шугнане до этого автора и после него.

Как сообщал А.А. Бобринской, с периодичностью раз в неделю исмаилиты верховьев Пянджа собирались по вечерам и проводили часть ночи в доме пира или халифы, а также в святилищах – мазарах (остонах): играли на музыкальных инструментах, пели, читали, ужинали. Это давало повод противникам исмаилизма и тем, кто ничего не знал о религиозной практике исмаилитов, видеть в этих собраниях «таинственные оргии, сопровождавшиеся развратом». Однако А.А. Бобринской категорически отрицал подобные подозрения, говоря, что у него нет оснований видеть в собраниях исмаилитов что-то непристойное [*Бобринской*, 1908, с. 116].

Намаз также совершался исмаилитами в собственных жилищах индивидуально или небольшими группами. Причем женщины и мужчины могут молиться вместе.

До середины XIX в. Памир оставался для всего цивилизованного мира неизвестным из-за его недоступности. Что касается религиозной жизни Шугнана, то здесь проявлялась общепамирская особенность. В специфических памирских условиях организационные принципы жизнедеятельности исмаилитских общин, во-первых, базировались на конспиративности, во-вторых, строились по схеме: пир – халифа – мустаджибы, или мюриды, – община, включавшая обычно несколько кишлаков.

Вообще иерархию исмаилитской общины, согласно исмаилитскому трактату «Каломи пир», можно представить в следующей последовательности:

1. Мустаджиб (мюрид) – рядовой член общины, не имеющий права на ведение пропаганды исмаилитских идей.
2. Мозуни асгар (младший мозун) – человек, уже знакомый с некоторыми положениями исмаилитской веры.
3. Мозуни акбар (старший мозун) – то же, что и мозуни асгар, но с преимущественным правом ведения пропаганды исмаилизма (в Шугнане и других областях Западного Памира эту функцию исполняет халифа. Его помощником в религиозных делах является мулло).
4. Муаллими содик (верный учитель) – человек, достигший совершенства в познании исмаилизма, руководитель исмаилитов определенного района (в Шугнане эту функцию исполняет пир, или ишан).

5. Да'и (букв. «призывающий») – человек, в совершенстве знающий учение исмаилизма, руководитель исмаилитов первых четырех степеней.
6. Худжжат («апостол», свидетель имама) – руководитель исмаилитов всех других степеней, имеющий разрешение от имама на распространение идей исмаилизма.
7. Имам – глава, хранитель божественных знаний [См.: Хафт боб…, 1934, с. 93–94; подробно об иерархии духовенства в исмаилизме см.: *Эльчибеков*, 1977].

До недавнего времени в доме того или иного шугнанца устраивались традиционные коллективное чтение религиозных книг и исполнение религиозных песен, что имеет свое название – *haq δedōw* («радение»). Оно проводилось халифой и заключалось в том, что все собравшиеся под его руководством первоначально исполняли молитву «Пир-и-Шо», затем пели псалмы, в которых описывается мученическая смерть имама Али и его двух сыновей – имамов Хасана и Хусейна. Постепенно верующие приходили в состояние экстаза и начинали восклицать «Haq Ali, bar haq Ali!» («Али прав, воистину Али прав!»). Затем они поворачивали головы направо с возгласом: «Ay zindā!» («О, живой!») и налево с восклицанием: «Qoim poyā!» («О, вечно предстоящий!»). После этого собравшиеся падали на обращенные ладонями к лицу руки, убежденные в том, что с ними в это время присутствует духовный лидер всех исмаилитов мира – имам Ага-хан.

Исмаилиты, как и мусульмане-шииты, признавали исключительные права Али и его потомков (Алиды) на духовное и светское руководство в мусульманском мире.

В данной главе, посвященной религиозным верованиям и обрядам, есть специальный раздел о культе святых и святилищ у шугнанцев. Однако нам представляется более логичным осветить роль и место имама Али в религиозно-духовной жизни шугнанцев в контексте исмаилизма.

В шиитской агиологии имам Али – один из самых ранних и, несомненно, самый почитаемый святой. Как полагал Г.П. Снесарев, огромная популярность Али в Средней Азии вряд ли могла сложиться, если бы при канонизации этого образа с такой полнотой не были восприняты характерные черты героев древнеиранского эпоса, в частности Рустама [*Снесарев*, 1969, с. 286].

Сакрализация этой личности имеет прямое отношение к идее передачи благодати, данной Аллахом Мухаммаду, через Али всем

его последующим потомкам. На Западном Памире, в отличие от других регионов мусульманского мира, агиография имама Али представлена главным образом народными верованиями и устными преданиями.

Трудно сказать, к какому времени относится начало почитания четвертого праведного халифа памирцами. Скорее всего, не ранее XI–XII вв., поскольку путешественники-иностранцы, говоря о конце первой трети X столетия, называли обитателей Западного Памира «неверными», т.е. немусульманами. В XI–XII вв. этот регион вошел в состав государств Газневидов, а затем Гуридов, что несомненно повлияло на распространение образа имама Али среди памирцев и привело в дальнейшем к утверждению его культа.

Косвенным свидетельством тому может служить обнаруженная А.А. Семеновым рукопись, происходившая из афганского Горона. В состав ее была включена и ода, посвященная «воплощениям Али-бога». Автором этого произведения, как считал А.А. Семенов, был Хаки (настоящее имя Мовлян Лотф-Али) из Хорасана – исторической области, так же, как и Западный Памир, входившей в государство Газневидов. В Хорасане почитание Али было весьма распространено, а алиядские тенденции в политической и религиозной жизни в свое время были довольно ощутимы. Не исключено, что в том числе из этой области сакрализованный образ имама перекочевал на территорию Западного Памира. Ода Хаки из Хорасана, посвященная имаму Али, согласно предположению нашедшего рукопись русского ученого, имела хождение в пределах Западного Памира, а именно в Шугнане и Рушане. О ней с большой похвалой отзывались шугнанские и рушанские духовные лица [См.: *Семенов*, 1928; 1929].

В данном произведении отчетливо прослеживается идея обожествления Али, которую исповедовали и жители западной части Памира: «Али существовал тогда, когда не было этого видимого мира; он своим могуществом воздвиг эмпирей и все простирающееся под ним. Али же вечно существующий и всюду сущий... Он проявляется во всем явном и скрытом. Считай Али всемогущим и выявляющим свое могущество; не имеет он соответствующего себе и пребывает, как единственный. Али покрывает и прощает людские проступки; Али отпускает грехи и старцу и юноше...» [*Семенов*, 1928, с. 14].

Приведенный выше текст, хотя и отнесен его автором к жанру оды, можно рассматривать как религиозно-богословский. Совсем

иначе образ имама Али представлен в произведениях «народного ислама», т.е. в бытующих до сих пор среди западных памирцев преданиях, сказках и легендах, посвященных святым.

У историков нет сведений о том, что праведный Али когда-либо посещал Западный Памир, тем более что принятие ислама здесь, как уже говорилось, произошло не ранее X в., т.е. много позже смерти Али. Тем не менее, согласно устным преданиям и легендам западных памирцев, этот исторический деятель посещал их горный край. Кроме того, в народных религиозных версиях он предстает в характерном для него виде – то как умудренный жизнью странствующий старец, то как бесстрашный воин-богатырь, совершающий подвиги во имя справедливости.

У шугнанцев и других памирских народов в разных вариациях бытует легенда о том, как Али странствовал по разным кишлакам. Никто из жителей не признавал в нем имама и не хотел пускать старца в свой дом. И только одна старушка сжалилась над путником, пригласила его к себе и накормила. Перед уходом старец предупредил добрую хозяйку, чтобы она в эту ночь не оставалась в доме, а ушла из селения в горы. Женщина так и поступила. На следующее утро она взглянула с горы вниз и ужаснулась: на месте ее кишлака было озеро. Старушка поняла, что это было божье наказание односельчанам за их жестокосердие и неуважение к имаму Али.

В других преданиях имам Али предстает в роли странствующего рыцаря. Они рисуют Али с мечом Зулфикор, восседающим на верном коне Дул-Дуле. Он – борец против несправедливостей и зла, всегда готовый придти на помощь людям. В нынешнем Ишкашимском р-не ГБАО бытует легенда, в которой утверждается, будто имам Али воевал здесь против неких неверных – сияхпушей (букв. «одетые в черное»). Именно благодаря военным заслугам Али ишкашимский край стал мусульманским.

Культ имама Али на протяжении многих столетий оказывал и до сих пор оказывает влияние на повседневный быт и обряды жизненного цикла шугнанцев. Так, перед началом любого важного дела шугнанец произносит: «Yō Ali madad!» («Али в помощь!»; ср. у христиан: «Бог в помощь!»). При встрече один исмаилит говорит другому: «Yō Ali madad!», на что тот отвечает: «Mawlō Ali madad!» («Имам Али в помощь!»).

О том, насколько до сих пор почитаем образ Али в повседневной жизни горцев, свидетельствует один факт из семейной обрядности.

Многие родители при рождении в их семье мальчика стараются дать ему имя, включающее имя Али. Именно поэтому на Западном Памире достаточно популярны и широко распространены такие мужские имена, как Алишо, Алибек, Алиджон, Алиакбар, Алидод, Ализизо и др. При наречении мальчика таким именем родители верят, что само имя святого Али способно защитить их ребенка от всяких зол и бед на протяжении всей его жизни.

С образом Али связаны и некоторые похоронно-поминальные обряды у западных памирцев. На всем Памире издавна существует обряд проводов души умершего человека в загробный мир. Участники траурной церемонии исполняют песнопения под аккомпанемент национальных музыкальных инструментов – рубаба и танбура (данное действие носит название *madoxŭni*, что в буквальном переводе означает «восхваление») [более подробно об этих песнопениях см.: *Лашкарбеков*, 2001, с. 42–44]. Следует подчеркнуть, что почти весь репертуар этих песнопений посвящен Али, его супруге Фатиме и их сыновьям Хасану и Хусейну. Таким образом, культ Али и его семьи присутствует в самых различных обрядах жизненного цикла западных памирцев.

Как свидетельствуют приведенные нами факты и дошедшие из древности предания, образ исторически достоверной личности – четвертого халифа Али ибн-Абуталиба, попав окольными путями на Западный Памир, прижился здесь, приобрел сакрализованные формы и был возведен в культ, став одним из почитаемых святых в западнопамирской агиографии.

Говоря о культе Али у шиитов и особенно у исмаилитов, некоторые исследователи полагают, что почитание этого имама доходит у них до прямого обожествления, а образ Али вытесняет и Мухаммада, и самого Аллаха [см., напр.: *Сухарева*, 1960, с. 15]. С подобным утверждением трудно согласиться.

Возвращаясь к «радениям», заметим, что их устраивали, как правило, состоятельные шугнанцы, поскольку заказывавшим его следовало для присутствовавших в знак жертвоприношения зарезать барана и хорошо их угостить, а также уплатить за проведение данного обряда халифе.

Как и все памирцы-исмаилиты, верующие Шугнана ежегодно передавали десятую часть от своих доходов – *закят* (букв. «очищение») в пользу Ага-хана. Некоторая сумма из закята оставалась в исмаилитской общине и использовалась для оказания помощи (через пиров и халифов) нуждавшимся ее членам. Бедно жившие

шугнанцы могли закят не уплачивать, так как, согласно исмаилитской религиозной практике, брать что-либо с неимущих не принято.

В средние века и в новое время на Памире всегда было сильно влияние исмаилитских духовных наставников – пиров, или ишанов («старцев»), ведших свое происхождение из семей сейидов – потомков пророка. У сейидов к мужскому имени обычно присоединялось окончание «шо», например, Ширишо, Давлятшо и т.д. К началу XX в. пиры (ишаны) образовывали своеобразную кастовую прослойку. В замкнутых припамирских владениях личность пира, его авторитет играли исключительную роль в общественной жизни. Ни одного важного дела памирец не предпринимал, не посоветовавшись предварительно с пиром. Покупка земли, посев нового участка, переселение, болезни, женитьба, рождение детей и смерть близких – все без исключения события в жизни горца заставляют его обращаться к пиру за помощью и наставлениям. А.А. Бобринской сообщал: «Роль пиров или старцев в жизни сектантов – огромная. Пир является полным хозяином души и тела своего подчиненного; он полновластный руководитель сектанта в его духовной, семейной и гражданской жизни. Все страны, заселенные последователями секты Исмаилья, распределены между известным количеством пиров. Каждый последователь секты обязан подчиняться которому-нибудь из них» [*Бобринской*, 1902, с. 2].

О проявлении особого почитания пира на Памире свидетельствует хотя бы такой факт: если рядовому исмаилиту традиционно запрещается мыть руки над ямой для золы, расположенной перед почитаемым памирцами очагом, то пиру разрешается это делать. Еда для него всегда ставилась на священное место в передней части очага, туда же, где зажигается ритуальное благовоние [*Стеблин-Каменский*, 1975, с. 201].

В руках пиров сосредоточивалась огромная власть над телом и душой рядового исмаилита. Каждый поступок шугнанца-исмаилита подчинялся религиозному установлению. Неслучайно А.Е. Снесарев писал, что «ишаны это – главный двигатель жизни этого народа. Человека этого боготворят, его окружают вниманием и почетом, целуют его стремя, когда он едет верхом» [*Снесарев*, 1921, с. 115]. Как сообщал исследователь, ишаны чаще всего являлись потомками «старых персидских фамилий», спасшихся от религиозных и других гонений в «таджикских трущобах» [Там же].

П.Н. Лукницкий в своей книге «Путешествия по Памиру» писал, что выше Хорога, в месте слияния Шахдары и Гунта, на высоте более 200 м располагалась лестничная терраса (дашт), называемая до начала 1930-х годов «ишан-даштом» (ныне – Хорогский ботанический сад. – *Т.К.*). Здесь над пропастью стоял дом одного из памирских ишанов (пиров). Крестьяне-шугнанцы вырыли глубокую яму и проложили к его дому канал, чтобы он мог брать из него воду для поливки деревьев в своем саду [*Лукницкий*, 1955, с. 323].

Памирские пиры, как и религиозно-духовные наставники в других религиозных конфессиях, не представляли собой однородную массу. Они отличались друг от друга прежде всего своей родословной и уровнем образованности. Кроме того, у каждого из них имелось свое количество подчиненных – начиная от халифов и заканчивая мюридами. Отсюда – различия в доходах, в наличии родственных связей с местными правителями и т.д. Однако с канонической точки зрения все пиры – равны, и каждый из них сносился с имамом. Должность пира была наследственной. Причем пиру наследовал не обязательно старший сын, а наиболее достойный. Как указывал А.А. Бобринской, «недостаточно быть наследником пира, чтобы занять его место, необходимо согласие общества подчиненных умершего пира и утверждение его Ага-Ханом. Пиры могут быть не саиды (сейиды. – *Т.К.*). Ага-Хан может утверждать пиром не саида, а всеми уважаемого муллу (челов. образов.), по просьбе жителей, или просто по своему личному усмотрению. Ага-Хан вправе смещать кого угодно и когда ему угодно» [*Бобринской*, 1902, с. 9].

Каждый из пиров имел помощников – халифов, которые служили посредниками между пиром и его мюридами. Основными их обязанностями были сбор пожертвований и исполнение некоторых треб. Обычно халифа назначался пиром и зависел только от него. Он не имел права ни судить, ни решать наследственные дела, поскольку это входило в компетенцию пира. Кроме того, в Шугнане всегда существовали судьи (кози-кади), к которым жители обращались лишь формально или в случае недовольства судом пира.

В обязанность пиров и халифов входили обучение мюридов молитве «Пир-и-Шо» (она имела такое же значение, как «Отче наш» у христиан), проведение религиозных обрядов жизненного цикла, разъяснение отдельных принципов исмаилитского

вероучения, сбор закята и др. Связь между пирами поддерживалась по цепочке: мюриды – халифа – пир. При этом если последний отправлял то или иное письменное послание, ему придавалось значение религиозной тайны. Исмаилит сохранял такое письмо как святыню и старался доставить его по назначению в соответствии с полученным от халифы указанием. По сведениям Л.И. Харюкова, выполнение подобного рода поручения оценивалось выше, чем выплата и доставка закята [*Харюков*, 1995, с. 109]. На наш взгляд, это не совсем верно, поскольку закят, предназначенный для имама, считался священным долгом для каждого исмаилита.

В начале XX в. на Памире все последователи исмаилитского вероучения распределялись между несколькими пирами. Наиболее авторитетными из них в первой четверти указанного столетия были Саид Юсуф-Али-шо, Саид Ахмад-шо и Саид Мурсал. У последнего в подчинении находились 18 халифов и жителей 100 домов в Читрале и 400 домов в Шугнане, Рушане, Дарвазе и Яркенде, у Саида Ахмад-шо –13 халифов и 1500 домов, а у Саида Юсуф-Али-шо – 19 халифов и 400 домов в Шугнане, 200 домов в афганском Дарвазе, 50 домов в Яркенде, 20 домов в Оше, несколько домов по Гунту от Сохчарва до Сардема и несколько домов в афганском Шугнане [*Бобринской*, 1902, с. 10, 12, 16]. Л.И. Харюков ставит под сомнение данные относительно Саида Юсуф-Али-шо и сообщает, что на советской территории у этого пира было всего лишь девять халифов и два в Яркенде, кишлак Кузымаль, где находилось около 70 дворов мюридов [*Харюков*, 1995, с. 142]. Однако следует иметь в виду, что А.А. Бобринской беседовал с пиром в 1901 г. и, говоря о Шугнане или Дарвазе, Юсуф-Али-шо брал в расчет обе стороны р. Пяндж, в том числе и левую, которая впоследствии не вошла в состав территории советского Шугнана.

В начале XX в. разбросанность мюридов у одного и того же пира объяснялась частыми переселениями горцев, причинами которых были распри между правителями, притеснения с их стороны, недостаток земли и т.д. Покидая родные края, исмаилиты, как правило, не меняли пиров и продолжали находиться в его подчинении. Менять пиров запрещалось и считалось большим грехом, однако на практике такой переход случался. Обычно подчиненный имел своим наставником того пира, предкам которого подчинялись его собственные предки.

А.А. Бобринской в беседах с тремя указанными выше пирами выяснил, что исмаилиты по необходимости и только для вида, в присутствии чужаков, следовали обрядам суннитов и шиитов. При этом пиры не запрещали им делать этого, говоря, что важно быть хорошим и добродетельным человеком: «В действительности у нас нет ни праздников, ни постов, ни намазов, ни общих молитв, ни мечетей. По пятницам, вечером, у пира или у халифа, собираются старики, старухи, а из молодежи мужчины и женщины, более достойные. Читают книгу Каломи-пир (букв. "речь старца", или "слова старца". – *Т.К.)*, объясняют читанное, разговаривают, поют известные места из книги на память, играют на музыкальных инструментах и тут же ужинают и таким образом просиживают до рассвета» [*Бобринской*, 1902, с. 14].

Само учение исмаилизма, организационные принципы управления исмаилитскими общинами, а также усвоенная в течение веков необходимость жить и действовать в условиях гонений наложили отпечаток на характер всех памирцев, в том числе шугнанцев-исмаилитов. Все это, как справедливо заметил в одной из своих работ А.А. Бобринской, развило в них чувство дисциплины, послушание духовным наставникам и некоторую скрытность их характера [*Он же*, 1908, с. 55].

Исмаилиты произвели на русского исследователя, по его словам, вполне благоприятное впечатление: «Строгая, нравственная дисциплина, к которой пиры в продолжение долгого времени приучали своих подчиненных, выработала в них известную выдержку и сдержанность в общении с людьми. Между собою они держатся с достоинством и с самоуважением. К старшим относятся с почтением, но без унижения. Характер горца покойный, мягкий; он с любовью относится к своей секте и к своим пирам, привязан к своему гнезду, не любит передвиженья, отхожим промыслом занимается редко и неохотно. На переселенье горец решается только под гнетом крайне тяжких обстоятельств» [*Он же*, 1902, с. 17]. Перечисленные этим и другими исследователями черты характера исмаилитов особенно проявились в годы советской власти.

Говоря о духовных лидерах исмаилитов, необходимо заметить, что институт пиров в настоящее время в Шугнане и на Памире в целом не существует. Однако в разных районах живут их родственники, которые пользуются заслуженным уважением среди памирцев. Согласно исмаилитской традиции, потомки пиров по

мужской линии могут по наследству принимать на себя функции духовных руководителей. Однако для этого нужно иметь благословение имама [о пирах см.: *Ходжибеков*, 2002].

В 1995 г. в Хороге открылся первый на Памире неофициальный с канонической точки зрения молельный дом исмаилитов – *чамоатхона* (jamoatxůnā) (открывает подобные дома имам Ага-хан). По сути он представляет собой не только религиозный, но и общественный центр. Каждое утро и каждый вечер сюда приходит множество людей для совершения молитвы. Особенно многолюдно бывает по пятницам. После совместной молитвы халифа или кто-либо из прихожан в его отсутствие читает вслух Коран или какую-нибудь другую религиозную книгу. Люди обсуждают те или иные проблемы общины. В чамоатхоне засиживаются до поздней ночи или даже до рассвета. Прочитав утреннюю молитву, верующие расходятся по домам.

С 1995 г. во всех исмаилитских общинах Шугнана читается новая молитва – *дио*. Эта молитва на арабском языке состоит из шести частей. Каждая из них начинается со слов «во имя Бога милостивого и милосердного» и содержит общеизвестные суры из Корана. Все части заканчиваются свидетельствованием преданности имаму Шох-Карим-ал-Хусейну-Ага-хану IV. Причем, в шестой части новой молитвы перечисляются имена всех 49 исмаилитских имамов начиная с первого – Али и заканчивая нынешним – Ага-ханом IV.

Визит имама Ага-хана IV на Памир в мае 1995 г. открыл новую страницу в религиозной жизни шугнанцев. Встреча исмаилитской общины со своим духовным лидером считается самым значительным и счастливым событием в жизни каждого исмаилита. Следует сказать, что в отличие от официальных встреч имама с главами государств и правительств его встречи в качестве духовного лидера имеют специальное название – *дидор* (букв. «лицезрение»). Подобные встречи случаются не часто, и на них собирается вся исмаилитская община. Имам оглашает свой фирман в форме наставления, посвященный перспективам развития жизнедеятельности общины исмаилитов.

Впервые в религиозной жизни Памира в целом и Шугнана в частности дидор произошел в мае 1995 г. Церемония «лицезрения» состояла из трех частей. Первая из них имеет название *интизори*, т.е. «ожидание». За 5–6 часов до прибытия Ага-хана собирается вся община, и каждый член ее внутренне (духовно)

готовит себя к встрече с имамом. Причем, когда вместе собираются десятки тысяч таких людей, создается особая духовная атмосфера.

Вторая часть – это собственно дидор. Прибывший имам проходит между стоящих рядами исмаилитов и садится на заранее приготовленный для него трон. Затем он произносит свою речь, после чего вновь идет по рядам, приветствуя своих духовных чад. В это время вся исмаилитская община вслух возносит хвалу роду Мухаммаду. Поистине необыкновенно зрелище тысяч людей, одновременно произносящих эти слова!

После того как имам обходит ряды верующих и удаляется, начинается третья, заключительная часть церемонии – хурсанди («веселье»). Все присутствующие поздравляют друг друга с этим знаменательным днем. А для добровольцев, или волонтеров, наступает горячая пора: они в честь праздника раздают всем какое-нибудь приготовленное блюдо, например, плов. Никто не должен остаться без внимания. Праздник заканчивается музыкой и песнями. Приехавших из дальних кишлаков исмаилитов отвозят домой на машинах.

Осенью 1998 г. Ага-хан IV второй раз посетил Таджикистан, где лично проверял ход благотворительных акций, направленных на развитие жизненно важных сфер общества на Памире. Он еще раз призвал своих последователей не участвовать в вооруженной антиправительственной деятельности, полагая, что только в обстановке политической стабильности они смогут выйти из глубокого кризиса и избежать гибели.

В ходе дидора, на который собралось около 100 тыс. памирцев, имам обратился к своим духовным подданным с программной речью, в которой содержались основные направления жизнедеятельности исмаилитов в современную эпоху. Приведем некоторые из них:

- использовать интеллект в рамках этики своей религии;
- честно жить и работать, идти прямым путем;
- способствовать развитию страны, в которой доведется жить и работать;
- признавать и соблюдать законы своей и других стран, способствовать выполнению этих законов;
- устанавливать и развивать отношения с более развитыми странами, для чего необходимо изучение языка международного общения – английского;

- беречь и восстанавливать архитектурные памятники, возрождать культурно-исторические ценности общемусульманского мира;
- жить в мире и согласии со всеми членами общества, независимо от их расовой, религиозной, национальной и языковой принадлежности;
- простить друг другу ранее совершенные проступки, не покушаться на жизнь других, даже если этому будет подвержено окружающее общество;
- отвечать добром на зло;
- помогать бедным [*Брушлинская и др.*, 1999, с. 25].

Совершенно очевидно, что высказанные идеи проникнуты глубоким гуманизмом. Неслучайно эксперты считают, что влияние имама Ага-хана IV давно вышло за пределы исмаилитской общины. Он налаживает контакты с теми, кто стоит на позициях межконфессионального диалога во имя защиты достоинства человека.

О религиозной, миротворческой, гуманитарной деятельности Ага-хана IV, а также об исмаилизме можно узнать из работ сотрудников лондонского Института исмаилитских исследований и в Интернете на сайте *www.akdn.org*.

Наряду с исмаилизмом в повседневной жизни шугнанцев продолжают бытовать домусульманские верования и культы. Почему из всех предметов и явлений общество выбирает в качестве объектов религиозного поклонения лишь некоторые? В.Р. Кабо отвечал на этот вопрос так: «Тенденция, превращающая жизненно важные предметы или явления в фетиши и объекты культа, избирательна, механизм этой избирательности еще не изучен и должен стать предметом особого исследования» [*Кабо*, 1987, с. 148].

Причина длительного существования доисламских верований и культов на Западном Памире кроется в особенностях исторического развития народов данного региона. Это низкий уровень производства в прошлом, беспомощность перед природными катаклизмами, порождавшая чувства страха и бессилия, всеобщая неграмотность населения, которое воспринимало природные явления через призму суеверий. Патриархальные отношения и традиции, господствовавшие у западнопамирских народов и передававшиеся из поколения в поколение, также способствовали живучести многих языческих представлений. Благоприятной почвой для сохранения реликтов доисламских верований и культов являлся семейный быт.

Магия в хозяйственной и семейно-бытовой жизни

В жизни обитателей высокогорных долин Западного Памира до сих пор большую роль играют различные обряды, связанные с верой в сверхъестественное воздействие на предметы природы, животных и человека. Причем доминирующее значение имеют магические обряды лечебно-профилактического, аграрного и промыслового характера.

Магия наряду с тотемизмом принадлежит к числу древнейших религиозных верований, берущих свое начало в первобытной эпохе. Путем магических обрядовых операций человек стремился сверхъестественным способом воздействовать на явления окружающей среды в целях получения желаемых результатов. Магия играет важную роль в истории любой религии мира. С.А. Токарев подчеркивал, что это «одна из существенных, органических частей всякой религии, от самых ранних до самых поздних ее этапов» [*Токарев*, 1990, с. 404].

С исторической точки зрения примитивные религиозные системы основываются прежде всего на магии и предрассудках, в то время как более развитые общества имеют формальную религиозную доктрину, а также институт духовенства, ответственного за исполнение религиозных практик. Однако более современный подход к религии, как указывает В.А. Тишков, выявил существование магических практик в большинстве обществ, в том числе и индустриальных. Эти практики, по его мнению, представляют собой не столько эволюционную стадию религии, сколько имеющийся набор верований и действий с целью контроля явлений окружающей среды с особыми целями [*Тишков*, 2003, с. 88].

Магические представления, несмотря на враждебное к ним отношение со стороны ислама, сохранились поныне и у шугнанцев. Рассмотрим некоторые магические воззрения и обряды в жизнедеятельности этого народа.

Множество магических представлений и сопровождающих их действий, возникших на ранних этапах функционирования человечества, было связано со стремлением обеспечить и сохранить репродуктивные способности как отдельного индивида, так и живой природы – животных, растений, которые являлись необходимым условием и средством физического существования человека. В реальной жизни различные типы и виды магии переплетаются,

и обнаружить бытование в изолированном виде одного только магического приема довольно трудно [О классификации магии см.: *Фрэзер*, 1928, с. 38 и далее; *Токарев*, 1990, с. 426–438 и др.].

Поливное земледелие с древнейших времен было важнейшим источником существования жителей Шугнана. О земледелии памирцев написано немало работ [См.: *Андреев*, 1958, с. 21–113; 286–299; *Андреев, Половцев*, 1911, с. 21–27; *Андрианов*, 1971, с. 60–67; *Баранов, Гурский, Остапович*, 1964; *Бобринской*, 1908, с. 78–83; *Вавилов*, 1964, с. 10–25; *Майский*, 1934, с. 102–107; *Моногарова*, 1959, с. 3–94; 1972, с. 52–68; *Мухиддинов*, 1975; 1984; 1986, с. 70–93; 1989 и др.], однако о земледельческих и в частности ирригационных обрядах шугнанцев, как и всех памирских народов, в этнографической литературе имеется мало сведений.

Правда, некоторые совершаемые при строительстве каналов обряды зафиксированы и исследованы И. Мухиддиновым. Он, в частности, приводит легенду о том, что благодаря исмаилитскому пиру Шо-Абу-Толибу канал, проходящий по кишлаку Рын нынешнего Ишкашимского р-на, стал многоводным [*Мухиддинов*, 1975, с. 99]. В наших материалах фигурирует имя другого пира – Шобурхона. Здесь произошла явная контаминация обрядов, на которой более подробно мы остановимся ниже.

Все праздники с глубокой древности служили «ручательством благополучного завершения хозяйственной деятельности» [*Чибиров*, 1976, с. 36]. Реальная сторона хозяйствования отражалась в религиозно-мистических суевериях. Земледельческие праздники – не исключение, ибо, облекая их в религиозную мусульманскую оболочку, духовные лица тем самым усиливали свое влияние на население горных долин [*Рахимов*, 1957, с. 181].

Один из таких праздников – праздник очистки оросительной системы, записанный нами в кишлаке Бародж в долине р. Шахдара. Он имеет глубокие корни, и, как явствует из материала, собранного в самом кишлаке, древние магические верования и обряды, связанные с хозяйственными, в частности с ирригационными работами, с течением времени стали интерпретироваться на основе исмаилизма.

Поскольку некоторые ущелья р. Шахдара, особенно их солнечные стороны (pitovpic), в засушливые годы очень нуждаются в воде, то здешние земледельцы (joydori) часто заняты ирригационными работами (wēδmīzd). А все праздничные обряды и ритуалы, как выясняется из собранного материала, связаны с культом

плодородия. Строительство и ежегодный ремонт главного канала (Šoburůn weð) люди связывают с именем исмаилитского наставника Шобурхона.

По преданию, житель кишлака Бародж – старик по имени Мамаджон – никак не мог подать воду на собственную землю. Шедший по делам пир Шобурхон увидел это и пожалел старого человека. Он приблизился к источнику и, используя свою божественную силу (qudrati xuδoyi qati), приказал воде: "Бархез!" (в пер. с тадж. «Пробивайся!»). Вмиг воды стало так много, что она смыла засеянное стариком поле. Мамаджон разгневался и обругал Шобурхона за содеянное: «Padarlanat mam maš zimci sēl yod!» («Проклятый, вода смыла наше засеянное поле!»). Тогда в свою очередь обиделся Шобурхон. Он обратился к источнику с приказом: «Об бош!» (в пер. с тадж. «Остановись!») – и затем отправился дальше.

Пира догнала жительница того же селения Момо Гуар, славившаяся среди односельчан своим благочестием. Она протянула Шобурхону хлеб и стала просить его помочь построить канал. Тот пожалел людей и сказал ей: «Момо Гуар даста дароз кунад ба худ об гирад, бобойи Мамаджон саноча ба пушт дури осиёб равад!» (в пер. с тадж. «Момо Гуар, до воды рукой подать, а деду Мамаджону – бурдюк на спину и не видать мельницы!»). Люди говорят, что именно поэтому сейчас около каждого дома в этом селении есть родник, но нет мельниц.

Шобурхон вернулся назад и поднялся вверх по ущелью Анджин. По пути он оперся о камень, и следы его пальцев, как считают местные жители, сохранились до сих пор, а камень почитается ими как священный. Достигнув горы Бароджа, Шобурхон остановился на привал, воткнул свой посох из арчи в землю, и тот превратился в большое дерево, в тени которого наставник и отдыхал. Арча стоит с тех пор на вершине горы Бароджа, а люди в знак уважения к Шобурхону приходят молиться к ней и мажут ее ветки маслом.

В главном канале вода собирается из пяти природных ручьев, которые, согласно поверью, и есть следы пяти пальцев наставника (pinʒ angixt). Прежде чем достигнуть канала, эти пять ручьев собираются у большого камня, который почитается как остон, т.е. святое место. Именно тут на празднике происходит основное действие, которое в дословном переводе с шугнанского языка носит название «сброс масла в воду» (maskačixaccīd).

Согласно одному из вариантов легенды, когда Шобурхон возвращался из ущелья, он своей священной лопатой провел по земле. По оставленному лопатой следу начала течь вода. Согласно другому варианту, наставник дошел до вершины горы Бароджа, откуда скатил небольшую круглую лепешку (kulčā). Вода бежала за лепешкой до самого кишлака. Место, где остановилась лепешка, называется *qamočdůn* (букв. «место для хлеба»).

По поверью, сельчане стали отмечать тот день, когда Шобурхон провел канал. К этому празднику, проводившемуся обычно в конце марта, готовились очень тщательно. Несколько дней собирали молоко, даже не оставляя его детям, а затем сбивали масло (maskā), с тем чтобы отнести его на праздник канала Шобурхона (на ремонт канала и в святое место остон).

Каждое хозяйство должно собрать по две больших миски (toðč) масла. И мужчины – представители этих хозяйств – одну миску относят в остон Шобурхона, а другую – на ремонт канала. Каждый год, когда ремонтируется канал, праздник продолжается два дня. Для этого выбирают специальные дни (ba suot með) – обычно четверг (panjšanbe) и пятницу (jumā).

В выбранный день все мужчины поднимаются к другому местночтимому остону, куда женщинам являться не разрешается. Пришедшие совершают жертвоприношение. Старики готовят специальные блюда: молочно-мучную смесь с сахаром (bāt), хлеб с маслом (qamočtarīt), суп с мясом (xarvo). После окончания трапезы (xuδoyi) совершается молитва «Обет правоверного одобрен» (тадж. «Назри мумин кабул»). Здесь же потом начинаются игры: zariʒδēdwēδd (букв. «дразнение кекликов»), qastin anjivd («борьба»), lāšbozi («игра в чижика»), nixůna («игра в прицел с камешками»).

По окончании игр участники праздника забирают остатки пищи и отправляются еще в одно святое место. Пришедшие туда женщины начинают печь два больших хлеба (qamōčēn). Это происходит следующим образом: тесто, заранее приготовленное дома, помещают здесь в специальный очаг (kicōrak) и затем испеченный хлеб (qamōč) раздают всем собравшимся. Этот хлеб называют целебным или магическим (tabruki). Каждый несет его домой, чтобы он достался всем домочадцам. Сельчане верят в то, что он способен обеспечить им хороший урожай.

В пятницу с рассветом все мужчины поднимаются в гору и на ее вершине делают привал. При этом каждый обязательно должен

взять с собой туда еду (tuǩa), которая состоит из пары лепешек и одной миски масла.

Когда все соберутся, лепешки разламывают на мелкие куски и в мисках смешивают их с топленым маслом. Это действо осуществляется при восходе солнца (widobi). Покушав, собравшиеся немного отдыхают. Затем старики остаются готовить обед, а мужчины помоложе приступают к очистке канала, убирая из него мусор и камни. Обычно эту работу начинает человек, у которого легкая рука (zirix̌gār, sabukδust) и который приносит делу в счастливый час (soati nēk) благодать (barakati).

Канал чистят с вершины в сторону кишлака. При этом соблюдается строгий порядок: работники с кувалдой (pulkdōrēn) идут впереди, за ними – мужчины с ломами (oramdōrēn) и те, кто очищает канал лопатами (bēl) при помощи веревок (anjāntažijēn). Петлю веревки (anjān) сначала надевают на ручку лопаты и затем опускают до ее рабочей части [Подробно о работе лопатой с веревкой см.: *Андреев*, 1958, с. 45–46].

К обеду чистильщики доходят до места, которое называется Ущелье сброса камней (Žirwēδd-dara). Здесь организуется состязание. Каждый пробует бросать камешки в сторону высокой скалы с отметки, соответствующей середине канала. Тот, чей камень долетит до самой вершины, считается победителем, награждается подарком – обычно куском материи – и удостаивается похвалы.

Тогда же происходит и другая игра – «кто выше всех» (tirborůnak). Суть ее заключается в том, что никто из взрослых не должен ложиться на землю. Если все же кто-то случайно лег, на него сверху набрасываются мальчишки и он остается под ними до тех пор, пока не угадает, кто выше всех.

К обеду привозят на ишаках еду. Прежде ее привозили в кожаном бурдюке (gič), в настоящее время – в больших заводских бидонах. После обеда работа продолжается. Один из почитаемых стариков берет большую миску масла и идет к главному каналу. У остона он зажигает огонь и бросает в него благовонную траву стирахм.

Одновременно чистят и все пять ручьев, из которых воду направляют в главный канал в том месте, где находится, по поверью, большой священный камень, который называют ныне «остон Шобурхон» и под который протекает вода. Здесь происходит процедура «сброса масла в воду», которую осуществляет тот же старик. Он бросает в воду кусочки масла (γundolak), а мальчики и

юноши стараются выхватить их из воды и съесть. Все радуются пуску воды, брызгают ею друг на друга, поздравляют с весенним поливом.

После успешного окончания работы мужчины возвращаются в то место, где утром остановились на привал. Здесь они ужинают. Оставшуюся еду делят поровну по хозяйствам. Если дело было начато и завершено в счастливый час, т.е. работа протекала без ссор, вода не смоет левую сторону канала (puzā) до осени. В противном же случае вода смоет канал и пойдет селевой поток.

Когда вода доходит до кишлака, люди с радостью встречают ее, везде раздаются веселые громкие голоса. Женщины играют на доирах (duul). Каждый прикасается к воде и молится. Все наполняют водой посуду и относят ее домой. Эту воду понемногу добавляют в тесто, чтобы год был богат хлебом.

Так заканчивается двухдневный ирригационный праздник, который связан с именем исмаилитского наставника Шобурхона.

Нет ни сведений письменных источников, ни других данных о том, возник ли этот канал в доисламский период или после него, поскольку время его постройки не известно (иногда на камнях вдоль каналов высечены годы проведения каналов). Однако такие древние обычаи, как почитание камней, деревьев, использование масла в священных ритуалах, почитание источника как священного, и другие детали говорят о глубокой древности этого праздника.

Как известно, культ камней существовал уже у первобытных людей. Прежде всего камням приписывали сверхъестественные свойства, наделяли их магическими силами и использовали в магических обрядах [См.: *Бобринской*, 1908, с. 114]. То же можно говорить и о почитании деревьев, которое своими корнями уходит к анимизму. О культе камней и деревьев мы еще будем говорить ниже.

Естественно, что многовековая история ислама, в частности исмаилизма, изменила форму и характер доисламских праздников, облекая их в новую исламскую форму. Прав В.Н. Басилов, который писал: «Новые идеи разрушили самое главное, самое основное в старых воззрениях, сохранив лишь несущественное, да и то не в первозданном, а в искаженном виде» [*Басилов*, 1970, с. 130].

Число 5 в исмаилизме считается священным, хотя некоторые языковые факты, связанные с ним (panj tan, panj panja, pin3 angix̌t, pin3z nix̌ůn) якобы доказывают близость этих магических

представлений и обрядов с вероисповеданием исмаилитского толка. На самом деле число 5 наряду с некоторыми другими нечетными числами – 3, 7, 9 и т.д. – древнее магическое число. «Число пять с древнейших времен было освящено тем, что знаменовало собою число дней недели первобытных летосчислений», – пишет А.А. Бобринской [*Бобринской*, 1908, с. 114]. Как мы видим, старые религиозные эмблемы приспособились к новым религиозным воззрениям: в нашем случае это pin3 angixt – «пятерня». Подытоживая свои рассуждения по поводу этой эмблемы, А.А. Бобринской пишет: «Вообще рука была одной из обычных эмблем многих солнечных богов» [Там же].

Обряды, связанные с «начинателями» (sabukδust, zirixtgār), все больше и больше сводят к тому, что всякий благодатный исход зависит именно от них, а не от других сил. Возможно, приведенные выше ритуалы, имеющие отношение к «начинателю» (в его роли в данном случае выступает пир Шобурхон), – это отголоски древних мифов о местном аграрном божестве. Можно предположить, что образ этого «начинателя» восходит к образу Бобои Дехкона – одного из земледельческих божеств [О происхождении культа патрона земледелия – Деда-Земледельца (Бобои Дехкон) у земледельческих народов Средней Азии см.: *Андреев*, 1927а, с. 323–326; *Басилов*, 1970, с. 12–23; *Мухиддинов*, 1989, с. 5–13; *Снесарев*, 1968, с. 219–221; *Сухарева*, 1960, с. 129–130 и др.]. Как пишет И. Мухиддинов, «у припамирских народностей, как и у других земледельческих народов Средней Азии, важное место в земледельческой обрядности занимали обряды и обычаи, связанные с патроном земледелия (Бобои Дехкон). Образ Деда-Земледельца у припамирских народностей под влиянием исмаилизма сливается с самим богом… с образом первого человека на земле – Деда Адама» [*Мухиддинов*, 1986, с. 88].

В данном случае, возможно, под влиянием ислама произошла контаминация образов Шобурхона с Бобои Дехконом. В лице «начинателей» мы видим воскрешение того древнего культа, который был разрушен исламом. Думаем, права Л.Ф. Моногарова, которая считает, что в лице «начинателей» население почитает духов-покровителей сельского хозяйства [*Моногарова*, 1959, с. 75]. Доисламское происхождение культа Бобои Дехкона засвидетельствовано наличием в живописи древнего Пенджикента изображения, которое интерпретируется археологами как Бобои Дехкон [*Беленицкий, Маршак, Распопова*, 1990, с. 136].

Почитание воды как символа благополучия известно таджикам и памирцам с глубокой древности. Достаточно сказать, что название р. Вахш сохраняет имя древнего духа вод – Вахш [*Богомолова*, 1972, с. 115; о первоначальном значении Вахш в значении «поток реки» см.: *Гамкрелидзе, Иванов*, 1984, с. 940], а по всему Памиру производится заклание жертвенного животного ангелам реки [*Богомолова*, 1952, с. 112–113]. В Шугнане, например, чтобы обеспечить обилие воды, жители шахдаринского кишлака Тингхон приносили жертву водной стихии.

Описанный выше ирригационный праздник шугнанцев долины р. Шахдара вызывает ассоциации с одним из основных зороастрийских ритуалов, известным как «лития воде» (āb-zōhr – букв. «жертва воде»). Данный ритуал, по словам крупнейшей исследовательницы зороастризма М. Бойс, – «кульминационное действие в главном зороастрийском акте почитания – yasna». Для него иранские зороастрийцы используют сердцевину сухих ветвей кустарника, из которой изготовляют *хаому* – сок, полученный из растертых свежих ветвей гранатового дерева вместе с молоком. Современные иранские зороастрийцы добавляют еще некоторые фрукты и лепестки розы. Часто у источника, где совершается ритуал, находится храм огня. Стоящий на берегу жрец читает молитвы и медленно наливает из сосуда, где с молоком смешаны все ингредиенты, жидкость в ложку, а затем – в воду. Считается, что этот ритуал абсолютно необходим. Он делает, как сказано в среднеперсидских манихейских текстах, его участников более сильными [*Boyce*, 1977, p. 190–191].

То же самое можно сказать и о топленом масле, которое абсолютно необходимо для проведения ритуалов. Вообще топленое масло – один из излюбленных компонентов пищи зороастрийцев. Эта первая пища, которую получает праведник в раю [*Jackson*, 1906, p. 115], хотя во время похорон родственникам и друзьям покойного топленое масло наряду с мясом употреблять не полагается [*Мейтарчиян*, 1990, с. 116].

Сопоставляя оба ритуала – памирский и зороастрийский, мы лишь хотим указать на определенный параллелизм, но отнюдь не на тождество. На примере указанного выше ирригационного праздника шугнанцев долины р. Шахдара можно убедиться в том, как древние обряды и верования с течением времени и в связи с новыми обстоятельствами принимают иную форму и интерпретацию.

Для того чтобы выжить, человечество с древнейших времен должно было заботиться о воспроизводстве и сохранении потомства. Именно в обычаях и обрядах, связанных с рождением и воспитанием детей, до недавнего времени довольно устойчиво сохранялись уходящие своими корнями в глубокую древность верования, прежде всего магические. Хотя о семейном быте шугнанцев написано немало работ, никто из авторов специально на проблеме магических верований в быту шугнанцев не останавливался.

Шугнанцы приписывают браку (nikō) магическую силу. Например, он может принести болезни вдове (bewā), если та второй раз выходит замуж днем. Вместе с тем брак способен и отвратить несчастье. У шугнанцев он так и называется – «брак, отвращающий несчастье» (nikōgardûn).

Среди шугнанских свадебных обрядов, основанных на магических представлениях, чаще всего наблюдаются такие, которые связаны с синдиасмической магией, т.е. с магией по сходству и подобию, к которой можно отнести представления шугнанцев о плодовитости. Обычно на шугнанских свадьбах многодетным женщинам отводилась особая роль. Считалось, что их плодовитость магическим путем переходит к жениху и невесте. Когда новобрачные из дома невесты отправлялись в дом жениха, им давали подержать грудного ребенка, что должно было способствовать плодовитости молодых. Неслучайно в первую брачную ночь постель молодоженам стелила многодетная женщина. Согласно народным поверьям, эти и другие ритуалы были призваны обеспечить в будущем рождение у новобрачных детей. К обрядам, связанным с синдиасмической магией, можно отнести и осыпание молодых сухофруктами, мукой, сладостями и т.п.

Как видим, в свадебных обрядах шугнанцев наблюдаются действия, связанные с множественностью, которые магическим путем должны были способствовать увеличению количества членов зарождающейся молодой семьи.

Следует подчеркнуть, что приведенные выше воззрения свойственны не только шугнанцам, но и другим памирским народам – ваханцам, рушанцам, язгулемцам и другим, а также равнинным и горным таджикам [Таджики Каратегина..., 1976, с. 43; *Кисляков*, 1959, с. 182–184]. Схожие обряды, имевшие магическое значение, зафиксированы и у иных народов Средней Азии: киргизов [*Абрамзон*, 1960, с. 35], туркмен [*Джикиев*, 1972, с. 94], казахов

[*Востров*, 1956, с. 38], узбеков [*Лобачева*, 1960, с. 45–48; *Монагарова*, 1969, с. 222–243] и пр. Традиционная свадьба и связанные с ней поверья у левобережных исмаилитов, живущих в Афганистане, достаточно подробно описаны М.А. Усмоновым [*Усмонов*, 1996, с. 128–135]. Аналогичные представления можно найти и у народов Кавказа [*Чурсин*, 1913, с. 133–134]. Интересные сведения о некоторых обрядах русской свадьбы, носящих сходный с описанными религиозно-магический характер, приведены в статье Е. Кагарова [*Кагаров*, 1917, с. 645–652].

Многие подобные параллели обнаруживаются и в свадьбах современных зороастрийцев в Иране, где брачная церемония выполняется жрецом в полночь. До начала ее он произносит слова из древней религиозной службы, а затем сам жрец, жених и отец невесты надевают новую одежду и *кошти* (košti) – матерчатый пояс. При этом никаких узелков на кошти не должно быть, поскольку, как считается, в дальнейшем дела могут «запутаться». Во время службы брат жениха держит над головой небольшой поднос, на котором лежат иголка, нитки, ножницы, сырое яйцо, гранат (или яблоко) и конфеты. Все это накрыто платком зеленого цвета. По окончании брачной церемонии яйцо во дворе забрасывают на крышу [*Boyce*, 1977, p. 173]. Интересно, что у иранских мусульман узелки отсутствуют в свадебных нарядах невесты из опасения того, чтобы в будущем у нее не возникло трудностей [*Хедайат*, 1956, с. 28].

Рассмотрим некоторые обряды шугнанцев, которые можно охарактеризовать как действия, призванные защитить новобрачных от злого духа, т.е. как охранительную магию. В течение двух дней до свадьбы жениха и невесту не оставляют одних даже в комнате. В день свадьбы, когда жених следует за невестой, двое сопровождающих идут по бокам от него. Уже при выходе из дома они начинают зорко следить за тем, чтобы никто не попадался на глаза молодым, так как он может причинить им вред по дороге.

Для того чтобы защититься от злых сил, в одежде жениха и невесты обязательно должен был присутствовать красный цвет. В русских народных свадьбах этой цели служила окровавленная сорочка новобрачной, связанная в узелок [*Кагаров*, 1917, с. 651].

Злые силы, согласно представлениям народов Памира, олицетворяет черная змея [О змее и верованиях таджиков см.: *Хамиджанова*, 1960, с. 215–223]. Именно поэтому у шугнанцев в день свадьбы жениху и невесте обязательно проводят по глазам черной

краской, приготовленной из двух камней (cerčat bůnj). Она должна помешать черной змее провести своим хвостом по глазам молодым. Мать при выходе сына-жениха из дома обсыпает его правое плечо мукой [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 242, л. 42]. Зажигание благовонной травы стирахм, прощание с очагом, называние новобрачных князем (nodx̌ō) и княгиней (niwenc) также можно отнести к доисламским верованиям народов Памира. Здесь следует подчеркнуть, что важная роль в брачном обряде шугнанцев отводилась очагу, о чем более подробно будет сказано ниже.

Некоторые свадебные обряды имеют прямое отношение к возрастным инициациям. На это указывает и З. Юсуфбекова: «Изменения в прическе или костюме жениха и невесты, испытание воли и зрелости как жениха, так и невесты, выдергивание волос на разных частях тела, по-видимому, связаны с пережитками ранее существовавших обрядов возрастных инициаций и возрастного деления общества» [*Юсуфбекова*, 1985, с. 246].

Такой вид магии, как лечебно-профилактическая, тесно связан у шугнанцев с родинами, роженицей и новорожденным ребенком. При этом необходимо подчеркнуть одну важную особенность: древние доисламские обычаи (в основном магические действия) мирно уживаются с исмаилитскими традициями и обычаями.

Большим несчастьем для женщины и ее семьи было бесплодие. У шугнанцев, как и у многих других народов Средней Азии, бесплодная женщина прежде всего отправлялась к местной святыне – священному камню или остону (подробно об остонах см. ниже), чтобы вымолить ребенка [*Бобринской*, 1902, с. 14; 1908, с. 108–116; *Андреев*, 1953, с. 86; Таджики Каратегина… с. 59–61; *Юсуфбекова*, 1987, с. 11].

Поцеловав несколько раз камень или остон, шугнанка начинала молиться и с плачем причитать: «Xuδoik wuz az tu puc natilabum, faqat yi kůr rizin tilabum, savʒa murd sůd!» («Боженька, я у тебя не прошу сына, я прошу лишь послать мне слепую доченьку, пусть она у меня растет, зеленеет!») [*Юсуфбекова*, 1987а, с. 68].

Особенно распространено было посещение бездетными женщинами остонов, где были захоронены наиболее почитаемые святые. Наглядным примером может служить зафиксированный нами в 1998 г. случай посещения бесплодной шугнанкой могилы святого Шоабдола в долине р. Шахдара. После мольбы о ниспослании ей ребенка она взяла землю у двери остона. Объяснила женщина это тем, что, разведя землю в воде и искупаясь,

она получит желаемое, т.е. у нее родится ребенок. Таким образом, путем опосредованного контакта со святым люди желали приобщиться к его благодатной силе, т.е. в данном случае перед нами пример контактной магии.

У шугнанцев почти около всех могил святых росли деревья или же стояли шесты, к которым приходившие на моление бесплодные женщины привязывали платки, лоскуты тканей, а иногда шерсть разных домашних животных, в частности быка (видимо, он ассоциируется с потенцией большой силы). Подобным способом они стремились установить «контакт» со святым, от которого ожидали благодатной помощи. К могилам почивших праведных людей приходили не только бесплодные женщины, но и все, кто хотел обратиться к ним с просьбой.

В настоящее время эта древняя традиция утратила массовый характер, однако кое-кто из шугнанцев все еще продолжает ходить к святым местам. В этом мы убедились во время нашей экспедиции в Шугнан в 1998 г. «Если ты идешь к святым местам с верой, то мечта твоя сбудется», – говорили нам информанты.

Иногда бездетность женщины связывали с магическим воздействием на нее болезнетворных свойств человека, умершего в селении в день ее свадьбы, будь то мужчина или женщина. Шугнанцы называли такое воздействие *aks* (букв. «испуг»). В подобных случаях также прибегали к помощи магии: женщину купали в воде, которой обмывали тело умершего. Причем делала это многодетная женщина, произнося следующие слова: «Ba niyati balogardůn, balō ar wi xezat, bačā pi mam xez» («Желаю отвратить несчастье, несчастье – к нему (покойному. – *Т.К.*), а ребенок – к ней»). После этого отмеряли по росту женщины шерстяные нитки семи разных цветов, наматывали ей на живот, завязав узлом, а затем зарывали нитки в могилу к покойнику. Так болезнь «отправляли в землю», избавляя от нее молодую женщину.

Если покойный имел детей, то из его савана выдергивали семь нитей и обматывали ими щиколотку правой ноги бездетной женщины, которая должна была ходить с ними семь дней. Таким образом не только «отправляли» болезнь, якобы полученную от умершего, к нему же, но и магическим образом переносили на молодую женщину те положительные качества, которые имелись у покойного при жизни, в данном случае многодетность.

В указанных выше действиях прослеживаются различные виды магии: вредоносная, контактная, магия замещения. В целом

же эти операции можно охарактеризовать как лечебную магию. К той же лечебной магии следует отнести и действия религиозного наставника – халифы, к которому обращались за помощью бездетные женщины. Халифа писал на бумажных полосках некоторые суры из Корана или заклинания из других исламских религиозных книг. После этого бумажки завертывались в кусок материи и зашивались в платье, которое носит бездетная женщина. Указанный выше амулет-заклинание называется *тумор* (*tamōr*).

Обычай носить амулеты у горцев Памира был отмечен еще А.А. Бобринским [*Бобринской*, 1908, с. 104] и А. Шульцом [*Schultz*, 1914, S. 67]. Амулеты-оберги служили для отвращения злых духов и имели вид маленьких полосок бумаги с коротким изречением. Их завертывали в небольшой лоскуток ткани или маленькую коробочку из дерева, рога, свинца, серебра и держали всегда при себе, привязывая к шее, руке, волосам или ноге. Иногда их прикрепляли к одежде или нижнему белью. Небольшие амулеты часто привязывали к конской гриве.

Подобные обереги в виде лоскутов, надетых на руку при помощи резинки, некоторые шугнанцы носят и в настоящее время. Например, мать, отправляя сына в дальнюю дорогу, обязательно снабжает его таким тумором.

Известно представление о «дурном взгляде», о «сглазе», против чего также имелись свои амулеты. Некоторые амулеты, по мнению шугнанцев, противодействуют болезням. Так, против чесотки полезна цепочка из круглых шариков, вырезанных из тыквы, против ревматизма – медвежья желчь.

Многие духи, особенно джины и девы, по народным поверьям, чрезвычайно опасны для женщин-рожениц, и для защиты от них будущим матерям следовало носить пояс с пристегнутым кинжалом или Кораном. А. Шульц описывает процесс излечения болезней, которые он называет Ssepán, однако, к сожалению, не объясняет данное слово. Согласно этому автору, в целях излечения указанных болезней халифа производил «шаманистическое действие»: он сжигал возле тела больного траву или веточку арчи (древовидный можжевельник). Некоторые лица, по мнению А. Шульца, имели настолько огромную жизненную силу, что достаточно было им произнести несколько определенных слов, которые затем следовало записать на куске бумаги, как болезнь проходила. Дерево же арчи почиталось как священное, и к его веткам в

целях исцеления привешивали цветные лоскутки материи [*Shultz*, 1914, S. 67].

Иногда халифа брал несколько (неопределенное количество) бумажных полосок и писал на них заклинание под названием *тихтов* (tixtov). Женщина ежедневно утром и вечером вытаскивала по одной такой полоске, тщательно смывала надпись-заклинание в воде, которую затем выпивала, а бумагу сжигала. Причем в это время ей следовало соблюдать диету (parēz): не разрешалось принимать соленую пищу, а в ряде случаев и пищу, приготовленную на масле.

Еще один из способов избавления от бесплодия – посещение бани вместе с многодетной женщиной. Бесплодная берет использованную последней воду и моется в ней. Данный обычай зафиксирован и у иранцев Хоросана [*Шокур-заде*, 1968, с. 93]. В некоторых местах Шугнана в целях избавления от бесплодия женщины ходили к святым деревьям. Страдалица укладывалась на ночь около такого дерева и ждала вещего сна. Если ей снились дети, то считалось, что у нее обязательно родится ребенок, если же она во сне никого не видела, то обычно теряла надежду на рождение детей. Такое священное дерево росло в кишлаке Сиёб Рошткалинского р-на и до 40-х годов XX в. пользовалось популярностью у бесплодных женщин. Сейчас указанный обычай известен лишь по рассказам стариков. Дерево в кишлаке Сиёб, по их словам, почиталось как символ бессмертия. Вероятно, это почитание уходит своими корнями к авестийскому благому духу Амертату («бессмертие»), выступавшему в роли покровителя растений. Он упоминается обычно в паре с духом Аурватом (Хаурватом – «целостность») – покровителем воды. Эта взаимосвязь «восходит к древнейшей мифологеме мирового дерева у источника живой воды, к идее телесного бессмертия» [Мифы…, 1991, с. 67; Мифологический…, 1992, с. 36, 71].

З. Юсуфбекова приводит пример магического «очищения» от бесплодия при помощи качания на качелях (wulčāk). Она связывает это с культом плодородия, так как качели, по ее словам, «устраивались на тутовом дереве» [*Юсуфбекова*, 1987а, с. 74]. На наш взгляд, приведенный пример имеет отношение не только к культу плодородия, потому что качели могли устраивать и на любом другом бесплодном дереве. В данном случае, видимо, важнее то, что на первый план выступает имитация сексуального сношения с деревом. Именно это в глазах людей помогало женщине стать

матерью. Неслучайно на таких качелях качались лишь девушки и женщины, хотя известно, что во всех других ритуальных действиях, имевших отношение к культу плодородия, доминирующую роль играли мужчины.

Многие магические действия были связаны с периодом беременности и родами. Так, различные уродства внешности ребенка (ненормальной формы уши, конечности, косоглазие и т.п.) считали следствием того, что мать во время беременности долго смотрела на уродливого человека. И, наоборот, до настоящего времени бытует мнение, что если ждущая ребенка женщина смотрит на красивых людей, то он у нее и родится таким же красивым.

Жизнь ребенка в утробе матери, согласно народным поверьям, определяется миром духов. Все девять месяцев он находится на их попечении. Особенно остерегались восьмого месяца беременности, так как в это время ребенка опекал злой дух Залок. Верили, что если ребенок родится восьмимесячным, он умрет [Там же, с. 77]. Обратим внимание на имя духа Залока. Не тот ли это мифический царь Захок, который ежедневно пожирал людские головы?

Женщины во время беременности соблюдали диету и запреты в отношении приема некоторых видов пищи. Поверье, запрещающее есть верблюжатину, как отмечает З. Юсуфбекова, связано с синдиасмической магией, согласно которой в случае несоблюдения запрета период беременности у женщины мог длиться так же долго, как и у верблюдицы, т.е. 12 месяцев. Во избежание этого беременную женщину три раза по четвергам протаскивали под верблюдом [Там же, с. 75].

В некоторых местах Шугнана, например, в кишлаке Джавшангоз, нами зафиксированы другие предохранительные действия. Приведем одно из них. Повитуха, которая иногда приходит к беременной за месяц до родов (обычно близкая родственница женщины или даже ее мать), при приготовлении еды из верблюжьего мяса громко произносит такие слова: «Yam maγand guxt» («Это – баранина»). В данном случае мы имеем дело с экзиатической (обманывающей) магией, направленной против злых духов.

Пол неродившегося ребенка определяли разными путями, в том числе и по той пище, которую предпочитает беременная. Если она все время хочет что-нибудь кислое, то родится девочка, но если у нее возникает потребность в сладком – надо ждать мальчика. По всему Шугнану было распространено гадание о

поле будущего ребенка по вареной бараньей голове. Для этого отделяли верхнюю челюсть от нижней. Если она отходила с мясом, то должна была родиться девочка, если без него – мальчик.

Пол будущего ребенка старались определить и по походке беременной женщины. Если ее окликали, и она начинала двигаться с правой ноги, то полагали, что родится мальчик, если с левой – девочка. Еще один способ определения пола таков: беременной завязывали глаза, клали перед ней нож и ножницы и просили взять их в руки. Если она брала нож – у нее будет сын, если ножницы – девочка. Аналогичные представления мы находим и у мусульман-шиитов Ирана [*Omidsalar*, 1991, p. 405].

Магические действия предпринимались и во время трудных родов, о чем частично говорилось в предыдущей главе. Думаю, не будет излишним еще раз обратиться к указанным примерам в контексте рассматриваемой здесь темы магии.

Для того чтобы помочь ребенку появиться на свет, находившиеся при родах женщины развязывали узлы на платьях, расплетали узлы в волосах и открывали все замки в доме. Иногда с этой же целью по животу роженицы проводили какой-либо тканью и затем разрывали ее. Бывали случаи, когда для облегчения родов повитуха обращалась к плоду со словами: «Выходи скорее, мы всё приготовили для твоего прибытия». Как это ни странно, известны примеры, когда для того чтобы помочь роженице, шугнанцы мыли обувь ее мужа и давали ей выпить эту воду.

Во избежание смерти новорожденного шугнанцы в прошлом прибегали к одному магическому приему, который граничил с антропофагией. Если у женщины умирали рождавшиеся дети, у следующего родившегося младенца бритвой отрезали кончик мочки левого уха, смазывали его коровьим маслом и давали съесть матери [*Юсуфбекова*, 1987а, с. 91]. Чтобы не передать новорожденному через материнское молоко возможной болезни, роженице приносили щенка (кишлак Сучан), пойманную рыбу (кишлак Шошбувад) или лягушку. Женщина сцеживала из груди молоко, которое затем вливали в рот этим живым существам. Бывали случаи, когда с той же целью тайком кормили грудью чужого ребенка.

Шугнанки рассказывали, что одним из способов перенесения болезни было подкладывание в колыбель здорового ребенка пеленок из-под больного младенца. Мать последнего, сделав вид, что она целует и ласкает здорового ребенка, могла незаметно

плюнуть ему в рот, от чего болезнь якобы передавалась ему [Там же, с. 93–94].

Первые сорок дней после родов, как полагали, – самые опасные для новорожденного и его матери. Именно в этот период злые духи, особенно дух алмасти (алмасты), могли повредить им (подробнее об алмасти и других демонических существах будет сказано ниже). На Памире охрана младенца и его матери осуществлялась опять же магическим путем. При входе в дом на перекладину между столбами (bučkaγij) вешали конскую уздечку, а перед дверью зажигали порох (dore sūzδed) [*Зарубин*, 1927, с. 363].

В некоторых местах Шугнана на светодымовое отверстие в кровле клали колючий кустарник (xinšūδ), который препятствовал проникновению в дом злых духов, а на главный столб дома хаситан (ǎasitan) вешали охотничий пояс. Традиционная кровля представляет собой ступенчатый, суживающийся кверху свод, сложенный из четырехугольных квадратных рам. Последняя, самая маленькая рама венчает этот ступенчатый потолок, образуя светодымовое отверстие [*Моногарова*, 1975, с. 182; *Мамадназаров*, 1980, с. 12–13 и др.]. В связи с использованием колючего кустарника в качестве оберега от злых духов нам довелось слышать такой рассказ: «Прапрадед нынешних старожилов кишлака Амбав по имени Худодод как-то раз возвращался после удачной охоты. По дороге к нему на лошадь запрыгнула *вайд* (wayd) – демоническое существо, самка. Худодод не растерялся, стал читать заклинание и своей чалмой привязывать ее к своей спине. Она долго просила отпустить ее, и он сделал это. В знак благодарности она дала ему колючий кустарник для отпугивания злых духов от рожениц и их детей» [Записано в 1998 г. в кишлаке Амбав Рошткалинского р-на от Г. Гуломамадова, 1913 г. рождения].

В первые сорок дней жизни ребенка каждый вечер на выступе очага дома возжигали благовонную траву стирахм, которая с глубокой древности являлась важнейшим атрибутом воздействия на духов. Такую же магическую роль оберега выполнял и нож, лежавший в изголовье младенца.

Детская одежда, особенно в первые сорок дней после рождения ребенка, помимо своего непосредственного назначения также служила своеобразным оберегом. Это обстоятельство учитывалось при выборе материала, из которого она шилась, техники шитья и при выборе украшений. Изготовление одежды сопровождалось определенными магическими обрядами.

До тех пор, пока не отпадет пуповина, новорожденного обычно заворачивали в мягкую ткань (платье или платок матери, рубаха отца, деда или бабки). Заворачивание ребенка в одежду пожилых родственников преследовало цель «передать» ему долгую жизнь. Первая сшитая для новорожденного рубашка у многих народов Средней Азии носила название «собачьей». Г.П. Снесарев полагал, что это связано с тотемистическими представлениями, при которых в качестве тотемного животного выступает собака. Культовое значение собаки, первого животного, приручennого человеком, как писал он, – явление стадиального порядка, присущего многим народам [*Снесарев*, 1969, с. 320–321].

У исследователей духовной и материальной культуры шугнанцев название «собачья рубашка» не встречается; первую рубашку жители Шугнана называли *чилги-курта* (čilgi-kurta) – «рубашка сорокодневья». Ее кроили и шили из старой одежды бабушки или дедушки, а также других пожилых членов семьи, что призвано было обеспечить долголетие появившемуся на свет младенцу. Шили ее непременно швами наверх, причем подол, рукава и ворот оставляли неподшитыми. Как верили, подобным образом сшитая рубашка способствует уходу из тела ребенка возможных болезней [*Юсуфбекова*, 1987а, с. 83]. По другой версии, ворот, подол и рукава не подшивали, чтобы не повредить благополучию ребенка [*Широкова*, 2002, с. 83]. Для того чтобы ребенок не вырос худым, рубашку кроили широкой. В целях оберега от напастей к ней пришивали бусинки: черная с белыми пятнышками (čaxmisifc) должна была охранять младенца от сглаза, голубая – от коклюша, мелкий бисер – от кори.

Перед тем как надеть на ребенка «рубашку сорокодневья», через ее воротничок пропускали нож с деревянной рукояткой, для того чтобы младенец рос крепким, как железо, и добрым, с мягким характером, как дерево.

В некоторых районах Средней Азии первую рубашку, перед тем как надеть на ребенка, сначала вешали на деревянный или металлический кол для привязывания животных или же набрасывали три раза на веник. Последнее преследовало две цели: уберечь ребенка от напастей (веник выметает все нечистое и тем самым преграждает дорогу духам) и гарантировать ему долгую жизнь (он проживет столько лет, сколько прутиков в венике) [Там же, с. 83–84]. В Шугнане через 20 дней после рождения мальчика и 40 дней – девочки «рубашку сорокодневья» вешали на куст

шиповника, поскольку это растение, во-первых, рассматривалось шугнанцами как символ плодородия, во-вторых, из-за колючести должно было преградить путь демоническим силам.

Иногда шугнанцы несли первую рубашку младенца на кладбище и трижды проводили ею по могиле предков, приговаривая при этом: «Ba niyati čilwižept» («С намерением на возвращение вреда (к покойнику)»). Вслед за этим через светодымовое отверстие в доме рубашку сбрасывали в помещение, а потом уже надевали на ребенка.

Надевала первую рубашку на ребенка или многодетная пожилая женщина, или представительница счастливой, обеспеченной семьи, которая после традиционной мусульманской формулы «Во имя Бога милостивого и милосердного» желала ему здоровья и долгих лет жизни.

По прошествии сорока дней первую рубашку обязательно снимали: считалось, что если снять ее позднее, она не только перестанет быть оберегом, но даже может принести вред. Если с младенцем было все благополучно, то эту рубашку хранили до рождения следующего ребенка. Если же она изнашивалась, то ее куда-нибудь прятали, однако ни в коем случае никому не отдавали и не выбрасывали.

От рождения до годовалого возраста ребенок оказывался уязвим для многих заболеваний, причиной которых считали воздействие злых сил. Поэтому в народе нашли распространение разные магические способы отвращения последних и защиты ребенка, в том числе различные предметы, пришиваемые к его одежде, например, кусочек можжевельника (ambaǎc), а также четырехугольные мешочки с клочками бумаги, на которых записаны суры из Корана, черная бусинка с белыми пятнышками и др.

После того как младенца укладывали в колыбель (обычно через 20, 40 дней после рождения), в целях его охраны от злых сил на верхней перекладине вешали когти орла (aqob čang), медведя (yurǎ čang), волчьи зубы (wurj ðindůn) и даже помет собаки (kud ɣaʊ).

Роль оберега выполняли и всевозможные элементы орнамента вышивки на предметах одежды и постельных принадлежностях маленького ребенка: это изображения человеческой ладони (пятерни) – символ исмаилитов, древа жизни, солнца и т.п. На детские одежки нашивали округлой формы лоскутки ткани разных цветов. Полагали, что чем больше цветов в одежде, тем сильнее ее способность защитить ребенка от злых сил.

Сон, будучи важной физиологической потребностью человека, являлся своеобразным критерием оценки здоровья ребенка. Поэтому старались любыми способами, в том числе и магическими, бороться против нарушения сна. Если в доме находился кто-то из гостей, то перед уходом из его верхней одежды выдергивали нитку, клали ее над колыбелью ребенка, произнося такие слова: «Xu xuðm lāk!» («Оставь свой сон!»). Иногда плохой сон младенца объясняли приходом в дом утром того или иного человека. В таких случаях говорили: «Tut tar půnd vuðj, maš ʒulik ca naǎovd» (досл. «Это вы были в пути, а наш младенец не спал»).

По всему Шугнану было распространено представление о вреде, который мог причинить маленькому ребенку покойник. В день похорон умершего ребенку мазали левое ухо сажей, взятой из-под котла. Сажа как производное от огня выступает здесь в роли оберега. Если похоронная процессия двигалась мимо дома, где находился маленький ребенок, на улицу обязательно выставляли материал красного цвета. Этот цвет, как уже отмечалось, предохранял от враждебных сил.

В ряде населенных пунктов Шугнана (пянджские кишлаки Поршинев, Дарморахт и др.) во время шествия похоронной процессии непременно будили спящего ребенка. А в некоторых кишлаках долины р. Гунт (Вуж, Сардем и др.) еще до начала похорон с пеленкой малыша отправлялись в дом умершего человека. Там ее проносили над телом покойного и затем, вернувшись, заворачивали в нее ребенка, чтобы тот не захворал.

Иногда, несмотря на предпринимаемые магические действия, маленький ребенок все-таки заболевал после похорон в селении, и болезнь эту называли murðaoseb (букв. «испуг от покойника»). Если причиной ее являлось нарушение одного из указанных условий оберега, то в ход шли предусмотренные обычаями действия, которые магическим образом должны были повлиять на болезнь и привести к исцелению заболевшего ребенка. С этой целью в большинстве селений Шугнана (Поршинев, Дарморахт, Рошткала, Сучан и др.) из глины лепили человеческую фигурку и относили ее на могилу умершего, которого считали виновным в болезни ребенка. Подобным «кормлением» как бы подкупали покойника, точнее, исходящую от него злую силу, перенося ее на глиняную человеческую фигурку.

В некоторых шугнанских кишлаках (Барвоз, Тусён, Тем и др.) мать выходила с больным младенцем на улицу, где шла в это время

другая похоронная процессия, и, поднося дитя к носилкам, говорила: «Ma zi mi murδaoseb, yo xub mi ki!» («На, возьми больного или сделай его здоровым!»). Таким образом она имитировала отказ от ребенка и готовность отправить его вместе с покойником. Люди верили, что после этого ребенок или умрет, или выздоровеет. Иногда отмеряли по росту больного малыша шерстяные нитки семи разных цветов и клали в саван очередного умершего в селении человека. Считалось, что вместе с нитками покойник унесет с собой болезнь в землю.

Вообще женщине в первые сорок дней после родов не рекомендовалось посещать дом, где кто-то скончался. Если это делал кто-либо из членов ее семьи, то по возвращении ему полагалось совершить неполное ритуальное омовение, чтобы не перенести на мать и ребенка возможный вред от покойника.

Опасность для ребенка в первые дни его жизни исходила не только от покойника, но и от злых демонических сил. Иногда апотропеическая (предохраняющая) магия тоже не могла воспрепятствовать злым духам. Полагали, к примеру, что алмасти может «поменять» своего ребенка на новорожденного. Такого ребенка называли «подмененным» (wiẍtakbidāl), и лечить его можно было, окуривая смесью зернышек испанда (лат. Peganum Harmala) [О значении этого растения в жизни народов Азии см.: *Андреев*, 1927в, с. 35] и шерсти черной собаки. При этом полученную от сжигания золу полагалось разбрасывать на перекрестке.

Апотропеическая и экзиатическая (обманывающая) магия прослеживается и при наречении младенца именем. Если ребенок, которого назвали в память кого-то из предков, умирал, то считалось, что его имя не понравилось духам предков. Здесь со всей очевидностью усматривается сохранившаяся у шугнанцев до настоящего времени вера в духов предков. (Кстати, некоторые шугнанские имена, например, Ruxik (Свет), Zarĭ3 (Куропатка), Šēr (Лев), ɣewdoj (Охотник), Yurẍak (Медведь), Partowus (Павлин), свидетельствуют о сохранении в народе пережитков поклонения небесным светилам, различным животным и птицам-тотемам.) Если у женщины умирали два-три младенца, то следующего родившегося в семье ребенка называли «низким», т.е. неблагородным именем, к примеру, Xorkaš (букв. «Человек, таскающий колючий кустарник») или Benûm (букв. «Человек без имени») [Ср.: *Андреев*, 1953, с. 83–89; *Литвинский*, 1981, с. 91–92]. Такие имена встречаются до сих пор. Когда у супругов не

было детей, они давали обет назвать ребенка в честь пира, к которому они обращались за помощью: мальчику давали имя Nazri («Посвящение»), девочке – Nazrigul (букв. «Цветок посвящения»). Интересные сведения о других особенностях памирских личных имен содержатся в специальной статье Д. Карамшоева [*Карамшоев*, 1985, с. 263–285]. Сведения об именах встречаются и в личном архивном фонде И.И. Зарубина [См.: Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 331, л. 28]. Кстати говоря, исследователь сообщал, что в ряде случаев во избежание воздействия злых сил запрещалось произносить имя жены или мужа [Там же, л. 29].

Иногда родители дают детям два имени – настоящее и прозвище, причем до наступления совершеннолетия ребенка в семье стараются не называть его настоящим именем, а близкие соседи порой вообще не знают последнего. Были случаи, когда односельчане, не зная истинных имен соседских мальчиков или девочек, давали аналогичные имена своим новорожденным детям. Здесь стоит заметить, что на Памире одно и то же имя близким соседям обычно не дают. Это считается дурным знаком, поскольку один из детей может умереть. Жители Ферганы, например, избегали называть новорожденных мальчика или девочку именем одного из старших родственников или родственниц. Ругая подросшего расшалившегося ребенка, можно косвенным образом оскорбить того из старших родственников или родственниц, чье имя он носит [*Наливкин, Наливкина*, 1886, с. 81].

Из всех поверий, имеющих отношение к болезни и смерти ребенка, самое видное место занимает вера в сглаз. Этот вредоносный вид магии в представлениях шугнанцев, как и других народов Средней Азии, передается детям двумя путями: словесно или недобрым взглядом. Ребенка, которого сглазили, называют cemčuɣj. В отношении людей с дурным глазом в Шугнане популярно такое высказывание: «Wam/Wi cēm žīr δubaẍ kiẍt» («Ее/его сглаз может раздробить камень»).

Для того чтобы ребенка не сглазили, его лицо мазали сажей. Этот обычай бытовал не только у шугнанцев, но и у других памирских народов, а также у таджиков, узбеков и казахов [*Сухарева*, 1929, с. 137–138; *Лобачева*, 1975, с. 73; *Толеубаев*, 1991, с. 81]. Впрочем, существуют и другие способы защиты ребенка от сглаза. Например, к его одежде пришивают, как уже говорилось, кусочек колючего кустарника, когти птиц и животных. Тут наряду с фетишизмом явно просматривается связь с синдиасмической магией.

Проблема происхождения веры в сглаз и ее живучести, по нашему мнению, недостаточно освещена в научной литературе. Теории о том, что в основе ее происхождения лежали межплеменная рознь или алчность, требуют дополнительного подтверждения [*Гаджиев*, 1993, с. 39–41].

Когда в семье не удавалось уберечь ребенка от сглаза, предпринимались попытки лечения, которые можно рассматривать как лечебный вид магии. Если родители сразу догадывались, что ребенка сглазили (явным признаком этого, как считалось, например, у казахов, был резкий крик ребенка [*Толеубаев*, 1991, с. 81]), то они просили сглазившего человека «забрать» сглаз назад. Тот должен был плюнуть (точнее, сделать вид, что плюет) в сторону ребенка три раза. Однако человек, которого подозревают в сглазе, может обидеться, поэтому родители в таком случае ничего не говорят ему. Но как только он уходит из дома, берут горсть земли, по которой он ступал, и бросают вслед. Если родители не могут определить, кто сглазил их ребенка, прибегают к более сложным процедурам лечения сглаза. Например, идут к халифе, который пишет на бумаге длиной в рост ребенка специальное заклинание. Бумагу отмывают в воде и затем этой водой обрызгивают ребенка.

Среди шугнанцев широко распространено поверье, связанное с детской болезнью *чиль* (čil – букв. «число 40»), т.е. с рахитом. Причины возникновения данной болезни называют разные: одни информанты убеждены, что это влияние дурного глаза, другие сообщают о вреде, нанесенном покойником, и т.д. Судя по названию, болезнь чиль связывали с первыми сорока днями жизни ребенка, которые, как указывалось выше, считались очень опасными.

Лечили рахит многими способами. К примеру, раскаленный кусок железа бросали в воду, после чего в ней купали ребенка. Киргизы и казахи в воду, которой обрызгивали ребенка, клали собачий череп [*Баялиева*, 1972, с. 20; *Толеубаев*, 1991, с. 83]. В некоторых местах Шугнана, например, в кишлаке Поршинев, вместо железа в воду бросали кость, принесенную с кладбища. Кстати сказать, чтобы избавить младенца от рахита, на кладбище рядом с могилой кого-нибудь из предков зарывали дощечку с именем болящего. Некоторые иные варианты лечения этой болезни были описаны М.С. Андреевым [*Андреев*, 1953, с. 75].

Когда применявшиеся методы не помогали выздоровлению ребенка, его купали в воде, где было замочено гнездо сороки (kiẋерсуеи). На наш вопрос, почему именно в такой воде купали

больного ребенка, информанты-шугнанцы исчерпывающего ответа дать не могли.

По нашему мнению, в основе таких действий может лежать тотемистическое представление о родстве группы людей либо родов с теми или иными животными и птицами. Отсюда и фетишизация отдельных частей последних, о которой говорилось выше. Возможно, вера в целительные силы сороки уходит своими корнями к легендарной птице Симург (авест. Саэна, среднеперс. Сэнмурва). «Зверь или птица – древнейший облик духов», как писал В.Н. Басилов [*Басилов*, 1984, с. 33]. Вероятно, тут они выступают в роли духов-покровителей или духов-целителей. Таким образом, либо болезнь переходит на них самих, либо они лечат больного ребенка своими сверхъестественными силами.

Для того чтобы избавить ребенка от рахита, применяли и некоторые другие приемы лечебной магии. Например, как уже говорилось, пользовались могилой одного из родственников, в которую зарывали дощечку с именем младенца. Или же ствол растения заполняли горохом и залепляли с двух сторон тестом, чтобы он не высыпался. В пятницу вечером этот ствол несли к ручью и закапывали там. Считалось, что когда горох станет прорастать, болезнь начнет уходить, а ребенок – выздоравливать.

Все обряды, связанные с народными способами лечения рахита, проводились в течение трех недель только в пятницу – священный для мусульман день. Причем родителям ребенка не разрешалось совершать эти обряды, поскольку болезнь, как полагали шугнанцы, могла вернуться к больному с молоком матери.

Еще одну болезнь, которой мог подвергнуться ребенок, шугнанцы называли в дословном переводе на русский язык *животный рахит* (haywůnčil). Ее симптомы заключались в том, что младенец много ел, хорошо спал, но не плакал и слабо проявлял признаки умственного развития. Для излечения от этой болезни с неясной этиологией прибегали к следующим магическим действиям: ребенка протаскивали под животом коровы, теленка или козленка, затем отвешивали коровьего помета, равного весу больного, и делали из него небольшие лепешки (kulčā). Их прилепляли вокруг светодымового отверстия в потолке хлева и ждали, когда они высохнут, после чего должно было наступить выздоровление малыша.

Как представляется шугнанцам, одним из самых распространенных видов вредоносной магии у них был *сер* (sēr; ср.: тадж.

«сехр» – «чародейство») – колдовство. В наши дни такая магия приобретает новую жизнь. Дополнительным импульсом к ее популяризации служат, по нашему мнению, «сеансы» различных экстрасенсов, телепатов, ясновидящих и др.

Самым примитивным и универсальным приемом нанесения вреда своему недругу было прятанье амулета-тумора в одном из углов или у порога его дома. Этот амулет внешне ничем не отличался от других, предназначенных для лечения больного или придания благополучия дома, т.е. он представлял собой все тот же кусочек бумаги с написанными на нем сурами из Корана, зашитый в лоскуток материи. Здесь следует подчеркнуть, что мало кто из просвещенных людей помогал в создании амулетов, приносящих вред людям. Если это делал кто-то из духовных наставников исмаилитов, то шугнанцы называли их «пишущий наоборот» (čarnawis).

Наряду с амулетами в роли вредоносных «вещей» часто выступали предметы домашнего обихода – железные замки, булавки и пр., на которые «начитывалось» заклинание. Эта процедура носила название «чародейство» (serčid). К лицам, которые совершали подобные действия, народ относился без какого-либо уважения. Именно поэтому они обычно делали свое дело тайно.

Многие магические действия наблюдаются в похоронно-поминальном обряде шугнанцев. Подробно остановимся на тех из них, которые, по нашему мнению, недостаточно полно освещены в научной литературе. Похоронно-поминальный обряд, в сравнении с другими, носит более консервативный характер и содержит в себе больше магических приемов. Ряд магических верований был связан с представлениями о вреде, который мог причинить покойник. О некоторых из них, касающихся матери и ее ребенка, говорилось выше. С ними же связано и представление о сакральной нечистоте тела умершего.

На территории всего Шугнана, к примеру, соблюдался следующий обычай: войлок, на котором несли покойника к месту погребения, в течение трех дней не использовался для других нужд. На третий день после смерти человека халифа читал специальные очистительные молитвы – *чирогнома* (čirogŋoma), и только затем войлок разрешалось употреблять в хозяйстве. У зороастрийцев же существовал обычай, согласно которому носильщики тел покойных на похоронах перед началом «работы» закутывали себя в различные одежды, оставляя открытым лишь лицо [*Modi*, 1892, p. 12].

Вредоносными для живых считались и предметы, так или иначе находившиеся в соприкосновении с телом умершего. Например, одежду, которая была на покойном в момент смерти, на второй день отстирывали и затем либо отдавали кому-нибудь из односельчан, либо выбрасывали. Воду, которой обмывали тело покойника, обычно выливали далеко от дома, чтобы наступивший на нее не заболел и не умер. В течение трех дней после смерти человека из его жилища не следовало выметать и выносить мусор. Все эти действия обусловливались опасением, что смерть магическим путем может передаться кому-то из односельчан.

Как мы видим, здесь налицо так называемая контактная, или контагиозная, магия. Да и сам по себе обычай как можно быстрее похоронить покойного есть не что иное, как страх перед трупом.

Примером вредоносной магии у шугнанцев может служить и встреча с похоронной процессией, в результате которой происходит магическая передача смерти. Так, если несшая воду женщина встречала на своем пути подобную процессию, она выливала воду: считалось, что последняя может приобрести смертоносный «заряд». В Шугнане до сих пор предостерегают молодоженов: встреча свадебной и похоронной процессий – не к добру. Шугнанцы верят, что увидеть во сне умершего – плохая примета. В таких случаях человеку, которому приснился покойник, наутро следовало что-нибудь пожертвовать. Это могла быть простая лепешка, переданная случайному прохожему, а мог быть и заколотый баран для всего кишлака. Но если не сделать пожертвования, человека или его близких постигнет беда.

После похорон и возвращения с кладбища все мужчины совершают неполное ритуальное омовение в целях очищения от вреда, который мог причинить им покойник.

С верованиями в магическое воздействие на людей покойников мы встречаемся во время обряда выкупа грехов покойного – *давра*. О наличии его у памирских народов сообщает Н. Бабаева [*Бабаева*, 1993, с. 61], однако с ней не соглашается З. Юсуфбекова, утверждающая, будто на Памире давра не было [*Юсуфбекова*, 1979, с. 11]. В этом споре мы склонны поддержать Н. Бабаеву. В качестве доказательства существования у памирских народов, в том числе у шугнанцев, данного обряда сошлемся на одно обстоятельство. После похорон близкие покойного раздают пришедшим почтить память умершего куски материи (toqiwōr), если тот был состоятельным человеком, или что-нибудь из его одежды, если он

был беден. Совершая подобные действия, шугнанцы, безусловно, забыли об истинном предназначении этого обряда в прошлом. Именно поэтому, раздавая куски материи или одежду покойного, они не упоминают о «выкупе» его грехов. Участвовавшие же в похоронах брали материю или предметы одежды и верили в то, что положительные качества умершего (долголетие, наличие большого потомства и т.п.) магическим образом через полученные предметы передадутся им.

При этом следует обратить внимание на само слово «toqiwōr», которое в идиоматических выражениях в шугнанском языке означает «простить, прощать». Например, не в меру расшалившемуся ребенку взрослые говорят: «Nur turd toqiwōr», что можно перевести на русский как «На сегодня я тебя прощаю». Вероятно, и обряд под названием «давра» имел то же значение, т.е. присутствующие на похоронах прощали грехи покойному.

Из приведенного выше материала ясно, что в домашнем быту шугнанцев очень часто встречаются магические представления. Многие из них оказались достаточно живучими и дошли до наших дней. И сегодня они в трансформированном виде бытуют в жизни народа, играя, правда, уже символическую роль.

Магические представления самым тесным образом связаны с действиями, путем которых достигается помощь сверхъестественных сил человеку. Религиозная практика всегда являлась отражением тех или иных религиозных воззрений. В науке действия, направленные на получение помощи от богов, духов, святых, трактуются как религиозный культ [Религиозные верования, 1993, с. 113]. На ранних стадиях развития культуры в нем значительное место занимали именно магические действия. Однако кроме этих операций культ включает в себя как ритуальные предметы, так и места, где совершаются обряды.

С приходом на Западный Памир исмаилизма прежние доисламские культы не исчезли из жизни шугнанцев: одни приспособились к новой религии, другие сохранились в виде пережитков, переосмысленных в духе возобладавшего исмаилитского вероучения. В Шугнане до сих пор распространены культы священных камней, деревьев, очага и огня, животных, предков, святилищ и др.

О том, что шугнанцы являлись несомненными почитателями естественных сил, объектов и явлений природы, или, иначе говоря, культа природы, свидетельствует приводимый И.И. Зарубиным

факт. Он сообщал, что при отсутствии свидетелей шугнанцы «призывают в таковые какое-нибудь дерево (деревянную вещь), камень, небо и землю». Дерево считалось у них *buzurg* (великий. – *Т.К.*), потому что в раю есть деревья *sadri mujtabo* (лотус предостереженный. – Т.К.), камень также считался *buzurg*, потому что где-то есть камень *ajar ul usfat* (имеется в виду черный камень Каабы. – *Т.К.*) [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 231, л. 68].

Для шугнанцев характерны коммунальные, или общинные, культы, когда ритуалы и церемонии для всей общины или ее части отправляют не специалисты – держатели сакрального знания, а простые люди, которые берут на себя сакральные роли и исполняют сакральные действия.

Культ камней

Как известно, вера в существование души и духов присуща всем культурам человечества, т.е. она универсальна. Анимизм являлся тем начальным ядром, из которого сложились позднее сложные религии. Он одушевил и затем антропоморфировал природу. Анимистическая психология человека с ее оживотворением неодушевленной природы привела к такому поразительному виду культа, как культ камней, скал и гор.

По мнению Л.Я. Штернберга, горы через грозы, тучи и дождь имеют опосредованное отношение к земледелию и урожаю, и в конечном счете от духов гор зависит плодородие полей. Отсюда – культ гор, или культ духов гор [*Штернберг*, 1936, с. 384–385]. С данной точкой зрения не был согласен Л.П. Потапов, который сделал, на наш взгляд, своеобразный вывод относительно возникновения культа гор. «Почитание горы целым родом, – писал он, – могло возникнуть только на том основании, что данная гора принадлежала всему роду в целом и находилась на его территории» [*Потапов*, 1946, с. 156]. Подтверждением данной мысли, по нашему мнению, может служить существовавшая у шугнанцев практика сооружения «тужмо» – каменной кладки. Вероятно, это был некий маркер, разделявший общинные или родовые территории.

В Шугнане особенно развито было почитание священных камней. Их до сих пор можно встретить в достаточно большом количестве в верховьях Пянджа. Они представляют собой нерукотворные, естественного происхождения валуны или осколки скал, которые лежат там, где оторвались от породы. Шугнанцы

называют их, как и могилы святых, *остонами* (ostůn). Причем на этих камнях, как правило, нет каких-либо надписей или рисунков и лежат они зачастую у реки.

По верхнему течению Пянджа встречаются камни другого рода, на которых высечены рисунки, знаки или надписи. Большинство древних петроглифов посвящено горному козлу нахчиру. Он обычно изображался в профиль. Особенно выделяются большие, круто загнутые рога, чтобы никто не сомневался в том, что перед ним изображение именно этого животного. На некоторых наскальных рисунках нахчиры представлены либо отдельно друг от друга, либо стадами. Нередки изображения быков или яков, снежных барсов, собаки и коровы.

Кроме животных на петроглифах можно видеть те или иные знаки. Так, в нынешнем Шугнанском р-не ГБАО, в долине р. Гунт, недалеко от кишлака Вуж на камне изображен равноконечный крест, а около кишалака Миёнхар – рисунки не только крестов, но и пятерни (раскрытой ладони), всадника, козлов, кругов с точкой посередине. Наиболее частый мотив шугнанских петроглифов – раскрытая ладонь. Когда путешественники спрашивали местных жителей о том, что собой символизирует пятерня, те объясняли, что это рука имама Али, или же говорили, что ладонь с пятью пальцами изображается в память пянджтан (пятерых): Мухаммада, Али, Фатимы, Хасана и Хусейна [*Бобринской*, 1908, с. 113]. Пятерня – обычный исмаилитский символ, широко распространенный не только у исмаилитов Западного Памира, но и у таджиков Горного Таджикистана в рисунках на наружных и внутренних стенах домов, на камнях и скалах; подобное изображение укрепляется даже на шесте на кладбище [*Розенфельд*, 1959, с. 61].

Камни с изображениями, в том числе пятерни, не почитались шугнанцами так, как камни-остоны, на которые возливали масло, клали подношения в виде пригоршней зерна, тута, муки. Паломник, подняв камень с земли, клал его на один из больших камней, в результате чего образовывалось нечто подобное пирамиде из наложенных друг на друга камней разных размеров.

«На наши расспросы, что это за камни, – вспоминал А.А. Бобринской, – горцы неохотно и сбивчиво передавали нам, что камни освящены в честь какого-нибудь святого, уважаемого человека или чтятся в память какого-либо события из жизни этих святых мужей, события, связанного с данным местом или даже с данным камнем» [*Бобринской*, 1908, с. 109].

Этот исследователь сообщал, что горцы молятся у этих камней по всякому поводу: благодарят за счастливое возвращение с летовок, просят исцеления при болезнях и при этом жгут на камнях чироги, делают приношения, иногда собираются вокруг камня, устраивают общую трапезу, режут барана, варят похлебку [Там же, с. 110]. Пиры объясняли своим мюридам, что всякая молитва у священных камней может быть услышана.

Культ камней, скал и гор был развит не только у жителей Памира, но и у сопредельных народов: таджиков [*Кисляков*, 1934], киргизов [*Баялиева*, 1972], узбеков [*Снесарев*, 1969], дардов [*Йеттмар*, 1986], иранцев [*Хедайат*, 1956].

Данный культ, как полагал Л.Я. Штернберг, – это порождение анимистической психологии с ее оживотворением неодушевленной природы. Причину же анимизирования и последующего культа этих объектов он видел в специфических свойствах камней, которые вызвали в уме первобытного человека особенное к ним отношение, а именно твердость, устойчивость, неразрушимость камня в сравнении с другими объектами живой природы [*Штернберг*, 1936, с. 376–377].

Ту же мысль высказывал и В.Р. Кабо, который писал, что под культом камней «в его первоначальной форме следует понимать прежде всего приписывание камням сверхъестественных свойств, наделение их магической силой и использование в магических обрядах» [*Кабо*, 1987, с. 147]. Действительно, камень с первобытных времен рассматривался как «особое таинственное существо, обладающее уже в силу своей долговечности особым разумом» [*Штернберг*, 1936, с. 377].

В ходе моих исследований мест поклонения Западного Памира жители того или иного кишлака почитали какой-нибудь камень, но не могли ничего сказать о легендах, связанных с поклонением ему. В таких случаях, как замечал В.Н. Басилов, не следует делать вывод о том, что люди неосознанно поклоняются камням. «…Допустимо считать, – писал он, – что это явление дошло до наших дней неизменным в течение многих тысячелетий… Новые идеи разрушили самое главное, самое основное в старых воззрениях, сохранив лишь несущественное, да и то не в первоначальном, а в искаженном виде» [*Басилов*, 1970, с. 130].

Культы очага и огня

Огонь, как и любое другое явление культуры, – и материальной, и духовной – на службе человеку выполняет основные и производственные функции: в первом случае это борьба со зверями, согревание и освещение жилья, приготовление пищи, во втором – общение и разобщение людей, интеграция и сегрегация [*Токарев*, 1999, с. 192].

Культ очага уходит своими корнями к эпохе первобытности и считается одним из родоплеменных культов. Позднее на смену культу родового очага пришел культ семейного очага. Последний и ныне сохраняется у народов с патриархальным укладом жизни [См., напр.: *Лескинен*, 1996].

У жителей Шугнана очаг (kicōr) – самое почитаемое место в доме. Он является в жилище шугнанца своеобразным домашним алтарем. Во всех важнейших случаях жизненного цикла, будь то свадебные, похоронные или иные обряды, на нем возжигается благовонная трава стирахм. Не разрешается переступать через очаг или наступать на края его.

При постройке жилого дома шугнанцы, как и ряд других памирских народов, приглашали к себе для возведения очага мастера-профессионала, который обычно есть в каждом кишлаке. Очаг в Шугнане строят из камня в форме цилиндра, штукатурят изнутри полностью, а с внешней стороны только по краям специальным раствором (jirāy). После этого в течение двух–трех дней делают стяжку. Когда штукатурка высохла, выбирают специальный день – обычно это среда – и приглашают в дом самую уважаемую в селении женщину, с тем чтобы она зажгла первый огонь в очаге. Этим первым огнем обжигают штукатурку, причем с данной целью очаг топят непрерывно целые сутки.

Указанная церемония носит в буквальном переводе с шугнанского название «обжигание очага» (kicōrpiδid). По завершении ее каждая семья, в зависимости от достатка, дарит по своему усмотрению приглашенной женщине подарки. Здесь необходимо заметить, что в ходе всей церемонии исключительная роль отводится хозяйке дома как хранительнице домашнего очага.

Наиболее ответственный момент, связанный с построенным очагом, – выпечка первой лепешки. Как только пламя в очаге улеглось, берут молоко и обрызгивают им внутренние стенки очага. Нам не удалось узнать у информантов-шугнанцев истинный

смысл этого древнего, судя по всему, обряда. Некоторые объясняли происходящее тем, что, если не обрызгать штукатурку молоком, она может осыпаться вместе с лепешками. Однако дело здесь, видимо, не в этом. Скудные запасы молока у горцев не позволяют им делать излишние расходы. И обряд обрызгивания очага имеет, скорее всего, религиозное значение, а именно жертвоприношение огню. Со временем истинный смысл его забылся, а ныне сохранились лишь формальные действия.

Во всех обрядах жизненного цикла у шугнанцев присутствует огонь (yōc). В ходе брачного обряда в доме жениха перед поездкой его к невесте на краях очага производится священное курение «стирахм», имеющее своей целью умилостивить духов предков и божества. Жених подходит к очагу и целует его, как это принято делать у многих народов в отношении священных предметов. При этом жених берет щепоть золы и кладет ее в свою обувь [*Зарубин*, 1960, с. 69; *Розенфельд*, 1970, с. 206; *Стеблин-Каменский*, 1975, с. 206]. Считается, что зола из родного очага может защитить молодого на пути его к дому невесты и при возвращении с ней в родной дом. Причем перед отъездом брачащихся из жилища невесты в жилище жениха происходит та же процедура с молодой.

Еще до того, как новобрачная войдет в новый для нее дом, мать молодого разводит возле очага курение священной травой стирахм. Шугнанцы с одобрением относятся к тому, чтобы молодая впервые перешагнула порог дома при священном курении, по словам А.С. Андреева, «возжигаемом, по существу, перед старыми языческими богами, называемыми теперь “фарихта” – “ангелы”» [*Андреев*, 1953, с. 172]. Тот же автор сообщает интересные сведения о принесении жертвы очагу: «Приводят барана и перед очагом, на краях которого разведено курение, разрезают барану ухо, чтобы пошла кровь; эту кровь собирают в подставленную ложку и льют в очаг. Барана после этого отводят обратно в стойло. Берут заранее отложенное сердце и печень (от другого барана, зарезанного раньше для угощения) и жарят на очаге, после чего рубят на мелкие кусочки и раздают всем присутствующим по три маленьких кусочка, которые и съедаются» [Там же].

Этот обычай у шугнанцев и других памирских народов носит название «за очаг» (шугн. kicōri). Б.А. Литвинский, рассматривая ареалы распространения его, пришел к выводу, что «в анализируемом обряде ясно выступает и тот пласт верований, где

огонь обожествляется как земное олицетворение небожителей» [*Литвинский*, 1981, с. 91]. Один из крупнейших специалистов по семейной обрядности таджиков Н.А. Кисляков усматривал в данном обряде приобщение молодой к родовому культу мужа и отстранению от родового культа своих предков [*Кисляков*, 1959, с. 194–195]. О справедливости этой мысли свидетельствует и тот факт, что на третий день после свадьбы, когда готовилось тесто для приготовления хлеба, свекровь просила невестку, чтобы та выпекла первую лепешку.

Культ огня отчетливо прослеживается и в похоронно-поминальном обряде шугнанцев. В течение трех ночей после смерти человека на выступе очага в доме ставили горящие свечи, а в настоящее время вместе них возжигают благовонную траву стирахм, о которой упоминалось выше. Горящие свечи предназначались для того, чтобы осветить путь душе покойного при ее движении в рай. Ныне с заменой свечей курением благовонной травы прежний смысл данного обряда оказался забыт.

Выше уже говорилось о заупокойной молитве по усопшему. Здесь мы укажем лишь на тот факт, что в период похорон и после них в доме умершего в специальном сосуде держали огонь и все родственники подходили к этому сосуду и кланялись огню. Причем подойти к огню старались и соседи покойного. В Шугнане до сих пор верят, что эти действия способствуют «сжиганию» болезней и избавляют от чувства страха, испуга (aks), которые человек может испытывать при виде покойника.

О связи огня с продолжающем бытовать у современных шугнанцев культе предков свидетельствует следующий обряд: во время мусульманского праздника Курбан-байрам на могилы родственников и предков ставят горящие лучинки. Видимо, тем самым приносится своеобразная жертва духам предков. В культе предков забота о душах умерших осознается как необходимая обязанность для живых родственников в связи с верой в покровительство мертвых. И огонь здесь играет не последнюю роль.

Огонь в жизни шугнанцев имел и до сих пор имеет столь важное значение, что они клянутся им. В таких случаях в народе говорят: «Yoc mu vewd» – «Да поразит меня огонь» (ср.: у многих народов, в частности, у русских: «Да поразит меня гром»). Подобная клятва считается у шугнанцев одной из самых твердых и ненарушимых. Клятва огнем отмечается и у кулябских таджиков [*Писарчик*, 1949, с. 91].

Особый интерес представляет церемония прыганья через огонь. В архиве И.И. Зарубина есть краткое описание этого обряда у бартангцев. По его словам, «в последнюю среду месяца Сафара (čoršambe suri) после захода устраивается прыганье через огонь. Собирается весь кишлак... прыгая, приговаривают: "Payγambari xudo, salawot bar Muhammad..." («Пророк Бога, слава Мухаммаду». – *Т.К.*). В Шугнане этот день называется *balōpatewd*, *balōvewd* (букв. «сбрасывание, сжигание нечисти». – *Т.К.*) » [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 231, л. 28]. На наш взгляд, произнесение мусульманской формулы «Пророк Бога, хвала Мухаммаду» представляет собой позднее напластование на этот древний обычай. Судя по приведенному выше наименованию его, люди перепрыгивали через огонь с тем, чтобы очиститься от грехов. Таким образом, мы имеем здесь дело с одним из очистительных обрядов, направленных на снятие духовной скверны. Неслучайно С.А. Токарев назвал одной из важнейших общесоциальных функций огня именно очистительную [*Токарев*, 1999, с. 193].

Ныне указанный выше обряд у шугнанцев не сохранился, однако еще в 1940–1950-е годы он бытовал у всех памирцев, равнинных таджиков, узбеков, туркмен, иранцев и др. Согласно М.С. Андрееву, в Касанском р-не на севере Ферганы его называли «сафаркачты», а его таджикское название – «чоршамбеи охирун». Перепрыгивая через огонь, приговаривали: «Аляс, Аляс, избавление от всех несчастий». Некоторые при этом разбивали глиняные чашки, а иногда преследовали и убивали собак. Верили, что грехи при этом падут на посуду или же на собак [*Андреев*, 1928, с. 111–112].

Н.П. Лобачева сообщала, что хорезмийские узбеки «над кострами разбивали принесенную с собой старую посуду, черепки ее бросали в огонь, затем убегали домой, оставляя костер догорать. В последнюю среду Сапара (узбекское произношение слова Сафар) убивали собак» [*Лобачева*, 1995, с. 25–26]. По словам А. Джикиева, у туркмен этот обряд называется «гара чаршамбе», т.е. «черная среда» [*Джикиев*, 1972, с. 105]. У иранцев, по сведениям И. Шокур-заде, прыгают через огонь либо в последнюю среду Сафара, либо в последнюю среду года по солнечному календарю, и называется этот обряд «Чахаршамбеи сури». Зажигая костер, поют такую песню: «Наша желтизна тебе / Твоя краснота нам» [*Шокур-заде*, 1968, с. 63–64].

Сообщая об обряде прыганья через огонь, Н.П. Лобачева пишет: «Одна из дат празднования, более древняя, – "последняя

среда" перед Новым годом – дает основание более определенно высказаться относительно причастности этого праздника в прошлом к весеннему циклу календарной обрядности, стержнем и рубежом которой был Ноуруз» [*Лобачева*, 1995, с. 33].

По словам М. Бойс, «седьмое творение – огонь – всегда стояло несколько в стороне от других, будучи жизненной силой, пронизывающей все творения. Поэтому и празднество, ему посвященное, выделяется среди остальных. По-персидски оно называется Навруз (букв. "Новый день"). Авестийское название его до нас не дошло. Зороастр приурочил этот праздник к весеннему равноденствию, использовав, по-видимому, древнее празднование наступления весны, которое посвятил Аша-Вахишта ("Лучшей праведности") и огню. Как последнее из семи, это празднество напоминает о Последнем дне мира, когда окончательно восторжествует аша, а Последний день станет одновременно Новым днем вечной жизни» [*Бойс*, 1987, с. 44–45]. Можно согласиться с Н.П. Лобачевой, утверждающей, что «наши предновогодние огни сохранили отголоски и зороастрийской эпохи» [*Лобачева*, 1995, с. 33].

У шугнанцев сохранился целый ряд верований и обрядов, связанных с золой. Некоторые из них приводит Б.А. Литвинский со слов лингвиста Ш. Юсуфбекова. Зола, называемая у шугнанцев *vīr*, почитается как особая благодатная субстанция. Взятую из очага золу выбрасывают всегда в чистое и недоступное для домашних животных место, которое имеет название *virjānd*. Для хранения золы и последующего ее применения в качестве удобрения строили специальное помещение без крыши (virjān), куда спускались по лестнице и высыпали золу. Ей следовало остыть, так как горячей золой можно было обжечь или испугать пари, которая обычно пребывает в этом помещении. Запрещается также ходить по золе, перепрыгивать через нее и тем более плевать или мочиться.

Перед едой ни в коем случае не разрешается мыть руки над ямой для золы, расположенной перед очагом, так как в ней живет дух – хранитель огня *фариште* (farišta) [*Стеблин-Каменский*, 1975, с. 201].

Обилие золы у дома свидетельствует о благополучии семьи. И, наоборот, слова «vīr tu čidand natarct» («в твоем доме даже зола не тлеет (не горит)» следует рассматривать как упрек в бедности. Человек, которого хвалят слишком много, отвечает: «vīr mu maδa», т.е. «не сыпь на меня золу» [*Литвинский, Пичикян*, 2000, с. 340].

Особо нам хотелось бы остановиться на одном интересном феномене, а именно на прозвище некоторых родов в Шугнане. О них говорят как о «съедающих золу» (vīrxorēn). Подобное прозвище и сегодня можно услышать в отношении ряда семей в разных кишлаках. Истинное значение существовавшего, по-видимому, в прошлом обряда поедания золы не известно. Можно лишь предполагать, что прозвище «поедающие золу» – это отголосок каких-то древних обычаев, связанных с приобщением к новому роду, например, новобрачной.

У шугнанцев существует выражение «vīr tu zivti naδam» («не дам попробовать на язык даже золы»). Вполне возможно, что оно связано с каким-то бытовавшим в прошлом обрядом причащения.

В Шугнане и ныне говорят о богатых людях: «Wefand ruγanin δud tizd» (букв. «У них маслинный дым идет»).

В народе сохранились некоторые приметы и поверья, имеющие отношение к огню, например: если огонь вьется вокруг очага, это указывает на приближение смуты, раздоров в крае; если огонь в очаге раздваивается, то скоро начнется противостояние двух армий; спокойно горящий огонь – к стабильной, спокойной жизни.

Таким образом, как видно из изложенного выше, домашний очаг и огонь играли в жизнедеятельности шугнанцев большую роль. Это было обусловлено прежде всего верой в очистительную функцию огня как способа избавиться от духовной скверны. Вместе с тем огонь у шугнанцев рассматривался только как чистая стихия, имеющая священный характер. Идея чистоты огня, как писал С.А. Токарев, сохраняется доныне у всех приверженцев «огнепоклоннических» религий, в том числе и у зороастрийцев [*Токарев*, 1999, с. 191]. К ним вполне можно отнести и шугнанцев, у которых сакрализация и символизация огня самым тесным образом связаны с их домашней и хозяйственной деятельностью.

Культ животных

Животноводство наряду с земледелием играло и продолжает играть существенную роль в жизни шугнанцев. Из домашних животных они разводят коров, овец, коз, быков, ослов, из домашней птицы – кур. Кроме того, во многих жилищах живут собаки, кошки. В непростых климатических условиях Горного Бадахшана

мясо съедобных домашних животных остается важной составной частью пищевого рациона и можно даже сказать – единственным спасением для шугнанцев.

Вполне естественно, что животные, которые давали людям пропитание и саму возможность существовать, становились одним из первых объектов религиозного культа. У жителей Шугнана с древнейших времен распространилась *зоолатрия* (или *теротеизм*) – почитание животных. Это почитание проявлялось, в частности, в прямом поклонении им, в вере в зооморфное существование духов и т.д. Некоторые из верований, связанных с животными, сохранились до наших дней.

Шугнанцы, как и многие другие исповедующие ислам народы Центральной Азии, особо почитали барана (warg) и овцу (maγ). Как известно, одна из форм зоолатрии – это суеверный страх перед животными ввиду веры человека в их сверхъестественные свойства или в особую связь с миром духов и богов. Так, например, равнинные таджики и хуфцы верили в то, что козы происходят от дьявола. У шугнанцев же подобные верования не наблюдались [*Рахимов*, 1960, с. 185; *Андреев*, 1958, с. 127].

В свое время Э. Тайлор отмечал, что в «примитивных обществах» не существовало абсолютного психического различия между человеком и животным, поскольку первый усматривал во втором такое же существо, как и он сам [*Тайлор*, 1989, с. 235]. В самых различных регионах мира известно убеждение, что некоторые виды животных понимают человеческую речь. Это подтверждают и этнографические материалы, связанные с зоолатрией у шугнанцев. Более того, по представлениям последних, овцы некогда не только понимали речь человека, но и могли разговаривать с ним. Согласно одной из бытующих в Шугнане легенд, сам пророк Ибрагим (Авраам) целую неделю пас овец. Пророк водил их по плодородным пастбищам и каждый раз спрашивал, довольны ли они. Животные отвечали, что им не нравится. Тогда Ибрагим разгневался на овец и приказал им замолкнуть. С тех пор овцы перестали разговаривать на человеческом языке.

Как мы видим, в данной легенде сам факт общения овец с пророком свидетельствует о глубоком почитании народом этого животного.

Согласно еще одному преданию, овца спустилась на землю с неба. Здесь можно усмотреть аналогию с тем, как Бог послал пророку Ибрагиму овцу для принесения в жертву.

Почитание овцы у шугнанцев прослеживается не только в их религиозных верованиях, но и в быту. Например, овечий помет считается настолько чистым, что из него в прошлом делали различные сосуды, в которых хранили как те или иные вещи (шерсть, нитки, бусы и т.п.), так и пищевые продукты – муку, зерно, орехи и др. [*Андреев*, 1953, с. 63; 1958, с. 355]. Помет овцы использовался также и для предохранения новорожденного от простуды. С этой целью предварительно нагретый истолченный и просеянный сухой овечий помет насыпали на дно колыбели младенца в качестве подстилки. Причем полагали, что он предохраняет и от холода, и от воздействия злых сил и вредных духов.

Наряду с овцой, как уже говорилось, шугнанцы почитали и барана. В предыдущей главе речь шла о том, что на третий день после смерти человека в его доме устраивались поминки. Поминальную пищу *бодж* (bōj) приготовляли из баранины и пшеницы. Барану, которого закалывали с этой целью, предназначалась и сакральная роль. Согласно представлениям шугнанцев, именно он должен был перевозить на себе умершего в рай по мосту Сират, переброшенному над адом. По убеждению мусульман, уклонение человека от принесения жертвы может привести к тому, что он не сумеет преодолеть Сират и свалится в ад, геенну огненную.

Еще лет 15–20 назад во всех селениях Шугнана существовал обычай, известный у многих народов. На Новый год (xidirayûm) шугнанцы выпекали из теста фигурки баранов, а на внутренней стене дома рисовали стадо овец. Эти действия связывали с благополучием в семье в течение всего предстоящего года.

Как мы видим, овца и баран как таковые, а также их «скульптурные» и «живописные» изображения представляли собой своеобразный оберег, или апотропей, способный не только отвратить от человека и его семьи вредоносное воздействие злых сил, но и принести ему определенное благополучие.

Почтительное отношение к овце проявлялось и в том, что до сих пор при встрече со стадом овец люди стараются обойти его, так как в противном случае, согласно поверьям, может случиться несчастье. (У туркмен же, напротив, человек, находящийся посреди овечьего стада, надежно защищен от духов [см.: Религиозные верования, 1993, с. 135]) По рассказам наших информантов-шугнанцев, у человека, который с пренебрежением отнесся к стаду овец и потревожил их покой на пастбище, появляются боли в костях и суставах (медиц. *бруцеллез*).

Сосед не должен входить в чужой хлев, где находятся овцы или козы, поскольку это может привести к падежу скота. Вероятно, это табу было обусловлено элементарным опасением сглаза или колдовских чар. Когда из хлева выводят овцу или козу на продажу или для дара кому-нибудь, то обязательно с ноги выдергивают немного шерсти и оставляют ее в хлеву. Если не делать этого, произойдет, как полагают шугнанцы, уменьшение поголовья овец, они заболеют или их утащат дикие звери. Нечто подобное известно и у других народов. К примеру, Г.П. Дурасов пишет, что на Русском Севере во избежание смерти теленка у него срезали с хребта, лопаток, ушей и ног шерсть, а затем выходили на перекресток и бросали ее через левое плечо со словами-заклинаниями [*Дурасов*, 1988, с. 105].

В праздник жертвоприношения – Курбан-байрам, как сообщал М.С. Андреев, в овечий хлев ставили 15 тонких палочек из стеблей растения, предназначенных для зажигания ритуальных светильников [*Андреев*, 1958, с. 131; подробно о мусульманских праздниках см.: *Мец*, 1996, с. 382–391; *Аль-Мансури*, 1997; *Максуд*, 1999, с. 123–140; *Васильев*, 1998, с. 149–151]. В настоящее время шугнанцы также ставят палочки-светильники, однако в разном количестве. Единственное, что неукоснительно соблюдается, это их нечетное число. На мой вопрос, почему берут нечетное число лучинок, мои информанты точного ответа не могли дать. Вероятно, здесь скрыто желание людей приумножить свое богатство: все в мире имеет свою парность, отсюда – стремление к увеличению поголовья овец на одну особь. При этом четное или нечетное число овец в хлеву не имело значения.

Анализ приведенных выше обрядов и верований показывает, что многие из них обусловлены представлениями о баране или овце как олицетворении или носителе благодати, или фарна [Подробнее об этом см.: *Литвинский*, 1968].

О том, что баран или овца являлись сакральными животными, свидетельствуют и некоторые обычаи жизненного цикла у шугнанцев. Например, у них существует представление о том, что «вместе с покойником, особенно если это глава семьи или старшая из женщин, может уйти из дома какая-то благодать, т.е. фарн» [*Литвинский*, 1981, с. 108–109]. Для того чтобы этого не произошло, шугнанцы в некоторых селениях до сих пор приводят в дом овцу или барана, касаются их рукой умирающего родственника и затем жертвуют животное кому-нибудь из односельчан. В отличие от

шугнанцев равнинные таджики, наоборот, кусочком теста, горстью соли или зерна проводят по руке умирающего и оставляют их в доме [См.: Таджики Каратегина.., 1976, с. 131–132; *Рахимов*, 1953, с. 116]. Если все же после смерти главы семьи или другого родственника начнется падеж скота, считают, что дух умершего остался недоволен домочадцами. Действия, связанные с боязнью семьи потерять фарн, можно рассматривать как обряд жертвоприношения, а прикосновение умирающим рукой к священному и приносимому в жертву животному – как один из видов очистительного обряда.

Таким образом, в данном случае жертвоприношение следует расценивать как некий «договор» между приносителем жертвы и сверхъестественным адресатом с определенными взаимными обязательствами. Кроме того, здесь налицо и очистительный обряд – снятие с человека благодаря кровавой жертве почитаемого животного духовной нечистоты.

Подобный очистительный обряд можно наблюдать у шугнанцев и во время перегона мелкого рогатого скота летом на летовках (yēl). Когда стадо приходит к месту стоянки, тут осуществляется интересный, уходящий своими корнями в древность, обряд «прыганья через огонь» (alowparak). Он сохраняется ныне в Шугнане повсеместно и заключается в следующем: перед тем как войти в приготовленный для скота загон – помещение типа закрытого хлева (он сооружался в целях предохранения мелкого скота от нападения волков, и пастухи ночевали там же все лето) – разжигается костер, и пастухи прыгают через него. Тем самым они как бы очищают душу и тело. Нет сомнения, что данный очистительный обряд направлен на снятие с человека духовной скверны. Смысл его заключается в приобретении ритуальной чистоты. Этот реликтовый обряд не имеет своей целью уничтожение зла, поскольку оно субстанционально; его главный результат – изгнание зла из человека, в нашем случае – пастуха.

Кроме того, в данном реликтовом обряде можно усмотреть и еще один смысл. Дело в том, что овцы и козы считаются настолько чистыми животными, что любая нечистота способна негативно повлиять на них – привести к болезни и даже смерти. Обряд «прыганья через огонь» как раз и призван не допустить этого.

Интересен обычай, связанный с летовками, который в буквальном переводе с шугнанского называется *семь*, или *увд* (wuvd) и имеет своей целью предохранить овец от нападений волков.

Прибывшим к месту нахождения стада овец или коз женщинам в течение семи дней не разрешалось умываться, шить, вязать чулки, прясть нитки и т.д. Подобными занятиями они могли «завязать узлом», «запутать» дорогу животным. Об этом обычае у жителей долины Хуф писал М.С. Андреев [*Андреев*, 1953, с. 31]. Когда женщины приходили на летовки, мужчины к закату солнца возвращались в селения и в течение семи суток не имели права посещать летовье (исключение делалось после двух суток, чтобы доставить съестные припасы). С уходом мужчин всякое сообщение с летовками прекращается. «Запрет на посещение летовок в дни Увда был так велик, – сообщал М.С. Андреев, – что если даже кто-нибудь умирал в это время на летовках или в селении, то об этом не могли известить самых близких ему людей... Считалось, что если нарушить это табу, то такое нарушение поведет к несчастьям, и волки будут нападать на стада и поедать овец» [Там же].

У жителей Шугнана имеется достаточно много верований, связанных с горным козлом – нахчиром (naxčĭr) (другое название – *киик*, которое часто встречается в литературе, но не употребляется памирцами). Охота на него сопровождалась определенными ритуалами и обрядами. По словам немецкого исследователя К. Йеттмара, «в картине мира, в которой царство чистого и даже божественного вполне конкретно локализуется географически на недосягаемых 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» [*Йеттмар*, 1986, с. 257].

Следует подчеркнуть, что на Западном Памире нахчир – основной персонаж древних наскальных рисунков, выбитых на поверхности камня каким-то острым предметом. Чаще всего козлы изображались изолированно, однако иногда – целыми стадами во главе с хорошо заметным вожаком. Кроме того, на ряде наскальных рисунков представлены сцены охоты на горных козлов, часто с собакой, главным образом с луком или со старинным ружьем на сошках.

У шугнанцев, как и у ряда других народов, занимавшихся охотничьим промыслом, имелись особые обряды подготовки к охоте, призванные способствовать успешному ее проведению. Например, шугнанец-охотник в ночь перед охотой не спит с женой, но если это и происходит, то он не выполняет своих супружеских

обязанностей. Подобное поведение, на наш взгляд, объясняется тем, что на охотника может «перейти» запах женщины и тем самым повредить охоте.

Во время научно-исследовательской экспедиции в Шугнан в 1998 г. автор был свидетелем того, как охотник Икболшо Кадамов из кишлака Бижур Рошткалинского р-на готовился к охоте. Ранним утром, около четырех часов утра он встал и, совершив ритуальное омовение, вошел в дом. При этом он все время тихо, но четко произносил следующие слова молитвы: «Yo hazrati Xotuni qiyomat, madad» («Ваше величество Хотун, помоги мне»). Хотун считается покровительницей горных козлов. После этого охотник возжег благовонную траву стирахм и некоторое время окуривал ее дымом себя и свое оружие.

Шугнанцы-сельчане верят в то, что нахчир – очень чистое животное, которое пользуется расположением небес. Горных козлов пасет дух-хозяйка по имени пари. Более того, шугнанцы полагают, что каждый охотник также имеет свою пари. В их представлении это обычно красивая девушка, которая приходит к охотнику во сне. Иногда она подсказывает ему, в какое место следует идти, чтобы успешно завершить промысел.

На одной охоте можно было стрелять не более трех раз и таким образом убить максимум трех животных, поскольку, согласно представлениям шугнанцев, духи-покровители зверей не разрешают стрелять больше. Если же промысловик не соблюдал этого правила, то дух-хозяин нахчиров – *пир-и-палавон* (pir-i-palawûn – букв. «покровитель-богатырь») мог наказать его. В случае смерти у охотника детей в народе говорили, что это пир-и-палавон наказал его за то, что он, вероятно, подстрелил во время одной охоты больше трех диких козлов или же убил самку во время течки, что тоже не допускалось.

В Шугнане святые места, связанные с небесными покровителями горных козлов, нами не выявлены, хотя у равнинных таджиков они имеются [*Кисляков*, 1934]. Патроном охотников у таджиков считался святой Давид [Таджики Каратегина..., 1966, с. 292], а у жителей долины Хуф – пророк Хизр [*Андреев*, 1958, с. 226].

Как говорилось выше, на Западном Памире встречаются камни с изображенными на них горными козлами. Известно, что мусульманство отрицательно относится к изображению живых существ, однако рисунки нахчира у памирцев играли, вероятно, магическую роль в их охотничьем промысле.

Промысловые культы, к которым относятся и рассматриваемые нами выше обычаи и нормы поведения, отражали архаичные представления людей о животном мире и были направлены на поддержание успеха в охоте. Важной чертой верований в необходимость сохранения и размножения объектов охоты (в нашем случае использование только стрелкового, но не автоматического оружия и добыча не более трех животных) являлось наделение окружающего мира социальной организацией. Неслучайно шугнанцы, как и некоторые другие народы, верили в то, что хозяева тех или иных животных распоряжаются каждый отдельным видом и по своей милости посылают их охотнику. Последний же должен был почитать духов-хозяев, прислушиваться к их распоряжениям и убивать не больше зверей, чем это необходимо для их воспроизводства.

Покровитель зверей у шугнанцев, как и у других народов, первоначально был зооморфен. «Антропоморфирование» этого персонажа произошло много позже. Во многих легендах и рассказах об охотниках покровитель горных козлов находится, а точнее, пасется, вместе с ними. Именно он обычно не дает охотнику возможности стрелять в животных. Так, согласно одному из рассказов, записанному нами в кишлаке Бижур Рошткалинского р-на, здешний охотник Кадам славился своей удачливостью на охоте. Однажды он увидел стадо вольно пасшихся нахчиров и прицелился, чтобы поразить самого крупного из них. В тот же миг он вдруг услышал: «Не стреляй!». Охотник удивился, поскольку поблизости от него не было ни одной человеческой души. Тогда он решил, что это приказ покровителя нахчиров пир-и-палавона и ни с чем вернулся домой.

Аналогичные верования, связанные с овцами и козами – как дикими, так и домашними, прослеживаются у равнинных таджиков, узбеков, киргизов, туркмен, дардских народов [*Рахимов*, 1960, с. 181–187; *Моногарова*, 1971, с. 68–72; *Тайжанов*, *Исламов*, 1986, с. 110–138; *Баялиева*, 1972; *Джикиев*, 1972; *Грюнберг*, 1971, с. 264–287; *Йеттмар*, 1986, с. 257–265; *Lentz*, 1939 и др.; подробно о культе животных в мировых религиях см.: *Соколова*, 1972]. Интересные сведения о пережитках тотемизма у туркмен, связанных с горным бараном, приводил В.Н. Басилов. Он, в частности, сообщал, что шкуру этого животного использовали как молитвенный коврик (*намазлык*), а его рога иногда помещали на крыше дома для защиты домочадцев от сглаза. Из рогов дикого

барана делали амулетики для детей и домашнего барана [*Басилов*, 1963, с. 136, 141].

Олицетворение, «очеловечивание» религиозных образов, как известно, является неотъемлемой особенностью религиозных верований и одним из основных гносеологических корней религии. Л.Я. Штернберг видел в «антропоморфировании» этап, который в ходе эволюции предшествовал «аниматизации», т.е. «оживотворению всего окружающего, приписыванию всему жизни, разума и воли». Он полагал, что вследствие «антропоморфирования» человек по аналогии с социальным миром ставит во главе, например, класса животных, «хозяина», но не зооморфного, а «человекообразное существо» [*Штернберг*, 1936]. Как полагают современные исследователи, подобное объяснение в духе 1930-х годов не было лишено прямолинейного социологизирования [Религиозные верования, 1993, с. 23]. Тем не менее такой точке зрения были близки и взгляды других религиоведов, писавших позднее, в частности А.Ф. Анисимова [*Анисимов*, 1967].

Наряду с овцами и козами важную роль в хозяйстве шугнанцев играют быки и особенно коровы как основные кормилицы семей. На древних петроглифах Западного Памира из домашних животных изображена только корова, что, несомненно, свидетельствует о ее большом почитании предками современных народов этого региона.

Коровы в Шугнане были обычно рыжего и черного цвета и давали после отела от пяти до девяти чашек молока. Правда, иногда встречались уникальные экземпляры. Так, до Второй мировой войны в кишлаке Поршинев одна семья имела корову, которая давала до 40 чашек молока [*Андреев*, 1958, с. 300]. У шугнанцев есть немало пословиц и поговорок, связанных с этим домашним животным: «корова – это маслобойка в доме», «корова – это мясная лавка в доме» и др.

Общеизвестно, что корова у многих народов мира считалась священным животным. Отсюда, например, у зороастрийцев осквернённый предмет подлежал очищению мочой коровы. О том, что это животное почиталось жителями Шугнана, свидетельствует, например, такой обычай, как помещение бычьего помета на верх кучи зерна на гумне в целях его освящения. Кроме того, об анимализме шугнанцев говорит и тот факт, что к корове обращались как к наделенному разумом существу. Так, во время проводов одной или нескольких коров в дом жениха отец невесты выдергивал

немного волос из коровьих хвостов и бросал их в хлев, где ранее находился скот. Это делалось, в частности, для того, чтобы оставшиеся животные не заболели и не умерли. Хозяин обращался к коровам с просьбой не насылать вреда ни его семье, ни семье нового владельца.

Корова была единственным (!) в хозяйстве шугнанца домашним животным, которое после смерти оплакивали как человека, причем делали это исключительно женщины и только того дома, в котором произошел падеж. Здесь следует сказать, что падеж крупного рогатого скота всегда и у всех народов считался большой утратой.

В свое время М.С. Андреев во время этнографической экспедиции в долину Хуф зафиксировал плач хозяйки по поводу смерти своей коровы. По его словам, «определенных причитаний, по-видимому, нет, и таджичка просто, причитая, изливает свои чувства: "И какая хорошая корова была! И как много она давала молока! Как мне быть теперь? Откуда я буду доставать масло? Куда я обращусь за молоком для своего ребенка?..." и т.д.» [*Андреев*, 1958, с. 118].

Возможно, это и были простые стенания убитой горем женщины, однако в них, как нам представляется, имеется явный намек на плач-причитание. Во время полевых исследований в Шугнане в 1998 г. нам довелось услышать в кишлаке Джавшангоз Рошткалинского р-на плач, слова которого отличаются от слов, приводимых в работе М.А. Андреева, но тем интереснее сравнить их. Оплакивая павшее животное, шугнанка произносила такие слова:

Žowik mund vad ɣamum navad
Tar mardum piδindum nasat
Wam x̌uvd rigû̌v rangtir murd vud
Wam δû̌ɣ garmindir mis murd vud
Panēr pi togaktir mis vud
Noyqoqum red bašānd žowik
Čay as nurand ûs-ûs tu qiwd.

В переводе на русский язык смысл слов женщины можно передать следующим образом:

Когда коровка у меня была, я беззаботно жила,
К людям на порог не ходила,
Ее молоко как водопад текло,

Ее пахтанья в жару у меня также была,
Сыр на тогаке (деревянный стеллаж в доме
для хлеба и молочных продуктов) лежал.
Осталась я с «сухим горлом»,
Хорошая коровка,
Кто с нынешнего дня зовет тебя?

Вероятно, когда-то это и в самом деле был плач-причитание, однако, к сожалению, нам удалось услышать только его фрагменты.

С коровами и быками связаны многие, хотя и в меньшей степени, чем с овцами, религиозные верования шугнанцев. Согласно некоторым из них, облако – это корова, а дождь – это ее молоко. В Шугнане оно проявлялось в обычае подставлять чашку под светодымовое отверстие в крыше во время первого весеннего дождя. При этом местные жители, которые плохо знали персидский язык и не говорили на нем между собой, произносили обязательно на фарси: «Шір бібо́р, нон бібо́р» («Преврати дождь в молоко и хлеб»), что означало благопожелание увеличения молока в доме.

По мнению М.С. Андреева, шугнанцы, очевидно, обращались к облаку-небу [*Андреев*, 1927б, с. 78]. Однако более правильна, на наш взгляд, интерпретация, предложенная Б.А. Литвинским: «это обращение к персонифицированному божеству – владыке небес и небесных вод» [*Литвинский*, 1981, с. 93]. С данной интерпретацией можно согласиться хотя бы потому, что в древнейших иранских мифах можно обнаружить представления о водяном «быке небес» как источнике влаги [*Hartman*, 1953, p. 15, 17].

«Облако, как и корова, дает молоко, но в виде дождя», – говорили нам информанты в Шугнане. Наличие травы на пастбищах зависит от дождя, поэтому своевременный дождь считался такой же благодатью, как и молоко в доме. Несмотря на разность интерпретаций, очевиден тот факт, что представление об облаке-корове (как и обращение-благопожелание на фарси) еще в древности пришло на Памир из Ирана.

Несомненно, в данном случае мы имеем дело с бытованием у жителей Шугнана реликтов анимативма, т.е. веры во всеобщую одушевленность природы, с одной стороны, и тотемизма, с другой. В мифологии известны случаи выступления животных в образе какой-либо космической зоны, например, корова-небо Нут у египтян [Мифологический…, 1992, с. 663].

С молоком коровы в Шугнане также связаны определенные верования. Как только корова отелилась, ее три дня держат в жилом помещении. Получаемое в течение этого времени молоко (молозиво) собирается в одну емкость, а затем кипятится в котле, в результате чего получается сваренное молозиво (fillā), которое едят главным образом женщины и дети только данной семьи. Даже родственники, если они не живут в одном доме, не должны есть молозиво. Это – ритуальный запрет. Запрещение давать молозиво от своей коровы кому-либо было настолько строгим, что указанный обычай неукоснительно соблюдается и в наши дни. И это несмотря на то, что у шугнанцев, как и у других народов Памира, очень развиты традиции соседской взаимопомощи.

Как указывали наши информанты, в семьях старались не капать молозиво на одежду и после его употребления не вытирать об одежду невымытые руки. Категорически запрещалось выливать остатки молока в проточную воду, поскольку полагали, что она «смоет» молоко у домашней кормилицы.

Согласно давно установившемуся негласному правилу, только через семь–десять дней разрешается давать молоко соседям. Кстати сказать, в отношении молока имелись и другие табу. Так, у шугнанцев, как и у других памирских народов, существовал, судя по всему, древний обычай не давать кому-либо молоко с наступлением сумерек. Если все-таки такое случается, то сосуд с молоком обязательно прикрывают платком или другой материей. Люди объясняют это тем, что звезды могут отразиться в молоке, а это приведет к болезни коровы.

При передаче хозяйкой вечером молока родственникам или соседям в него бросали уголек, сажу с нижней поверхности котла или что-то иное, но обязательно черного цвета, противоположного цвету самого молока. На наш вопрос об угольке, информанты-шугнанки говорили, что его бросают в молоко для того, чтобы обмануть злых духов. Здесь мы имеем дело с примером экзиатической магии, которая уходит своими корнями в древность, когда огонь рассматривался как охранительное и очистительное средство от злых сил.

В связи с суровой жизнью в горах молоко оставалось и остается поныне важным компонентом пищевого рациона шугнанцев. Естественно поэтому, что в народе сохранилось очень почтительное отношение к нему.

Многие верования в Шугнане связаны с быком как основной рабочей силой земледельца. Согласно представлениям шугнанцев, бык ведет свое происхождение из рая. «Сам дед Адам (Boboi Odam) пахал землю с помощь быков», – говорили нам информанты. С этим животным связан интересный обычай, который жители Шугнана практиковали накануне наступления нового календарного года. Во время празднования Навруза быка вводили в дом и ставили перед ним доски с положенными на них ячменем и травой. Если он сначала съедал ячмень, то считалось, что новый год будет богат хлебом. Если же бык отдавал предпочтение траве, то ждали скупой на урожай год.

Бык использовался на всех земледельческих работах (пахота, молотьба и др.). И земледелец всегда с ним приветливо разговаривал, как с человеком. Согласно народному поверью, бык наделен душой, и подобное представление у памирских народов, вероятно, уходит своими истоками в глубокую древность – к авестийскому Геуш Урван (среднеперс. Гошурпан) – «Душе Быка». В индоиранской религии бык ассоциировался с божеством-покровителем стад, с которым «соединяются» души всех быков, закланных при жертвоприношениях [*Рак*, 1998, с. 466]. Упоминание о нем мы находим и в Авесте [Ясна, 29]. В «Яште» бык являлся инкарнацией божества. Так, в иранской мифологии бог войны и победы Веретрагра (авест.), или Бахрам (фарси) предстает в виде золоторогого быка [Яшт, 14, 7], который даровал Заратуштре мужскую силу, крепость рук, мощь тела и остроту зрения. Индийская традиция указывает на то, что любимым изображением на знаменах скифов был бык, которого называли Тор – олицетворение животной силы и жестокости [*Гундогдыев*, 1999, с. 32].

Уважительное отношение к быку у шугнанцев проявлялось в том, что во время работ земледелец не бил его по спине и говорил добрые слова типа «Ау janvara, ofarin» (букв. «Эй, живое существо, спасибо тебе»). Сухой бычий помет, как уже говорилось, клали на кучу зерна на гумне и он символизировал собой голову Деда земледелия – патрона земледельцев.

В жизни шугнанцев, как и всех горных народов, значительную роль играла собака. Помимо основной своей функции – охраны стад от волков, ей приписывались и сакральные функции. Так, согласно народным представлениям, собака во дворе предотвращает несчастья, которые могут постичь дом. Эти воззрения у шугнанцев совершенно противоположны тем, которые имелись у

жителей долин Хуф и Баджу. М.С. Андреев сообщал, что там еще в 1940-е годы существовало негативное представление об этом животном: «если завести собак, то тогда от их присутствия отлетает благодать (*баракат*), преуспевание, которое имелось до того. Собака считается вредным животным, действующим неблагоприятно на счастье дома» [*Андреев*, 1958, с. 147]. Возможно, такое отношение к этому «другу человека» объясняется тем, что в Бартанге и Хуфе первые собаки появились в последние десятилетия XIX в., они пришли вместе с пирами из Шугнана, а бартангцы и хуфцы еще в 1930-е годы пасли свои стада овец и коз без помощи собак.

В Шугнане с начала XX в. было несколько пород собак, хотя вопрос о времени появления здесь этого домашнего животного до сих пор остается открытым. Шугнанцы очень хорошо относятся к собаке [Ср.: *Снесарев*, 1969, с. 319] и убеждены в том, что обидеть ее – большой грех. Еще бóльшим грехом считается давать ей горячую еду, которая обжигает язык. Голодных собак в Шугнане нет, поскольку даже бродячую собаку, пришедшую к тому или иному дому, обязательно накормят чем-нибудь.

Возможно, почтительное отношение к собакам в Шугнане уходит корнями к зороастризму. Этому домашнему животному посвящен 13-й фрагард «Видевдата»: «О создатель плотского мира (Ахура-Мазда. – *Т.К.*), праведный! Если кто-либо убьет... собаку.., какое ему наказание? – И сказал Ахура-Мазда: "Пусть ему нанесут тысячу ударов конской плетью, тысячу [ударов плетью], делающей послушными"» [Авеста, 1998, с. 113]. За некормление охотничьей собаки предусматривалось «семьдесят ударов конской плетью, семьдесят [ударов плетью], делающей послушными» [Там же, с. 116].

По зороастрийским обычаям, собаке полагается «доля мужа», т.е. мужчины. Об этом тот же 13-й фрагард «Видевдата» говорит:

«Собаку создал, о Заратуштра,
Я, Ахура-Мазда,
Одетую в свою одежду, обутую в свою обувь,
Бодрствующую, острозубую,
Получающую долю мужа» [Там же, с. 117].

Сопоставляя верования шугнанцев относительно собаки с верованиями зороастрийцев, мы лишь хотим указать на определенный параллелизм, но отнюдь не на их тождество [Более подробно

о верованиях зороастрийцев см.: *Modi*, 1922; *Boyce*, 1977; *Бойс*, 1987; 1994; *Хисматулин, Крюкова*, 1997, с. 169–254; *Мейтарчиян*, 1999 и др.].

В соответствие с «Видевдатом» (13, 49), дом зороастрийца не будет прочно стоять на земле, если там не будет пастушеской или домашней собаки. Смерть собаки рассматривалась в одном ряду со смертью человека, и ее хоронили так же, как и человека (Видевдат, 8, 1–2; 8, 4). Две собаки охраняют Чинватский мост (Видевдат, 13, 9). По другому сообщению, две собаки сопровождают небесную деву, встречающую душу праведника у Чинватского моста (Видевдат, 19, 30). В одном из поздних зороастрийских источников (Сад Дар, 31, 1–6) утверждается, что собак надо кормить и хорошо к ним относиться не только потому, что они отпугивают диких зверей, воров и демонов, но и потому, что некоторые из них придут к Чинватскому мосту, чтобы помочь душам тех, кто был добр к ним при жизни [См.: *Литвинский, Седов*, 1984].

Современные зороастрийцы Ирана, по наблюдениям жившей у них английской исследовательницы М. Бойс, к собаке – домашней и бродячей – относятся с величайшей добротой, кормят ее ежедневно лучшей и притом освященной пищей [*Бойс*, 1987]. Этот обычай распространен и среди парсов. По мнению современных зороастрийцев, взгляд собаки отгоняет демонов и отвращает от ритуального загрязнения. Кроме того, собака участвует и в зороастрийских погребальных обрядах [*Литвинский, Седов*, 1984, с. 165–167].

У шугнанцев сохранились довольно интересные рассказы про «собачий род» (sagzot). О жителях некоторых селений Шугнана (например, одного из кишлаков в Рошткалинском р-не) и поныне говорят, что основателем их рода является собака. Причем, подобные рассказы и легенды существуют также у киргизов и монголов [*Баялиева*, 1972, с. 19; *Потанин*, 1881, с. 74]. По-видимому, это остатки тотемических представлений.

Тотемизм как явление духовной культуры и социальной организации – почти универсальное и широко распространенное на всех континентах. К примеру, у жителей Перу знатные роды называли себя именами животных и вели от них свое происхождение; у западных австралийцев каждый род считал себя связанным узами происхождения и родства со своим тотемом (*кобонгом*) [См.: Религиозные верования, 1993, с. 206], а у древних иранцев отзвуком тотемизма являлась легенда о том, что Кир был вскормлен собакой [*Хайтун*, 1958, с. 80]. Эти и другие примеры

(классический – кормление братьев-близнецов Рема и Ромула волчицей) свидетельствуют о том, что тотемизм, связанный с различными сферами общественного сознания и с социальной организацией, – непосредственное выражение первобытного синкретизма.

В Шугнане бытует ряд народных примет, имеющих отношение к собаке. Приведем некоторые из них: если собака бегает без поводка в разные стороны, будет землетрясение; вой собаки – к несчастью в доме [Ср.: *Рахимов*, 1960, с. 186]; если у собаки сразу на всем теле вылезает шерсть, будет холодная зима с обильными снегопадами; если собака перебегает дорогу человеку – это к удаче.

Вообще с животными у шугнанцев, как и у многих других народов мира, связаны самые различные приметы, детальное изучение которых требует дополнительных исследований.

Как уже говорилось, на Памире относились к собаке в разных районах по-разному. Если в Шугнане с ней обращались как с «другом человека», то в долине Хуф это животное еще в начале XX столетия считалось нечистым, поганым. Про собак там говорили: «Не пускайте их разводиться в нашей стране: лишится она благодати (баракат)» [*Андреев*, 1958, с. 149]. Подобные поверья, сопровождаемые, по словам М.С. Андреева, «всякими баснями», объясняются консервативностью мышления и подозрительным отношением к новшествам [Там же]. Добавим, что здесь играли свою роль и старая традиция, связывавшая собаку со смертью, с похоронными ритуалами (в зороастризме), и исламские установления о греховности собаки.

С большим уважением в Шугнане относились и к коню (vōrj), хотя он занимает в верованиях шугнанцев незначительное место. Объясняется это, по-видимому, тем обстоятельством, что верховых коней в прошлом имели лишь состоятельные люди, которых в Шугнане насчитывалось немного. А верования, как мы знаем, рождаются прежде всего среди простого люда. Тем не менее до нас дошли некоторые религиозные представления, связанные с конем.

Так, шугнанцы верят, что конь, как и собака, отгоняет злых демонов, которые могут причинить много бед дому. Конь считается самым умным животным. По рассказам наших информантов, конь или лошадь (vēr3) в случае разлуки со своим хозяином плачут. Особое уважение у шугнанцев вызывает конь белой масти. Во всех распространенных в Шугнане легендах святые люди обычно едут верхом на белом коне.

Отдание предпочтения белой масти отнюдь не случайно. Так, в древнеиндийской мифологии в ритуале жертвоприношения (*ашвамехда*) в роли бога-демиурга, творца всех существ и форм выступает белый конь, а о боге войны Митре говорили, что его везут по небу подкованные серебром и золотом белые кони, не отбрасывающие тени [*Гундогдыев*, 1999, с. 34]. Белый цвет у многих народов ассоциировал с чистотой, непорочностью и святостью и, кроме того, не имел, как полагали, тени. Согласно О. Олуфсену, жители Памира верят и в то, что в озерах живут водяные кони [*Olufsen*, 1904, p. 202].

Конь с глубокой древности почитался и зороастрийцами, о чем свидетельствует их священная книга «Авеста». Так, в одной из ее частей – Яштах читаем:

«Явился Заратуштре
На третий раз Вэрграгна,
Создание Ахуры,
Конем примчавшись белым,
Прекрасным, златоухим
И с золотой уздой...» [Яшт, 14, 9].

Культ коня существовал у ираноязычных народов также в средние века и в новое время [*Беленицкий*, 1948, с. 62–167; 1978, с. 31–38; *Литвинский*, 1968, с. 28–35; 1972, с. 142–143; *Кузьмина*, 1977, с. 28–52; *Мардонова*, 1995, с. 203–236 и др.].

Жители Шугнана убеждены, что конь ни при каких обстоятельствах не покинет хозяина в беде и, если тому в пути станет плохо, никогда не оставит его одного. Мой 80-летний дед, житель кишлака Амбав Рошткалинского р-на ГБАО Казок Каландаров, рассказывал, как в конце 1950-х годов представители советской власти вынудили его отдать на скотобойню любимого коня. Словно предчувствуя скорую смерть, конь при расставании с хозяином плакал.

В народе говорят, что падение с коня намного безопаснее, чем с осла, хотя последний значительно ниже ростом, чем первый. У шугнанцев, как и у некоторых других народов, конь в прошлом считался мерилом богатства. По этому поводу в селениях Шугнана до сих пор сохранилось такое определение: «Yi vōrj bay», что можно дословно перевести как «стоимостью одного коня».

Практически во всех ранних формах религии и всех развитых религиозных системах отмечено жертвоприношение – обряд

умилостивительного, искупительного или благодарственного характера. Одна из форм жертвоприношения – это заклание жертвенных животных. Прямым доказательством преемственности древних традиций является, по мнению О. Гундогдыева, древний скифский обычай погребения коня с хозяином, который также зафиксирован у древних тюрков и огузов [*Гундогдыев*, 1999, с. 40]. Как сообщает этот автор, в ходе археологических раскопок в поселке Аржан (Тува) в царском кургане раннескифского времени было обнаружено массовое захоронение верховых коней – около 160. При этом в одной камере с царем было погребено шесть богато убранных лошадей [Там же].

Следует сказать, что в высокогорном Шугнане никогда не требовалось много лошадей, как в степной полосе. Поэтому, судя по всему, здесь массовые жертвоприношения лошадьми, а тем более верховыми конями, не наблюдались. Тем не менее у памирцев в прошлом существовал обычай убивать верхового коня после смерти его хозяина. Отголоском данной традиции является ныне обычай накидывать на верхового коня одежды умершего хозяина [*Писарчик*, 1980, с. 263].

На Памире конь известен с древнейших времен. В 1958–1959 гг. во время памирских археологических раскопок под руководством Б.А. Литвинского были обнаружены четыре котелка, датируемые IV–III вв. до н.э. На одном из них изображена шея лошади [*Литвинский*, 2000, с. 279]. Как нам представляется, единичные находки изображений коня свидетельствуют о том, что на Памире, в том числе в Шугнане, отношение жителей к коню вряд ли можно считать культовым. Оно было почтительным, но явно уступало по своему значению отношению памирцев к овце, корове и быку.

Тем не менее, как справедливо указывает Б.А. Литвинский, «конь, баран и козел являются инкарнацией древнеиранских божеств. Эти животные в представлениях современных жителей Памира... имеют "земную и небесную" сущность, перемещаются между Небесами и Землей, обладают значительной сакральной силой» [Там же, с. 286].

В конечном счете определяющим в представлениях о коне является религиозная принадлежность человека. У шугнанцев-исмаилитов, как и у шиитов в целом, не принято было приносить коня в жертву, есть конину или готовить из нее поминальное угощение.

Такие домашние животные, как осел, кошка, а также домашняя птица – курица, петух – также не имели особого значения в хозяйственной жизни шугнанцев, а потому и религиозные верования, связанные с ними, – весьма фрагментарны, хотя некоторые дошли до наших дней. Так, в народе верили, что если кошка перебежит дорогу – это дурной знак, и если петух закричит ночью, то жди беды. В кишлаке Дарморахт если курица кричала петухом, ее убивали, точнее, отрезали голову, поскольку считали: в первый и во второй раз все обойдется, а в третий раз случится несчастье. То же делали и с петухом, который кричал не вовремя, например, вечером после намаза [*Андреев*, 1958, с. 309].

С петухом в Шугнане связан один интересный похоронный обряд. Здесь после выноса покойника из дома всё, что возможно, мылось водой. Составной частью этих очистительных действий было «очищение котла». Для этого в нем варили немного пищи, которую затем выливали в какое-нибудь чистое место. Для очищения котла в нем варили петуха [*Он же*, 1953, с. 198].

Осел играл в быту шугнанцев определенную роль, однако отношение к нему было скептическим: его считали глупым животным, а людей, отличавшихся упрямым характером, называли ослами. В литературе есть указание на то, что осел являлся олицетворением богатства [*Розенфельд*, 1970, с. 116]. Возможно, именно в целях увеличения богатства или достатка в доме в Шугнане вводили осла в жилище на Новый год. Однако отражения в религиозных верованиях он не нашел, вероятно, потому, что попал в Шугнан относительно недавно. По крайней мере, М.А. Андреев сообщал, что в Хуфе первый осел появился не ранее 1880-х годов [*Андреев*, 1958, с. 308].

Особое отношение у шугнанцев и других памирских народов к голубю. Он почитается как чистая душа, поэтому его нельзя ни убивать, ни есть. Несмотря на то что козел также считается священным, тем не менее его мясо едят, поскольку он всего лишь бродит «по чистым местам». Менее чистые, по мнению памирцев, баран, бык, коза, лошадь и осел. Кабан воспринимается как нечистое животное. Собака – хорошее животное, однако она должна находиться вне дома [*Shultz*, 1914, S. 68].

Подытоживая рассмотренные выше религиозные верования шугнанцев относительно животных, можно констатировать, что культ животных зародился в Шугнане в глубокой древности. Об этом свидетельствуют обнаруженные изображения различных животных

на скалах и в пещерах. Нанесенные на камень красками сцены охоты следует рассматривать как отражение религиозно-магических взглядов их создателей. Л.Я. Штернберг по этому поводу писал: «Доказательством правильности такого взгляда служит то, что эти изображения обыкновенно воспроизведены не в тех местах, которые доступны для обозрения, не там, где люди могут любоваться этими прекрасными изображениями, а как раз в самых темных местах пещеры, в самых отдаленных» [*Штернберг*, 1936, с. 391].

Культ предков

По своему содержанию данный культ очень близок к культу мертвых. Как образно объясняет И. Гольдциэр, различие между этими двумя видами набожности – чисто относительное и заключается в том, что «культ предков ищет объектов для религиозного почитания в отдаленных веках, а культ мертвых удовлетворяется поклонением более близким поколениям» [*Гольдциэр*, 1938, с. 129].

Культ умерших представляет собой более раннюю стадию культа предков, когда почитались души как прославившихся чем-либо людей, так и вообще всех умерших. Впрочем, культ умерших и культ предков различаются не только в стадиальном плане. В последнем культе люди видят двустороннюю связь между живыми и мертвыми: первые в ответ на свои ритуальные действия ожидают получения помощи от умерших предков в своих начинаниях. В культе же умерших имело место задабривание покойных с целью обезопасить себя от враждебных действий с их стороны.

Основу культа предков составляют идеи реального существования духов. Этот культ особенно отчетливо прослеживается у шугнанцев в похоронно-поминальном обряде. С первых минут после смерти человека люди всячески стараются служить именно духу (arwoh), а не телу умершего. В Шугнане (впрочем, как и у некоторых других народов Средней Азии) никогда не оставляют покойного ночью одного. Вероятно, здесь мы имеем дело с остатками древних воззрений о том, что душа умершего находится где-то вблизи, рядом с телом [Подробно о культе предков см.: *Басилов*, 1968]. Кстати сказать, в прошлом шугнанцы клали на живот покойного кусок железа, так как считалось, что оно отпугивает, отгоняет демонические силы. Тем самым подобная магико-анимистическая манипуляции имела своей целью оберечь умершего от нападения злых духов [*Муродов, Мардонова*, 1989, с. 116].

Бурная эмоциональная реакция на смерть близкого человека противоречит предписаниям ислама, тем не менее она проявлялась, и объяснение этому восходит к глубокой древности. Л.Я. Штернберг пишет: «…Смерть представлялась ему [первобытному человеку] не окончательным прекращением жизни… Покойник, лежавший с виду бездыханным трупом, на самом деле слышит и видит, живет полной физиологической и душевной жизнью. Поэтому первые выражения скорби близких людей, естественно, принимают форму громких бесед с покойным…» [*Штернберг*, 1936, с. 205]. Вероятнее всего, здесь «слышит и видит» не лежащее тело умершего, а его дух. По представлениям зороастрийцев, после смерти человека душа на протяжении трех ночей остается рядом со своим «земным пристанищем», у изголовья трупа. В течение двух дней и ночей душа умершего ожидает своей участи возле земного жилища, после чего она подвергается индивидуальному суду [*Хисматулин, Крюкова*, 1997, с. 82].

После кончины человека в его доме три ночи подряд на выступ очага ставят горящие свечи. Это отголосок древнего обычая «кормления» души. «Там, где в доме лежал покойник, точнее в месте, где находилась его голова, ставится горящий светильник», – пишет Б.А. Литвинский [*Литвинский, Седов*, 1984, с. 167]. Огонь, как уже говорилось, играл важную роль в жизни зороастрийцев. «Культ вечного огня, видимо, был распространен среди индоевропейцев, – отмечала М. Бойс, – которые видели нечто божественное в горящем пламени» [*Бойс*, 1994, с. 14].

Отголоском огнепоклонства можно считать, на наш взгляд, и действие ближайших родственников покойного на поминках третьего дня. Когда халифа читает полный текст специального трактата (čiroγnoma), они подходят к специальному сосуду (čiroγdûn), где горит фитиль, и кланяются огню.

Запах специальной пищи *бодж* (bōj) из туши барана, которую готовят на поминках, согласно поверьям шугнанцев, приятен покойному и насыщает его лучше всего. Этим как бы уже начинается «подкармливание» души умершего. Заклание барана носит очистительный характер и является средством отвратить «кровь покойника» (murδa xun), которая в течение трех дней после его смерти, как пишет М.С. Андреев, «висит над помещением, сосредоточившись в чор-хона, т.е. верхней части помещения, под потолком» [*Андреев*, 1953, с. 196].

Чтение халифой специального трактата и приготовление специальной пищи, которую условно можно назвать кутьей, носят явно магический, точнее, предохраняющий характер. Поскольку в течение трех дней со дня смерти дух умершего (ruh) находится в его доме, все эти процедуры обращены именно к нему.

Помимо приведенных выше обязательных кормлений шугнанцы считают необходимым «подкармливать» души умерших еженедельным вынесением по четвергам на улицу и передачей первому встречному лепешки (puxtā – букв. «печеный»). Вероятно, до прихода ислама в Шугнан днем «кормления» предков мог быть и не четверг, а какой-то иной день – скорее всего, среда. В 1994 г. в отдаленном шахдаринском кишлаке Юбен автор оказался свидетелем одного интересного случая. Произошел он в среду вечером. После ужина в доме Джорубовых хозяйка снимала со стола дастархан (скатерть для еды). Муж напомнил ей, что сегодня среда, и она не должна мыть посуду. Заметив мое удивление, он объяснил, что остатки еды нужно оставить голодным духам, которые обязательно посетят его жилище. Хозяин дома был убежден, что духи предков, приходя в дома, где они некогда жили, в среду, остаются там на четверг и пятницу, а в ночь на субботу покидают их.

Позже, во время этнографических экспедиций 1996–1998 гг., нам приходилось слышать подобное объяснение во многих других кишлаках Шугнана. Таким образом, приурочивание времени «кормления» предков к вечеру четверга является, по нашему мнению, исламским напластованием на древний обычай «кормления» предков, присущий многим народам мира. Согласно народным поверьям, некормленые, голодные духи представляют опасность для живущих, особенно для их хозяйства. Так, если после смерти человека в его доме случился падеж скота, это означает, что дух умершего оказался ненакормленным.

В народе верят, что духи предков, вернувшись в свои прижизненные жилища и найдя их покинутыми потомками, очень расстроятся от того, что некому позаботиться о них, приготовить жертвенную лепешку. Именно поэтому до сегодняшнего дня в Шугнане считают нежелательным оставлять дом без присмотра. Люди с осуждением смотрят на тех, кто по тем или иным причинам покинул отчий дом, и тот оказался нежилым. Однако если такое все-таки произошло, соседи имеют право каждый четверг вечером приходить в этот дом и возжигать благовонную траву стирахм, запахами которой насыщаются духи.

Любая перепланировка дома, будь то расширение его площади или пристройка к нему новых помещений, производится с опаской и большой неохотой. «Не дай Бог дух предков побеспокоить!» – говорят шугнанцы. Гнев духа страшнее гнева Бога, как считают они. Это утверждение нашло отражение в шугнанской пословице «Xudozada viyat, arwohzada mavi» («Будь поражен Богом, но не духами предков»). Суть ее в том, что Бог, разгневавшись, может смилостивиться и простить грешника, но дух умершего не прощает обидевшего его или забывшего о нем. Человеку, сделавшему доброе дело, обычно говорят: «Arwohgûn as tu xuẍnud» («Духи предков будут довольны тобой»). И наоборот, в случае ссоры, например, обидчик может услышать такие слова: «Pi arwohgûnum tu pitewj» («Оставляю тебя духам»), что означает: пусть духи судят тебя; или: «Arwohgûn tu δēn» («Пусть духи поразят тебя») [Подробнее об этом см.: *Андреев*, 1953, с. 208].

Противоречивое отношение к духам предкам: почтение, с одной стороны, и боязнь – с другой, присуще не только шугнанцам, но и многим другим народам мира. Например, вьетнамцы опасались духов предков и призывали их на помощь, приписывали им всякие козни и видели в них пример для подражания. От предков, по мнению вьетнамцев, «зависели» плодородие земли и обильный урожай. Разгневанные забвением и пренебрежением предки могли «наслать» болезни, бездетность, засуху и прочие несчастья [*Лескинен*, 1996, с. 91].

Культ предков у шугнанцев, как и у других народов Западного Памира, вне всякого сомнения, был обусловлен той значительной ролью, которую у них играли узы кровного родства. Усопшие близкие, уходя в мир иной, тем не менее «оставались» на Земле членами своего рода. Они испытывали потребность в тех или иных жертвах, которые служили им подаянием в загробном мире.

Кормление и умилостивление духов умерших, по представлениям шугнанцев, способствуют тому, что они помогают живым. В надежде на такую помощь на Памире на кладбищах проводятся ритуалы вызывания дождя. (В народном сознании небесная влага каким-то образом связана с мертвыми, которые по своему желанию могут давать ее живым.) Для этого из очень старой могилы извлекают череп, привязывают его к палке и опускают в реку [*Мухиддинов*, 1989, с. 76]. При этом несколько раз повторяют: «Maš borûn natilabam, arwohgûn tilabēn!» («Не мы просим дождя,

а духи предков!»). Подобным магическим действием, как считается, можно добиться желаемого результата. Таджики Каратегина и Дарваза в целях вызывания дождя собирали упавшие сухие ветки с деревьев, росших возле мазара, или веточки с могил и мочили их в воде [Таджики Каратегина..., 1966, с. 12].

Представление о том, что мертвые управляют небесной влагой, подтверждается и нашими полевыми этнографическими материалами. Так, если в вырытую могилу упадет хотя бы капля дождя, то пойдет, как говорили информанты (кишлаки Поршинев, Дарморахт, Барвоз), долго не прекращающийся дождь.

Для прекращения дождя в Шугнане выполняют обряд «опаливания хвоста солнца» (xir δum υidow) спичкой. «Хвостом» солнца называют его лучи. Для совершения этого обряда обычно привлекают детей, родившихся в том месяце, когда собираются «опалить хвост солнцу». Обряд довольно прост. После длительного дождя, если на короткое время появляются солнечные лучи, ребенку дают в руки спичку, и он «обжигает» лучи солнца, появившиеся на стене дома через дымовое отверстие на крыше. Заклинание, которое произносит при этом ребенок, очень простое: «Xirik naxti, tu δumum υud» («Солнышко, выходи, я обжег твой хвост»).

В представлениях шугнанцев духи предков – это нечто неосязаемое, без материальной оболочки. Даже когда их ждут в определенные дни, то не надеются увидеть воочию. Предполагается, что они незримо являются, незримо присутствуют какое-то время и так же незримо исчезают. Точно так же, когда обращаются с какой-либо просьбой к ним, то не рассчитывают при этом их увидеть. Но иногда, как рассказывают информанты, духи предков могли явиться и во вполне зримом, в частности в человеческом, облике. Так, жители кишлака Сежд были шокированы сообщением о том, что дом Шамшера Насратшоева посетил его брат Курбонбек, ставший хаджи (в понимании исмаилитов – человек, видевший главу исмаилитов мира Ага-хана) в 1930-е годы и с тех пор исчезнувший. Причем односельчане были уверены, что это явился дух ходжи Курбонбека в облике человека.

В 1998 г. житель кишлака Шохиризм Миркалон рассказывал нам историю о том, как несколько лет назад ночевавшим в его доме приезжим людям являлся громадного роста мужчина страшного вида, который так пугал их, что в другой раз они не решались оставаться здесь на ночь. По словам хозяина дома, по отношению к нему и прочим домочадцам дух не выказывал агрессивности.

Миркалон был уверен, что это дух их предка, который озабочен какими-то действиями членов семьи. Хозяин дома пожертвовал быка и пригласил к себе халифу, который читал молитву (duo). После этого проявления агрессивности со стороны духа прекратились.

Вообще шугнанцам обобщенный дух предков представлялся в виде благообразного старца с седой бородой, иногда с чалмой на голове и четками в руках. В данном случае очевидно влияние на внешний вид духа предка канонических представлений ислама об облике святых.

Культ святых и святилищ

Многие реликты культа предков сохранились наиболее ярко и четко в культе святых и святилищ, поэтому на них мы остановимся более подробно. Здесь следует подчеркнуть, что в этнографической литературе о Шугнане данный вопрос освещен недостаточно [*Каландаров*, 2002; 2002а]. Что касается святых мест у шугнанцев, то о них почти нет сведений, за исключением беглого упоминания о чильтанах у А.А. Бобринского [*Бобринской*, 1908, с. 110] и о мазаре Шоабдола [*Зарубин*, 1960, с. 81]. Между тем некоторые из этих мест прославились на весь Памир.

В Средней Азии почитаемую могилу святого называют арабским термином «мазар». На Западном Памире, в том числе в Шугнане, такая могила носит название остон (ostůn). Слово «остон», вероятно, происходит от авестийского uz-dāna – «сооружение». Как считают некоторые исследователи, остон в пехлевийском переводе трактуется как astōdān, т.е. «вместилище костей» [*Расторгуева, Эдельман,* 2000, с. 234].

В различных регионах Средней Азии терминология, связанная со святыми местами, имеет свои особенности и отличия. Так, в Ферганской долине термин «мазар» используется как для обозначения могилы святого, так и для определения просто святого места, а слово «кадамджой» употребляют для маркировки того или иного объекта природы, места, где святой человек оставил «след» (*кадамджой* в буквальном переводе на русский – «место следа ноги») [*Горшунова*, 2000, с. 24].

У шугнанцев термин «остон» тоже дифференцирован – в одних случаях он относится как непосредственно к могиле святого и носит аналогичное название «остон», в других случаях, говоря о святом

месте, будь то отдельный камень, группа камней и т.п., употребляют слово «кадамджой». А.А. Бобринской писал, что мазар на Пяндже не всегда служит могилой, а «часто подобно буддийским ступам служит просто памятником в честь особо чтимого мужа или особо знаменательного для данной местности события» [*Бобринской*, 1908, с. 114].

Таким образом, следует рассматривать понятие «кадамджой» в узком смысле – только как святое место природного или рукотворного характера (камень-валун, группа камней и т.д.), а «остон» – в широком смысле – как могилу почитаемого человека, святого. Причем и в первом, и во втором случае речь идет о святом месте, или святилище.

Святилище – собирательный термин для обозначения места, где совершаются те или иные культовые отправления. Наиболее ранними видами святилищ, по утвердившемуся в науке мнению, считаются пещеры, священные камни, рощи, источники, вершины гор и холмов [*Жуковская*, 1993, с. 184].

Преемниками и наследниками ранних видов святилищ в развитых религиях стали храмы – специальные здания, где проводятся ритуальные церемонии, хранятся священные тексты и культовый инвентарь, а также читаются проповеди и молитвы. У мусульман храм получил название «мечеть». У памирцев же со времени зарождения их религиозного течения – исмаилизма – никаких специальных молельных домов не существовало. А культовые отправления шугнанцы и другие памирцы-исмаилиты совершают либо в своих жилищах, либо возле остонов. Как уже отмечалось, в 1995 г. в Хороге был построен первый молельный дом памирских исмаилитов – джамоатхона, который ждет своего официального открытия Ага-ханом IV.

Говоря о святилищах, следует, по нашему мнению, прежде всего иметь в виду не места, *которым* поклоняются шугнанцы, а места, *где* они поклоняются. Остон воспринимался и воспринимается ими как сакральное место, где они могут обращаться с молитвами к Аллаху и святым.

Из-за отсутствия археологических и иных сведений мы не можем с достоверностью сказать, к какому историческому периоду на Западном Памире, в частности в Шугнане, относится появление первых остонов.

Как указывалось в первой главе нашей работы, заселение Памира произошло в конце эпохи бронзы сначала древнеиндийскими

племенами, а затем древними иранцами. Отсюда наличие у памирских народностей отдельных верований, восходящих как к древнеиндийским, так и к древнеиранским корням. Можно предположить, что древнее население Памира поклонялось обожествленным объектам и явлениям природы, о чем свидетельствуют, в частности, находки рисунков на скалах и в пещерах Горного Бадахшана. Согласно археологическим раскопкам, в первые века н.э. в Шугнане, например, уже имелись культовые места, в том числе храмы огня.

Как уже не раз отмечалось в данном исследовании, культ огня играл и продолжает играть значительную роль в жизни памирцев. Это, скорее всего, авестийское наследие. С культом огня на Памире тесно связан и культ предков с жертвоприношениями душам умерших. В домусульманский период культ предков был широко распространен по всей Средней Азии. Но с принятием здесь ислама он постепенно трансформировался и приобрел новые черты – поклонение исламским святым (*аулийа*; ед.ч. – *вали*) и местам их захоронения. Культ святых широко распространился на Востоке благодаря своей живучести и адаптации к новым условиям. Не стал в этом отношении исключением и Шугнан.

О пережитках культа предков в почитании святых подробно писал В.Н. Басилов. Он, в частности, сообщал, что человек, несправедливо обиженный ходжой или потомком ишана, мог сказать ему: «Поручаю тебя твоим предкам» и затем просил святого наказать обидчика [*Басилов*, 1970, с. 74–75]. В подобных ситуациях шугнанцы говорят: «Pi arwogûnum tu ptewj» (букв. «Оставляю тебя на волю предков»).

При смене религиозных систем некоторые реликты культа предков сохранились наиболее отчетливо в культе святых и святых мест, а сами места поклонения также сохранялись и оформлялись заново. И если поначалу культовые места посвящались известным аулийа, то позднее они стали воздвигаться как малоизвестным святым, так и просто уважаемым в народе людям, чья жизнь соответствовала представлениям о жизни аулийа. На Западном Памире такие остоны – не редкость.

Как подчеркивал И. Гольдциэр, в формах культа могил нередко продолжают жить старые языческие предания того или иного народа, но объектом его становятся возникшие на мусульманской основе могилы святых. Первоначально культ этих могил выражался в том, что на них приходили поприветствовать святых мучеников. Бытовало убеждение в том, будто можно услышать

ответный привет праведников. Так или иначе, никто не хотел пройти мимо последнего места упокоения праведника, чтобы не поприветствовать его [*Гольдциэр*, 1938, с. 46].

У исмаилитов Западного Памира культ святых играет большую роль: они рассматриваются как подвижники, или божьи избранники, распространители исмаилитского вероучения, хранители покоя населения. «Что такое избранник в переводе на простой язык?» – задавался вопросом Л.Я. Штернберг и отвечал на него так: «Это – человек, которому по тем или другим причинам симпатизирует то или другое божество, тот или другой дух и из симпатии к нему оказывает ему покровительство, помогает в его житейских делах, одаряет его разными талантами, способностями и т.д.» [*Штернберг*, 1936, с. 350].

Одной из наиболее достопримечательных способностей аулийа, согласно народным верованиям, является *татаввур*, т.е. способность принимать различные формы и образы [*Гольдциэр*, 1938, с. 34]. В шугнанских легендах о святых подобная способность встречается довольно часто.

Культ святых у шугнанцев, как и у других народов Западного Памира, складывался на протяжении многих столетий. Он включает в себя, во-первых, объекты культа, т.е. персонажей агиологии, представленных реально жившими людьми, образ которых со временем приобрел мифологизированные черты и характеристики, во-вторых, связанные с данными персонажами святилища, в которых все атрибуты (строения, камни, деревья, источники и т.п.) подверглись фетишизации, в-третьих, определенный ритуал поклонения.

Нельзя не согласиться с Г.П. Снесаревым, который отмечал, что исторические корни культа святых у народов Средней Азии восходят к двум стадиально различным явлениям истории религии – к культу предков и к культу пантеона зороастрийских божеств, который сложился в условиях античных цивилизаций Средней Азии [*Снесарев*, 1969, с. 279].

Исходя из этого, а также из истории возникновения и развития на Западном Памире исмаилизма, в шугнанской агиологии можно, на наш взгляд, выделить три категории святых: коранические персонажи и исмаилитские миссионеры-проповедники (имам Али и члены его семьи, Носир Хосров и др.), святые, жития которых дошли до нас в устных легендах и преданиях, и, наконец, святые, чей образ весьма не определен, а их имена подчас не известны.

Могилы известных исмаилитских пиров, как и святилища в целом, сегодня окружены почетом, и нынешние духовные руководители исмаилитов не препятствуют верующим поклоняться святыням. Горцы говорят, что пир – это тот, кто разговаривает с мертвыми и имеет посвящение – *каромат*, позволяющее творить чудеса. Эта особенность присуща почитанию святых во всех религиях, причем разнообразие чудес, порожденных народной фантазией, по словам Г.П. Снесарева, поистине безгранично [*Снесарев*, 1969, с. 285].

Здесь необходимо подчеркнуть, что у мусульман, в том числе у исмаилитов, слово «каромат» относится исключительно к чудесам святых (чудеса пророков имеют другой термин). Причем каромат во всех течениях ислама считается правоверным и истинным [*Гольдциэр*, 1938, с. 98–101].

В культе святых, например, у туркмен, сохранилось верование в то, что святой выделяет из среды мусульман своих потомков (родственников) и выполняет их просьбы быстрее, чем просьбы других людей. Потомки (родственники) могут служить посредниками между святым и мусульманами [*Басилов*, 1970, с. 76]. У шугнанцев и других народов Западного Памира бытует аналогичное представление о родстве между святым и его почитателями. Но эта взаимосвязь носит характер не только телесного, но и духовного родства: памирцы полагают, что души исмаилитских пиров после смерти переходят в тела как сыновей, так и любимых учеников. Причем святой, согласно народным представлениям, помогает в первую очередь тем, кто живет по соседству с его могилой.

Горы Памира хранят много чудесных преданий о жизни пиров. Современные духовные лидеры исмаилитов уже не творят чудес, но хранят духовные знания и традиции исмаилизма, а многие из них являются еще и *табибами*, т.е. целителями-травниками.

В конечном итоге, остон для шугнанцев-исмаилитов – это место паломничества, святыни, культового объекта как такового, а также место, где пребывает некая сверхъестественная сила, обращаясь к которой они могли заручиться поддержкой в решении хозяйственных, семейных и личных нужд. В последнем случае носители такой сверхъестественной силы, согласно народным верованиям, святые избранники, т.е. люди, близкие к Богу, а потому наделенные способностью с божьей помощью творить чудеса. Как справедливо заметил К. Газе, культ святых «в недрах монотеистической религии отвечает политеистической потребности

в том, чтобы заполнить огромное расстояние между людьми и божеством» [Цит. по: *Гольдциэр*, 1938, с. 25]. Неслучайно И.И. Зарубин сделал в свое время такую запись в полевом дневнике со слов информантов: «При всяком важном деле или в праздники надо сначала отправиться на мазар, затем на кладбище» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 240, л. 200].

Форма поклонения святым на Памире могла быть разной: это паломничество, жертвоприношения, подношение вещей, пищевых припасов, вотивных предметов, проведение определенных ритуалов и произнесение молитв, обращенных непосредственно к святому с просьбой о помощи или заступничестве перед Аллахом. Но почитание святого для памирца – это прежде всего почитание его гробницы, в которой наряду с могилой сохраняются предметы его повседневной одежды, посох, оружие, посуда, становящиеся реликвиями.

Прикосновение к могилам и разным аксессуарам святилищ, как подчеркивал Г.П. Снесарев, это не что иное, как стремление приобщиться к сверхъестественной силе фетиша. Привязывание лоскутов материи к шестам и деревьям – не формальный знак обета, а действие, при помощи которого устанавливается магический контакт между паломником и объектом культа. Кровавые жертвоприношения у мазаров (баранов и домашней птицы) – наследие доисламских культов [*Снесарев*, 1969, с. 268].

Исследователь среднеазиатских мазаров В.Л. Огудин выделяет несколько функций, которые несут в себе места поклонения, в том числе *консолидирующую* (культовый объект выступает как условный центр определенной территории, в пределах которой проживают члены родовых групп или религиозных общин), *медиаторную* (она отражает посредническую роль святыни в религиозной структуре мироздания), *коммуникативную* (обеспечивает при массовых собраниях верующих обмен сведениями и выработку общественного мнения), *протекторную* (защищает людей, проживающих в пределах окружающей их территории), *лечебную* (она связана с представлениями об оздоравливающей силе, генерируемой местом поклонения), *природоохранную* (способствует сохранению животного и растительного мира на прилегающей к объекту поклонения территории) [*Огудин*, 2003, с. 142].

Следует сказать, что у мусульман паломничество к некоторым святым местам приравнивалось к хаджу. Причем и ныне выбираются особые дни недели, когда следует отправляться к

местам поклонения. В Шугнане такими предпочтительными днями являются среда и пятница.

На Западном Памире насчитывается более сотни остонов. Обыкновенно они представляют собой небольшие четырехугольные здания с плоской или куполообразной крышей. К особо чтимым остонам пристраивается иногда более или менее обширное помещение для молитв. Остон не всегда служит могилой, нередко это просто памятник в честь почитаемого в народе человека, т.е. то, что мы называем остоном в узком смысле слова. Святилища знаменитых святых богаче украшены рогами горных козлов и баранов, имеют вокруг себя больше шестов с прикрепленными к ним мохнатыми хвостами яков или привязанными лоскутами материи. У попутных остонов молятся лишь проезжающие, а к чтимым устраиваются паломничества издалека и молятся по самым разным поводам.

В литературе есть упоминания о том, что в конце XIX – начале XX в. жители припянджских долин устраивали паломничества к остонам Саида Али-Хамадани у слияния Гунта с Пянджем, Султана-Валэ на Гунте и др. [*Бобринской*, 1908, с. 115–116]. Особо чтимым являлось святилище имама Зайнала-Обедина у слияния Гунта с Пянджем, рядом с проезжей тропой. Тела имама здесь не было, а паломники указывали на место на скале, где, согласно местным преданиям, святой отдыхал и оставил на камне след правой руки. У остона множество шестов с хвостами яков и лоскутами материй различных цветов. Возле святилища в определенные дни собирались жители местных шугнанских кишлаков. Они приносили с собой еду, резали барана у входа в святилище и варили ритуальное блюдо из баранины с толченым зерном пшеницы. Одну часть кушанья, оставшейся от коллективной трапезы, отдавали хранителю остона, а другую несли домой для тех, кто не присутствовал на общем торжестве.

Шугнанцами долины Гунта почитался и остон, связанный с именем имама Мохаммада Бокира, который, согласно местной легенде, скрылся в пещере, которая замкнулась за ним. Слуга, с которым имам прибыл из Хорасана, после исчезновения хозяина жил около пещеры, а после своей смерти был похоронен здесь же. Белого верблюда, на котором прибыл на Гунт святой, слуга незадолго до кончины отдал местным жителям. У входа в остон можно было видеть на площадке камень с отпечатком огромной ноги верблюда.

В той же долине Гунта, на левом берегу реки, паломники отправлялись к подножию скалы с развалинами, где молился, согласно преданию, первый шиитский имам Али. Тут остались, как были уверены паломники, две ямки от локтей и два углубления от колен молившегося святого, а также следы от копыт его коня.

Мы уже говорили, что первый шиитский имам в действительности никогда не бывал на Западном Памире, поскольку его жители ко времени его смерти не приняли мусульманство. Тем не менее в народе верили, что святой Али посещал их край. Причем в Шугнане издавна почитались места, связанные как с самим Али, так и с его верным конем Дул-Дулом. Например, в кишлаке Вездара нынешнего Рошткалинского р-на есть камень, на котором можно видеть очертания, напоминающие собой коня. Жители близлежащих кишлаков говорили нам, что это изображение коня имама Али. В знак уважения к славному другу имама они мажут камень маслом.

Скорее всего, изображение на камне – не творение рук человеческих, а чудо природы. Тем не менее для исследователей важен тот факт, что в представлениях местных жителей данное изображение ассоциирует со следами пребывания Али в этих краях, когда он боролся против неверных. Согласно народным воззрениям, подобных мест достаточно много в разных районах Памира. Жители этих мест сообщают легенды и предания, подобные той, что нам удалось услышать в кишлаке Вездара.

А.А. Бобринскому, посетившему красивые мазары с крытыми террасами, деревянными расписными колоннами и карнизами в Зеравшанских горах, в Каратегине и Дарвазе, святилища в верховьях Пянджа показались крайне невзрачными [Там же, с. 116].

Ниже мы рассмотрим наиболее известные святилища в долине Шахдары. Самым чтимым здесь считается остон Шобурхона-Вали, т.е. святого Шобурхона. Он находится в кишлаке Тусён и представляет собой четырехугольную комнату довольно большого размера (11х6 м). Дверь остона открыта в сторону юга. Внутри комнаты находятся три могилы: самого Шобурхона, его матери и их слуги, а также два светильника, камень, которому поклоняются наряду с могилой, и книга посетителей, в которой паломники и туристы оставляют свои записи.

Имеется довольно много устных рассказов об остоне, письменные же сведения о жизни и смерти Шобурхона дают авторы «Истории Бадахшана» [*Курбон Мухаммад-зода* (*Охун-Сулаймон*), *Мухаббат Шох-зода* (*Сейид-Футур-шо*), 1973, с. 87]. Согласно этим авторам, святой Шобурхон прибыл в Шугнан вместе с тремя шиитскими дервишами. Он выбрал своим местом жительства кишлак Тусён. Говорят, будто этот кишлак был похож на местечко Сабзавора в Иране, где родился святой. Старики рассказывали нам, что житие Шобурхона и история создания остона были начертаны на дощечках на потолке. Но в связи с тем, что остон за долгие годы своего существования четырежды ремонтировался, эти дощечки не сохранились. Последний раз ремонт проводился в 1990 г.

Рассказывают также, что дверь остона поддавалась не всем пришедшим на поклонение. Если дверной замок (а он был деревянным и сохранился почти в первозданном виде) открывался быстро, то считалось, что все желания паломника сбудутся. Внутри остона находилась ниша, в которую надо было просунуть руку, чтобы на нее упал песок. Если на ладони оставались следы от песка красного цвета, это означало, что до Бога дошли молитвы паломника и все у него будет хорошо. Следы же от песка черного цвета на руке не предвещали пришедшему ничего доброго и были знаком того, что остон не удовлетворяет желаний человека. В настоящее время этой ниши не существует.

Около остона растет огромное дерево и течет вода из родника. По рассказам стариков, дерево посадил сам святой Шобурхон, а там, где он воткнул свой посох, появился родник. Засохшие ветки дерева паломники используют только для варки пищи во время совершения жертвоприношения (как правило, жертвенные животное и птица – это баран и петух) у остона.

В связи с деревом, посаженным Шобурхоном, сделаем небольшое отступление.

Хорошо известно, что мусульманские религиозные предания продолжают существовать в народных верованиях. Последние проявляются, например, в культе священных деревьев. Некоторые деревья и кустарники рассматриваются у ряда народов мира как места пребывания ангелов и демонов. Считается опасным наносить повреждения подобным деревьям [*Гольдциэр*, 1938, с. 80]. Например, в Хорезме обиталищем злых духов называли грецкий орех, джиду и шиповник [*Снесарев*, 1969, с. 197].

По словам Э. Тайлора – одного из крупнейших специалистов по древним верованиям, «дерево может служить чем-то вроде подмостков или алтаря, удобного и приличного для выставления приношений какому-либо духовному существу… Для некоторых

племен они служат единственными храмами и, вероятно, для многих были первыми святилищами. Наконец, дерево может быть священным предметом, находящимся под покровительством того или иного божества или связанным с ним, или же символическим изображением его» [*Тайлор*, 1989, с. 375].

Так, у дардских народов к священным относились деревья, которые играли большую роль в хозяйстве (скальный дуб, дающий зимний корм для коз) или имели, например, листву, богатую эфирным маслом, как можжевельник обыкновенный [*Йеттмар*, 1986, с. 122]. Можно привести пример, как шугнанцы до сегодняшнего дня во время обряда бракосочетания выплескивают воду, которую пьют брачащиеся, на какое-нибудь плодоносящее дерево.

Вообще культ плодовых деревьев на Западном Памире – одна из самых характерных черт местных верований и одна из важнейших составных частей культа плодородия. Ислам санкционировал этот культ и создал версию об особой святости фруктовых деревьев в силу того, что родиной их был якобы *бихишт* – рай [*Снесарев*, 1969, с. 197]. Эта версия вполне согласуется с записями И.И. Зарубина о деревьях «sadri mujtabo», произрастающих в раю, о которых говорилось выше.

На Западном Памире, в том числе в Шугнане, возле многих остонов растет береза, имеющая у жителей этого региона славу «дерева Святого Писания». К ней относятся с уважением, не позволяя себе бросать в нечистое место или попирать ногами ее кору, листья и сучья.

В личном фонде И.И. Зарубина в материалах по этнографии соседей шугнанцев – орошорцев нам встретилась такая запись: «Старые и большие деревья почитаются и считаются buzurg (великий. – *Т.К.*). Ср. шугнанскую пословицу: Katanak deraxtand wam soya wazmin ("Тень большого дерева опасна". – *Т.К.*)» [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 240, л. 63].

Возвращаясь к остону вали Шобурхона, о котором мы писали выше, заметим, что о нем сохранилось немало легенд и рассказов, которые передавались из поколения в поколение. Некоторые из них мы в 1998 г. записали со слов жителя шугнанского кишлака Тусён Л. Мирзохасанова, 1941 г. рождения: «Однажды старуха пришла к остону узнать, жив ли ее сын, не пришедший с фронта в годы Великой Отечественной войны. Она просовывает руку в нишу, и на ладонь ей падает почва красного цвета. Старуха очень

обрадовалась этому, так как по кишлаку в то время ходил слух, будто ее сын погиб на фронте. А через шесть месяцев он вернулся в родной кишлак и живет там поныне».

Второй рассказ о том, как Шобурхон провел арык в кишлаке. Святой передал свою необыкновенную лопату слуге и сказал, чтобы тот, проведя ею за собой черту, не смел оглядываться назад. Слуга нарушил запрет. Пройдя половину пути, он все-таки посмотрел назад, и тогда текшая за ним вода смыла арык. Как раз в этом месте арык делится на две части, а само место до сегодняшнего дня называется Бахшгох (букв. «Место деления»).

Согласно третьему рассказу, на Восточном Памире в Мургабе жила женщина-киргизка, которая не имела детей. Услышав про остон Шобурхона, она приехала на поклонение к святому. После этого у нее родился сын. Таких легенд о вали Шобурхоне достаточно много.

Шобурхон – реальное историческое лицо, посетившее Шугнан в XVI в. вместе с тремя дервишами – Шохи Хомушем (из Мазендарана), Шохи Малянгом (из Сабзавара) и Шохи Кошоном (из Кашана). Нынешние сейиды Западного Памира считают себя потомками этих миссионеров ислама. Один из них поведал ряд историй о Шобурхоне и его духовных братьях [См.: *Горненский*, 2000, с. 70–71]. Мы приведем здесь одну из этих легенд как пример бытующего в агиографии сочетания исторических реалий и явно фантастических фактов.

Проживая в кишлаке Тусён, Шобурхон владел чудо-казаном, в котором приготовленный плов никогда не кончался. Но однажды казан выпросил на свадьбу дочери недобрый человек по имени Ульфат-шо, живший в соседнем кишлаке. Празднество закончилось, а проситель и не собирался возвращать казан хозяину. Посланным Шобурхоном ученикам этот человек грубо сказал: «На что бедняку такой казан? Проваливайте, пока целы!»

Узнав о том, что вали сам собирается прийти за котлом, он приказал засыпать дорогу к своему дому колючками. Однако Шобурхон прошел по ним, как по ковру, не причинив себе ни малейшего вреда. Когда он предстал перед Ульфат-шо, тот нагло спросил: «Какой казан!? Не знаю ничего! Убирайся вон, пока цел!»

Тогда, повернувшись в сторону дома, Шобурхон тихо приказал: «Казан, иди за мной!» К изумлению жителей кишлака, котел, полный плова, пошел за хозяином. Шобурхон угощал всех пловом, но содержимое казана не кончалось.

Злой Ульфат-шо, не желая расставаться с чудо-казаном, приказал слугам силой отнять у дервиша его собственность. Однако как только те приблизились, Шобурхон развернул свой коврик для молитвы и опустил его на поверхность р. Шахдара. Святой сам встал на него и рядом поставил чудесный котел. Так он плыл на коврике по течению реки на глазах изумленных окружающих.

Некоторые гидромелиоративные знания (проведение канала по неровным местам и др.), а также умение читать религиозные и иные книги, видимо, придали Шобурхону статус святого. Кстати сказать, старики из шахдаринских кишлаков говорят, будто дервиши скрываются от нечестивого мира на остонах и время от времени являются людям благочестивым и открывают им волю Божию.

Остон вали Шобурхона неизменно привлекает к себе большое внимание паломников и туристов, о чем свидетельствуют многочисленные записи в книге посетителей. Листая ее страницы, понимаешь, какое огромное впечатление оказало на людей посещение этой святыни. Здесь можно видеть и записи на иностранных языках: ученого из Англии или Канады, работника международной организации из Индии или Швейцарии. Кто бы ни побывал в этом месте, у всех одно чувство – восхищение.

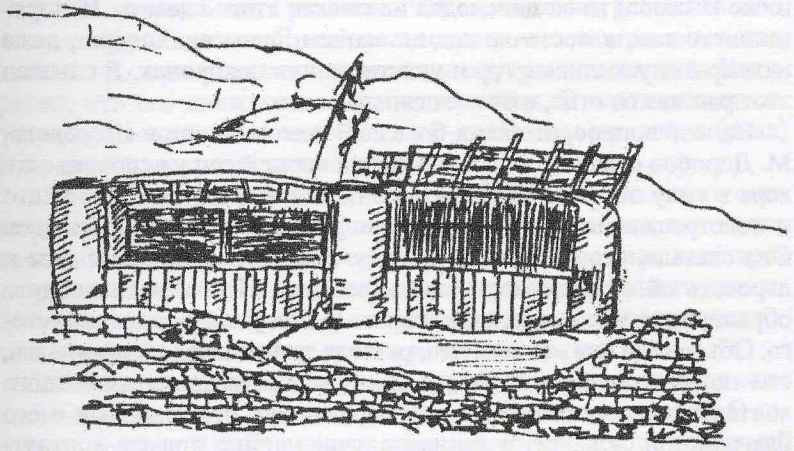
Как указывает В.Л. Огудин, «любое место поклонения образовано двумя материальными частями: 1) природной основой, на которой оформился культ данного места; 2) оформлением этого места, произведенным людьми и сопутствующими изустными сведениями о данном месте (назовем ее условно "антропогенной" основой)» [*Огудин*, 2002, с. 68]. Что касается антропогенной составляющей культовых проявлений мест поклонения на Памире, то это сооружения из камней (прямоугольные, пирамидальные, кольцевые и др.); погребальные и ритуальные строения (могилы, *мехмонхоны* – помещения для паломников, *айваны* – крытые беседки, кухни и др.); вотивные предметы (ленты, платки, полотнища материи, сооружения из камней, отдельно поставленные большие камни, светильники); приношения (свечи, рога, черепа животных, шкуры и др.); места для возжигания огня (*чирогхона*); флаги с полотнищами материи; площадки для молитв и приема пищи и др. Нематериальная составляющая культовых появлений мест поклонения – легенды, предания и поверья, связанные с тем или иным святым местом.

Еще один наиболее почитаемый остон на Западном Памире посвящен известному среди горцев святому Шоабдолу. Он также

находится в долине р. Шахдара, в 220 м к востоку от автомобильной дороги Хорог–Джавшангоз, в кишлаке Нимос. Остон располагается на высоком холме и построен из камня. В отличие от святилища Шобурхона он представляет собой домик с двумя помещениями – это собственно святилище квадратной формы и айван, имеющий 5 м 40 см в длину и 3 м 60 см в ширину. Остон имеет две двери, ориентированные на юг. На его плоской крыше стоят длинные шесты с разноцветными лоскутами и бумажными цветами. У входа лежат оставленные почитателями святого Шоабдола рога горного козла нахчира – чистого животного, которое, как уже говорилось, пользуется, по мнению памирцев, расположением небес.

Если мы войдем в святилище, то увидим помещение примерно 5×5 м, разделенное на две части перегородкой, за которой располагается небольшая пещера. В передней части остона находятся клетка для певчей горной куропатки, подсвечник, две кастрюли, в которых хранится масло для поддержания в нем огня, и ящичек для добровольных денежных пожертвований.

В сентябре 1998 г., во время исследования остона Шоабдола, я беседовал с жителем кишлака Нимос Мубаракадамом Доробовым, 1922 г. рождения. Он представился как «каламдор», что в буквальном переводе с таджикского означает «имеющий



Остон святого Шоабдола:
левая часть – айван, правая – собственно святилище
(кишлак Нимос на Шахдаре, Рошткалинский район)

карандаш», т.е. человек, ведущий учет. Поскольку остон закрывается на замок, то ключи от него хранятся у каламдора. Когда двери открыты, все паломники имеют возможность войти внутрь святилища, но никому из них не позволяется заходить за перегородку, т.е. в пещеру.

Мой собеседник рассказал следующее: «Время постройки я не знаю. Но в долине реки Гунт однажды произошло чудо: тайное стало явным, и имам показался людям. Собрался народ, спросили: "Кто ты?" Явившийся ответил: "Я имам Джафар-и-Садик". Он вошел в пещеру в Гунте, а вышел у нас, в кишлаке Нимос, и назвался Шоабдолом. В Вахане он именовал себя Шокамбар, а в Читраре говорил, что его имя Бобо-Гунт. Остановился он у нас, в Нимосе. У него было две коровы, четыре верблюда, две лошади. Жил здесь 33 года, но его дом никто не видел. Кто-то говорил, что дом у него был без крыши.

Однажды Шоабдол поехал в кишлак Бидиз (примерно в 40 км ниже Нимоса). Там его не приняли как следует, и он сильно обиделся. Люди стали умирать один за другим. Шоабдол на лошади вернулся обратно, сюда, а его сын отправился по приказанию отца в Бидиз. Там он собирал народ и читал суры из Корана. Случилась беда. Сын Шоабдола заболел и умер. Звали его Бобо-Тоджик. Его тело хотели привезти сюда, но в кишлаке Сежд (почти в 30 км ниже Нимоса) из-за половодья не смогли этого сделать. Похоронили его там, в местечке под названием Гавгосед. Говорят, даже нахчиры спустились с гор и участвовали в похоронах. Я слышал этот рассказ от отца, а он – от своего отца».

На мой вопрос, от каких болезней помогает остон Шоабдола, М. Доробов ответил: «Он все болезни лечит, если у человека есть вера в силу остона». С такой верой приехала в это святое место и повстречавшаяся нам в сентябре 1998 г. бездетная шугнанка. Она сказала, что хочет попросить у святого помощи в ее горе и даровать ей возможность родить ребенка. После молитвенного обращения страждущая взяла горсть земли у двери остона святого. Объяснила она это тем, что, разведя землю в воде и искупаясь, она получит желаемое. Таким образом, путем опосредованного контакта со святым паломники стремились приобщиться к его благодатной силе, т.е. в данном случае налицо пример контактной магии.

У шугнанцев почти около всех могил святых росли деревья или стояли шесты, к которым приходившие на моление бесплодные

женщины привязывали платки, лоскутки тканей, а иногда шерсть различных домашних животных, в частности быка (видимо, он ассоциирует с потенцией большой силы). Подобным способом они стремились «установить контакт» со святым, от которого ожидали благодатной помощи. В настоящее время эта древняя традиция утратила массовый характер, однако кое-кто из шугнанцев все же продолжает ходить к святилищам. В этом мы убедились во время нашей экспедиции по Шугнану в 1998 г. «Если ты идешь к святым местам с верой, то мечта твоя сбудется», – говорили мне информанты.

Особых ритуалов при посещении остона Шоабдола не бывает. Главное, чтобы пришедший был чист физически и духовно. Хотя ритуальное омовение – обязательное условие для паломников. Перед тем как обратиться с просьбой о помощи к святому, им следует провести ночь возле остона. Причем, спать не рекомендуется, поскольку только в случае бодрствования, как они говорят, сбудется желаемое или же человек исцелится от болезней. Проезжающие мимо святилища верхом на коне, ишаке или верблюде путники обязательно спешиваются и садятся вновь только после того, как минуют святое место. В жертву святому Шоабдолу обычно приносили скот, но бедняки могли пожертвовать и кусок материи, и чашку масла, которое шло на поддержание огня в подсвечнике.

Шейх остона Боша Гулханов, 1918 г. рождения, рассказал мне, что в его функции входит забота о сохранности святилища, в частности поддержание огня и чистоты внутри помещений. Интересно, что его должность – наследственная. В последние десятилетия все шейхи местного остона – выходцы из авлода (рода) Гулхановых, жителей кишлака Нимос.

Остон Шоабдола по ночам не охраняется. По мнению его «мажордома» Б. Гулханова и «привратника» М. Доробова, в этом нет смысла, поскольку это святое место находится под защитой трех сторожей: малоика (ангел), пари (демоническое существо женского рода, выступающее в роли заступника) и дэва (демоническое, враждебное человеку существо мужского рода).

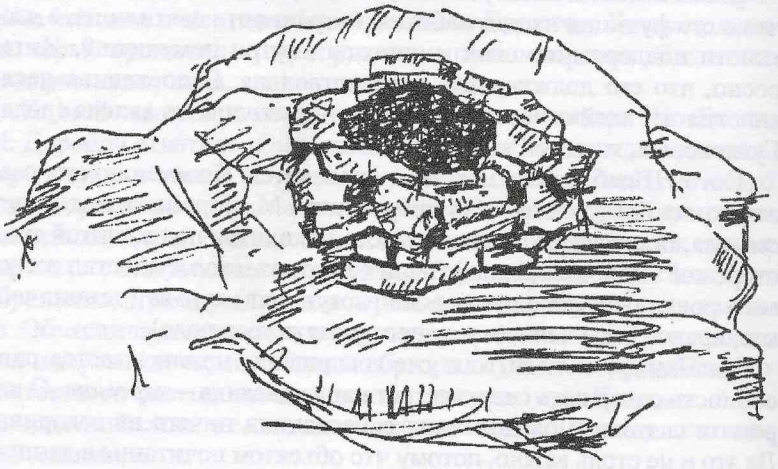
На Памире святым, как уже говорилось, приписывается способность совершать сверхъестественные деяния – *каромат*. О каромате святого Шоабдола мои собеседники ничего не говорили. Да это и не столь важно, потому что объектом почитания в данном случае было и остается святое место – пещера, из которой некогда вышел Шоабдол. По словам стариков, могила святого – это γoib,

т.е. нечто скрытое, сакральное, а пещера – hozir, т.е. священнодействующее. Иначе говоря, в остонах, где есть пещера, в которой побывал тот или иной святой, можно почувствовать дыхание Имама Времени (nafasi Hozir Imům).

Кстати сказать, по сообщению моих информантов, местный остон имел второе название – Бобо-Абдал. Это ставит под сомнение утверждение русского разведчика А.Г. Серебренникова, посланного в конце XIX в. на Памир царским правительством с ознакомительными целями, о том, что кроме остона Шоабдола ниже по течению р. Шахдара находится еще одна святыня – посвященная Бобо-Абдалу [*Серебренников*, 1896]. На самом деле данный остон просто имел два названия.

О том, насколько почитаем был на Памире пир Шоабдол, свидетельствует святилище под названием Ворджбиф. Название его происходит от шугнанских слов vōrj – «конь» и biδ – «след», т.е. след коня. Остон расположен в 2 км восточнее кишлака Сежд на скалистой местности. По одну сторону от него – обрыв над Шахдарой высотой примерно 30–40 м, по другую – автодорога, ведущая в кишлак Юбен (бывший Советабад).

Остон представляет собой сооружение из камней: на земле лежит огромный плоский камень, в средней части которого имеется



Остон Ворджбив вблизи кишлака Сежд в долине Шахдары (Рошткалинский район)

отпечаток конской подковы; вокруг этого отпечатка – горка небольших камней в виде кольца. Можно предположить, что первоначально выложенного из камней круга вообще не существовало. Он появился позднее, чтобы паломникам легче было найти святилище. Рядом с кругом стоит чугунный подсвечник, в котором горит зажженный паломниками огонь как знак поклонения святыне.

Легенда, связанная с данным остоном, достаточно короткая. По словам информантов, след от конского копыта на камне – это отпечаток ноги, который оставил конь, принадлежавший святому Шоабдолу, когда тот переправлялся через р. Шахдара. (Кстати сказать, раньше в этом месте действительно находился брод, через который перебирались конные путники.) Как гласит легенда, перескочивший узкое место на реке конь оставил одним из копыт след на камне. Никто из информантов не мог еще что-нибудь добавить к сказанному.

Паломники прибывают к этому культовому объекту достаточно редко, что объясняется, скорее всего, его неудобным месторасположением. Построить здесь какое-либо сооружение, где почитатели вали Шоабдола могли бы заночевать, вероятно, не представлялось возможным или целесообразным. Кроме того, как нам думается, данный остон служил как бы «филиалом» остона Шоабдола в кишлаке Нимос.

Проезжающему мимо святилища Ворджбиф конному путнику следует спешиться. Паломник приближается к остону со словами «Бисмиллох-ир-Рахмон-ир-Рахим», пальцами дотрагивается до следа от подковы на плоском камне, прикладывает их сначала к губам, а затем касается ими лба. Каких-либо особых ритуалов при посещении данного святилища не существует.

Интересно, что проезжающие мимо остона Ворджбиф, как, впрочем, и мимо всех других святилищ, водители-исмаилиты целуют руль в знак почтения к святыне.

Жители Западного Памира отправлялись на поклонение не только к остону святого Шоабдола, но и к святилищу его сына под названием Пир-и-Бобо Тоджик. Местные жители объясняют это название следующим образом. Когда-то рядом с тем местом, где ныне находится рассматриваемый остон, проходила траурная процессия. Несли тело умершего сына вали Шоабдола, а поскольку разговаривали между собой главным образом на фарси, то умершего называли пир Бобо Тоджик, т.е. пир Старик-Таджик.

Географически остон расположен в километре к северу от автодороги Хорог – Джавшангоз и в 500 м к западу от кишлака Юбен (Советабад). Он стоит у горной гряды, рядом с очень глубоким ущельем, получившим свое название от горной речки Юбендара. Над ущельем висит деревянный мост, возле которого как раз и расположен остон Пир-и-Бобо Тоджик.

Остон сооружен из камней и представляет собой четырехугольное строение без крыши. Имеется место для двери (хотя самой ее ныне нет), ориентированной на восток. Внутри остона мне удалось обнаружить только очаг и камень, на который паломники льют масло. Каких-либо других сакральных предметов там нет.

К сожалению, сведения о данном остоне очень скудны. Наши информанты (Аембек Аембеков, 1918 г. рождения, и Раджаббек Аембеков, 1952 г. рождения, жители кишлака Советабад) говорили лишь о том, что здесь отдыхали люди, несшие на руках тело умершего сына Шоабдола. Когда после отдыха они собрались взять положенное ими на землю тело, его не оказалось на месте. Оно таинственным образом исчезло. Потрясенные участники процессии начали искать, но так и не нашли тело покойного. Договорились отправиться с повинной к святому Шоабдолу. Когда носильщикам оставалось около двух километров до дома вали, жившему в кишлаке Нимос, они не решились идти дальше, боясь сказать ему правду. Люди стояли и громко рыдали по умершему сыну Шоабдола. Говорят, даже горные козлы нахчиры плакали вместе с ними.

Вали Шоабдол, услышав громкий плач, сам позвал участников траурной процессии в свой дом. Когда люди пришли к нему, то были безмерно удивлены тому, что мертвое тело сына уже находилось в доме.

С именем святого Шоабдола связан еще один остон – Друм, расположенный в 5–6 км севернее упоминавшегося выше кишлака Сежд. Если быть точнее, он находится в местечке Друм, в 2–3 км от озера с одноименным названием. Остон стоит на поросшей травой равнинной площадке и обнесен поставленным уже в наше время реденьким деревянным частоколом со входом с западной стороны. Собственно само место поклонения представляет собой груду камней 120×120 см в диаметре и 100 см в высоту. На камнях лежат несколько рогов горного козла.

Под камнями небольшая яма, из которой паломники берут кусочки земли – tabruki, что в переводе с шугнанского означает

«целебный». Повсеместно на Памире взятую с остонов землю используют для избавления от галлюцинаций, эпилепсии, головной боли и лечения многих других недугов. (Воду из находящихся рядом с остонами водоемов и ветки с растущих здесь же деревьев также используют в медицинских целях.)

На мой вопрос, не лучше ли употреблять медицинские препараты для избавления от болей и болезней, информанты (Шампер Насратшоев, 1916 г. рождения, и Шехали Шейхалиев, 1935 г. рождения, жители кишлака Сежд) отвечали так: «Медицинские препараты – вещь, конечно, хорошая, но они не всегда бывают под рукой, а с землей все проще». Паломники говорили, что если больной всем сердцем верит в целебную силу святого, он вылечится от многих болезней.

Своеобразие остона Друм заключается в том, что добраться до заветных камней и ямки паломникам сложно. Дело в том, что камни, вероятно, с давних времен окружает довольно высокая каменная стена-ограда. В ней только в одном месте ближе к земле есть проход, через который можно по-пластунски достичь собственно остон. Мои информанты говорили об этом так: «Чем труднее добраться до святого места, тем сильнее его сила и скорее сбудется просимое».

Рядом с остоном растет несколько ив. И хотя деревьям не поклоняются в данной местности, вырубать их категорически запрещено. Следует сказать, что в целом в долине Шахдары отмечается поклонение деревьям, однако бережное отношение к здешним ивам нельзя рассматривать как культ.

На мой вопрос, кому разрешается посещать остон Друм, информанты единодушно отвечали, что это могут делать все взрослые при условии физической и духовной чистоты. Детям же посещение запрещено, так как место это, по словам моих собеседников, «тяжелое, опасное» (wazmin joy). В чем заключается опасность, они не сказали. Что касается пожертвований, то они могут быть различны: это крупный и мелкий рогатый скот, деньги и др. В качестве дара бедные люди оставляют даже куски материи домашнего производства.

О происхождении остона среди жителей кишлака Сежд бытует такая легенда. В прежние времена на месте нынешнего оз. Друм был кишлак. Как-то в него забрел один дервиш. Никто не захотел пустить его на ночлег. И только вдова по имени Гаар сжалилась и приняла путника в своем доме. В ее хозяйстве не было никакой

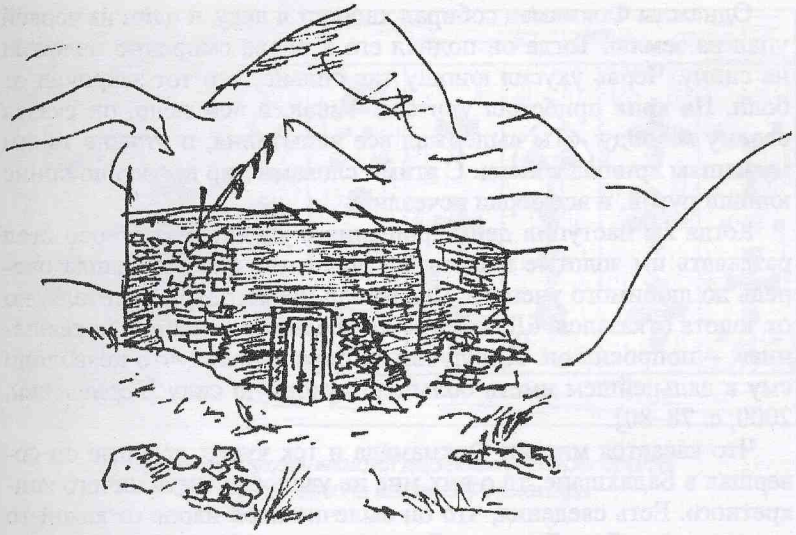
другой живности, за исключением козы и петуха. Женщина подоила козу и напоила молоком гостя. Тот поблагодарил хозяйку и сказал: «Бери козу и петуха и иди вон к той скале». И дервиш указал на огромный камень возле скалы. Вдова так и сделала. Утром же она увидела на месте своего кишлака большое озеро. Камень, на котором сидела женщина, до сих пор называют «камень Гаары». А дервишем, который останавливался в ту ночь на месте нынешнего остона, был не кто иной, как святой Шоабдол.

До конца 1950-х годов у остона Друм был свой «привратник» – каламдор Мазаб Мазабов. Затем он вместе с односельчанами спустился с гор на равнину и поселился в кишлаке Сежд. Паломники, прежде чем подняться к святилищу, приходили к нему за благословением. Он либо сам отправлялся с ними к святилищу, либо посылал своего сына. Каламдор не только читал у остона соответствующие молитвы, но и вел учет добровольных пожертвований.

Среди исмаилитов Памира пользуется известностью местечко Бодомдара в долине р. Шахдара. Оно уникально благодаря своему ландшафту. В центре простирается лес со множеством родников, а с трех сторон его окружают горные массивы, богатые залежами синего и зеленовато-голубого лазурита. Но местечко это знаменито не только девственной природой, кристально чистой родниковой водой и ценным поделочным камнем, но и святынями.

Остон пира Фокмамада расположен неподалеку от кишлака Верхний Бодом (он удален примерно на 10 с лишним километров от автотрассы Хорог–Джавшангоз и насчитывает всего-навсего шесть домов). Это довольно большое четырехугольное строение (внутренние размеры – 5 м на 3 м 60 см) с плоской крышей, на которой возвышается шест с разноцветными лоскутами, и дверью, открывающейся на западную сторону. Внутри остона – могила святого Фокмамада, ориентированная изголовьем на северо-запад. Рядом с могилой стоят четыре подсвечника и казан.

Рассказов и легенд об этом святилище сохранилось очень мало. Жительница кишлака Шивоз (в 11 км от Бодома) Гулбиби Косумова, 1929 г. рождения, вспоминала: «Мне было 13 лет, когда меня выдали замуж за парня из кишлака Бодом. Дверь остона тогда не всем открывалась. Если кто-нибудь приходил к нему не с чистыми намерениями, то не мог попасть внутрь. Я боялась идти туда, хотя шейхом остона был мой отец. Он каждую пятницу



Остон пира Фокмамада в кишлаке Верхний Бодом в долине Шахдары (Рошткалинский район)

зажигал там огонь в светильнике. Помню, в соседнем кишлаке жила девочка, которая не могла ходить. Как-то старшие решили отвезти ее к остону святого Фокмамада. После троекратного посещения гробницы девочка пошла. Это было настоящее чудо. Сегодня эта девочка уже мать пятерых детей».

Интересно, что в отличие от некоторых других святилищ Памира остон святого Фокмамада не разрешалось посещать детям и молодежи. Среди жителей Бодома и его округи бытовало мнение, будто это место опасно для молодых людей, которые не знают достаточного количества сур из Корана.

О жизни святого Фокмамада известно очень мало. Мы даже предположительно не знаем, в какую эпоху он жил и творил чудеса, хотя могила его уже устроена по мусульманскому типу. Родиной его называют Юмган (Афганистан). Вероятно, он прибыл в долину Шахдары в XV–XVI вв.

Один старик-чабан рассказывал, что Фокмамад с юности в течение 17 лет был учеником одного из пиров в Индии. Послушание его заключалось в сборе и распилке дров. Рвение юноши было столь велико, что он редко мылся, отчего у него завелись черви на спине.

Однажды Фокмамад собирал хворост в лесу, и один из червей упал на землю. Тогда он поднял его и снова смиренно положил на спину. Червь укусил юношу так сильно, что тот закричал от боли. На крик прибежал учитель. Узнав, в чем дело, он сказал своему мюриду: «Ты выдержал все испытания, и отныне твоим мучениям пришел конец». С этими словами пир провел по спине юноши рукой, и все черви исчезли.

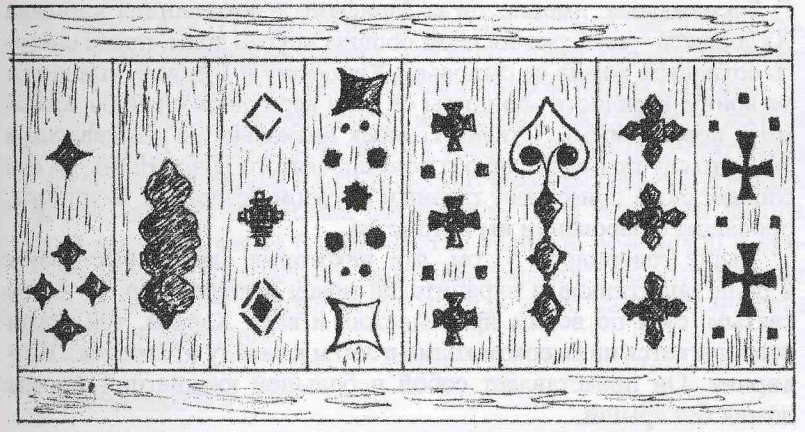
Когда же наступил день прощания с учениками, старец стал раздавать им золотые монеты на обратную дорогу. Дошла очередь до любимого ученика. Фокмамад поблагодарил учителя, но от золота отказался. «Дайте мне лучше *назар* – знание, посвящение», – попросил он. И получил от пира каромат, что позволило ему в дальнейшем иметь большую духовную силу [*Горненский*, 2000, с. 78–80].

Что касается миссии Фокмамада и тех чудес, которые он совершал в Бадахшане, то о них мне не удалось узнать ничего конкретного. Есть сведения, что он вылечил свой народ от какой-то эпидемии «вабо». Рассказывают также, что однажды его мать приготовила тесто, но оно испортилось. Женщина выбросила его в окно. Проходивший мимо Фокмамад собрал его и бросил в одно место, где вскоре выросло чудесное целебное дерево, от которого многие по молитве получали исцеление.

Таким образом, можно лишь предположить, что святой занимался врачеванием. Житель кишлака Шивоз халифа Джафар Дустов, 1952 г. рождения, рассказывал о бытовавшем в его семье предании, будто Фокмамад поднимался высоко в горы, чтобы собирать там ценные лекарственные растения.

В 3 км к востоку от кишлака Нижний Бодом находится остон Худжа-и-Нура. В отличие от других святилищ, это естественный холм высотой примерно 200 м. Внутри его, как поведали мне паломники, находится пещера. Действительно, внизу холма есть небольшой, примерно 50х50 см, вход. А на вершине холма некогда имелось окошко, через которое паломники могли видеть внутреннюю часть пещеры (естественно, если она в это время освещалась). По словам жителей Нижнего Бодома, в XIX в. окошко засыпал человек по имени Самад, так как ноги мелкого рогатого скота иногда проваливались внутрь пещеры.

Как рассказывал местный житель Гозибек Бекмамадов, 1910 г. рождения, этот остон посвящен святому Нуру, а другой, в близлежащем кишлаке Пархед – его брату Зуру. Нур сначала жил в



Орнамент, украшающий деревянную перегородку внутри остона святого Фокмамада

кишлаке Пархед. Он не отличался большим смирением и нередко гневался на тех, кто наведывался в этот кишлак (рядом проходила достаточно оживленная для этих глухих мест торговая дорога, по которой каждый день шли десятки людей). В конце концов Нур решил поменяться местом жительства с братом и перебрался в стоявший поодаль от дороги менее суетный кишлак Нижний Бодом.

По словам Г. Бекмамадова, когда-то в нижнебодомском остоне, вернее, в пещере, побывал человек по имени Ходжи Рустам, житель афганского Бадахшана. Он провел там целую неделю. А когда вышел, то рассказал об увиденных им внутри пещеры пяти голубях, подсвечнике и озере. Моя попытка исследовать остон внутри не увенчалась успехом. Примерно метрах в пяти от входа я натолкнулся на огромный валун, преграждавший путь в глубь пещеры.

Снаружи из толщи холма течет ручеек. Паломники, приходящие к остону Худжа-и-Нура, первым делом опускают руки в воду. Как мне говорили, если им попадается черный червяк, то их желаниям и мольбам не суждено сбыться. Если же в руках окажется красный червь, их ждет удача. Приходят к этому остону все желающие, с самыми разными намерениями и просьбами. И никаких особых ритуалов паломники здесь не совершают.

Во время Великой Отечественной войны тут можно было видеть немолодых уже женщин, которые молили святого Нура о возвращении их мужей и сыновей с фронта. По словам того же

Г. Бекмамадова, именно тогда Зарифамо – жительница кишлака Хидорджев – семь раз босиком обошла кругом холм, прося святого сохранить жизнь ее сыновьям Хиромону и Булбулу, ушедшим на войну. К радости женщины ее дети вернулись с войны живыми и невредимыми. Старик Гозибек нисколько не сомневался в том, что случилось это не без помощи святого Нура. Ныне, по его словам, сюда приезжают главным образом бездетные женщины, просящие о даровании им потомства.

Выше говорилось о том, что некоторые святые выступают в роли защитников и охранителей покоя жителей гор. К таким святым, судя по всему, принадлежал и вали Хоразм, чей остон располагается на высоком холме в 350 м к западу от кишлака Шохиризм. Он представляет собой небольшой квадратной формы домик без крыши.

Название остона происходит от имени пира Хоразма. Этот святой, странствуя по кишлакам, остановился в одном местечке, которое после этого получило название Шохиризм, т.е. Шохи Хоразм – Шах Хорезма.

Святой Шохи Хоразм – реальная историческая личность. У него был брат Шохи Тирандоз. Как и в легендах о Шобурхоне, вали имел чудо-казан. Как-то сварил он в нем *алво* – мучной кисель для своей гвардии. Сколько не ели воины, а содержимое казана все не уменьшалось. Об этом узнали кафиры (неверные). Они пришли и украли казан. Кафиры шли до кишлака Тусён, по нижнему течению р. Пяндж. Тем временем Шохи Хоразм поехал на коне к брату и рассказал ему о случившемся. Шохи Тирандоз, находясь высоко в горах, с помощью *филахмон*, т.е. пращи, разгромил армию кафиров и вернул брату его чудо-казан.

В основу легенды о чудесном казане, на наш взгляд, положен социально-экономический мотив. Поскольку бóльшая часть населения почти круглый год систематически страдала от голода, народ мечтал таким чудодейственным способом, хотя бы в воображении, утолить голод.

Интересные сведения о Шохи Тирандозе приводит И. Горненский. Он называет его пиром стрелков, грозным охранителем гор и одним из небесных стражей Памира. Шохи Тирандоз, или Шой Тирандоз, как его именует этот автор, ставит управителей этого мира: раз в 170 лет он стреляет в правителя, и если его стрела поражает змеиную душу, она сразу падает в *дузах* – ад, а если угодит в человека с львиным сердцем, тогда он возносится

в *биишт* – рай [*Горненский*, 2000, с. 49]. Можно предположить, исходя из содержания легенд, что вали Шохи Хоразм, как и его брат Шохи Тирандоз, был небесным покровителем Памира.

Все проанализированные нами остоны находятся в долине Шахдары. В долинах Пянджа и Гунта также немало святилищ, к которым совершали паломничество благочестивые шугнанцы. Многие из этих культовых объектов за годы советской власти, когда велась активная борьба против религии, обветшали и пришли в упадок. Однако ныне памирцы стараются по возможности восстановить эти святые места прежде всего как исторические памятники прошлого.

Демонология

Среди народных верований важное место занимает вера в существование духов – бестелесных или материальных существ, которые обитают как в человеке, так и в окружающем мире. Они настроены или благожелательно, или враждебно по отношению к человеку в зависимости от выполняемой ими роли.

Поскольку памирцы не могут объяснить многие из явлений природы и жизни, они ищут причину их возникновения в воздействии бесчисленных духов, которые окружают человека. Каждый памирец знает, что духи особенно активны в темные ночи, и уверяет, что он сам их видел и что их появление и облик вселяли в него ужас. Духи, согласно народным поверьям, могут иметь облик мужчин, женщин, собак, лошадей, коров и др. У них есть излюбленные места обитания, например, возле мельниц, у воды или же на куче золы у человеческого жилища и т.д. В народе распространено убеждение, что одни духи опасны для человека, поскольку могут убить его, сделать сумасшедшим или больным, другие же не опасны и только устраивают проказы с одинокими путниками, а третьи и вовсе отличаются добротой [См.: *Schultz*, 1914, S. 66].

Вера в духов всегда была настолько велика, что до сих пор в Шугнане можно услышать множество рассказов про них. А.А. Бобринской в свое время писал: «Среди величественной природы гор, где беспомощная немочь человека перед беспощадной мощью природы дает себя особенно сильно чувствовать, горец обратился за утешением к живительным началам своей природы, в данном случае, к своему воображению. В долгие зимние вечера он

имел досуг воскрешать в своем воображении тот многочисленный мир духов, которым человечество спокон веков любило окружать себя. Горцы оживили этот мир, облекши представителей его в новые образы, наделив их новыми свойствами; рассказами своими о похождениях лукавых духов, о своих встречах и приключениях с ними они превратили этот мир в нечто почти осязательное и положительное; завертелся перед горцами целый сонм духов, добрых, злых, шутливых, безразличных и наполнил он ими все горы, ущелья, пещеры, леса, потоки, даже домов своих не избавил от них. Всюду вокруг горца кишат целые полчища духов... На всех путях своих приходится горцу сталкиваться с ними, обороняться, хитрить, ублажать, воевать, и вместо непосредственных столкновений и борьбы с неутолимою природой борется он с призраками, созданными своим воображением, с которыми, как оказывается, борьба более по силам человеку, не столь для него безнадежна» [*Бобринской*, 1908, с. 50–51; см. также с. 103–104].

По этому же поводу Б.А. Литвинский приводит характеристику зороастрийских верований, которая принадлежит перу известного ираниста А.В. Джексона: «В "Авесте" и в поздних зороастрийских сочинениях огромное количество демонов и злых духов, имя им – легион. Это целые орды злых духов, которые превосходят добрых в количестве, но значительно отстают от них в индивидуальном могуществе» [Цит. по: *Литвинский*, 1981, с. 91].

Из сопоставления этих двух характеристик совершенно ясно, сколь близки в этом отношении зороастризм и верования современных памирцев, в том числе шугнанцев. Органичность этой связи становится еще более очевидной при изучении многих верований памирских народов.

Переплетение, синтез различных религиозных верований у жителей Памира обращали на себя внимание всех, кто когда-либо посещал этот регион. Порой высказывались ошибочные, даже фантастические мнения относительно религиозных воззрений памирских народов. Так, датский путешественник О. Олуфсен, посетивший Памир в 1898–1899 гг., наивно полагал, что «парсийская», т.е. зороастрийская религия продержалась здесь до начала XIX в., а мусульманство было распространено в этом регионе позже афганцами [*Olufsen*, 1904, p. 198]. Находясь в плену этой ошибочной концепции, он демонов в народных памирских верованиях отождествлял с авестийскими божествами [Ibid, p. 199].

Мы, естественно, не может проанализировать весь памирский пандемониум, а потому остановимся лишь на некоторых чертах его отдельных персонажей в частности у шугнанцев.

С раннего детства в нашей семье я слышал рассказы о *пари (пери, пэри)*, о них нередко рассказывали и наши соседи, а в последние годы о пари я собирал материалы во время этнографических экспедиций. Все эти рассказы вполне согласуются с мнением исследователей о том, что самые популярный дух у горцев – это пари. Причем у памирцев, в том числе у шугнанцев, пари выступают в антропоморфном и в зооморфном облике. В первом случае это красивые девушки, молодые женщины, а также юноши и мужчины, во втором пари являются в виде птиц, змеи и т.д. В литературе отмечается, что с утверждением ислама пари даже стали делиться на мусульман и «неверных» (кафиры) [*Снесарев*, 1969, с. 28; Мифологический..., 1992, с. 429]. Характер поведения этого духа дуалистичен: он может как вредить людям, так и помогать им.

В представлениях шугнанцев пари выступают главным образом в роли заступников или заступниц (в народе считается, что пари в основном бывают женского рода). Если кому-нибудь повезло в делах, про такого человека говорят: «Ему помогла пари» [*Зарубин*, 1917, с.138]. В литературе в качестве аналогичных добрых духов упоминаются *фаришта* и *молойка* [См., напр.: *Schultz*, 1914, S. 66–67].

В памирском фольклоре пари нередко связаны с горными козлами нахчирами. Как сообщает Б.А. Литвинский, в одном из кишлаков Бартанга его жители считали себя потомками охотника Байга и его жены – пари, разводившей горных коз. Когда Байг, за которым следовал его односельчанин с собакой, возвращался к пари из кишлака, та вместе с родственницами доила коз. Испугавшись собаки, козы разбежались, молоко пролилось, а разгневанная пари покинула своего мужа [Мифология..., 1996, с. 545].

В наиболее архаичных представлениях памирцев подчеркиваются ночной характер их деятельности, утрата ими активности при свете дня, связь с водой – источником плодородия, а также с цветами [Там же]. В Шугнане некогда существовало поверье, что царство пари находится на горе Каф (Іоф). Это нашло отражение в шугнанской сказке «Джумак». Согласно ей, когда пари смеются, то изо рта у них падают «смеющиеся цветы» [Сказки, 1976, с. 69–70].

Как уже говорилось, по представлениям шугнанцев, пари бывают мужского и женского пола. А потому влюбившийся в земную девушку пари-юноша не дает своей избраннице выйти замуж. В таких случаях и сегодня в Шугнане говорят: «Ya pari band», т.е. ее связал пари. Это означает, что такая девушка не может выйти замуж за другого человека.

Генезис образа пари своими корнями уходит в глубокую древность. Происхождение самого слова «пари» связывают с древнеиранским словом *pairikā* («паирика»). Указанные выше представления о пари, относящиеся к архаическому слою верований, вполне согласуются с зороастрийскими представлениями о паирика [*Литвинский*, 1981, с. 96]. В «Авесте» пари-паирика – это злокозненные существа женского пола. Термин «пари», как считают некоторые исследователи, возможно, восходит к реконструируемому индоевропейскому *пер* («производить на свет, рожать»), или *пеле* («наполнять») [Мифология…, 1996, с. 545].

Наряду с духами пари, фаришта, молойка русские путешественники и ученые отмечали веру шугнанцев в существование *чильтанов* (*čiltanon* – «чильтанон») – сорок особ, или людей. Это образ таджикско-персидского происхождения. Согласно наиболее распространенным представлениям, чильтаны – это сорок могущественных святых, управляющих миром. Они могут быть как невидимы для людей, так и жить в человеческом облике среди них. Если кто-то из чильтанов умирает, оставшиеся избирают из людей достойного занять его место [Мифологический…, 1992, с. 613].

Впервые понятие «чильтанон» упоминается А.А. Бобринским. Он приводит легенду о том, как появились чильтаны [*Бобринской*, 1908, с. 110]. Им также была посвящена специальная статья М.С. Андреева. Он подробно описывает структуру и организацию чильтанов и отмечает, что если кто-нибудь из них умирает, то они пополняют свои ряды путем похищения людей [*Андреев*, 1927, с. 334].

С.П. Толстов выдвинул предположение, что чильтаны генетически связаны с культовыми традициями мужских союзов ираноязычного населения Средней Азии [*Толстов*, 1948, с. 311–312]. С данным предположением соглашался и Г.П. Снесарев, который сообщал, что у узбеков Булунгура помещение, которое строили для своих собраний молодые люди, называлось в старину «чильтанхона», будто бы потому, что «собираться здесь могли сорок человек» [*Снесарев*, 1969, с. 184].

Термин «чильтан» состоит из двух слов: «чиль» – сорок и «тан» – тело, человек. На наш вопрос, почему число их именно сорок, а не меньше или больше, наши информанты не смогли дать исчерпывающий ответ. В фольклоре ираноязычных и тюркоязычных народов число 40 имеет священное значение. Именно поэтому в устном народном творчестве народов Центральной Азии сохранилось много легенд, связанных с числом 40 (сорок девиц, сорок разбойников, сорок чилла и т.д.) Акад. В.А. Гордлевский связывает число 40 в тюркском языке с понятием «множественность». Оно указывает на множественность жертвоприношений. Постепенно теряя религиозную святость, слово qirq (сорок) стало обозначать множественность вещей [*Гордлевский*, 1961, с. 133–134]. В фольклоре народов Памира это число также имеет священный ореол [См.: Фольклор народов Памира, т. 2, с. 51].

Следует отметить, что верования относительно чильтанов существовали у всех народов Центральной Азии [Подробнее о чильтанах у народов Средней Азии см.: *Басилов*, 1992, с. 246–265]. Как указывают исследователи, представление о них «зародилось в глубокой древности под влиянием чувства страха перед стихийными бедствиями» [*Эльчибеков*, 1974, с. 300].

На Памире о чильтанах сохранилось немало легенд, хотя не везде мы находим священные места, связанные с ними. Одно из таких мест – остон в кишлаке Вездара Рошткалинского р-на ГБАО [Ср.: *Бубнова*, 1996, с. 33]. Нами он был обследован во время экспедиции 1998 г. Остон состоит из двух помещений, одно из которых представляет собой полукруглое строение, дверь в котором ориентирована на юго-восток, по направлению ко второму помещению. Это второе по форме напоминает четырехугольник. Остон построен из камня. Толщина стен 50–55 см. Помещения не имеют крыши, а общая дверь у них имеет выход на восток, в сторону восходящего солнца. Как нам объяснили информанты, кровлю сожгли в годы советской власти. Время постройки данного остона никто не знает.

Легенду, которую мы записали со слов жителя шугнанского кишлака Миденвед того же Рошткалинского р-на (Зеваршо Дарвешов, 1919 г. рождения), отличается от других легенд, которые бытуют в народе. Поэтому мы сочли необходимым привести ее полностью. По словам З. Дарвешова, праведные чильтаны берут свое начало со времен шейха Мансур-и-Халлоджа, который являлся историческим лицом, жившим в IX в.

Однажды шейх Мансур пришел в город, где правил немусульманин (Ƴayri musulmůn). Здесь умирала старуха – одна из царских приближенных. Царь (*podx̌ō*) вздыхал и несколько раз повторял: «Ах, какая участь ожидает ее впереди!». Когда царь в очередной раз повторил эти слова, Мансур не выдержал и воскликнул: «То, что вы говорите, – это ошибка. Участи загробной жизни не существует». Царь потребовал от Мансура доказательств правоты его слов. По просьбе шейха раскопали могилу старушки и положили на грудь умершей мешочек с пшеном (*pinj*).

Договорились: если на следующее утро пшено будет найдено неразбросанным, это будет доказательством правоты Мансура, если же произойдет обратное, то шейха повесят. Ночью Мансуру привиделось во сне, будто кто-то его ругает: «Немусульмане боялись только участи загробного мира, а ты раскрыл им тайну. Теперь они будут притеснять мусульман». Шейх проснулся и пошел на кладбище. Он взял мешочек, который накануне вечером был оставлен на груди покойной старухи, и разбросал пшено вокруг могилы. Тем самым он имитировал, будто существуют адские муки.

Утром царь со своими приближенными прибыл на кладбище и, увидев пшено разбросанным, обрадовался. В это время к могиле подошел и шейх. Теперь оставалось лишь повесить его. Мансур же заранее предупредил одного из своих учеников, что его на восходе солнца повесят, тело сожгут и прах бросят в воду. Река в это время выходит из своего русла, и, чтобы она не смыла урожай с полей, ученику следовало вылить в нее чашу воды, которую дал ему шейх.

Как и было обусловлено договором, шейха повесили. После того как его душа покинула тело, уста покойного произнесли следующие слова: «Anulhaq sano Ali guyam, bezabon girdi yor Ali guyam» («Я, Бог (т.е. слился с ним. – *Т.К.*), воздаю хвалу Али, немой, но вокруг друга воздаю хвалу Али»). Царь приказал сжечь труп, а прах разбросать над рекой Шур (в пер. с тадж. «Горькая»; мифологическая река в легендах народов Востока). Так и сделали. В результате уровень воды в реке сразу поднялся. А ученик шейха вылил туда чашу воды, и река вновь вошла в свое русло.

От реки к царскому дворцу был прорыт канал. После того как вода успокоилась, люди увидели, что по каналу плывет разноцветный шар из пены. Причем шар человеческим голосом произносил те же слова, что и уста покойного шейха.

Дочь царя, а также все ее сорок служанок попробовали пену на вкус и через некоторое время поняли, что они беременны. Когда царь узнал об этом, он приговорил всех девушек, в том числе собственную дочь, к смертной казни, однако по настоянию своего визиря решил выслушать объяснения дочери. Та рассказала ему, как все произошло, и царь отменил приговор. Через девять месяцев и девять дней царская дочь неестественным способом, а именно через грудь, родила сына. Он был так красив, что одна сторона его лица была похожа на луну, а другая – на солнце. Этот ребенок был его высочеством (Hazrat) Шамс (Шамсиддин Мухаммад – один из исмаилитских имамов). Все сорок служанок также родили мальчиков, от которых и пошли чильтаны. Шамс был сорок первым ребенком. Он в трудные времена помогал чильтанам.

Заканчивая свой рассказ, наш информант с уверенностью говорил о том, что остон в кишлаке Вездара явился следствием кратковременного пребывания сорока чильтанов в этом месте.

Святые места, связанные с чильтанами, встречаются и в других районах Памира. К примеру, в кишлаке Зонг Ишкашимского р-на также находится остон-чильтан. Однако легенды, посвященные этим местам, имеют совсем иное значение [Фольклор народов Памира. № 161]. Подобные святые места также можно найти в Рушанском и Ванджском районах ГБАО.

В 1920-е годы М.С. Андреев собирал материал о чильтанах в Язгулеме. Там ему рассказывали, что среди чильтанов находятся четыре qutb, т.е. высших должностных лиц у мусульман-суфиев, которые управляют четырьмя сторонами света: Абду-Рахим-и-Машрики – востоком, Абду-Рашид-и-Шимоли – севером, Абдуль-Карим-и-Магриби – западом, Абдуль-Джахиль-и-Джануби – югом [*Андреев*, 1927, с. 335].

История таких остонов также уходит своими корнями в глубокую древность. Естественно, что тысячелетняя история исмаилизма на Памире не могла не повлиять на верования жителей этого региона. Однако дошедшие до наших дней поверья сохранили множество доисламских элементов.

Согласно представлениям народа, чильтаны имеют определенную связь с образом жизни населения – оседлым или кочевым. Исходя из этого, они выступают в роли покровителей живых существ. Так, в хозяйстве киргизов, где скотоводство играло важную роль, чильтаны являлись покровителями горного козла [См.: *Баялиева*, 1972, с. 115]. Видимо, у узбеков Хорезма они известны

как мифические персонажи – арангляры, живущие в водах Амударьи, и выступают в роли распорядителей воды [*Снесарев*, 1960, с. 200]. У казахов, по описанию А.Т. Толубеева, чильтаны покровительствовали детям и роженицам [*Толубеев*, 1991, с. 42]. Иногда они предстают в роли каменщиков [*Андреев*, 1927, с. 348].

Для изгнания злых духов исмаилиты Памира, в том числе шугнанцы, произносят заклинание «Чихил исм» («Сорок имен») [*Эльчибеков*, 1974, с. 302].

В фольклоре памирских народов чильтаны всегда предстают в образе благожелательных людей. В этом мы убедились во время полевых исследований в 1996 и 1998 гг., что опровергает мнение, будто чильтаны иногда выступали в роли разбойников [Ср.: *Давлатбеков*, 1995, с. 10].

А. Шохуморов высказывал, на наш взгляд, правильную мысль о том, что святые места, связанные с чильтанами, имеют доисламское происхождение [*Шохуморов*, 1997, с. 74]. К этому можно добавить и то, что чильтаны иногда называли «стоящими у костра» [*Бобринской*, 1908, с. 110]. В подтверждение этих точек зрения можно привести следующие соображения. Отсутствие крыши у остона наши информаторы объясняли поджогом. Однако в прошлом, по нашему мнению, видимо, существовал какой-то обычай возжигания около остона огня в честь божества.

Ориентирование главной двери остона в сторону восхода солнца, как известно, было распространено в культовых сооружениях доисламского периода и являлось важнейшим атрибутом культа поклонения огню, как, например, в Храме Окса [*Литвинский, Пичикян*, 2000]. Кроме того, в центре постройки упомянутого выше остона в кишлаке Вездара имелось много золы, что требует дополнительных исследований и объяснений.

В период распространения ислама чильтаны, принадлежащие к категории правящих миром святых, представлялись верующим могущественными духами, скорее даже божествами с разнообразными и широкими функциями. Став мусульманскими святыми, чильтаны утратили свою древнюю доисламскую характеристику [*Басилов*, 1992, с. 263; ср.: *Толстов*, 1948, с. 311–312; *Снесарев*, 1969, с. 184].

Еще один демонологический образ, известный в Шугнане, – *алмасты (алмасте, алмасти, албасты)*. Согласно представлениям шугнанцев, это водяное существо женского рода, которое прыгает в воду и исчезает. По поверьям ваханцев, это волосатая безобразная женщина с длинными грудями, которые она закидывает за

спину. Шугнанцы же, говоря об алмасты, представляют ее в образе ненасытной всепоглощающей женщины. В отношении женщины обжоры и сегодня в Шугнане говорят: «Ya tulu almasti», т.е. она как алмасты. По словам И.М. Стеблин-Каменского, «алмасты приписывается прожорливость и людоедство, она вредит беременным, роженицам и маленьким детям (также домашним животным во время родов и их детенышам). Защитой от алмасты могут служить разного рода амулеты, заговоры, огонь и горящие угольях» [*Стеблин-Каменский*, 1974, с. 157].

Действительно, в народе были убеждены, что это демоническое существо вредит главным образом женщинам [*Розенфельд*, 1959, с. 60] и прежде всего роженицам. Причину неприязни алмасты к последним горцы объясняют тем, что, по одной из легенд, некая женщина, мывшая ночью посуду, вылила еще не остывшую воду за порог жилища и обварила лежавшего там ребенка алмасты. После этого последняя стала мстить не только роженицам, но и новорожденным [Ср.: *Андреев*, 1953, с. 53].

О. Олуфсен ошибочно полагал, что almasti – это испорченная форма имени верховного божества зороастрийцев Ахура-Мазды (Ормузда) [См.: *Olufsen*, 1904, p. 199]. Однако, как свидетельствуют данные многих исследователей, у алмасты нет зороастрийских прототипов. Тем не менее отзвук этой простодушно-наивной концепции О. Олуфсена еще прослеживается в западной литературе. Наиболее приемлемой интерпретацией слова «алмасты», на наш взгляд, следует считать точку зрения И.М. Стеблин-Каменского. Он предполагает, что слово *ala* – это индоиранское название демона или болезни, опасной для рожениц и детей, а слово *basti* – тюркского происхождения (*basti*) и означает «задавить» [*Стеблин-Каменский*, 1974, с. 157–158; 1999, с. 80; ср.: *Климов, Эдельман*, 1979]. Нельзя не согласиться и с Б.А. Литвинским, который полагает, что образ алмасты восходит еще ко времени индоевропейской общности [*Литвинский*, 1981, с. 104].

Алмасты опасались и верили, что если она отберет у человека такие амулеты-обереги, как волосы, книжка или монетка, то он полностью находится в ее власти. Подобные вещи в руках алмасты – весьма грозное оружие. В то же время если человеку удастся схватить это существо за волосы или срезать их, как считали шугнанцы, то оно будет верой и правдой служить ему. Некогда кое-кому, в частности лицам духовного звания, удавалось иногда «приручить» алмасты.

С этим демоническим существом связана одна из версий-легенд происхождения раскрытой пятерни (пянджа) – широко распространенного символа как в Шугнане, так и на Памире в целом. В давние времена в реке жила алмасты, которая выходила из воды и садилась на скалу (аждалсед – «драконов камень»). То же самое проделывала и ее сестра на другом берегу реки. Сестер звали «яхдзеншед», т.е. «каменные сестры». Сидя на камнях, они подстерегали прохожих с тем, чтобы напасть на них, убить и сварить их мясо. Так продолжалось до тех пор, пока в этих местах не появился зять пророка Мухаммада Али, который сумел победить сестер алмасты. С тех пор эти демонические существа не могут причинить вред людям. По другим версиям, на камне жил дракон, а не алмасты. Как бы то ни было, Али оставил на одном из камней след от своей руки, и с тех пор этот символ начал широко бытовать на Памире [См.: *Розенфельд*, 1959, с. 61; Сказки и легенды…, 1990, с. 200–201].

Среди шугнанцев также широкое распространение получила вера в существование *девов* (δēw). В их представлениях девы всегда враждебны людям и в целом все они – людоеды. Правда, иногда человек-герой побеждает дева [*Соколова*, 1959, с. 43]. О вере в девов А.А. Бобринской писал: «Горцы охотно рассказывают различные подробности о своих горных сожителях девах, с которыми они так тесно сжились, к которым так привыкли, что пропади эти девы, горцы наверное сильно бы загрустили и почувствовали бы в своей жизни большую пустоту» [*Бобринской*, 1908, с. 104]. Вероятно, автор имел в виду белых девов, поскольку все другие их представители ассоциируют у шугнанцев с чем-то неприязненным, и в связи с этим они вряд ли бы «загрустили» об их пропаже [Ср.: *Андреев*, 1925, с. 177; 1970, с. 168].

Девам давали различные названия [*Розенфельд*, 1959, с. 63]. В представлениях шугнанцев дев выступает в роли могущественного существа. Неслучайно в Шугнане и сегодня можно услышать такие слова: «Yu/ya δēward sabāq δid», т.е. «Он/она учит дева». Это говорят о людях, которые отличаются изобретательностью. В целом же у шугнанцев доминирует представление о деве как о демоническом, враждебном человеку существе мужского пола.

Верования в существование девов, несомненно, имеют домусульманское происхождение. Как известно, упоминание о деве как о божественном существе имеется еще в «Авесте».

По рассказам наших информантов, иногда просвещенным людям (халифам и др.) удавалось «приручить» девов. Для этого следовало читать книгу «Чихил исм» – «Сорок имен». Однако не всем удавалось закончить чтение этой книги, так как были случаи, когда читавший сходил с ума. Объясняли это тем, что при чтении «Чихил исм» перед глазами предстают разные сцены кошмаров, например, явление демонов или же похороны близких людей. Не исключено, что переживание момента связано с появлением у читающего галлюцинаций. Тем не менее, как утверждали наши информанты, некоторым все же удавалось закончить чтение «Чихил исм». Рассказывали о некоем Музаффаре из кишлака Шивоз Рошткалинского р-на, в доме которого все хозяйственные дела выполнял дев.

Девы, согласно представлениям народа, – некрасивые, неуклюжие существа. Про некрасивых и к тому же непослушных мальчиков в Шугнане и сегодня говорят: «Tut δēwδikč» («Тебя дев облизал»).

Достаточно интересные рассказы шугнанцев сохранились и в отношении еще одного демонического существа – *safēd γinik* (букв. «белая женщина»). К сожалению, в литературе, посвященной жизни шугнанцев, о белой женщине почти нет упоминаний. Есть, правда, единичные сообщения о том, что люди видели женщин дев в белой накидке [*Пещерева*, 1959, с. 129; *Муродов*, 1979, с. 42] или одетых в белое [*Розенфельд*, 1959, с. 62]. Однако эти сообщения относятся не к шугнанцам, а к другим памирским народам.

В представлениях же шугнанцев белая женщина – это реальное существо, которое является людям в облике женщины, одетой в белое. Интересные рассказы о ней бытуют в Шугнане до сегодняшнего дня. Один из них был записан нами в 1998 г. в кишлаке Амбав Рошткалинского р-на со слов 85-летнего жителя Чоршанбе Каландарова. Согласно этому сообщению, «женщина в белом» часто является людям по ночам, однако вреда она не приносит, хотя случается, что человек, увидевший ее, заболевает. Наш информант поведал следующее.

Однажды житель кишлака Нижний Бидиз Хубоншо ночью собрался вылить за порог помои. Однако не успел он этого сделать, как увидел за дверью своего дома женщину в белых одеждах, которая, между прочим, собиралась рожать. По этой причине она не могла удалиться от человеческого жилища. Хубоншо догадался, что это «женщина в белом», и оставил ведро с помоями за порогом. Вернувшись в дом, он попросил жену приготовить

густой молочный кисель (kočі) и отнес его женщине в белом. Та в знак благодарности подарила ему часть своего ногтя. С того самого дня во всех делах Хубоншо сопутствовала удача.

Как нам представляется, «женщина в белом» – это демоническое существо, которое является противоположностью алмасты и не приносит людям вреда, если же, конечно, они сами чем-либо ее не прогневали. О том, что ее образ имеет положительную характеристику, свидетельствуют, на наш взгляд, два обстоятельства. Во-первых, в народных поверьях образ «женщины в белом» не нашел широкого распространения в такой отрицательной интерпретации, как алмасты, и, во-вторых, сам цвет одежды – белый – свидетельствует о принадлежности ее к миру положительных героев. Например, М.С. Андреев, говоря о верованиях памирцев в демонов, ссылается на одно книжное сказание, в котором пророк Сулейман (Соломон) встретил черное (!) демоническое существо, оказавшееся алмасты [*Андреев*, 1953, с. 81].

Еще одно демоническое существо, в которое верят шугнацы, это *sangzanak*, что в буквальном переводе означает «бросающий камни». Об этом существе в литературе, посвященной истории и верованиям в Шугнане, почти нет никаких упоминаний. Лишь А.З. Розенфельд упоминает о нем в связи с описанием древних верований у таджикоязычного населения ГБАО [*Розенфельд*, 1970, с. 118]. Нам же информант Киммат Султонхайдаров, 1950 г. рождения, житель кишлака Миденвед рассказал, как в одной семье шугнанцев причиной раздора стал дух, вселившийся в камень.

В 1991 г. в кишлаке Тингхон Рошткалинского р-на сыграли свадьбу. Местный житель по имени Юра женился на своей родственнице – двоюродной сестре из кишлака Сежд того же района. Однако с первых дней их совместной жизни им не давал сблизиться камень, который якобы являлся спутником жизни молодой. Каждый вечер, когда молодожены ложились вместе спать, к ним в постель залетал камень. Как он летел, муж и жена не видели, тем не менее он всегда оказывался между ними в постели. Тогда молодые решили выбросить его в горную реку, но это не помогло: камень вновь оказывался рядом с ними. Не помогло и вмешательство читавшего молитвы-заклинания халифы. Тогда Юра перешел жить в дом к родителям жены, однако и там камень не давал им покоя. В конце концов молодым пришлось развестись, поскольку они посчитали бесполезным бороться против камня. После развода каждый из бывших супругов вступил в новый брак

и создал новую семью. Ныне они живут спокойно, так как камень исчез навсегда из их жизни.

В данном случае речь может идти о вселившемся в камень духе или о демоне. В любом случае это демонического существо претендовало на роль покровителя новобрачной. Возможно, демону не нравился избранник своей подопечной, и он не желал их физического сближения.

Жиндурв (žindurv) – таково название еще одного демонического существа, которое, согласно представлениям народа, предстает в виде красивого мужчины, да еще и мастера на все руки. Этот демон способен влюбляться в женщину и в таком случае он начинает оказывать ей помощь в хозяйстве. Кроме этой женщины никто не имеет возможности видеть жиндурва. По сообщению наших информантов, лет 30 назад в маленьком гунтском кишлаке Биджондара у одинокой женщины был такой жиндурв. Она имела стадо овец, которых он пас. Односельчане не могли его видеть, а женщине он якобы запретил кому-либо рассказывать о нем. У ваханцев это существо известно под именем «бургуш», т.е. «буроухий» [*Розенфельд*, 1970, с. 118].

Шугнанцы называют ночной кошмар словом *welambeƷak* и приписывают его наступление демону с тем же именем, который, являясь человеку во сне, начинает душить его. Это демоническое существо иногда называют *siyoi*, что означает «темнота». До сих пор в Шугнане говорят: «Siyoi mu paxč čud» («Темнота задушила меня»).

Подводя итог собранному нами материалу, можно сделать вывод, что различные демонические существа имели собственные имена и делились на определенные виды, или категории. Впрочем, в последнее время в Шугнане за всеми духами утвердилось домусульманское наименование δēw (девы) и мусульманское название jin (джин). Желая что-то сказать про существование в мире духов, шугнанцы обычно говорят: «δēwat jin», т.е. «дев и джин».

Последователи исламского вероучения убеждены в том, что духи боятся одного только упоминания Аллаха. Уже сама мусульманская формула «Bismillo» (Во имя Аллаха) разрушает силу их воздействия. Поэтому и сегодня при посещении мусульманином заброшенных домов, ночлежек и т.п., где есть большая вероятность наличия духов, рекомендуется произнести эту формулу. Считается также, что духи боятся священной книги Корана, поэтому каждая семья в Шугнане старается иметь дома если не полный текст Корана, то хотя бы несколько сур из него.

Как отмечалось выше, относительно представлений о внешнем виде духов не имеется единого мнения ни среди исследователей, ни среди информантов. Духи могли явиться кому-то в виде человека, животного или камня. Описывая по рассказам информантов контакты людей с духами, можно проследить случаи избранничества – покровительства духа тому или иному человеку, в результате которого последний становится более удачливым, талантливым или богатым и даже приобретающим сверхъестественные способности.

Вера в избранничество, известная с глубокой древности, присуща всем религиям. Реликты ее имеются и в исламе. Однако в нашем случае покровительство, например, «бросающего камни» (sangzanak) имело своим последствием разрушение семьи, поскольку этот дух ревновал свою избранницу к ее мужу. Говоря о генезисе концепции избранничества, Л.Я. Штернберг, введший в этнографию само это понятие, пришел к заключению, что вера в избранничество возникла на почве веры в любовную связь между человеком и духом [*Штернберг*, 1936, с. 176].

Нельзя не согласиться с П.М. Майским, который подчеркивал, что изолированность памирских ущелий породила «в каждом из них свою самобытность, сохранила там до последнего времени не только самостоятельность языков и обычаев, но особенности религиозных верований…» [*Майский*, 1935, с. 57]. В Шугнане, как и на всем Памире, сохранились особенности религиозных верований и обрядов, которые перешли к исмаилитам от доисламских религий. В этом можно наглядно убедиться на примере приведенных выше магических действий в хозяйственной деятельности и обрядах жизненного цикла у шугнанцев. В начале нового XXI столетия мы наблюдаем отголоски тех древних верований, которые когда-то входили в сложную идеологическую систему и проявлялись в жизни небольшого памирского народа – шугнанцев.

Глава пятая

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ И МЕДИЦИНА

Как сообщают таджикские историки, в конце XIX – начале XX в. на Западном Памире едва насчитывалось 10 человек грамотных и около 30 малограмотных [*Назаршоев*, 1971, с. 9; *Одилбекова*, 1985, с. 8]. Несмотря на это, шугнанцы и другие западнопамирские народы с древних времен обладали широкими познаниями в различных областях.

Народный календарь. У шугнанцев, как и у других народов Западного Памира, существовал народный календарь. Счет времени производился у них по солнцу. Причем этот счет – более древний, чем счет на мусульманские лунные месяцы, который использовался памирцами лишь для определения месяцев Курбан и Рамазан. По бытовавшему в регионе преданию, первый древний счет был введен здесь миссионером исмаилизма Носиром Хосровом и основан на числовом значении букв арабского алфавита (по абджаду) выражения «ло-у ло ло, ло-у ло лаб». Оно служило для облегчения запоминания количества дней в каждом солнечном месяце.

Из фразы «ло-у ло ло, ло-у ло лаб» простым подсчетом цифрового значения букв (по счету абджад, л=30, о=1, б=2, т.е. ло=31, лаб=32) выводится число дней для первых шести месяцев года: из слов «ло-у ло лаб» – для трех весенних месяцев – ло, ло, лаб – 31, 31, 32; и из слов «ло-у ло ло» – ло, ло, ло – для трех летних месяцев, которые имеют одинаково по 31 дню. Кроме того, для определения количества дней осенних и зимних месяцев служила фраза «ла-л кат, кат ла-л» (шухури дигаранд) [*Андреев*, 1958, с. 153].

По словам А.К. Писарчик, упоминание на Западном Памире имени миссионера исмаилизма Носира Хосрова в связи с разными формами календарного счета представляет определенный интерес, однако выражение «ло-у ло ло, ло-у ло лаб», по ее мнению, «несомненно, явление более позднее» [*Писарчик*, 1958, с. 311].

Наиболее распространенным и своеобразным счетом у шугнанцев и других народов Западного Памира, основанном на годовом движении солнца, был счет на части тела мужчины. Как

полагал И. Мухиддинов, поскольку у древнего земледельца-мужчины система счета была ограничена пальцами рук и ног, которых не стало хватать для определения необходимых в хозяйстве отрезков времени, на Памире изобрели счет по частям тела мужчины, позднее с добавлением собаки, верховой лошади и охотника [*Мухиддинов*, 1984, с. 136].

Сообщавшие М.С. Андрееву о календаре пожилые шугнанцы счета по мужскому телу твердо не знали, вносили много поправок и добавлений, причем при подсчете не получалось суммы дней, приближавшейся к истинному году. Как говорили этому исследователю хуфцы, лучшим знатоком счета на части тела человека в Шугнане и Рушане в 1920-е годы считался Шох-зода Мухаммад – младший брат поршиневского пира Юсуф-Али-шо [*Андреев*, 1958, с. 161]. Надо сказать, что в первой половине XX в. данный счет начал забываться и сохранился лишь фрагментарно.

У шугнанцев долин Пянджа, Шахдары и Гунта существовало множество основных определений времени дня по положению солнца на небе, а также дополнительных определений, которые были связаны с появлением солнца или тени не только в той или иной долине, но и в конкретном месте. Следует подчеркнуть, что, не имея часов, горец мог достаточно точно определять время суток. Шугнанцы, определяя время, говорили, например, что «aswi sāri» – небо бледнеет, звезды видны, «saaraki» – появление солнца на дальних горах, «xīrpal» – восход солнца в долине, «xirnist, soyanist» – заход солнца, «ɓaro ɓarxāb» – полночь. Как считали жители Шугнана, ночь якобы, по определению пророка, делится на три части: первая предназначена для сна, вторая – для любви, третья – для молитвы [*Писарчик*, 1958, с. 336].

Выше уже отмечалось, что шугнанцы старались выбирать благоприятное время, а точнее, «счастливый час», для свадьбы, различных праздников, начала посевов и других дел. В этом случае они обращались к владевшим грамотой пирам или халифам, и те назначали соответствующее время, сверяясь по каким-то известным только им книгам. Однако в Шугнане, по сообщению М.С. Андреева на начало XX в., имелся официальный счетчик времени – *хисобдон* (isobdůn), занятие которого переходило из рода в род. Хисобдоном могло быть не только лицо духовного звания. Большим влиянием и почетом, например, пользовался у шугнанцев хисобдон Назокат-шо из кишлака Поршинев, который

исполнял обязанности казия и приходился дядей по отцу упоминавшемуся выше поршиневскому пиру Юсуф-Али-шо [*Андреев*, 1958, с. 152].

Система мер. В быту шугнанцы использовали системы мер, которые возникли еще в древности и применялись вплоть до середины XX в. Одни из них являлись чисто шугнанскими, другие с некоторыми различиями были характерны и для жителей прочих долин Западного Памира, что свидетельствует об общности их быта и культуры.

Необходимо подчеркнуть, что даже исчисление площадей земельных угодий на Западном Памире осуществлялось при помощи мер для сыпучих тел, поскольку местное население, жившее в условиях крайнего малоземелья, определяло площадь пахотного участка количеством зерна, которое на нем можно посеять. В каждом регионе имелись свои единицы измерения, однако в основном для всех была общая единицы – тюбетейка.

Разные авторы, писавшие о Шугнане, указывали разные сведения о системе мер в этом регионе Западного Памира. Например, М.С. Андреев писал, что мерой сыпучих тел служил деревянный сосуд *кафч* (1 кафч=около 36 кг), и указывал, что в долине р. Гунт 1 токи=4 пригоршни; 1 согу=6 токи; 1 кафч=2 согу, около 1 пуда; 1 вилог (ноша вьючного животного)=4 кафч [*Андреев*, 1958, с. 178]. В личном архиве И.И. Зарубина приводится следующий перевод шугнанских мер для сыпучих тел в килограммах: 1 кафч=20 кг муки, 1 сер=10 кг просяной муки, 4 тюбетейки=2кг пшеничной муки [Архив СПбО ИВ РАН, ф. 121, оп. 1, д. 228, л. 1].

Для сыпучих тел использовались единица *амбун*, или *амбан* (1 амбун=около 96 кг зерна), а также чисто шугнанская мера *сер* (1 сер=6 *токе*, т.е. около 1,6 кг). По сведениям русского путешественника Д.Л. Иванова, основной единицей меры зерна у шугнанцев была *топы* (ермолка), из которой образовывались другие, более крупные единицы [*Иванов Д.Л., 1885*, кн. 7, с. 91].

По данным И. Мухиддинова, 1 сер=6 тюбетейкам, или 12 кг зерна, 1 кафч= 26 кг зерна, 1 амбон= 4 кафчам. В долине Гунта существовала более мелкая, чем тюбетейка, мера – пригоршня (1 тюбетейка=4 пригоршням). Как указывает исследователь, объем 1 амбона зерна=1 га пахотной земли [Неопубл. матер. к историко-этнограф. атласу народов Средней Азии и Казахстана].

Единицей жидкости являлся *тафсин* (1 тафсин=2 кг). Одной из древних мер длины был *газ*, который составлял немного более

0,5 м и обозначал расстояние от концов пальцев до места посередине груди под подбородком.

М.С. Андреев записал в 1901 г., что в Шугнане есть «своеобразная единица ценности, называемая… по-шугнански “пис” (пи:с). Мера эта имеется только в отвлеченном счете, в виде же монеты ее в настоящее время не существует» [*Андреев*, 1958, с. 178]. Тот же исследователь, говоря о долине р. Гунт, сообщал, что здесь основа счета – единица ценности *пис* (1 кафч пшеницы=1 пис; 1 барашек=1 пис). В начале XX в., по его словам, этот счет исчезает, заменяясь бухарским и русским [Там же, с. 179].

По сообщению Д.Л. Иванова, единицей ценности при всякой мене служил кусок грубой хлопчатобумажной белой ткани – бязи, из которой шились рубахи. Товар, по словам этого исследователя, оценивался в две бязи, три бязи и т.д. [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 7, с. 91].

Если в прошлом у шугнанцев заходила речь о далеком расстоянии, то они указывали за сколько дней его можно преодолеть. Например, шугнанец Саид Хайдар-шо – автор «Истории Шугнана» сообщал: «Река Гунт имеет протяжение два дня пути» [История, 1917, с. 1]. А.А. Семенов писал, что «шугнанская ходячая мера длины» *чубгаз* равна приблизительно аршину с четвертью [Там же, примеч. 4].

Народная медицина. Вопрос о знаниях шугнанцев в области народной медицины мало исследован. Как выше в нашей работе, так и в исследованиях других авторов приводятся магические приемы, применявшиеся местными знахарями и рядовыми шугнанцами для «изгнания» болезней из тела больного, а также предохранения человека от телесной и духовной скверны. Рациональные средства и способы лечения болезней до сих пор остаются не освещенными.

В народной медицине шугнанцев можно найти много примеров лечения, которые не только не идут на пользу человеку, но и способны нанести вред его здоровью. Тем не менее в ней причудливо сочетались древние верования и эмпирический опыт. Например, считалось, что многие болезни, особенно нервно-психические, посылаются духами, и для их лечения применялись магические приемы, о которых достаточно подробно рассказывалось.

Согласно народным поверьям, Памир – это чистое и более того – священное место. А злые духи, как говорят памирцы,

предпочитают обитать именно в таких местах и вредить местным жителям, подвергая их психическим заболеваниям. Например, болезнь wām (в арабском языке это слово значит «тревога, страх»), согласно народным представлениям, – вид эпилепсии с проявлением страха, истерии, однако без припадков. Болезнь под названием woymā также считалась падучей болезнью, но с припадками. Еще одно из душевных заболеваний, которое сопровождалось галлюцинациями, носило название waswos, что в переводе с арабского означает «мнительность, нездоровые мысли». Лечением этих и подобных им болезней в прошлом занимались духовные лица – халифа, а также мулло, используя при этом религиозные обряды с элементами шаманства, заговорами и заклинаниями с целью изгнания злых духов.

В народной медицине шугнанцев имеется ряд отдельных полезных приемов и средств лечения, выработанных многовековой практикой. Так, болезни почек (wuγj-dārδ) лечили травами и теплом. Больной должен был ложиться спиной на горячий песок (kaš-šōš) и чаще сидеть спиной к огню (pi tafand).

Острое ограниченное гнойное воспаление края века, или ячмень (gemuγā), шугнанцы лечили прикладыванием к болезненной припухлости горячей деревянной ложки (kaš δorgin čib) или проводили перед глазом серебряным кольцом (nuqra čilla).

Приступы боли в области пупка (gilnofak, в долине Шахдары – nofgirak) шугнанцы научились снимать и без помощи знахарей: двумя пальцами брались за пупок и крутили его направо и налево, затем, положив больного на живот, ущипывали надкостную часть позвоночника посередине поясницы (mīδ pitidow) и связывали жгутами надлоктевую часть руки (bozien vīsen).

На Памире была распространена болезнь darun-suzāx, что, по всей видимости, означает неспецифический язвенный колит. В настоящее время считается, что в качестве одного из провоцирующих факторов данной формы колита выступает чрезмерная инсоляция. Для лечения этой болезни, как и болезней внутренних органов (darun-kasalien, dārδen), широко применялась высушенная кожа змеи (divusk bůst). Кроме того, практиковались скручивание, ущипывание кожи в определенном месте на пояснице (miδteptov; miδ pitidow), а также присыпание пупка горячей золой (kaš vir).

При заболеваниях внутренних органов неясной этиологии, или иначе, при «внутренней болезни» (darun-dārδ), шугнанцы

рекомендовали больному глотать растертое в порошок необработанное золото. Следует сказать, что в условиях высокогорья бывали случаи повреждения внутренних органов.

При переломах (viruxčin), как и при вывихах, обращались к костоправу. Он, соединив сломанные кости, смазывал место перелома курдючным салом (dumbaruγan), затем с двух сторон прикладывал к месту разлома две тонкие дощечки и связывал их веревкой. Самым ценным лекарством при переломах считалось мумие (mumiyoyi), которое запивали чаем.

Как известно, мумие – смолоподобное вещество, которое вытекает из расщелин скал. В Шугнане оно встречается везде, однако употребляют его лишь в малых дозах, поскольку излишнее количество мумие, как считают в народе, может плохо отразиться на зрении.

Так, при ангине маленьким детям делали массаж горла (tižden) внутри и снаружи. Если миндалины были покрыты пленкой гноя, то их выдавливали (pirenden). При заболевании ангиной считалось полезным пить теплое молоко с маслом (širruγan). В долине Шахдары это заболевание лечили горным воздухом.

Согласно поверью, уже в первые дни жизни у ребенка могла развиться порча крови (pilī kixt). Если через некоторое время после рождения он проявлял повышенное беспокойство, его осматривали с тем, чтобы определить, не подверглась ли порче кровь младенца. Для этого в нескольких местах на спине нажимали пальцами: появившиеся от нажатия темные пятна (ter) означали, что ребенок болен. В таких случаях, по мнению знахарей, его следовало избавить от испорченной, или дурной, крови (ter, γaždxun), иначе не наступит выздоровление. Обычно «кровопусканием» занимались знахарки (wereχij). Знахарка делала опасной бритвой (teγ) маленькие надрезы (wirext) на коже ребенка от шеи до пяток (az makand ar poδec), через которые выходила испорченная кровь. Такая «процедура» повторялась три–четыре среды.

В народе считали, что причина образования дурной крови у ребенка заключалась в том, что его мать во время беременности часто пила сырую воду (šito xac) или ела холодную пищу (sardī). Еще одна причина порчи крови – слишком жирное грудное материнское молоко (sitid xuvd). Если опасность не была велика, к спине ребенка всего лишь прикладывали ячменную слоеную лепешку, отчего болезнь могла отступить.

Как уже говорилось в разделе, посвященном магии, некоторые болезни, особенно детские, шугнанцы приписывали влиянию потусторонних сил. Особенно опасными были болезни первого сорокадневья жизни ребенка. Причины их возникновения, как считали в народе, – невыполнение женщиной в период беременности определенных ритуалов, вред от покойника или падежа скота и т.п.

В случае, если ребенок часто ел и, несмотря на это, много плакал, вертел головой, его ноги переплетались, на лбу появлялись большие капли пота, глаза были сметливые (wuxyorat), но тело казалось иссохшим, шугнанцы полагали, что это признаки порчи, нанесенной покойником (murδa čil). Если же ребенок много ел, не плакал, однако не проявлял никаких признаков умственного развития, считалось, что болезнь возникла от падежа скота (aywůn čil).

Наряду с обрядовыми и рациональными приемами лечением у шугнанцев существовали иррациональные. В 1999 г. жительница Хорога Зарифа Абдуласанова, 1949 г. рождения, откликаясь на просьбу автора этой книги рассказать о том, какие методы лечения применялись в прошлом, привела несколько примеров, которые она слышала от шугнанцев старшего поколения. С точки зрения просвещенного человека описанные ниже способы лечения могут показаться просто абсурдными. Однако не следует забывать, что практически до начала XX в. Шугнан, как другие исторические области Западного Памира, представлял собой изолированный край, где отсутствовали квалифицированная медицинская помощь и какие-либо лекарства. Люди могли полагаться только на силу самовнушения при использовании методов «доморощенной медицины». Они внутренне были готовы к тому, чтобы исцелиться.

Лечение желтухи (zarparwin). Брали две желтые шерстяные нити и пять нитей других цветов. По ним мерили больного от головы до ног, а потом, собрав все эти нити в кучку, сжигали. Полученную в результате сгорания золу страдающий желтухой человек три пятницы подряд принимал как порошок, запивая 150–200 г воды.

Лечение болезни селезенки (sez). Ранним утром больной с кем-либо из домочадцев шел к ближайшему тополю. Во время движения они не должны были смотреть назад. Дойдя до нужного дерева, страждущий касался его правой ногой и правой рукой. После этого сопровождавший больного человек снимал предварительно

взятым с собой топориком кору в месте касания. Обратно они возвращались другим путем и опять же не смотрели назад. Войдя в дом, кору подвешивали к одной из балок под потолком. Верили, что как только кора высохнет, больной станет здоровым.

Лечение горной болезни (darδi kuistûn). Она, по словам информанта, обычно бывает у детей, причем определить болезнь можно уже через неделю после рождения ребенка. Симптомы: младенец постоянно плачет и ворочается, словно у него чешется спина. В этом случае берут лезвие для бритья, кипятят в целях дезинфекции в воде и потом три среды подряд делают небольшие надрезы на коже ребенка. После этого должно наступить исцеление.

Лечение сглаза (cemčuўjin). По словам информанта, существует несколько способов избавления от сглаза. Если, например, сглазили ребенка, то прибегали к таким действиям: тремя пальцами снимали сажу из-под казана в очаге и со словами «Да исцелится!» мазали ею нёбо, подбородок и кончик носа ребенка.

Еще один способ избавления от сглаза заключался в следующем: с ребенка снимали рубашку, обтирали ею тело, а затем вывешивали на улице в надежде, что кто-то заберет ее. На следующий день, еще до рассвета женщина (мать ребенка, бабушка или другая родственница) шла на перекресток дорог и там собирала сор – листья, сухую траву, веточки. Придя домой, сор поджигали и дымом от него окуривали ребенка. Затем на малыша надевали новую рубашку. Иногда брали кусочек от колючего кустарника и зашивали в какую-нибудь материю. В итоге получался своеобразный оберег от сглаза.

Шунанцы, будучи обитателями горной страны, прекрасно знали свойства и возможности камней. Они верили, что многие камни обладают целебной энергетикой и дают человеку здоровье и силу. Так, им было известно, что «красный яхонт», т.е. рубин, положительно действует на душевное состояние. Как считалось, этот камень, растертый в порошок и смешанный с вином, очищает кровь, способствует ее разжижению и благодаря своим свойствам успокаивает человека, придает ему силу и бодрость, улучшает настроение. Кроме того, порошок яхонта увеличивает блеск глаз и силу зрения. Благородный лал шугнанцы использовали для лечения катаракты, а растертый в порошок лазурит с медом и соком листьев граната – при кожных заболеваниях: им лечили язвы, лишаи, экзему, выводили бородавки. В смеси с оливковым маслом его давали при маточных кровотечениях [*Михалевич*, 1985, с. 27, 30].

Как мне рассказывали пожилые информанты-шугнанцы в разных кишлаках Западного Памира, нефрит лечит почки, гранат – кровь, сердолик – сердце и радикулит, изумруд – центральную нервную систему. По их мнению, хризолит – это камень путешественников, который просветляет разум. Сапфир же служит символом духовных знаний, которых нет ни в одной мудрой книге. По словам информантов, аметист – это камень трезвости мысли, рассудка и поступков. Если его положить под язык, то не происходит опьянения после выпитого на празднестве вина.

Еще в начале 1960-х годов шугнанцы верили, что от кори помогает коралл. Как рассказывала мне Л.Ф. Моногарова, во время одной из ее этнографических экспедиций в Шугнан несколько местных жительниц, увидев на шее русской исследовательницы бусы из кораллов, попросили дать им несколько коралловых веточек. Как вскоре выяснилось, женщины растирали их на плоском камне в порошок и предполагали давать его заболевшим корью детям.

Иногда во врачебных целях шугнанцы употребляют вытопленный жир медведя, лошади, ишака, сурка.

В случае хвори или для профилактики тех или иных заболеваний жители Шугнана до сих пор используют полезные свойства некоторых фруктов и овощей, например, абрикоса, лука, моркови, среднеазиатской тыквы, фасоли и др. Так, они издавна знали, что компот из урюка (особенно кисло-сладкого) слабит и выводит сафру, успокаивает отрыжку. В народе говорят: если человек, страдающий лихорадкой, с высокой температурой, съест свежий урюк, выпьет кипяченой воды с медом, а затем вызовет рвоту, он излечится. Урюк не рекомендовалось есть натощак, после принятия трудно перевариваемой пищи, а также людям со слабым желудком и старикам.

Лук полезен при гипертонии, атеросклерозе и насморке. Настоянный в уксусе лук употребляется шугнанцами при желтухе, заболеваниях селезенки, для улучшения аппетита и пищеварения. Морковь, как утверждают знатоки народной медицины, полезна при малокровии, болях в груди (при хроническом кашле и плеврите), желудке, печени, для выведения камней из почек и мочевого пузыря, оказывает мочегонное действие.

Тыква, по словам наших информантов-шугнанцев, действует мочегонно, смягчает кишечник, лечит желтуху и лихорадки. Фасоль же, по их мнению, также оказывает мочегонное действие,

смягчает грудь и легкие, дает полноту телу. Белый тутовник улучшает мужскую половую потенцию.

Как мы видим, в народной медицине шугнанцев не всегда легко отличить рациональные приемы лечения от иррациональных, полезное от бесполезного, а порой и вредного. Как бы то ни было, способы и методы лечения тех или иных заболеваний определялись уровнем развития медицинских знаний и опытом многих поколений жителей гор [О народном медицине каратегинцев и дарвазцев см.: *Ершов,* 1968, с. 349–357].

* * *

Глава шестая

НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

До середины XX в. в духовной жизни шугнанцев очень большое место занимали сказки. В них нашли отражение предметы быта, различные ритуальные блюда, народные обряды и верования. Например, дворец падишаха (царя), будь то царь Мисра или Чина, – это типичный памирский дом на четырех столбах со световым окном в потолке, нарами вдоль стен, где царь рассаживает почетных гостей и путников из дальних стран. Как писал в конце 1970-х годов лингвист-памировед, Б. Лашкарбеков, в связи с распространением на Памире письменной литературы число искусных рассказчиков здесь уменьшилось, однако среди шугнанцев и других памирцев еще можно найти превосходных сказителей [*Лашкарбеков*, 1979, с. 181]. Действительно, в шугнанских селениях до сих пор еще можно встретить стариков, которые помнят много сказок.

Сказочный репертуар шугнанцев составляют волшебные сказки, а также сказки, текст которых пересыпается стихами. Наряду с волшебными сказками в Шугнане распространены и повести. Самостоятельный цикл составляют сказки о животных. Широкое распространение получили и бытовые, или реалистические сказки, к которым можно отнести смешные рассказы, анекдоты и всякого рода небывальщину. Значительное место в устном творчестве шугнанцев занимают легенды, предания и мифы, часть из которых носит религиозный характер и связана с деяниями

почитаемых исмаилитами святых. Среди населения Шугнана распространены мифы и поверья, имеющие отношение к доисламским верованиям в злых и добрых духов. Например, старики рассказывают о пари – дивных красавицах, которые вступают в связь с земным человеком и либо помогают, либо вредят ему, а также о фариште – добром духе человеческого жилья, живущем в углублении перед очагом, куда лить воду считалось предосудительным.

Следует подчеркнуть, что шугнанцы – большие любители сказок. Эти произведения народного творчества сопутствовали горцам и в радости, и в печали. Если больной не мог уснуть, то рассказчику предстояло «отвлечь» его радостной сказкой, чтобы он забыл о своих страданиях. Грустные же сказки бытовали во время траурных торжеств. Не обходились без этих милых побасенок даже во время земледельческих и других хозяйственных работ: в период жатвы, чистки оросительных каналов, строительства стен дома и т.д. Если в дом приходил уважаемый гость, хозяин развлекал его сказкой или даже звал рассказчика из другого дома. Впрочем, если гость мог, то он сам в ответ должен быть рассказать сказку.

Нередко эти прозаические произведения начинали рассказывать после того, как потухал светильник, и заканчивали, когда все в доме засыпали. Иногда, по словам Д. Карамшоева, между рассказчиком и кем-то из слушателей заключался договор, по которому уснувший считался проигравшим, а бодрствующий – выигравшим. Призом служил какой-нибудь подарок – *ошафсона* (oššůg, досл. «угощение за сказку», «похлебка за сказку») [Сказки, 1976, с. 12–13].

Все прозаические произведения (сказки, рассказы, анекдоты, притчи) шугнанцы рассказывают, как правило, на родном языке. Сказки же на таджикском исполняются довольно редко и в основном по настоятельной просьбе слушателей.

В Шугнане и особенно в Рушане широко распространена народная песня двух видов – *лалаик* (lālāik) и *даргилик* (dargīlik), формальной разницы между которыми нет. Стих (строка) той и другой песни состоит из пяти–восьми слогов. Рифмуются стихи обычно попарно, а иногда по три и даже по четыре подряд. После каждого стиха следует припев, постоянный на всем протяжении песни, но разный в зависимости от темы. Слова припевов служат для обозначения одного из видов шугнанской народной песни.

При этом, как пишет И.И. Зарубин, рифма соблюдается далеко не всегда, поэтому песня никогда не носит законченного характера. Более того, автор в зависимости от таланта и фантазии вставляет и выпускает целые двустишия, а иногда целые стихи, что еще больше усугубляет общую мозаичность построения [*Зарубин*, 1924, с. 82].

Когда стихи плохо вяжутся друг с другом, их связывает в одно целое припев. В то же время, если два последовательных двустишия по содержанию тесно связаны, можно говорить о четверостишиях. Причем в случае рифмованности двустишия или двустиший четверостишие получает оформленный вид.

Лалаик – это колыбельная песня, в которой лирически звучат полные ласки и нежности слова матери, баюкающей ребенка. Припевом здесь служат слова «Э, наник лала-лала» («О, мамочка, лала-лала!»). Даргилик – песня любви, лирический монолог о любовном страдании или разлуке (обращение девушки к возлюбленному или молодой жены к мужу, уходящему на заработки в чужие края). У этого вида песни иной припев: «Даргил модик» («Грустно, мамочка!»). Даргилик – это и мужская, и женская песня с протяжным напевом – однообразным и заунывным. Порядок слов в ней, как и в лалаике, произвольный. Исполнитель может делать перестановки в тексте, заменять слова и стихи [Подробно о даргилике см.: *Шакармамадов*, 1992].

Колыбельная и любовная лирика тесно соприкасаются и, можно с уверенностью сказать, – переплетаются друг с другом, поскольку их героинь – женщину-мать и влюбленную девушку – связывают, с одной стороны, общность внешней обстановки, а с другой – одни и те же настроения и мечты. Кроме того, и колыбельной, и любовной лирике присущ общий запас привычных образов, стихов и целых двустиший, которые «странствуют» из одной песни в другую [Там же].

Индивидуальное авторство в шугнанских лирических песнях отсутствует, они народные в прямом смысле этого слова. Да и поэтика их довольно проста: поэтических «штампов» не много.

Все сатирические произведения и даже поэмы называются у шугнанцев одним словом *šoiri* (от слова šoir – поэт). Здесь авторство сказывается в обобщении художественной формы, в изменении припева.

В народной поэзии памирцев, в том числе шугнанцев, как и в их сказках, можно обнаружить этнографические реалии, которые

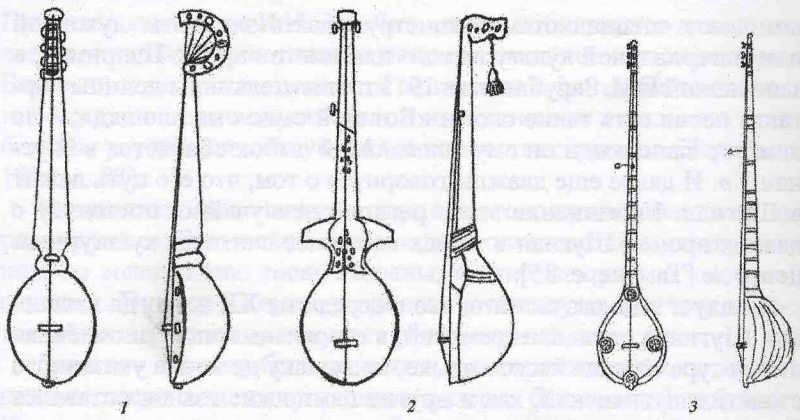
помогают специалистам реконструировать элементы духовной или материальной культуры того или иного народа. Например, в записанной И.И. Зарубиным в 1915 г. от жительницы долины Бартанга песне есть такие слова: «Вот мой сынок на площади, / На нем нет шапочки, и он смутился. / Мой сынок сбирается в Шугнан…». И далее еще дважды говорится о том, что его путь лежит в Шугнан. Упоминание этого региона неслучайно, поскольку с давних времен Шугнан в глазах памирцев считался культурным центром [Там же, с. 85].

Следует еще раз сказать, что с середины XX в., когда население Шугнана овладело грамотой, в его жизнь вошла письменная литература на таджикском языке, поскольку до конца указанного столетия шугнанский, как и другие памирские языки, оставался бесписьменным.

Многие зарубежные путешественники и исследователи Памира отмечали страсть местных жителей, в частности шугнанцев, к музыке [*Зарубин*, 1917]. Они отмечали, что голос у горцев – довольно высокий (чаще всего невысокий тенор), иногда слышались баритональные тона. Особенно поражали в пении шугнанцев мотивы песен. Русский инженер Д.Л. Иванов, привыкший в Туркестане слышать горловые, натянутые голоса сартов и «необыкновенно дикие и однообразные мотивы», ожидал услышать нечто подобное и в Шугнане. Однако пение одного из местных жителей напомнило ему русский романс или даже отрывок из оперы. «Звучный оригинальный язык шугнани, – вспоминал он, – еще более вводил в обман. Точно какая-то баркарола, народный напев итальянца…» [*Иванов Д.Л.*, 1885, кн. 7, с. 91].

Музыкальное искусство в Шугнане, как и на Памире в целом, отличается разнообразием форм и жанров, берущих свое начало в старинных обрядах и обычаях. Музыкально-зрелищные представления шуганцев – пение, танец и музыкальное сопровождение – неотделимы друг от друга и носят явный отпечаток древних религиозно-магических действий.

Музыкальные формы памирского искусства, выросшие из одного корня – религиозного действа, представляют собой органическое единство. Они еще не успели окончательно разойтись по различным направлениям и стать самостоятельными видами искусства. Каждый памирец способен выступать в роли певца и танцора и нередко владеет игрой на том или ином музыкальном инструменте.



Традиционные музыкальные инструменты памирцев:
1 – тамбур, 2 – рубаб, 3 – ситар

Музыка сопровождает шугнанца всю его жизнь и является его духовной пищей и источником сил. Почти все жители Шугнана – хорошие слушатели, обладающие тонким слухом.

Песнопение у шуганцев сопровождается игрой на каком-нибудь струнном инструменте. Это похожие на балалайку или мандалину *рубаб* и *танбур* (*тамбур*) с числом струн от двух до семи. Реже аккомпанемент заменяется ударами по бубну (*даф*) в такт пению. Часто на празднествах группа женщин встречает гостей игрой на бубнах, причем каждая из них ведет свой ритм. Вместе они создают радостную призывную вибрацию. Широкое распространение на Памире получил *ситар*, или *сетор*, – музыкальный инструмент из семейства лютневых. Ситары бывают очень больших размеров, иногда почти в рост человека.

Во многих домах шугнанцев имеется хотя бы один, а то и несколько музыкальных инструментов, которые почитаются хозяевами как драгоценные реликвии и передаются из поколения в поколение. На Памире повсеместно в случае землетрясения, оползней или других бедствий принято спасать их в первую очередь. До сих пор в горных пещерах иногда находят старинные музыкальные инструменты, которые спрятали там в период опасности до наступления лучших времен.

Особенно популярен у шугнанцев, как и у памирцев в целом, рубаб, древние рисунки которого очень часто можно встретить

на скалах Западного Памира. В свое время археолог В.А. Ранов при идентификации наскальных изображений на стоянке Лянгар на Западном Памире принял многочисленные рисунки этого струнного инструмента за «ключеобразных человечков» [*Ранов*, 1976]. По мнению немецкого исследователя К. Йеттмара, интерпретация изображения как фигуры человека была символичной и несомненно желаемой, а наскальные изображения лишь подчеркивают существующую ассоциацию [*Йеттмар*, 2003, с. 319].

Шугнанцы, как и другие памирцы, традиционно изготавливают музыкальные инструменты из основ старых деревьев – абрикоса, груши, тута и других деревьев, а также из столбов и балок старых построек. В народе считается, что чем старше дерево, тем благороднее звук оно будет издавать, а лучшие инструменты получаются из абрикосового дерева. При этом для кожаной натяжки режут ягненка. Неслучайно памирцы говорят про звук рубаба: «Это голоса плачущего дерева и новорожденного ягненка, загубленных в самый прекрасный момент их жизни». Ситары обычно мастерят из легкого тута.

При изготовлении музыкального инструмента мастер-шугнанец, следуя традиции, стремится максимально приблизиться к древнему оригиналу. При этом внешняя отделка инструмента, а именно орнамент, должна находиться в тесном единстве с его формой. Только в этом случае, как считается, можно достигнуть гармоничного звучания.

Памирские инструменты по форме мало чем отличаются от аналогичных инструментов равнинных народов. Однако у них, по мнению специалистов-музыковедов, совершенно иные звучание и музыкальный строй. Это одни из самых древних инструментов Востока. Дело в том, что шугнанское, как и общепамирское, песенно-музыкальное искусство, на протяжении многих веков было изолировано от внешних влияний и поэтому, на наш взгляд, сохранило до настоящего времени свои оригинальность и первоначальный дух.

Обычно на праздниках музыканты являются одновременно и ведущими, и певцами, и танцорами. Они начинают свое выступление с песни-приветствия. Прижимая руки к груди, солист благодарит собравшихся и затем с музыкальным сопровождением или без него исполняет *фалак* («крик души»). Это песня-плач одинокого человеческого сердца по любви или по теплу родного очага.

Содержание песни напоминает о том, как слаб и беспомощен человек в этом огромном мире без родины, без близких, без друзей.

После окончания этой песни наступает время единения и радости. Музыканты поют о красоте девушек, о великом счастье жить в мире с природой. Постепенно темп музыки ускоряется, и исполнители начинают танцевать, сменяя друг друга. Их движения неспешны, позы благородны, движения осмысленны, а каждый жест обладает внутренним содержанием и законченностью. В этих идущих от древности магических танцах словно предстает обыденная жизнь людей – пахота, забота о стаде и др. Зрители видят шутливые бытовые сценки или представления различных животных. В последнем случае костюмы участников условны, поскольку важен образ, создающийся игрой. Мелочи в костюме лишь отвлекают внимание зрителя от главного.

Постепенно в игру включаются и зрители. Они вступают в диалоги, начинают танцевать, сменяя исполнителей. Последние, увлекаясь происходящим, танцуют с музыкальными инструментами, что требует большого мастерства. Часто исполняются старинные танцы с ситаром. Песни и пляски могут продолжаться до самого утра, так как и гости, и музыканты находят в них большое удовольствие и долго не хотят расходиться по домам.

На многолюдных праздниках шугнанцев, как правило, не бывает конфликтов, поскольку они проходят в атмосфере дружелюбия. Наиболее часто на семейных и общественных празднествах исполняется танцевальное произведение, состоящее из нескольких частей, где каждая последующая играется в более быстром темпе. Звучат все новые ритмы, музыканты обмениваются инструментами, сменяются вокалисты, к ним присоединяются все новые и новые певцы. Танец заводит людей во все более стремительное движение.

До сих пор струнные инструменты – непременные атрибуты обряда *мадохони,* что в переводе с ряда иранских языков означает «восхваление» и считается у исмаилитов Памира обязательным, в частности, в похоронно-погребальном церемониале.

Процесс восхваления может продолжаться от двух до шести часов. Нередко играют и поют всю ночь до рассвета.

Мадохони состоит из четырех этапов. Первый, или начальный, именуется *зил*. Для него характерен медленный ритм пения в сопровождении рубаба. На этом этапе один певец (*мадохон*) исполняет *касыды* – оды, посвященные особо почитаемым исмаилитами пророку Мухаммаду и четырем его родственникам,

а также исмаилитским имамам и борцам за веру. Наиболее распространены среди памирцев касыды, рассказывающие о сражениях имама Али с неверными в местечке Хейбар, о покорении им дева – демонического существа мужского рода и других врагов.

Второй этап носит название *хайдари* и отличается от первого как по содержанию, так и по манере исполнения. Пение идет в более ускоренном темпе, уже в сопровождении дафа и танбура. К пению модохона подключаются другие певцы, которые подхватывают припев. Иногда они чередуются: один поет первую строфу касыды, второй – другую и т.д. В цикле хайдари исполняются панегирические стихотворения (*мадхия*) известных восточных поэтов-классиков Шамси Табриза, Джалаледдина Руми, Хафиза или мадхия, написанные памирскими поэтами, – Шофитуром, Мубораком Вахони и др.

Излюбленные панегирические стихи, воспевающие образ шиитских имамов, – «Нет шаха другого на всей планете кроме Али», «Идем послушать (сказания) об Али», «И ночью во сладком сне я видел лик щедрого кравчего (виночерпия)», «С тех пор, как мир сотворен, Али бытует» и др.

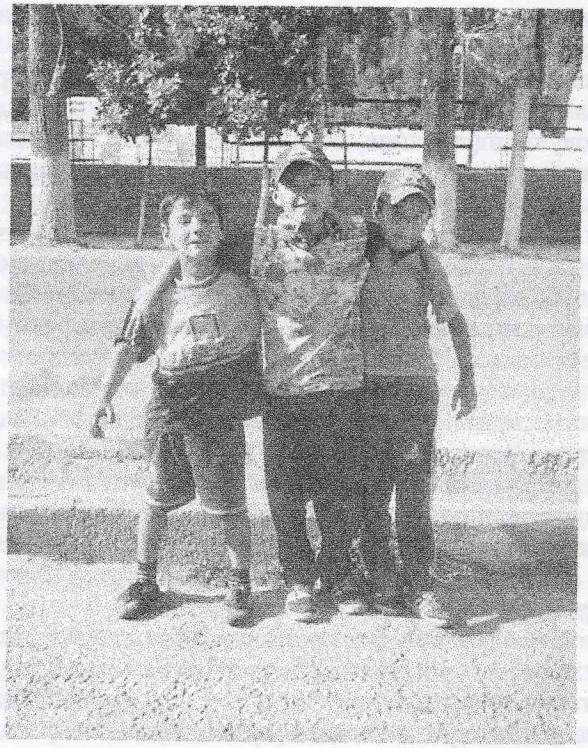
Доведя пение до кульминационной точки, исполнители резко меняют ритм и переходят к третьему этапу – исполнению *рубаи* – четверостиший, посвященных исмаилитским святым. От исполнения рубаи певцы плавно переключаются к четвертому этапу, именуемому *ситоиш* (собственно «восхваление»). На четвертом этапе, как и на втором, поется мадхия, но на этот раз можно слышать иную мелодию. Ситоиш обычно состоит из 16–20 стихотворных строк [*Лашкарбеков,* 2001, с. 42–44].

После завершения четырех этапов, составляющих один цикл, присутствующие или продолжают начатый до начала пения разговор на религиозные темы, или комментируют отдельные эпизоды пения, или, если слушатели пожелают, мадохони приступают ко второму циклу, изменив тему песнопений.

Содержание прозаических произведений, манера исполнения и мелодия производят огромное впечатление на присутствующих. При советской власти, когда религиозная пропаганда была под строгим запретом, художественно-музыкальный жанр мадохони в целом представлял собой единственную действенную школу пропаганды духовно-религиозных ценностей.

В Шугнане, как и на Памире в целом, музыканты обычно являются одновременно и певцами, и танцорами.

Подводя итоги сказанному, можно констатировать, что материальная и духовная культура представляет собой уникальный объект для изучения этнографами и историками культурного наследия памирцев, поскольку в нем сохранились реликты прошлого, которые исчезли во многих других регионах Средней Азии. В жизнедеятельности шугнанцев удивительным образом сочетаются наследие минувших столетий, словно законсервированное благодаря обособленному географическому положению Памира, и новации XX в., которые, несмотря на изолированность региона, все больше и больше влияют на этническую историю этого народа.



Новое поколение шугнанцев. Фото автора, 2003 г.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История шугнанцев и их верований неразрывно связана с историей Памира и населяющих его народов – рушанцев, ишкашимцев, хуфцев, бартангцев и др. Родственные связи между памирскими народами сложились на базе сакских племен, чему способствовали особые исторические, социальные, экономические и природные условия, а также общее для большинства памирских народов исмаилитское вероучение.

Над проблемами изучения истории и культуры народов Памира в целом трудилось не одно поколение российских, таджикских, памирских и западноевропейских исследователей: историки, востоковеды, археологи, антропологи, этнографы, лингвисты. Вместе с тем история Шугнана до сих пор не написана. И главных причин тому несколько.

Во-первых, сообщения письменных источников для древнего и средневекового периода Шугнана очень отрывочны. Они не дают представления о происходивших там политических событиях, не говоря уже о социально-экономической, культурной и этнической истории. Во-вторых, до настоящего времени в этом регионе не проводились какие-либо комплексные археолого-этнографические исследования, которые могли бы дать достоверный материал о материальной и духовной культуре шугнанцев. В-третьих, в силу сложных природно-климатических условий и обособленности памирского региона изучение населяющих его народов, в том числе шугнанцев, было для иностранцев до конца XIX столетия почти невозможно. В-четвертых, практически до сегодняшнего дня шугнанцы не имеют собственной письменности, что серьезно затрудняет сбор научной информации об их образе жизни.

В итоге в настоящее время весьма сложно реконструировать целостную политическую и социально-экономическую историю

шугнанцев и их верований. Именно поэтому в данной работе была предпринята попытка хотя бы в общих чертах рассмотреть историю шугнанцев, а также проанализировать их верования. Автор, будучи шугнанцем по этнической принадлежности, с детства много слышал в семье, от родственников и соседей об обычаях, традициях и верованиях своего народа, а часть материалов, касающихся духовной культуры шугнанцев, была им собрана во время научно-исследовательских экспедиций в Шугнан. Причем он сознавал важность привлечения археологических, антропологических, этнографических и фольклорных материалов, а также результатов исследований лингвистов.

На базе археологических работ можно утверждать, что на территории Памира первые жители появились уже в каменном веке, а в период бронзового века продолжалось освоение как восточной, так и западной частей этого региона. В VII–II вв. до н.э. здесь обосновались сакские племена, которые, согласно исследованиям антропологов, относились к средиземноморской долихоцефальной расе. К ней принадлежат и современные шугнанцы наряду с другими жителями Памира.

В III–II вв. до н.э. население Шугнана находилось в зависимости от Греко-Бактрийского, а в первые века н.э. – от Кушанского государств. Начиная с первых веков н.э. в жизни шугнанцев, имевших крепости и сельские усадьбы, большую роль играли земледелие и скотоводство, а в духовной сфере – культ огня. К сожалению, ни письменные источники, ни археологические раскопки не дают сведений относительно сельского хозяйства шугнанцев. Однако, согласно косвенным данным, они скорее всего выращивали пшеницу, ячмень, бобовые, бахчевые культуры, разводили сады. Кроме того, начиная с X–XII вв. шугнанцы добывали драгоценные камни и металлические ископаемые, в том числе серебро.

Именно к X–XII вв. относится формирование ядра шугнанского этноса. Он сложился в основном на той территории, на которой шугнанцы проживают в настоящее время. В указанный период укоренился и топоним "Шугнан", от названия которого происходят "шугнанцы". Их язык принадлежит к северо-восточной подгруппе памирских языков и относится к числу восточноиранских языков.

Что касается хозяйственной деятельности шугнанцев в средневековье, то она включала в себя поливное земледелие, отгонно-пастбищное скотоводство и достаточно развитое горное дело.

В сфере духовной культуры доминировали восточноиранский язык и фольклор, обычаи и верования, имевшие древнеиранские и даже индоиранские корни. В указанное выше время на Памире, в том числе и в Шугнане, широкое распространение получил исмаилизм.

Религиозные верования, будучи одной из форм общественного сознания, образуют особую сферу в идеологической жизни любого общества. Это подтверждает и пример памирских народов, в частности шугнанцев. Возникновение на Памире исмаилизма было обусловлено политическими и социально-экономическими противоречиями, которые в VIII в. охватили Багдадский халифат. Среди части шиитов, ожидавших наступления общества социального равенства, зародилось течение исмаилизма, идеологом которого впоследствии стал философ и мыслитель Носир Хосров.

Особенно сильным влияние исмаилизма было в период Фатимидского халифата, где халиф одновременно считался и исмаилитским имамом. Именно в это время произошло разделение исмаилитов на две ветви – мусталитов и низаритов. Памирцы относятся к последним. В течение многих столетий, начиная с VIII в., исмаилиты, отойдя от ортодоксального ислама, испытывали на себе последствия гонений не только от мусульманского духовенства, но и от официальных властей.

Конец XIX столетия стал переломным в судьбе шугнанцев. В 1895 г. между Российском империей и Афганистаном была установлена новая граница по р. Пяндж. Почти все памирские народы, в том числе шугнанцы, оказались разделенными между Афганистаном и Бухарой, а с 1904 г. правобережный Шугнан фактически был присоединен к России.

Находясь на окраине многонациональной Российской империи, а позднее СССР, Шугнан тем не менее испытывал не себе влияние политических катаклизмов, происходивших в центре страны. Особенность заключалась лишь в том, что они «докатывались» до Памира с некоторым опозданием. Однако сила их воздействия от этого не уменьшалась. Как и на всей советской территории, в Шугнане осуществлялись такие социалистические по своей сути преобразования, как создание колхозов, строительство промышленных предприятий, прокладка дорог, ликвидация неграмотности среди населения, возведение школ, больниц и др.

Следует признать, что за небольшой по времени исторический отрезок Шугнан проделал в социально-экономическом плане огромный путь: фактически из региона с патриархальными

отношениями и феодальной экономикой он превратился в достаточно развитый аграрный регион с собственной инфраструктурой и широкой сетью социально-культурных учреждений. Уровень жизни шугнанцев, их образовательный и культурный потенциал значительно повысились за годы советской власти.

Вместе с тем влияние коммунистической идеологии и господства атеизма в Советском Союзе негативным образом отразились на духовной культуре жителей Шугнана. Преследования духовенства в лице пиров и халифов, попытки искоренения или трансформации традиционных верований и обычаев вызывали, как правило, глухое недовольство шугнанцев. На протяжении многовековой истории готовые к гонениям, исмаилиты Шугнана и в новых, советских, условиях смогли сохранить духовное наследие и верования своих предков. Молитва, отправление обрядов, передача традиций и знаний своего народа молодежи осуществлялись тайно.

Серьезным ударом для исмаилитов Шугнанана стало закрытие в 1936 г. советско-афганской границы, что привело не только к нарушению торговых и родственных отношений между жителями по обоим берегам р. Пяндж, но и к ослаблению духовных связей шугнанцев-исмаилитов с единоверцами в Афганистане и Индии. Несмотря на закрытие границы исмаилиты Шугнана благодаря духовным наставникам – пирам и халифам продолжали тайно поддерживать связи с внешним миром. Самым главным связующим звеном и идейным вдохновителем для них всегда оставался имам – Ага-хан.

Конец 1930-х и 1960-е годы ознаменовались на Памире суровыми гонениями против исмаилитского духовенства и верующих, когда даже самый обыкновенный текст, написанный арабской графикой, воспринимался органами государственной безопасности как «антисоветская пропаганда». Из опасений быть арестованными и посаженными в тюрьму или концентрационный лагерь, исмаилиты Шугнана вынуждены были закапывать рукописи и книги духовного содержания в землю за селением. В итоге безвозвратно погибли многие ценные издания.

Следует сказать, что с распадом СССР и затем с началом «перестройки» в Шугнане наблюдался процесс возрождения традиционной исмаилитской веры, когда шугнанцы могли свободно выражать свои убеждения. Кульминацей этого процесса стал приезд на Памир в 1995 г. духовного лидера исмаилитов Ага-хана IV.

В Шугнане наряду с исмаилизмом до настоящего времени бытуют различные доисмаилитские культы и обряды, что объясняется прежде всего спецификой восточнобадахшанского ареала. Изолированность памирских ущелий способствовала тому, что в каждом из них сохранились не только самобытные языки и обычаи, но и доисламские представления о мире, природе и человеке. Несмотря на это, материальная и духовная культура шугнанцев и их соседей имеют много общих для всех исмаилитов Горного Бадахшана черт. При недостаточности сведений о социокультурном развитии народов этого региона иногда представляется сложным решить, что следует считать собственно шугнанским, а что общепамирским.

С распадом СССР и образованием независимой Республики Таджикистан перед памирцами в целом и шугнанцами в частности встали новые острые проблемы в социальной и экономической сфере – снижение уровня жизни, рост безработицы, вынужденная миграция за пределы области и республики и др. В наступившем XXI столетии новым поколениям шугнанцев предстоит внести свой вклад в решение этих проблем во имя процветания Таджикистана.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

Аристов, 1901 – *Аристов Н.А.* Этнические отношения на Памире и в прилегающих странах по древним, преимущественно китайским источникам // Русский антропологический журнал. 1900. № 3. с. 1–74; 1901. № 2. с. 33–61; № 3–4. с. 108–164; 1902. № 1. с. 30–48; № 2. с. 68–81; № 3. с. 62–84; 1903. № 2. с. 70–97; 1904. № 1–2. с. 1–65; № 3–4. с. 116–197.

Авеста, 1990 – Авеста: Избранные гимны / Пер. и коммент. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.

Авеста, 1998 – Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1998.

Бируни, 1957 – *Бируни А.* Избранные произведения. Т. 1. Ташкент, 1957.

Бируни, 1963 – *Бируни (Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни).* Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия) / Пер. А.М. Беленицкого. Л., 1963.

Бичурин, 1998 – *Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. Алматы, 1998.

Бурхан-уд-Дин-хан-и-Кушкеки, 1926 – *Бурхан-уд-Дин-хан-и-Кушкеки.* Каттаган и Бадахшан. Ташкент, 1926.

Иностранцев, 1907 – *Иностранцев К.А.* Материалы из арабских источников для культурной истории сасанидской Персии. Приметы и поверья. СПб., 1907.

История, 1917 – История Шугнана / Пер. А.А. Семенова // Протоколы заседания и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XXI. Ташкент, 1917.

Курбон Мухаммад-зода, Мухаббат Шох-зада, 1973 – *Курбон Мухаммад-зода (Охун-Сулаймон), Мухаббат Шох-зада (Сейид-Футур-шо).* История Бадахшана. М., 1973.

Мухаммед Юсуф Мунши, 1956 – *Мухаммед Юсуф Мунши.* Муким-ханская история / Пер. А.А. Семенова. Ташкент, 1956.

Марко Поло, 1955 – *[Марко Поло].* Книга Марко Поло / Пер. И.П. Минаева. М., 1955.

Рашид ад-дин, 1952 – *Рашид ад-дин.* Сборник летописей. Т. I. Кн. 2 / Пер. О.И. Смирновой. М.; Л., 1952.

Сказки, 1976 – Сказки народов Памира / Пер. с памирских языков. Сост. и коммент. А.Л. Грюнберга, И.М. Стеблин-Каменского. М., 1976.

Сказки и легенды, 1990 – Сказки и легенды горных таджиков / Сост., пер. с тадж. и коммент. А.З. Розенфельд, Н.П. Рычковой. М., 1990.

Та'рӣх-и Бадахшӑн, 1997 – Та'рӣх-и Бадахшан («История Бадахшана») // Пер. А.Н. Болдырева при участии С.Е. Григорьева. М., 1997.

Фидои, 1959 – *Фидои.* Китаб би хидайат ал-му'минин аттали-бин («История исмаилизма»). М., 1959 (на фарси).

Фольклор народов Памира, т. 2 – Фольклор народов Памира. Т. 2 (рукопись). Находится в Институте гуманитарных наук АН Таджикистана в г. Хороге.

Хафт боб, 1934 – Хафт боб ё Каломи пир («Речь старца»). Бомбей, 1934 (на фарси).

Хусроу, 1924 – *Носири Хусроу.* Ваджи дин («Лицо веры»). Берлин, 1924 (на фарси).

Hudud al-`Alam*, 1972 – *Hudud al-`Alam. The Religions of the World. A Persian Geography 372 A.H. – 982 A.D. / Translated and ed. by V. Minorsky. Sec. ed. L., 1972 (E.J.W. Gibb Memorial Series. New Series, XI).

Литература

Абаева, 1964 – *Абаева Т.Г.* Очерки истории Бадахшана. Ташкент, 1964.

Абаева, 1975 – *Абаева Т.Г.* Исследования А.В. Станишевского (Азиза Ниалло) о Памире. М., 1975. С. 262–291.

Абаева, 1987 – *Абаева Т.Г.* Памиро-Гиндукушский регион Афганистана в конце XIX – начале XX века (очерки истории). Ташкент, 1987.

Абрамзон, 1960 – *Абрамзон С.М.* Свадебные обычаи киргизов Памира // Тр. ИИАЭ. Т. СХХ. Сталинабад, 1960. 31–37.

Агаханянц, 1965 – *Агаханянц О.Е.* Основные проблемы физической географии Памира. Ч. 1. Душанбе, 1965.

Акрамов, 1974 – *Акрамов Н.М.* Вопросы истории, археологии и этнографии народов Памира и Припамирья в трудах Б.Л. Громбчевского. Душанбе, 1974.

Акрамов, 1975 – *Акрамов Н.М.* Русские исследователи и их вклад в изучение истории, археологии и этнографии народов Памира и Припамирья. Дис. ... д-ра ист. наук. М., 1975.

Акрамова, Акрамов, 1973 – *Акрамова Х.Ф., Акрамов Н.М.* Востоковед Михаил Степанович Андреев (научно-биографический очерк). Душанбе, 1973.

Аламшоев, 1999 – *Аламшоев К.* Вместе с таджиками. Душанбе, 1999 (на тадж. яз).

Александрович, 1984 – *Александрович.* Краткий очерк Шугнана по данным рекогносцировки. 1894 // ТВ. 1895. № 12.

Аль-Мансури, 1997 – *Аль-Мансури И.* Мусульманские праздники и обряды. М., 1997.

Амануллаев, 1960 – *Амануллаев Ф.* Развитие сельского хозяйства кохозов Советского Памира // Тр. АН Таджикской ССР. Т. VI. 1960.

Андреев, 1924 – *Андреев М.С.* Краткие сведения об этнографической экспедиции, предпринятой летом 1924 г. к горным таджикам Матчи, Каратегина, Гиссарского края и Ягноба. Ташкент, 1924.

Андреев, 1924а – *Андреев М.С.* Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г. // Изв. Туркестанского отд. РГО. Т. XVII. Ташкент, 1924. С. 121–140.

Андреев, 1925 – *Андреев М.С.* По этнографии таджиков. Некоторые сведения. Ташкент, 1925.

Андрееев, 1927 – *Андреев М.С.* Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В.В. Бартольду. Ташкент, 1927. С. 334–348.

Андреев, 1927а – *Андреев М.С.* По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля) // Этнография. 1927. № 2. С. 323–326.

Андреев, 1927б – *Андреев М.С.* По Таджикистану. Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 г. Вып. 1. Ташкент, 1927.

Андреев, 1927в – *Андреев М.С.* По этнологии Афганистана. Долина Панджир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.). Ташкент, 1927.

Андреев, 1928 – *Андреев М.*[*С.*]. Поездка летом 1928 г. в Касанский район (север Ферганы) // Изв. О-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Т. 1. Ташкент, 1928. С. 109–128.

Андреев, 1928а – *Андреев М.С.* Орнамент горных таджиков верховьев Аму-Дарьи и киргизов Памира. Ташкент, 1928.

Андреев, 1949 – *Андреев М.С.* К характеристике древних таджикских семейных отношений // Изв. Таджикского филиала АН СССР. № 15. Сталинабад, 1949. С. 3–19.

Андреев, 1951 – *Андреев М.С.* О первоначальном способе добывания огня в Средней Азии и в сопредельных с нею странах // Тр. Таджикского филиала АН СССР. Т. XXIX. Сталинбад, 1951. С. 75–87.

Андреев, 1953 – *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад, 1953.

Андреев, 1958 – *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 2. Сталинабад, 1958.

Андреев, 1970 – *Андреев М.С.* Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Душанбе, 1970.

Андреев, Пещерева, 1957 – *Андреев М.С., Пещерева Е.М.* Ягнобские тексты. Душанбе, 1957.

Андреев, Половцев, 1911 – *Андреев М.С., Половцев А.А.* Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии (Ишкашим и Вахан) // Сб. Музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии Наук. Т. 1. Вып. IX. СПб., 1911.

Андрианов, 1971 – *Андрианов Б.В.* Изучение горной ирригации на юге Таджикистана и на Памире. Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году. М., 1971. С. 60–67.

Анисимов, 1967 – *Анисимов А.Ф.* Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967.

Антирелигиозная пропаганда // Правда. 1937. 9 мая.

Арабзода, 1997 – *Арабзода Н.* Исмаилитская философия Носира Хусрава. Душанбе, 1997.

Арутюнов, 1989 – *Арутюнов С.*[*А.*]. Пища // Материальная культура: свод этнографических понятий и терминов. Вып. 3 / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М., 1989.

Бабаев, 1984 – *Бабаев А.Д.* Бронзовый наконечник копья из могильника Южбок (Западный Памир) // Памироведение. Вып. II. Душанбе, 1984. С. 104–106.

Бабаева, Бахтоваршоева, 1979 – *Бабаева Н., Бахтоваршоева Л.* Саван // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 127–133.

Бабаева, 1993 – *Бабаева Н.С.* Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX века). Душанбе, 1993.

Багдасаров, 1995 – *Багдасаров С.* Исмаилиты, Ага-хан IV и перспективы возможного сотрудничества с Россией // Независимая газета. 1995. 26 янв.

Баранов, Гурский, Остапович, 1964 – *Баранов П.А., Гурский А.В., Остапович Л.Ф.* Земледелие и сельскохозяйственные культуры Горно-Бадахшанской Автономной области Таджикской ССР. Т. 2. Душанбе, 1964.

Бартольд, 1965 – *Бартольд В.В.* Бадахшан // Соч. Т. III. М., 1965. С. 343–347.

Басилов, 1963 – *Басилов В.Н.* О пережитках тотемизма у туркмен // Тр. ИИАЭ. Т. VII. Ашхабад, 1963. С. 135–150.

Басилов, 1968 – *Басилов В.Н.* Некоторые пережитки культа предков у туркмен // СЭ. 1968. № 5. С. 53–64.

Басилов, 1970 – *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.

Басилов, 1973 – *Басилов В.Н.* Среднеазиатское шаманство. М., 1973.

Басилов, 1984 – *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984.

Басилов, 1986 – *Басилов В.Н.* Заключение // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.196–206.

Басилов, 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Басилов, Кармышева, 1997 – *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов (до 1917 г.). М., 1997.

Бауман, 1939 – *Бауман К.Я.* Превратить Таджикистан в образцовую советскую социалистическую республику (Доклад на декабрьском 1933 г. объединенном пленуме ЦК и ЦИК ВКП(б) Таджикистана). Ташкент, 1939. С. 21–24.

Бахрамов, 1957 – *Бахрамов З.* Земельные отношения в Шугнане в конце XIX – начале XX вв. (1895–1920 гг.) // Очерки по истории Таджикистана. Т. 1. Сталинабад, 1957. С. 47–85.

Бахрамов, 1959 – *Бахрамов З.* К вопросу о состоянии хозяйства Шугнана в дореволюционный период // Очерки по истории Таджикистана. Т. 2. Сталинабад, 1959. С. 11–30.

Бахтоваршоева, 1973 – *Бахтоваршоева Л.* Ткани кустарного производства в Припамирье в XIX – начале XX века // СЭ. 1973. № 3. С. 110–118.

Бахтоваршоева, 1989 – *Бахтоваршоева Л.* Набедренная одежда таджиков Горного Бадахшана // Этнография в Таджикистане: Сб. статей. Душанбе, 1989. С. 165–185.

Баялиева, 1972 – *Баялиева Т.Дж.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

Баялиева, 1981 – *Баялиева Т.Дж.* Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе, 1981.

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

Беленицкий, 1950 – *Беленицкий А.М.* Историко-географический очерк Хутталя с древнейших времен до X в. н.э. // МИА. № 15. М.; Л., 1950. С. 109–127.

Беленицкий, 1953 – *Беленицкий А.М.* Бадахшанский лал // Тр. АН Таджикской ССР. Т. XVII. Сталинабад, 1953. С. 25–31.

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

Беленицкий, Маршак, Распопова, 1990 – *Беленицкий А.М., Маршак Б.И., Распопова В.И.* Работа на городище древнего Пенджикента в 1982 г. // Археологические работы в Таджикистане. Вып. XXII (1982 г.). Душанбе, 1990. С. 105–143.

Белоголовый, 1997 – *Белоголовый Б.Г.* Письма из Хорога Эдуарда Кивекеса // Московский журнал. 1997. № 7. С. 16–24.

Беляев, 1957 – *Беляев Е.А.* Мусульманское сектантство (Исторические очерки). М., 1957.

Бертельс, 1959 – *Бертельс А.Е.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.

Бертельс, Бакоев, 1967 – *Бертельс А., Бакоев М.* Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959–1963 гг. М., 1967.

Бернштам, 1952 – *Бернштам А.Н.* Историко-археологические очерки центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая // МИА. 1952. Вып. 26.

Бернштам, 1956 – *Бернштам А.Н.* Саки Памира // ВДИ. 1956. № 1.

Бернштам, 1957 – *Бернштам А.Н.* Спорные вопросы истории кочевых народов Средней Азии в древности // КСИЭ. 1957. Вып. 26.

Биология жителей высокогорья / Под ред. П. Бейкера. М., 1981.

Бобринской, 1902 – *Бобринской А.А.* Секта Исмаилья в русских и бухарских пределах Средней Азии. Географическое распространение и организация. М., 1902.

Бобринской, 1908 – *Бобринской А.А.* Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). М., 1908.

Богомолова, 1952 – *Богомолова К.А.* Следы древнего культа воды у таджиков // ИООН АН Таджикской ССР. Вып. 2. Сталинабад, 1952. С. 109–120.

Богоявленский, 1901 – *Богоявленский Н.В.* В верховьях р. Амударьи (Долины р. Хингоу и Ванджа) // Землеведение. 1901. Т. VIII. Кн. 1–2. С. 1–26.

Бойс, 1987 – *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987.

Бойс, 1994 – *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. СПб., 1994.

Бокиев, 1994 – *Бокиев О.Б.* Завоевание и присоединение Северного Таджикистана, Памира и Бадахшана к России. Душанбе, 1994.

Болдырев, 1945 – *Болдырев А.Н.* Бадахшанский фольклор // СВ. Т. V. М.; Л., 1945. С. 275–295.

Брушлинская и др., 1999 – *Брушлинская О., Емельянова Н., Щенников В.* Империя Ага Хана IV // Наука и религия. 1999. № 1. С. 21–25.

Бубнова, 1971 – *Бубнова М.А.* Рудник Кух-и-лал // Материальная культура Таджикистана. Вып. 2 / Под ред. Б.А. Литвинского. Душанбе, 1971. С. 120–142.

Бубнова, 1975 – *Бубнова М.А.* Древние серебряные рудники в Шугнане (Западный Памир, полевые исследования 1971 г.) // Археологические работы в Таджикистане. Вып. XI (1971 г.) / Под ред. Б.А. Литвинского, В.А. Ранова. Душанбе, 1975. С. 236–248.

Бубнова, 1987 – *Бубнова М.А.* К вопросу о земледелии на Западном Памире. IX–XI вв. // Прошлое Средней Азии (Археология, нумизматика и эпиграфика, этнография). Душнабе, 1987. С. 59–66.

Бубнова, 1991 – *Бубнова М.А.* Кадастр древних рудников Горно-Бадахшан-ской автономной области Таджикской ССР. Душанбе, 1991.

Бубнова, 1996 – *Бубнова М.А.* Охрана природно-культурных заповедников долины Шахдары (Западный Памир). Душанбе, 1996.

Бубнова, 1997 – *Бубнова М.А.* Горно-Бадахшанская область. Западный Памир (памятники II тыс. до н.э. – XIX в.). Душанбе, 1997 (Археологическая карта Таджикистана).

Бубнова, 1998 – *Бубнова М.А.* Древние памятники Горно-Бадахшанской автономной области. Западный Памир (II тыс. до н.э. – начало XX в.). Душанбе, 1998.

Булатов, 1990 – *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990.

Бушков, Микульский, 1997 – *Бушков В.И., Микульский Д.В.* Анатомия гражданской войны в Таджикистане. М., 1997.

Бушков, Моногарова, 2000 – *Бушков В.И., Моногарова Л.Ф.* Этнические процессы в Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан в XX в. // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 5. С. 215–224.

Бушков, Каландаров, 2002 – *Бушков В.И., Каландаров Т.С.* Исмаилиты Таджикистана: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. 2002. № 6(24). С. 130–135.

Вавилов, 1964 – *Вавилов Н.И.* У Памира (Дарваз, Рошан, Шугнан) // *Баранов П.А., Гурский А.В., Остапович Л.Ф.* Земледелие и сельскохозяйственные культуры Горно-Бадахшанской Автономной области Таджикской ССР. Т. 2. Душанбе, 1964. С. 10–25.

Валидов, 1937 – *Валидов В.* Поднять антирелигиозную пропаганду // Коммунист Таджикистана. 1937. 18 апр.

Валиханов, 1961 – *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. В 5 т. Т. 1. Алма-Ата, 1961.

Васильев, 1998 – *Васильев Л.С.* История религий Востока. М., 1998.

Верховский, 1937 – *Верховский В.* Кто преследует советскую женщину в Таджикистане? // Правда. 1937. 15 сент.

Волкова, 1966 – *Волкова Т.М.* Морфологические особенности горцев Западного Памира // ВА. 1966. Вып. 24. С. 101–112.

Воробьева-Десятовская, 1992 – *Воробьева-Десятовская М.И.* Тибетцы // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии / Под ред. Б.А. Литвинского. М., 1992. С. 157–193.

Вострое, 1956 – *Вострое В.В.* Казахи Джаныбекского района Западно-Казахстанской области // Тр. ИИАЭ АН Казахской ССР. Т. 3. Алма-Ата, 1956. С. 5–104.

Гаджиев, 1992 – *Гаджиев Г.А.* Домонотеистические верования и обряды народов Дагестана: Рудименты язычества в

традиционной духовной культуре дагестанцев. Дис. ... д. и. н. Махачкала, 1992.

Гаджиев, 1993 – *Гаджиев Г.А.* Домонотеистические верования и обряды народов Дагестана. Махачкала, 1993.

Гамкрелидзе, Иванов, 1984 – *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Кн. 2. Тбилиси, 1984.

Гафуров, 1939 – *Гафуров Б.Г.* Религиозные пережитки и антирелигиозная пропаганда в Таджикистане // Антирелигиозник. 1939. № 12. С. 30–32.

Гафуров, 1989 – *Гафуров Б.Г.* Таджики: древнейшая, древняя и средневековая история. Кн. 2. Душанбе, 1989.

Гинзбург, 1937 – *Гинзбург В.В.* Антропологический состав населения Западного Памира (по материалам Н.В. Богоявленского) // АЖ. 1937. № 1. С. 91–115.

Гинзбург, 1950 – *Гинзбург В.В.* Материалы к палеоантропологии восточных районов Средней Азии // КСИЭ. Вып. XI. 1950. С. 83–96.

Гинзбург, 1960 – *Гинзбург В.В.* Антропологическая характеристика саков Южного Памира // КСИМК. 1960. Вып. 80.

Гинзбург, 1967 – *Гинзбург Н.С.* Особенности расселения на Памире (в Горно-Бадахшанской автономной области) // География населения и населенных пунктов СССР. Л., 1967.

Гинзбург, Трофимова, 1970 – *Гинзбург В.В., Трофимова Т.А.* Палеоантропология Средней Азии. М., 1970.

Гольдциэр, 1938 – *Гольдциэр И.* Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.

Гордлевский, 1961 – *Гордлевский В.А.* Избр. сочинения. Т. 2. Язык и литература. М. 1961.

Гордон, 1877 – [*Гордон Т.Е.*] Путешествие на Памир Гордона. Несколько глав из книги «The roof of the world». СПб., 1877. (Прилож. к Изв. РГО 1876. Т. XII. Вып. 6).

Горненский, 2000 – *Горненский И.* Легенды Памира и Гиндукуша. М., 2000.

Горшунова, 2000 – *Горшунова О.В.* Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 23–39.

Грантовский, 1970 – *Грантовский Э.А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.

Григорьев, 1998 – *Григорьев С.Е.* К вопросу о родословной исмаилитских пиров Афганистана // Страны и народы Востока. Вып. XXX. Центральная Азия. Восточный Гиндукуш. СПб., 1998. С. 242–251.

Громбчевский, 1891 – *Громбчевский Б.Л.* Доклад о путешествии в 1889 и 1890 гг. // Изв. РГО. Т. 27. Вып. 2. СПб., 1891.

Громбчевский, 1891а – *Громбчевский Б.Л.* Современное политическое положение Памирских ханств и пограничной линии с Кашмиром (Военно-политический очерк). Н. Маргелан, 1891.

Грум-Гржимайло, 1886 – *Грум-Гржимайло Г.Е.* Очерк Припамирских стран // Изв. ИРГО. Т. 22. Вып. 2. СПб., 1886. С. 81–109.

Грюнберг, 1971 – *Грюнберг А.Л.* Нуристан. Этнографические и лингвистические заметки // Страны и народы Востока. Вып. 10. М., 1971. С. 264–287.

Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1974 – *Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М.* Этнолингвистическая характеристика Восточного Гиндукуша // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974. С. 276–283.

Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1989 – *Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М.* Несколько замечаний по поводу отклика А.С. Давыдова на статью С.В. Чешко // СЭ. 1989. № 5 С. 35–38.

Гундогдыев, 1999 – *Гундогдыев О.* Конь и конница у туркмен. Ашгабат, 1999.

Давлатбеков, 1995 – *Давлатбеков Н.* Доисламские верования населения Западного Памира (по материалам русских исследований). Душанбе, 1995.

Давудов, 1966 – *Давудов И.* Земной рай Ага-Хана // Наука и религия. 1966. № 12. С. 48–49.

Дафтари, 1999 – *Дафтари Ф.* Исмаилиты: история и учение / Пер. А. Махмадназар. М., 1999 (на тадж. яз.).

Дафтари, 2003 – *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины / Пер. с англ. М., 2003.

Дебец, 1967 – *Дебец Г.Ф.* Антропологические исследования в северных, центральных и юго-восточных провинциях Афганистана // Предварительные отчеты об антропологических исследованиях в Афганистане. Вып. 4. М., 1967.

Дебец, 1980 – *Дебец Г.Ф.* Антропологические исследования в Афганистане // Новые данные к антропологии Северной Индии. М., 1980.

Дементьева, Платонова, 1974 – *Дементьева Е.С., Платонова В.И.* Медико-генетическое изучение населения Западного Памира. Сообщение IV. Группы крови и некоторые антропометрические признаки у населения долин Ванч, Гунт, Язгулем и Пяндж // Генетика. 1974. Т. 10. № 3.

Джамшедов, 1997 – *Джамшедов П.* Шугнан. Душанбе, 1997 (на тадж. яз.).

Джикиев, 1963 – *Джикиев А.* Свадебные обряды у туркмен-салыров в конце XIX – начале XX в. // Тр. ИИАЭ АН Туркменской ССР. Т. 7. Сер. этнографическая. Ашхабад, 1963. С. 151–164.

Джикиев, 1972 – *Джикиев А.* Этнографический очерк населения юго-восточного Туркменистана (конец XIX – начало XX в.). Ашхабад, 1972.

Джонбабаев, 1963 – *Джонбабаев Н.* Антирелигиозная пропаганда – дело каждого лектора // Коммунист Таджикистана. 1963. 13 марта.

Додихудоев, 1976 – *Додихудоев Х.Д.* Очерки философии исмаилизма. Душанбе, 1976.

Додихудоев, 1987 – *Додихудоев Х.Д.* Философия крестьянского бунта (о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке). Душанбе, 1987.

Додхудоева, 1973 – *Додхудоева Л.Н.* Свадебные обряды исмаилитов Памира // Проблемы истории, культуры, филологии стран Азии. Л., 1973. С. 31–39.

Додыхудоев, 1962 – *Додыхудоев Р.Х.* Материалы по исторической фонетике шугнанского языка. Душанбе, 1962.

Додыхудоев, 1975 – *Додыхудоев Р.Х.* К семантическому анализу микротопонимии Западного Памира // Памироведение. Вопросы филологии. Душанбе, 1975. С. 58–70.

Додыхудоев, 1985 – *Додыхудоев Р.Х.* Термины материальной и духовной культуры в топонимике Памира // Вопросы памирской филологии. Вып. 3. Душанбе, 1985. С. 108–120.

Додыхудоева, 2000 – *Додыхудоева Л.Р.* Памирские языки // Языки мира: иранские языки. Вып. III. Восточноиранские языки. М., 2000. С. 170–174.

Дубова, 1978 – *Дубова Н.А.* К проблеме формирования памиро-ферганской расы // СЭ. 1978. № 4. С. 34–45.

Дубова, 1980 – *Дубова Н.А.* Новые антропологические исследования на Памире // Полевые исследования Ин-та этнографии. 1978 г. М., 1980.

Дурасов, 1988 – *Дурасов Г.П.* Обряды, связанные с домашним скотоводством на Каргополье, в конце XIX – начале XX в. // Культура Русского Севера. Л., 1988. С. 99–107.

Дьяков, 1975 – *Дьяков А.М.* Краткая характеристика этнического состава населения Горно-Бадахшанской автономной области в первой четверти XX века // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. М., 1975. С. 169–173.

Емельянова, 2003 – *Емельянова Н.* Народы Памира и Гиндукуша // Очерки истории распространения исламской цивилизации. Т. 2. М., 2003. С. 74–87.

Ершов, 1968 – *Ершов Н.Н.* Народная медицина таджиков Каратегина и Дарваза // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 349–357.

Ершов, 1985 – *Ершов Н.Н.* Похороны и поминки у таджиков Исфары // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 48–54.

Жуковская, 1993 – *Жуковская Н.Л.* Святилище // Религиозные верования: свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993.

Залеман, 1895 – *Залеман* К.Г. Шугнанский словарь Д.Л. Иванова // Восточные заметки: Сб. факультета восточных языков. СПб., 1895.

Зарубин, 1915 – *Зарубин И.И.* Обувь горных таджиков долины Бартанга // Сб. МАЭ Т. III. Пг. 1915.

Зарубин, 1917 – *Зарубин И.И.* Материалы и заметки по этнографии горных таджиков. Долина Бартанга. Отдельный оттиск из V тома «Сборника Музея Антропологии и Этнографии при Российской Академии наук». Пг., 1917. С. 97–148.

Зарубин, 1924 – *Зарубин И.И.* Два образца припамирской народной поэзии // Отд. оттиск из: Докл. Российской Академии наук. М., 1924. С. 177–180.

Зарубин, 1925 – *Зарубин И.И.* Список народностей Туркестанского края. Л., 1925.

Зарубин, 1926 – *Зарубин И.И.* К истории Шугнана // Отдельный оттиск из: Докл. Академии наук СССР. Сер. «В». Март–апрель 1926 г. С. 19–22.

Зарубин, 1926а – *Зарубин И.И.* Сказание о первом кузнеце в Шугнане // Отдельный оттиск из: Изв. Академии наук СССР. 1926 г. VI сер. № 12. С. 1166–1170.

Зарубин, 1927 – *Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В.В. Бартольду. Ташкент, 1927. С. 361–373.

Зарубин, 1927а – *Зарубин И.И.* Отчет об этнологических работах в Средней Азии летом 1926 года // Изв. Академии наук СССР. Сер. 6. Т. 21. Л., 1927. С. 351–360.

Зарубин, 1960 – *Зарубин И.И.* Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960.

Зелинский, 1964 – *Зелинский А.Н.* Древние крепости на Памире // Страны и народы Востока. Вып. 3. М., 1964. С. 120–141.

Зелинский, 1964а – *Зелинский А.Н.* Древние пути Памира // Страны и народы Востока. Вып. 3. М., 1964. С. 99–118.

Иванов, 1963 – *Иванов В.* Исмаилитская литература. Тегеран, 1963 (на фарси).

Иванов, 1884– *Иванов Д.Л.* Путешествие на Памир // Изв. РГО. Т. XX. Вып. 3. СПб., 1884. С. 209–252.

Иванов, 1885 – *Иванов Д.Л.* Шугнан. Афганистанские очерки // Вестн. Европы. 1885. Т. III. Кн. 6. С. 612–658; Т. IV. Кн. 7. С. 48–97.

Иванов, 1895 – *Иванов Д.Л.* Шугнанский словарь Д.Л. Иванова // Восточные заметки. Сб. статей и исследований профессоров и преподавателей факультета восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета. СПб., 1895. С. 269–320.

Иванов, 1947 – *Иванов С.В.* К вопросу об изучении стенных росписей горных таджиков // КСИЭ. Вып. II. М.; Л., 1947. С. 80–83.

Икрамов, Семенов, 1960 – *Икрамов К., Семенов К.* Мулла и поток. Заметки об антирелигиозной пропаганде // Известия. 1960. 25 мая.

Иностранцев, 1909 – *Иностранцев К.А.* Сасанидские этюды. СПб., 1909.

Иранский сб., 1963 – Иранский сб.: К семидесятипятилетию профессора И.И. Зарубина. М., 1963.

Искандаров, 1953 – *Искандаров Б.И.* Из истории борьбы за установление Советской власти в Таджикистане // Изв. Отд-ния обществ. наук Академии наук Таджикской ССР. 1953. № 4.

Искандаров, 1960 – *Искандаров Б.И.* Восточная Бухара и Памир в период присоединения Средней Азии к России. Сталинабад, 1960.

Искандаров, 1962–1963 – *Искандаров Б.И.* Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX в. Ч. 1–2. Душанбе, 1962–1963 (Тр. АН Таджикской ССР. Т. XXXII, XXXIX).

Искандаров, 1983 – *Искандаров Б.И.* Социально-экономические и политические аспекты истории памирских княжеств (X в. – первая половина XIX в.). Душанбе, 1983.

Искандаров, Юсупов, 1981 – *Искандаров Б.И, Юсупов Ш.* Политико-административное и социально-экономическое положение Памира накануне Великой Октябрьской социалистической революции // Очерки по истории Советского Бадахшана. Душанбе, 1981. С. 53–79.

История, 1964 – История таджикского народа. Т. III. Кн. 1 / Под ред. Б.А. Антоненко. М., 1964.

История, 1965 – История таджикского народа. Т. III. Кн. 2 / Под ред. С.А. Раджабова, Ю.А. Николаева. М., 1965.

История, 1998 – История таджикского народа. Т. 1. Древнейшая и древняя история. Душанбе, 1998.

История Востока, 1997 – История Востока. Т. 1. Восток в древности (Страны Иранского нагорья и юга Средней Азии в первой половине I тыс. до н.э.). М., 1997.

Йеттмар, 1986 – *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша / Пер. с нем. М., 1986.

Йеттмар, 2003 – *Йеттмар К.* Между Памиром и Гиндукушем: культурные связи в зеркале наскальных рисунков / Пер. с нем. // Горизонты антропологии: Тр. Междунар. науч. конф. памяти академика В.П. Алексеева. М., 2003.

Кабо, 1987 – *Кабо В.Р.* Первоначальные формы религии // Религии мира. История и современность: Ежегодник. 1986. М., 1987. С. 136–154.

Кагаров, 1917 – *Кагаров Н.* О значении некоторых русских свадебных обрядов // Изв. Академии наук СССР. Сер. 6. Т. 11. № 9. Пг., 1917. С. 645–652.

Каландаров, 2001 – *Каландаров Т.С.* Исмаилизм как фактор стабильности на Памире // Тез. докл. IV конгр. этнографов и антропологов России в Нальчике. М., 2001. С. 267.

Каландаров, 2002 – *Каландаров Т.С.* Остоны Памира // Восточная коллекция. 2002. № 2 (9). С. 55–62.

Каландаров, 2002а – *Каландаров Т.С.* Святилища Западного Памира // Полевые исследования Ин-та этнологии и антропологии РАН. 2002 г. М., 2002. С. 218–239.

Каландаров, 2003 – *Каландаров Т.С.* К проблеме этногенеза шугнанцев // Центральная Азия: источники, история, культура. Тез. докл. конф., посвященной 80-летию Е.А. Давидович и Б.А. Литвинского. Москва, 3–5 апреля 2003 г. М., 2003. С. 71–73.

Каландаров, 2003а – *Каландаров Т.С.* Памиро-иранские параллели в зоолатрии // 300 лет иранистике в Санкт-Петербурге.

Матер. междунар. конф. 28–30 апреля 2003 г. СПб., 2003. С. 111–113.

Каландаров, 2003б – *Каландаров Т.С.* «Свое сердце я оставила в горах Памира» (к 50-летию научной деятельности Л.Ф. Моногаровой) // ВХУ. Сер. 2 «Гуманитарные науки». 2003. № 5. С. 159–164.

Каландаров, 2004 – *Каландаров Т.С.* Агиография «апостола памирских исмаилитов» (к 1000-летию Носира Хосрова) // ЭО. 2004. № 2. С. 58–66.

Карамшоев, 1963 – *Карамшоев Д.* Баджувский диалект шугнанского языка. Душанбе, 1963.

Карамшоев, 1981 – *Карамшоев Д.* Значение памирских языков для определения этногенеза древних иранцев // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.). М., 1981. С. 230–237.

Карамшоев, 1985 – *Карамшоев Д.* Особенности памирских имен // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 263–285.

Карамшоев, 1991 – *Карамшоев Д.* Шугнанско-русский словарь. В 3-х т. Т. 2. М., 1991.

Карамшоев, 2000 – *Карамшоев Д.* Букварь памирских языков. Хорог, 2000.

Карамшоев, Аламшоев, 1996 – *Карамшоев Д., Аламшоев М.* Букварь шугнанского языка. Душанбе, 1996 (на тадж. и шугн. яз.).

Касымов, 1984 – *Касымов Н.* Эпиграфические памятники Памира // Памироведение. Вып. I. Душанбе, 1984. С. 10–28.

Кисляков, 1934 – *Кисляков Н.А.* Бурх – горный козел (Древний культ в Таджикистане) // СЭ. 1934. № 1–2. С. 181–189.

Кисляков, 1937 – *Кисляков Н.А.* Охота таджиков долины р. Хингоу – в быту и фольклоре // СЭ. 1937. № 4. С. 104–119.

Кисляков, 1959 – *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков по материалам конца XIX – начала XX века. М.; Л., 1959.

Кисляков, 1960 – *Кисляков Н.А.* Некоторые материалы по этнографии таджиков верховий Кашка-Дарьи // Тр. ИИАЭ. 1960. Т. CXX. С. 77–90.

Кисляков, 1968 – *Кисляков Н.А.* Сохранение экзогамных норм у народов Средней Азии и Казахстана в XIX – начале XX в. // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 291–299.

Кисляков, 1969 – *Кисляков Н.А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.

Кияткина, 1976 – *Кияткина Т.П.* Материалы к палеоантропологии Таджикистана. Душанбе, 1976.

Кияткина, 1985 – *Кияткина Т.П.* Население Базардары и его связи // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 161–173.

Климов, Эдельман, 1979 – *Климов Г.А., Эдельман Д.И.* К этимологии Albasty/Almasty // Советская тюркология. Баку, 1979. № 3.

Климович, 1937 – *Климович Л.* Исмаилизм и его реакционная роль // Антирелигиозник. 1937. № 8. С. 34–40.

Климович, 1965 – *Климович Л.И.* Ислам. М., 1965.

Корженевский, 1912 – *Корженевский Н.Л.* Через Памир к Гиндукушу. (От Оша до Памирского поста) // Исторический вестн. (СПб.). 1912. № 2.

Коровников, 1934 – *Коровников А.Ф.* Материалы по антропологии таджиков Ванча // АЖ. 1934. № 1–2. С. 79–94.

Котляков, 1977 – *Котляков В.М.* Горы, люди и гипотезы. Л., 1977.

Кузьмина, 1977 – *Кузьмина Е.Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных народов Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М., 1977. С. 28–52.

Лашкарбеков, 1979 – *Лашкарбеков Б.Б.* Рец. на кн.: Сказки народов Памира / Пер. с памирских яз., сост. и коммент. А.Л. Грюнберга и И.М. Стеблин-Каменского. М., 1976 // СЭ. 1979. № 2. С. 180–181.

Лашкарбеков, 2001 – *Лашкарбеков Б.Б.* Касыды, мадхия и мунаджаты, посвященные имаму Али, и их место в духовной жизни народов Памира // Имам Али и духовное возрождение. М., 2001. С. 42–44.

Ленин, соч., т. 36 – *Ленин В.И.* Собр. соч. Т. 36.

Лескинен А., 1996 – *Лескинен А.* Традиционное мировоззрение и праздничная обрядность вьетнамцев. М., 1996.

Литвинский, 1958 – *Литвинский Б.А.* О древности одного среднеазиатского обычая // КСИЭ. Вып. 30. 1958. С. 31–33.

Литвинский, 1964 – *Литвинский Б.А.* Таджикистан и Индия (Примеры древних контактов) // Индия в древности: Сб. М., 1964. С. 143–151.

Литвинский, 1968 – *Литвинский Б.А.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе, 1968.

Литвинский, 1968а – *Литвинский Б.А.* Среднеазиатские народы и распространение буддизма (II в. до н.э. – III в. н.э., письменные

источники и лингвистические данные) // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 128–135.

Литвинский, 1972 – *Литвинский Б.А.* Курганы и курумы Западной Ферганы. М., 1972.

Литвинский, 1972а – *Литвинский Б.А.* Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972.

Литвинский, 1973 – *Литвинский Б.А.* Михаил Степанович Андреев и его наследие. Предисловие // *Акрамова Х.Ф., Акрамов Н.М.* Востоковед Михаил Степанович Андреев (научно-биографический очерк). Душанбе, 1973. С. 3–7.

Литвинский, 1975 – *Литвинский Б.А.* Памирская космология (опыт реконструкции) // Страны и народы Востока. Вып. 16. М., 1975. С. 251–261.

Литвинский, 1981 – *Литвинский Б.А.* Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. (История и культура). М., 1981. С. 90–121.

Литвинский, 1981б – *Литвинский Б.А.* Проблемы этнической истории Средней Азии во II тысячелетии до н.э. (Среднеазиатский аспект арийской проблемы) // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.). М., 1981. С. 154–166.

Литвинский, 1985 – *Литвинский Б.А.* Ареал древнепамирской культуры // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 102–122.

Литвинский, 1985а – *Литвинский Б.А.* Страницы из истории этнографического изучения Средней Азии // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 132–142.

Литвинский, 1991 – *Литвинский Б.А.* Семиреченские жертвенники (иранские истоки сакского культа огня) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991. С. 66–87.

Литвинский, 2000 – *Литвинский Б.А.* Медные котелки из Индостана и Памира (древние связи двух регионов) // Археология, палеоэкология и палеодемография Евразии. М., 2000. С. 277–295.

Литвинский, Акрамов, 1971 – *Литвинский Б.А., Акрамов Н.М.* Александр Александрович Семенов (научно-биографический очерк). М., 1971.

Литвинский, Пичикян, 2000 – *Литвинский Б.А., Пичикян И.Р.* Эллинистический храм Окса в Бактрии. Т. 1. М., 2000.

Литвинский, Седов, 1984 – *Литвинский Б.А. Седов А.В.* Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984.

Лобачева, 1960 – *Лобачева Н.П.* Свадебный обряд хорезмских узбеков // КСИЭ. Вып. 34. 1960. С. 39–48.

Лобачева, 1975 – *Лобачева Н.П.* Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975.

Лобачева, 1995 – *Лобачева Н.П.* Огни Сафара в Хорезме (о забытых праздниках) // ЭО. 1995. № 5. С. 24–36.

Лукницкий, 1955 – *Лукницкий П.[Н.]*. Путешествия по Памиру. М., 1955.

Лунин, 1973 – *Лунин Б.В.* Памяти виднейшего среднеазиатского этнографа // Всесоюзное археолого-этнографическое совещание по итогам полевых исследований 1972 года. Ташкент, 1973. С. 65–67.

Лунин, 1976 – *Лунин Б.В.* Памяти видного среднеазиатского востоковеда Михаила Степановича Андреева (к 100-летию со дня рождения) // Научные труды ТашГУ. Вып. 456. Востоковедение. Ташкент, 1976.

Маджидов, 1973 – *Маджидов Р.М.* Преодоление религиозности в условиях перехода к социализму. Душанбе, 1973.

Маджидов, Баймурадов, 1974 – *Маджидов Р.М., Баймурадов Н.* Атеизм в наступлении // Коммунист Таджикистана. 1974. 14 авг.

Майский, 1934 – *Майский Л.* Исчисление полевого периода сельскохозяйственных работ у горцев Памира и Верхнего Ванча // СЭ. 1934. № 4. С. 102–107.

Майский, 1935 – *Майский П.М.* Следы древних верований в памирском исмаилизме // СЭ. 1935. № 3. С. 102–107.

Максуд, 1999 – *Максуд Р.* Ислам / Пер. с англ. В. Новикова. М., 1999.

Малышева, 1977 – *Малышева Д.Б.* Исмаилиты // ВИ. 1977. № 2. С. 138–149.

Малявкин, 1988 – *Малявкин А.Г. (с дополнениями Б.А. Литвинского).* История Восточного Туркестана в VII–X вв. // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Очерки истории / Под ред. С.Л. Тихвинского, Б.А. Литвинского. М., 1988. С. 297–351.

Малявкин, 1992 – *Малявкин А.Г.* Борьба Тибета с Танским государством за Кашгарию. Новосибирск, 1992.

Мамадназаров, 1980 – *Мамадназаров М.Х.* Народная архитектура Западного Памира. Душанбе, 1980.

Мамадназаров, 1985 – *Мамадназаров М.Х.* Видоизменение горнобадахшанского жилища в зависимости от его местанахождения // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 174–182.

Мамадназаров, Якубов, 1985 – *Мамадназаров М.Х., Якубов Ю.Я.* Конструктивные и функциональные особенности горнобадахшанского ступенчатого потолка чорхона // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 183–202.

Мандельштам, 1957 – *Мандельштам А.М.* Материалы к историко-географическому обзору Памира и Припамирских областей. Сталинабад, 1957.

Мардонова, 1989 – *Мардонова А.* Архаические обряды и верования гиссарских таджиков. Похоронно-поминальный цикл. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1989.

Мардонова, 1990 – *Мардонова А.* Прижизненные поминки у гиссарских таджиков // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Май 1989 г. М., 1990. С. 41–43.

Мардонова, 1995 – *Мардонова А.* Культ коня в семейных обрядах таджиков Гиссарской долины // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): проблема генезиса и трансформации. Матер. междунар. конф. Алматы, 1995. С. 203–239.

Мардонова, 1998 – *Мардонова А.* Традиционные похоронно-поминальные обряды таджиков Гиссарской долины конца XIX – начала XX вв. Душанбе, 1998.

Масловский, 1901 – *Масловский С.* Гальча (Первобытное население Туркестана) // РАЖ. 1901. № 2. С. 17–32.

Масов, 1991 – *Масов Р.М.* История топорного разделения. Душанбе, 1991.

Мейтарчиян, 1990 – *Мейтарчиян М.Б.* Погребальный обряд иранских зороастрийцев нового времени // Информационный бюллетень международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии. Вып. 17. М., 1990. С. 113–122.

Мейтарчиян, 1996 – *Мейтарчиян М.Б.* Сведения о погребальной практике иранских зороастрийцев в XVII–XX вв. // ЭО. 1996. № 1. С. 61–72.

Мейтарчиян, 1997 – *Мейтарчиян М.Б.* О пережитках зороастризма в погребальном обряде мусульман Средней Азии // Верования и культы домусульманской Средней Азии. М., 1997. С. 36–39.

Мейтарчиян, 1999 – *Мейтарчиян М.Б.* Погребальный обряд зороастрийцев. М., 1999.

Мец, 1996 – *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1996.

Миррахимов, 1985 – *Миррахимов М.* Праздник Навруз. Душанбе, 1985.

МИТТ, 1939 – Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. М.; Л., 1939

Мифологический…, 1992 – Мифологический словарь. М., 1992.

Мифология, 1996 – Мифология: Иллюстрированный энциклопедический словарь. СПб., 1996.

Мифы, 1991 – Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. Т. 1. М., 1991.

Михалевич, 1985 – *Михалевич Г.П.* Магические, символические и лечебные свойства драгоценных камней по персидским минералогическим сочинениям XII–XVII вв. // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 22–33.

Моногарова, 1949 – *Моногарова Л.Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев // СЭС. Т. 47. М., 1959. С. 3–94.

Моногарова, 1969 – *Моногарова Л.Ф.* Семья и семейный быт // Этнографические очерки узбекского сельского населения М., 1969. С. 193–243.

Моногарова, 1971 – *Моногарова Л.Ф.* Материалы по скотоводству у населения Южного Таджикистана и Западного Памира // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году. М., 1971. С. 68–72.

Моногарова, 1972 – *Моногарова Л.Ф.* Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М., 1972.

Моногарова, 1973 – *Моногарова Л.Ф.* Памирцы // ВИ. 1973. № 2. С. 213–219.

Моногарова, 1973а – *Моногарова Л.Ф.* Национальное самосознание памирских таджиков // Всесоюзное археолого-этнографическое совещание по итогам полевых исследований 1972 года: Тез. докл. и сообщ. по этнографии. Ташкент, 1973. С. 75–76.

Моногарова, 1975 – *Моногарова Л.Ф.* Этнический состав и этнические процессы в Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. М., 1975. С. 174–191.

Моногарова, 1980 – *Моногарова Л.Ф.* Эволюция национального самосознания припамирских народностей // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. М., 1980. С. 125–135.

Моногарова, 1983 – *Моногарова Л.Ф.* Архаичный элемент похоронного обряда у памирских таджиков (ритуальный танец) // Полевые исследования Института этнографии 1979 г. М., 1983. С. 155–164.

Моногарова, 1992 – *Моногарова Л.Ф.* Пережитки язычества в мусульманской обрядности исмаилитов Западного Памира // Ислам и проблемы межцивилизационного взаимодействия. М., 1992. С. 124–127.

Моногарова, 1992а – *Моногарова Л.Ф.* Современная городская семья таджиков // Матер. к сер. «Народы содружества независимых государств». Вып. VIII. Таджики. Ч. 2. М., 1992.

Моногарова, 1993 – *Моногарова Л.Ф.* Современная семья таджиков и памирских народов. Дис. ... д-ра ист. наук в форме научного доклада. М., 1993.

Моногарова, 2001 – *Моногарова Л.Ф.* Ассимиляция и консолидация памирских народов // Среднеазиатский этнографический сб. Вып. IV. Памяти Владимира Николаевича Басилова. М., 2001. С. 47–55.

Моногарова, 2003 – *Моногарова Л.Ф.* Пятьдесят лет с народами Памира // ЭО. 2003. № 4. С. 119–136.

Моногарова, Мухиддинов, 1981 – *Моногарова Л.Ф., Мухиддинов И.М.* Этнографическое изучение Советского Бадахшана // Очерки по истории Советского Бадахшана. Душанбе, 1981. С. 309–342.

Моногарова, Мухиддинов, 1985 – *Моногарова Л.Ф., Мухиддинов И.М.* Этнографическое изучение Советского Бадахшана // Очерки по истории Советского Бадахшана. Душанбе, 1985. С. 352–384.

Муродов, 1979 – *Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана (этнографические исследования к истории религии и атеизма). Душанбе, 1979.

Муродов, Мардонова, 1989 – *Муродов О., Мардонова А.* Некоторые традиционные погребальные обычаи и обряды у таджиков // Этнография в Таджикистане: Сб. статей. Душанбе, 1989.

Муханов, 1912 – *Муханов.* Памирский район. Ташкент, 1912.

Мухиддинов, 1971 – *Мухиддинов И.М.* Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишкашимского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (Горон, Ишкашим, Вахан) // СЭ. 1971. № 1. С. 90–99.

Мухиддинов, 1975 – *Мухиддинов И.М.* Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX – начале XX в. (историко-этнографический очерк). М., 1975.

Мухиддинов, 1979 – *Мухиддинов И.М.* Приспособления для переноса и перевозки вьюком груза у памирских таджиков в XIX – начале XX века (Материалы к историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана) // СЭ. 1979. № 2. С. 129–136.

Мухиддинов, 1984 – *Мухиддинов И.* Особенности традиционного земледельческого хозяйства припамирских народностей в XIX – начале XX века. Душанбе, 1984.

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

Мухиддинов, 1986 – *Мухиддинов И.М.* Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обычаи, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986. С. 70–93.

Мухиддинов, 1989 – *Мухиддинов И.М.* Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX – начало XX в.). Кн. 1. Душанбе, 1989.

Мухиддинов, 1989а – *Мухиддинов И.М.* Народный опыт в преодолении бездорожья и водных преград на Западном Памире (XIX – начало XX века) // Этнография в Таджикистане: Сб. статей. Душанбе, 1989. С. 62–66.

Мухиддинов, 1992 – *Мухиддинов И.М.* Проявление астральных представлений в быту исмаилитов Западного Памира // Ислам и проблемы межцивилизационного взаимодействия. М., 1992. С. 130–134.

Назарова, 2000 – *Назарова З.О.* К проблеме изучения лексики погребального обряда в ишкашимском языке // ВФ. 2000. № 3 (6). С. 52–59.

Назаршоев, 1970 – *Назаршоев М.Н.* Партийная организация Памира в борьбе за социализм и коммунизм (1918–1968). Душанбе, 1970.

Назаршоев, 1982 – *Назаршоев М.Н.* Исторический опыт КПСС по руководству социалистическим строительством в Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (1917–1941 гг.). Душанбе, 1982.

Назаршоев, 1985 – *Назаршоев М.Н.* Добровольное вхождение Памира в состав России и его прогрессивное значение // Очерки по истории Советского Бадахшана. 2-е изд. Душанбе, 1985. С. 36–65.

Наливкин, Наливкина, 1886 – *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.

Народы и религии мира, 1998 – Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998.

Народы Средней Азии и Казахстана, 1962 – Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 1. М., 1962.

Негмати, 1989 – *Негмати А.Э.* Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. Душанбе, 1989.

Неменова, 1998 – *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба. Душанбе, 1998.

Немного о прошлом, 1939 – Немного о прошлом // Коммунист Таджикистана. 1939. 14 июля.

Ниалло, 1933 – *Ниалло Аз.* По горным тропам. Ташкент, 1933.

Ниалло, 1934 – *Ниалло А.* У подножья солнца (Памир) // Просвещение национальностей. 1934. № 6. С. 62–83.

Ниёзов, 2003 – *Ниёзов С.* Шииты исмаилиты Центральной Азии: эволюция, преемственность, перемены // Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 6 (30). С. 44–52.

Ниезмамадов, 2001 – *Ниезмамадов А.Н.* «Не придете вы – придут другие»: Интервью // Независимая газета. 2001. 3 окт.

Николаевский, 1983 – *Николаевский И.* Государство без территории // ААС. 1983. № 9. С. 38–39.

Ниязи, 1997 – *Ниязи А.* Таджикистан: конфликт регионов на фоне социально-экономического кризиса // Экология, общество и традиция: социальные и политические кризисы в СНГ в контексте разрушения природной среды. М., 1997.

Об исмаилизме, 1943 – Об исмаилизме. Сталинабад, 1943.

Огудин, 2002 – *Огудин В.Л.* Места поклонения Ферганы как объект научного исследования // ЭО. 2002. № 1. С. 63–79.

Огудин, 2003 – *Огудин В.Л.* Сакральная экология. Формы религиозно-экологического мировоззрения. Киев, 2003.

Одилбекова, 1984 – *Одилбекова Р.* Из истории торговли и обмена на Западном Памире (конец XIX – начало XX в.) // Памироведение. Вып. I. Душанбе, 1984. С. 37–54.

Одилбекова, 1985 – *Одилбекова Р.* Культура Западного Памира в конце XIX – начале XX в. // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 7–22.

Окимбеков, 2003 – *Окимбеков У.В.* Земледелие на северо-востоке Афганистана // Ближний Восток и современность: Сб. ст. Вып. 17. М., 2003. С. 174–186.

Олещук, 1934 – *Олещук Ф.* Обдуманно и настойчиво вести пропаганду среди национальностей // Безбожник. 1934. 10 февр.

Олещук, 1938 – *Олещук Ф.* О реакционной роли мусульманского духовенства // Коммунист Таджикистана. 1938. 5 февр.

Олещук, 1938а – *Олещук Ф.* Почему коммунисты ведут борьбу против религии // Коммунист Таджикистана. 1938. 2 сент.

Очерки истории, 1964 – Очерки истории Коммунистической партии Таджикистана. Душанбе, 1964.

Ошанин, 1936 – *Ошанин Л.В.* Памирская антрополого-физиологическая экспедиция УзИЭМ // Бюлл. Узб. Ин-та экспериментальной медицины. Вып. 4 (5). 1935. Ташкент, 1936. С. 3–32.

Ошанин, 1937 – *Ошанин Л.В.* Иранские племена Западного Памира // Тр. Узб. Ин-та экспериментальной медицины. Вып. I. Ташкент, 1937.

Ошанин, 1947 – *Ошанин Л.В.* Этногенез народов Средней Азии в свете данных антропологии // Сов. этнография: Сб. Вып. 6–7. М.; Л., 1947.

Ошанин, 1953 – *Ошанин Л.В.* Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов в свете данных антропологии // Вопросы этногенеза народов Средней Азии в свете данных антропологии: Сб. Ташкент, 1953.

Ошанин, 1959 – *Ошанин Л.В.* Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов. Ч. III. Ереван, 1959.

Павлычев, 1974 – *Павлычев Б.* Не обороняться – наступать. Два подхода к работе с верующими // Коммунист Таджикистана. 1974. 23 марта.

Памяти Михаила Степановича Андреева, 1960 – Памяти Михаила Степановича Андреева. Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии. Сталинабад, 1960.

Пахалина, 1969 – *Пахалина Т.Н.* Памирские языки. М., 1969.

Персидско-русский словарь, 1983 – Персидско-русский словарь. Т. I–II. М., 1983.

Пестряков, 1975 – *Пестряков А.П.* Антропологическое исследование некоторых групп населения Таджикистана и Узбекистана // СЭ. 1975. № 1. С. 102–112.

Пестряков, 2000 – *Пестряков А.П.* Антропология населения юго-востока Средней Азии. М., 2000.

Петров, 1950 – *Петров И.* Религиозные предрассудки и борьба против них // Коммунист Таджикистана. 1950. 24 мая.

Петрушевский, 1966 – *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. М., 1966.

Пещерева, 1959 – *Пещерева Е.М.* Гончарное производство Средней Азии // ТИЭ. Т. 42. М.; Л., 1959.

Пещерева, 1976 – *Пещерева Е.М.* Ягнобские этнографические материалы. Душанбе, 1976.

Писарчик, 1949 – *Писарчик А.К.* Кулябская этнографическая экспедиция 1948 года // Изв. Таджикского филиала АН СССР. № 15. Сталинабад, 1949. С. 85–97.

Писарчик, 1958 – *Писарчик А.К.* Примечания и дополнения к монографии М.С. Андреева «Таджики долины Хуф». Вып. II // *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. Вып. II. Сталинабад, 1958. С. 277–486.

Писарчик, 1976 – *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976. С. 118–184.

Писарчик, 1980 – *Писарчик А.К.* К вопросу о припамирско-кавказских параллелях // Памяти Александра Александровича Семенова. Душанбе, 1980. С. 261–276.

Писарчик, 1989 – *Писарчик А.К.* Н.А. Кисляков // Этнография в Таджикистане: Сб. статей. Душанбе, 1989. С. 5–8.

Писарчик, 1989а – *Писарчик А.К.* Ива в новогодних и других весенних обрядах таджиков // Этнография в Таджикистане: Сб. статей. Душанбе, 1989. С. 18–38.

Писарчик, 2002 – *Писарчик А.К.* Этнографическая наука в Таджикистане (1920–1990 г.г.). Душанбе, 2002.

Постников, 2001 – *Постников А.В.* Схватка на «Крыше Мира»: политики, разведчики и географы в борьбе за Памир в XIX веке (монография в документах). М., 2001.

Потанин, 1881 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. Матер. этнографические. СПб., 1881.

Потапов, 1946 – *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2. С. 145–160.

Поярков, 1891 – *Поярков Ф.* Из области киргизских верований // ЭО. 1891. № 4. С. 21–43.

Проблемы этногенеза, 1991 – Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. 3. Этнография. М., 1991.

Пропаганда, 1963 – Пропаганда научного атеизма – наша почетная задача // Коммунист Таджикистана. 1963. 15 июня.

Путята, 1884 – *Путята, Генерального штаба капитан.* Очерк экспедиции в Памир, Сарыкол, Вахан и Шугнан 1883 г. // Сб. географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. 10. СПб., 1884. С. 1–88.

Пьянков, 1985 – *Пьянков И.В.* «Шелковый» путь от Гиераполя в Серику (среднеазиатский участок) // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 125–140.

Рак, 1998 – *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб., 1998.

Ранов, 1976 – *Ранов В.А.* Изучение наскальных изображений Западного Памира в 1972 г. // Археологические работы в Таджикистане. Вып. XII. Душанбе, 1976. С. 5–12.

Ранов, 1985 – *Ранов В.А.* Археологическое изучение Памира // Очерки по истории Советского Бадахшана. Душанбе, 1985. С. 385–424.

Рапопорт, 1971 – *Рапопорт Ю.А.* Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971.

Рапопорт, 1996 – *Рапопорт Ю.А.* Религия древнего Хорезма: некоторые итоги исследований // ЭО. 1996. № 6. С. 53–77.

Расторгуева, 1964 – *Расторгуева В.С.* Зарубин И.И. (некролог) // НАА. 1964. № 4. С. 273–275.

Расторгуева, Эдельман, 2000 – *Расторгуева В.С., Эдельман Д.И.* Этимологический словарь иранских языков. Т. 1. М., 2000.

Рахимов, 1953 – *Рахимов М.Р.* Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области // ИООН АН Таджикской ССР. Вып. 3. 1953. С. 107–130.

Рахимов, 1956 – *Рахимов М.Р.* Некоторые результаты работы во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г. // ИООН АН Таджикской ССР. Сталинабад, 1956. С. 61–72.

Рахимов, 1956а – *Рахимов М.Р.* Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза до революции // ИООН АН Таджикской ССР. Вып. 10–11. Сталинабад, 1956. С. 73–83.

Рахимов, 1957 – *Рахимов М.Р.* Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (историко-этнографический очерк) // Тр. ИИАЭ АН Таджикской ССР. Т.43. Сталинабад, 1957.

Рахимов, 1959 – *Рахимов М.Р.* Пережитки древних верований в современном быту таджиков Каратегина и Дарваза // Матер. второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. М., 1959. С. 115–119.

Рахимов, 1960 – *Рахимов М.Р.* Некоторые обычаи и обряды, связанные со скотоводством, у таджиков Каратегина и Дарваза // Тр. ИИАЭ. Т. CXX. 1960. С. 181–187.

Рахимов, 1989 – *Рахимов Р.Р.* Иван Иванович Зарубин (1887–1964) // СЭ. 1989. № 1. С. 111–121.

Рахимов, 1993 – *Рахимов Р.Р.* Двурогие люди, цари и боги // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993. С. 33–42.

Рахимов, 1995 – *Рахимов Р.Р.* Таджикистан: Трудный путь возвращения политического ислама // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 1. СПб., 1995. С. 127–161.

Рахимов, 1998 – *Рахимов Р.Р.* Дети: путь просветления (к проблеме традиционной этнопедагогики Таджикистана) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998. С. 148–230.

Рахимова, 1971 – *Рахимова И.* По всем направлениям // Советская культура. 1971. 2 дек.

Рахмонов, б.г. – *Рахмонов Э.* Таджикистан в зеркале истории. Кн. 1. От арийцев до Саманидов. Лондон, б.г. (на тадж. и рус. яз.).

Регель, 1884 – *Регель А.Э.* Путешествие в Шугнан // Изв. РГО. Т. XX. Вып. 3. 1884. С. 268–274.

Регионы, 2004 – Регионы Таджикистана. Статистический сборник. Душанбе, 2004.

Религиозные верования, 1993 – Религиозные верования: свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993.

Розенфельд, 1959 – *Розенфельд А.З.* О некоторых пережитках древних верований у памирских народов (в связи с легендой о «снежном человеке») // СЭ. 1959. № 4. С. 55–66.

Розенфельд, 1970 – *Розенфельд А.З.* Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения Советского Бадахшана // СЭ. 1970. № 3. С. 114–119.

Розенфельд, 1975 – *Розенфельд А.З.* Личный фонд проф. И.И. Зарубина (предварительное сообщение) // Страны и народы Востока. Вып. 16. Памир. М., 1975. С. 296–297.

Розенцвейг, 1933 – *Розенцвейг Г.Л.* Почтеннейший Шахзаде // Вечерняя Москва. 1933. 9 февр.

Русские ученые-исследователи…, 1956 – Русские ученые-исследователи Средней Азии. А.П. Федченко: Сб. документов. Ташкент, 1956.

Рычков, 1960 – *Рычков Ю.Г.* Памирская антропологическая экспедиция 1957 г. // ВА. 1960. № 1. С. 139–143.

Рычков, 1964 – *Рычков Ю.Г.* Происхождение расы Среднеазиатского междуречья // Тр. Ташкентского ун-та. Т. 235. 1964.

Рычков, 1964а – *Рычков Ю.Г.* Антропологическое исследование процесса изоляции на Памире и Кавказе. Докл. на VII Междунар. конгр. антропол. и этнограф. наук (Москва, август 1964). М., 1964.

Рычков, 1966 – *Рычков Ю.Г.* Антропология и генетика популяций Памира. Дис. … канд. наук. М., 1966.

Рычков, 1969 – *Рычков Ю.Г.* Антропология и генетика изолированных популяций (древние изоляты Памира). М., 1969.

Рычков, Шереметьева, 1974 – *Рычков Ю.Г., Шереметьева В.А.* Факторы генетической дифференциации популяционной системы коренного населения Северной Азии // Генетика. 1974. № 8. С. 137–149.

Сарианиди, 1977 – *Сарианиди В.И.* Древние земледельцы Афганистана. М., 1977.

Сб., 1999 – Сборник статистических данных ГБАО. Хорог, 1999.

Семенов, 1912 – *Семенов А.А.* Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов // Мир ислама. Т. 1. № 4. СПб., 1912. С. 523–561.

Семенов, 1915 – *Семенов А.А.* Рассказ шугнанских исмаилитов о бухарском шейхе Беха-уд-Дине // Записки восточного отделения императорского русского археологического общества. Т. XXII. Пг., 1915. С. 321–326.

Семенов, 1917 – Вступление и заключение к «Истории Шугнана» // Протоколы заседания и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XXI. Ташкент, 1917. С. I–III, 17–23 – см. в источниках: *История, 1917.*

Семенов, 1919 – *Семенов А.А.* Описание исмаилитских рукописей, собранных А.А. Семеновым // ЗВОРАО. Пг., 1919.

Семенов, 1926 – *Семенов А.А.* К догматике памирского исмаилизма (XI глава «Лицо Веры» Насыр-и Хосрова). Ташкент, 1926.

Семенов, 1927 – *Семенов А.А.* Взгляд на Коран в восточном исмаилизме // Иран: Сб. статей. Т. 1. Л., 1927. С. 59–72.

Семенов, 1928 – *Семенов А.А.* Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Алия-бога // Иран: Сб. статей. Т. 2. Л., 1928. С. 1–24.

Семенов, 1929 – *Семенов А.А.* Исмаилитский панегирик обожествленному Алию Федаи Хорасанского // Иран: Сб. статей. Т. 3. Л., 1929. С. 51–70.

Сергеев, 1965 – *Сергеев Л.* Империя Ага-хана IV // ААС. 1965. № 9. С. 22–23, 37.

Серебренников, 1895 – *Серебренников А.[Г.].* Очерк Шугнана // Военный сб. СПб., 1895. № 12. С. 405–436.

Серебренников, 1896 – *Серебренников А.Г.* Рекогносцировка Шугнана в 1894 году (Страничка истории Памирского вопроса) // ТВ. 1896. № 58.

Сечкина, 1960 – *Сечкина Л.П.* Трудовой подвиг таджикского народа в годы Великой Отечественной войны. Сталинабад, 1960.

Сечкина, 1975 – *Сечкина Л.П.* Вклад таджикского народа в победу над фашистской Германией // Советский Таджикистан в Отечественной войне. Душанбе, 1975. С. 5–20.

Сечкина, 1989 – *Сечкина Л.П.* Таджикистан в годы Великой Отечественной войны. Душанбе, 1989.

Сидоров, 1975 – *Сидоров Л.Ф.* Что же все-таки называть Памиром? // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. М., 1975. С. 5–25.

Смирнов, 1954 – *Смирнов Н.А.* Очерки истории изучения ислама в СССР. М., 1954.

Смирнов, Кузьмина, 1977 – *Смирнов К.Ф., Кузьмина Е.Е.* Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977.

Смоляк, 1941 – *Смоляк И.* На «Крыше мира» // Пограничник. 1941. № 7. С. 4–12.

Снесарев, 1904 – *Снесарев А.Е.* Религия и обычаи горцев Западного Памира // ТВ. 1904. № 89–93.

Снесарев, 1921 – *Снесарев А.Е.* Афганистан. М., 1921.

Снесарев, 1973 – Андрей Евгеньевич Снесарев (жизнь и научная деятельность). М., 1973.

Снесарев, 2002 – *Снесарев А.Е.* Афганистан. М., 2002.

Снесарев, 1960 – *Снесарев Г.П.* Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия // Матер. Хорезмской экспедиции. Вып. 4. М., 1960. С. 198–202.

Снесарев, 1969 – *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Советский..., 1983 – Советский энциклопедический словарь. М., 1983.

Соколова, 1959 – *Соколова В.С.* Рушанские и хуфские тексты и словарь. М.; Л., 1959.

Соколова, 1972 – *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М., 1973.

Соловьев, 1997 – *Соловьев В.С.* Северный Тохаристан в раннем средневековье. Елец, 1997.

Соловьева, 1995 – *Соловьева Л.Т.* Грузия: этнография детства. М., 1995.

Спицына, 1990 – *Спицына Н.Х.* Анализ инбридинга и его эффекты в высокогорных популяциях Памира // Матер. II Всесоюз. съезда медицинских генетиков. Тез. трудов. Алма-Ата, 1990. С. 416.

Спицына, 1990а – *Спицына Н.Х.* Структура и генетические особенности кровнородственных браков в высокогорных популяциях Памира // III National congress of Medical Biology and Genetics. Summaria dissertationum. Varna, 1990. P. 310.

Спицына, 1992 – *Спицына Н.Х.* Антропологические аспекты адаптации высокогорных групп Памира // Антропологические исследования. Кн. 1. Матер. к сер. «Народы и культуры». Вып. X. М., 1992. С. 32–47.

Спицына, 1993 – *Спицына Н.Х.* Проблемы исторической генетики. М., 1993.

Спицына, 1999 – *Спицына Н.Х.* Этноконфессиональные особенности планирования размеров семьи // Мужчина и женщина в современном мире: Сб. Т. I. М., 1999. С. 244–251.

Станкевич, 1900 – *Станкевич Б.В.* Отчет о командировке в Закаспийский край и на Памир. Варшава, 1900.

Статистический..., 2001 – Статистический ежегодник Республики Таджикистан. Душанбе, 2001.

Стеблин-Каменский, 1974 – *Стеблин-Каменский И.М.* О ваханском этимологическом словаре // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1974. С. 155–160.

Стеблин-Каменский, 1975 – *Стеблин-Каменский И.М.* Повседневная и ритуальная пища ваханцев // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. М., 1975. С. 192–209.

Стеблин-Каменский, 1981 – *Стеблин-Каменский И.М.* Памирские языки о мифологии древних иранцев // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.). М., 1981. С. 238–241.

Стеблин-Каменский, 1982 – *Стеблин-Каменский И.М.* Очерки по истории лексики памирских языков. Названия культурных растений. М., 1982.

Стеблин-Каменский, 1995 – *Стеблин-Каменский И.М.* Прижизненные поминки – зороастрийский обряд в мусульманском обиходе // Эрмитажные чтения 1986–1994 годов. Памяти В.Г. Луконина. СПб., 1995. С. 101–105.

Стеблин-Каменский, 1999 – *Стеблин-Каменский И.М.* Этимологический словарь ваханского языка. СПб., 1999.

Строева, 1978 – *Строева Л.В.* Государство исмаилитов в Иране в XI – XIII вв. М., 1978.

Сухарева, 1929 – *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков // Иран. Вып. III. Л., 1929. С. 107–154.

Сухарева, 1960 – *Сухарева О.А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

Таджики Каратегина, 1966 – Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 1. Душанбе, 1966.

Таджики Каратегина, 1976 – Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976.

Тайжанов, Исмаилов, 1986 – *Тайжанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 110–138.

Тайлор, 1989 – *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989.

Тишков, 2003 – *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

Токарев, 1990 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.

Токарев, 1999 – *Токарев С.А.* Избранное. Т. 2. М., 1999.

Толеубаев, 1991 – *Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991.

Толстов, 1932 – *Толстов С.* Очерки первобытного ислама // СЭ. 1932. № 2. С. 24–82.

Толстов, 1948 – *Толстов С.П.* Древний Хорезм. М., 1948.

Троицкая, 1927 – *Троицкая А.Л* Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чемкентского уезда // В.В. Бартольду. Ташкент, 1927. С. 349–360.

Троицкая, 1935 – *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // СЭ. 1935. № 6. С. 109–135.

Троицкая, 1971 – *Троицкая А.Л.* Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии. СЭС. Вып. III. Л., 1971. С. 224–255.

Трофимова, 1960 – *Трофимова Т.А.* Основные итоги и задачи палеоантропологического изучения Средней Азии // СЭ. 1960. № 2.

Усмонов, 1996 – *Усмонов М.А.* Исмаилизм в Афганистане (историко-этнографическое исследование). Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1996.

Федченко, 1950 – *Федченко А.П.* Путешествие в Туркестан. М., 1950.

Фрай, 1972 – *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972.

Фрэзер, 1928 – *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Вып. 1. Магия и религия. М., 1928.

Хайтун, 1958 – *Хайтун Д.Е.* Тотемизм. Его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958.

Халфин, 1975 – *Халфин Н.А.* Россия и Бухарский эмират на Западном Памире (конец XIX – начало XX в.). М., 1975.

Хамиджанова, 1960 – *Хамиджанова М.* Некоторые представления таджиков, связанные со змеей // Тр. ИИАЭ АН Таджикской ССР. Т. 120. Сталинабад, 1960. С. 215–223.

Ханыков, 1843 – *Ханыков Н.* Описание Бухарского ханства. СПб., 1843.

Харт, 2001 – *Харт Г.* Венецианец Марко Поло / Пер. с англ. М., 2001.

Харузин, 1905 – *Харузин Н.* Этнография. Вып. IV. Верования. СПб., 1905.

Харюков, 1995 – *Харюков Л.Н.* Англо-русское соперничество в Центральной Азии и исмаилизм. М., 1995.

Хедайат, 1956 – *Хедайат С.* Нейрангистан. Тегеран, 1956 (на фарси).

Хисматулин, Крюкова, 1997 – *Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997.

Хить, 1959 – *Хить Г.Л.* Полевая работа на Памире // СА. 1959. № 2. С. 141.

Хить, 1960 – *Хить Г.Л.* Группы крови у таджиков Памира // ВА. 1960. № 1. С. 67–70.

Хить, 1961 – *Хить Г.Л.* Распределение групп крови в населении Памира // ВА. 1961. Вып. 8.

Хить, 1964 – *Хить Г.Л.* Дерматоглифика населения Западного Памира // СЭ. 1964. № 5. С. 31–47.

Хить, 1983 – *Хить Г.Л.* Дерматоглифика народов СССР. М., 1983.

Ходжайов, Ходжайова, 2001 – *Ходжайов Т.К., Ходжайова Г.К.* Монголоидность у населения Средней Азии и ее эпохальные изменения // Среднеазиатский этнографический сб. Вып. IV. Памяти Владимира Николаевича Басилова. М., 2001. С. 35–46.

Ходжибеков, 2002 – *Ходжибеков Э.* Исмаилитские духовные

наставники (пиры) и их роль в общественно-политической и культурной жизни Шугнана (вторая половина XIX – 30-е годы XX вв.). Дис. … канд. ист. наук. Душанбе, 2002.

Ходжсон, 2004 – *Ходжсон Дж.С. М.* Орден ассассинов. Борьба ранних низоритов исмаилитов с исламским миром. СПб., 2004.

Худои офаринанда, 1995 – Худои офаринанда («Бог – Творец»). Лондон, 1995 (на тадж. яз.)

Хушкадамова, 1996 – *Хушкадамова Х.* Ага-хан IV или новый взгляд на жизнь // Деловой мир содружества. 1996. Ноябрь. С. 24–27.

Хушкадамова, 1996а – *Хушкадамова Х.* «Мир вашему дому!». Ага-хан IV на Памире // Огонек. 1996. Ноябрь (Специальный выпуск). С. 46–47.

Чвырь, 1985 – *Чвырь Л.А.* «Три чилла» у таджиков // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1985. С. 69–77.

Чешко, 1988 – *Чешко С.В.* Время стирать «белые пятна» // СЭ. 1988. № 6. С. 3–15.

Чешко, 1989 – *Чешко С.В.* Не публицистично, но и не научно (Ответ оппоненту) // СЭ. 1989. № 5. С. 23–28.

Чешко, 2000 – *Чешко С.В.* Распад Советского Союза: этнополитический анализ. 2-е изд. М., 2000. (1-е изд. – 1996).

Чибиров, 1976 – *Чибиров Л.А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.

Чурсин, 1913 – *Чурсин Г.Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

Шакармамадов, 1992 – *Шакармамадов Н.* Даргилик – особый жанр фольклора. Душанбе, 1992 (на тадж. яз.)

Шергазиев, 1959 – *Шергазиев М.* Из истории борьбы Коммунистической партии за восстановление и развитие экономики и культуры ГБАО (1920–1929) // Очерки по истории Таджикистана. Т. 2. Сталинабад, 1959. С. 73–90.

Шефер, 1981 – *Шефер Э.* Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. М., 1981.

Широкова, 1989 – *Широкова З.А.* Мужская и женская поясная одежда таджиков // Этнография в Таджикистане: Сб. статей. Душанбе, 1989. С. 66–98.

Широкова, 2002 – *Широкова З.А.* Детская одежда таджиков и связанные с ней обряды // ЭО. 2002. № 4. С. 83–88.

Шокиргизов, 1949 – *Шокиргизов Ш.* Патриотки Родины // Красный Бадахшан. 1949. 14 дек.

Шокур-заде, 1968 – *Шокур-заде И.* 'Агайед ва росуме 'аммэйе мардоме Хорасан. Мешхед, 1968 (на фарси).

Шохуморов, 1997 – *Шохуморов А.* Памир – страна ариев. Душанбе, 1997.

Штернберг, 1936 – *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии (исследования, статьи, лекции). Л., 1936.

Эдельман, 1975 – *Эдельман А.М.* Географические названия Памира // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. М., 1975. С. 41–62.

Эдельман, 2000 – *Эдельман Д.И.* Шугнанско-рушанская группа // Иранские языки. Вып. III. Восточноиранские языки. М., 2000. С. 208–225.

Эдельман, Юсуфбеков, 2000 – *Эдельман Д.И., Юсуфбеков Ш.П.* Шугнанский язык // Иранские языки. Вып. III. Восточноиранские языки. М., 2000. С. 225–242.

Элашвили, 1973 – *Элашвили В.И.* Традиции грузинской народной физической культуры и современность. Тбилиси, 1973.

Эльчибеков, 1974 – *Эльчибеков К.* Общие религиозно-философские и фольклорно-мифологические обоснования иерархии духовенства в суфизме и исмаилизме // Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974. С. 299–319.

Эльчибеков, 1977 – *Эльчибеков К.* Иерархия духовенства в исмаилизме и ее политическая роль (на основе материалов, собранных экспедицией в ГБАО Таджикской ССР в 1959–1970 гг.). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1977.

Эльчибеков, 1984 – *Эльчибеков К.* Генеалогия шугнанских правителей XVIII – XIX вв // Памироведение. Вып. 1. Душанбе, 1984. С. 55–60.

Эрдели И., 1975 – *Эрдели И.* Аурель Штейн и его исследования на Памире // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. М., 1975. С. 292–295.

Юль, 1873 – *Юль Г.* Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи / Пер. с англ. // Прил. к Изв. РГО. 1873. Т. IX. № 6.

Юсупов, 1985 – *Юсупов Ш.* И.И. Зарубин на Памире // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 34–49.

Юсуфбекова, 1979 – *Юсуфбекова З.* Некоторые особенности шугнанских погребальных обрядов // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Август 1979 г. Л., 1979. С. 11.

Юсуфбекова, 1980 – *Юсуфбекова З.* Прижизненные поминки в Шугнане // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Ноябрь 1980 г. Л., 1980. С. 25–26.

Юсуфбекова, 1985 – *Юсуфбекова З.* Свадьба внутри одной большой семьи в Шугнане // Памироведение. Вып. 2. Душанбе, 1985. С. 236–250.

Юсуфбекова, 1985а – *Юсуфбекова З.* Семейные отношения внутри большой неразделенной семьи в Шугнане (конец XIX – начало XX в.) // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 77–86.

Юсуфбекова, 1987 – *Юсуфбекова З.* Поминки при жизни в Шугнане // Полевые исследования Института этнографии 1983 г. М., 1987. С. 182–189.

Юсуфбекова, 1987а – *Юсуфбекова З.* Семья и семейный быт шугнанцев (конец XIX – начало XX в.). Дис. … канд. ист. наук. Л., 1987.

Юсуфбекова, 1989 – *Юсуфбекова З.* Некоторые предсвадебные обычаи и обряды шугнанцев // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989. С. 147–157.

Юсуфбекова, 2001 – *Юсуфбекова З.* Семья и семейный быт шугнанцев (конец XIX – начало XX в.). Душанбе, 2001.

Я.Н., 1937 – *Я.Н.* Развернуть антирелигиозную пропаганду среди молодежи // Коммунист Таджикистана. 1937. 9 мая.

Bagdadi, 1920 – *Abd-al-Kahir ibn Tahir al-Bagdadi.* Moslem Shaism and Sects. Pt 1. № 4. 1920.

Boyce, 1977 – *Boyce M.* A Persian stronghold of Zoroastrianism. Oxford, 1977.

Daftary, 1990 – *Daftary F.* The Isma'ilis: the History and Doctrines. Cambrige, 1990.

Encyclopaedia Iranica, 1991 – Encyclopaedia Iranica. Vol. 4. N.Y., 1991.

Gibb, 1960 – *Gibb E.* Aga-Khan // Encyclopaedia of Islam. Vol. I. L., 1960.

Gunya, 2002 – *Gunya A.* Yagnob Valley – Nature, history, and chances of a mountain community development in Tajikistan. Moscow, 2002.

Hartman, 1953 – *Hartman S.S.* Gayōmart. Etude sur le syncretisme dans l'ancien Iran. Uppsala, 1953.

Ivanow, 1942 – *Ivanow W.* Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. L., 1942.

Ivanow, 1946 – *Ivanow W.* The Alleged founder of Ismailism. Bombay, 1946.

Ivanow, 1948 – *Ivanow W.* Nasir-i Khusraw and Ismailism. Ismaili Society. Bombay; London, 1948.

Ivanow, 1955 – *Ivanow W.* Studies in Early Persian Ismailism. 2nd ed. Bombay, 1955.

Ivanow, 1963 – *Ivanow W.* Ismaili Literature: A Bibliographical Survey. Tehran, 1963.

Jackson, 1906 – *Jackson A.V.W.* Persia Past and Present. A Book of Travel and Research. N.Y.; L., 1906.

Joyce, 1921 – *Joyce T.A.* Notes on the physical anthropology of Chinese Turkestan and Pamirs // *Stein A.* Serindia. Vol. 3. Oxford, 1921.

Leitner, 1876 – *Leitner G.M.* The Languages and Races of Dardistan. L., 1876.

Lentz, 1939 – *Lentz W.* Zeitrechnung in Nuristan und am Pamir. Aus den Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschften. Jg. 1938. Phil.-hist. Klasse, 7. 1939.

Levis, 1940 – *Levis B.* The Origins of Isma'ilism. Cambrige, 1940.

Madelung, 1978 – *Madelung W.* Isma'iliya // The Encyclopaedia of Islam. Vol. IV. Leiden, 1978. P. 198–206.

Maršhak, Raspopova, 1987 – *Maršhak B., Raspopova V.* Une image Sogdienne du dieu – patriarche de l'agriculture. Pl. VII–VIII // Studia Iranica. T. 16. P., 1987. P. 193–199.

Minorsky, 1934 – *Minorsky V.* Shughnan // Enzyklopaedia des Islam. Bd. IV. Leiden; Leipzig, 1934. S. 410–421.

Modi, 1892 – *Modi J.J.* The Funeral Ceremonies of the Parsees. Bombay, 1892.

Modi, 1922 – *Modi J.J.* The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1922.

Olufsen, 1904 – *Olufsen O.* Through the Unknown Pamirs. The Second Danish Pamir Expedition 1898–99. L., 1904.

Omidsalar, 1991 – *Omidsalar M.* Childbirth in Modern Persian Folklore // Encyclopaedia Iranica. V.S. fascicle 4. L., 1991. P. 404–407.

Schultz, 1914 – *Schultz A.* Die Pamirtadschik. Giessen, 1914.

Sköld, 1936 – *Sköld H.* Materialen zu den Iranischen Pamirsprachen. Lund, 1936.

Stein, 1928 – *Stein A.* Innermost Asia. Vol. 2. Oxford, 1928.

Stern, 1955 – *Stern S.M.* On Nizary History and Doctrine in the Alamūt Period. The Hague, 1955.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ААС	– Азия и Африка сегодня
АЖ	– Антропологический журнал
ВА	– Вопросы антропологии
ВДИ	– Вестник древней истории
ВИ	– Вопросы истории
ВФ	– Вопросы филологии
ВХУ	– Вестник Хорогского университета
ГАРФ	– Государственный архив Российской Федерации (Москва)
ГПУ	– Государственное политическое управление
ЗВОРАО	– Записки Восточного отделения (Русского археологического общества)
ИГН РТ	– Институт гуманитарных наук Памирского филиала АН Республики Таджикистан (Хорог)
ИИАЭ	– Институт истории, археологии и этнографии
ИООН	– Известия Отделения общественных наук
ИРГО	– Известия Русского географического общества
ИРИГО	– Известия Русского императорского географического общества
КСИА	– Краткие сообщения Института археологии
КСИМК	– Краткие сообщения Института материальной культуры
КСИЭ	– Краткие сообщения Института этнографии
МИА	– Материалы и исследования по археологии СССР
НАА	– Народы Азии и Африки
НКВД	– Народный комиссариат внутренних дел
ОГПУ	– Объединенное государственное политическое управление
ОЛЕАиЭ	– Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
РАЖ	– Русский антропологический журнал
РГО	– Русское географическое общество
СА	– Советская антропология
СВ	– Советское востоковедение
СИЭ	– Советская историческая энциклопедия
СПбО ИВ	– Санкт-Петербургское отделение Института востоковедения
СЭ	– Советская этнография
СЭС	– Среднеазиатский этнографический сборник
ТашГУ	– Ташкентский государственный университет
ТВ	– Туркестанские ведомости
ТИЭ	– Труды Института этнографии АН СССР им. Н.Н. Миклухо-Маклая
ЦГА РТ	– Центральный государственный архив Республики Таджикистан (Душанбе)
ЭО	– Этнографическое обозрение

REZUME

A group of small-numbered Iranian speaking peoples, with the most numerous among them called Shugnani (ethnic self-designation *xuγni*), are residing in almost inaccessible mountainous valleys of the Panj river and its tributaries, in the so called Mountain Badakhshan autonomous province, on the border of Tadjikistan and Afghanistan. The number of Shugnani residing in the region is estimated now at 80,000–100,000, though the exact number is not known. They are settled predominantly in Shugnan and Roshtkala districts and in the capital of the province Khorog.

Shugnan is one of the historical provinces in the Pamir mountains, included the territories of three river valleys, those of Panj, Gunt and Shakhdara. Ethnic group of Shugnani still reside in these three valleys. Though there are slight differences in cultural traits among the populations of the valleys, they speak the same East Iranian language. Linguists classify the Shugni language with its Shakhdara dialect as a part of the of the Shugnan-Rushan group of the Pamirian linguistic family. Till recent time it has been lacking alphabet, and the absence of written norm makes historical reconstructions, particularly of ancient history, exceptionally difficult.

Chinese and Arabic sources mention Shugnan (Shini, Shikinan) already in the VIIth and VIIIth cc. The Chinese authors stated the existence of Shugnan autocracy by mid-VIIIth c. This self-ruled territory with local dynasty at various times in history had been nominally joined to several neighbouring states.

According to the circumstantial evidence and relevant sources of the late XIXth and early XXth cc., the majority of the population of Shugnan had traditionally practiced since Xth–XIIth cc. irrigation agriculture and stock-breeding, as well as mining (particularly silver). During that period the region had obviously reached a relevantly high level of economic development. The period has been distinguished by drastic changes in religious ideology, as during the Xth–XIIth cc. due to the efforts of Nasir Khusraw, the emissary of the Ismaeli Fatimid dynasty, the Shugnan population had adopted Ismaelism, a branch of Shiite Islam.

Fragmentary archeological evidence and some written sources suggest that by the Xth–XIIth cc. the Shugnani ethnic group had eventually emerged. Its economy, as it had been stated above, was a combination of irrigation agriculture, stock-breeding and mining. East-Iranian language and folklore, specific customs and beliefs, going back to ancient Iranian and even Indo-Iranian roots, as well as the increasing influence of Ismaelism formed the backbone of its spiritual culture. The geographic designation of the region *Shugnan*, had also been established among its population and their neighbors during that period. The ethnic self-designation had been derived from the toponymic designation of the region (which sounds in local language as *Xuγnůn*, the language is called *xuγnůni ziv*). Now the Shugni language along with Tadjik serves as *lingua franca* for all the inhabitants of Pamir. Probably in ancient time its function had been even more varied.

Thus, judging by fragmentary evidence from ancient authors, as well as on the basis of archeological, paleoanthropological, ethnographic, and linguistic data, it could be inferred that the Shugnani ethnic group had emerged on the same territory, which the Shugnani still inhabit. The population is characterized by considerable genetic distinctiveness and remains traditionally endogamous.

The author of the book covers in great detail the history, geography, demography, economy and traditional culture of the region and its population. He concludes that despite the geographic isolation of the region, the culture and economy of Shugnani (as well as their close neighbours Vakhani, Ishkashimi, Goroni, Khufi, and Rushani) have many common traits with Ismaelite population of Mountain Badakhshan. Some anthropologists claim now that a further ethnic consolidation process is under way, uniting all Pamirian peoples into a single group, wherein Shugnani, being the most numerous within the group, play a central part.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5

Часть первая.
ИСТОРИЯ 28

Глава первая.
История Шугнана с древнейших времен до конца XIX в 29

Глава вторая.
Шугнан в XX столетии 72

Часть вторая.
АНТРОПОЛОГИЯ 127

Часть третья.
ЭТНОГРАФИЯ 158

Глава первая.
Хозяйственная деятельность 161
Традиционное природопользование и формы хозяйственного быта 161
Земледелие 167
Скотоводство 181
Садоводство и овощеводство 189
Охота 193
Промыслы и ремесла 197
Торговля 205

Глава вторая.
Материальная культура 207
Поселения и жилище 207
Одежда и обувь 220
Пища 227
Транспорт и перевозка грузов 236

Глава третья.
Общественная и семейная жизнь 243
Общественные отношения 244
Брак и семья 257
Свадьба 270
Родильные обряды 283
Похоронные обряды и поминки 290

Глава четвертая.
Религиозные верования и обряды 299
Исмаилизм 300
Магия в хозяйственной и семейно-бытовой жизни 316
Культ камней 343
Культы очага и огня 346
Культ животных 351
Культ предков 370
Культ святых и святилищ 375
Демонология 399

Глава пятая.
Народные знания и медицина 413

Глава шестая.
Народное творчество 422

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 431

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА 436

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 472

REZUME 474

Научное издание

В авторской редакции

Тохир Сафарбекович
Каландаров

Шугнанцы

(историко-этнографическое исследование)

Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук

Художественное оформление *В.Ю. Яковлев*
Художественный редактор фотографий *М.А. Октябрьский*
Оригинал-макет и компьютерная верстка *В.В. Кабанов*