

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Вып. XXVI

СРЕДНЯЯ И ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ
(География, этнография, история)

К н и г а 3

Москва
Главная редакция восточной литературы
1989

Н. А. Кисляков

МАТЕРИАЛЫ ПО ДРЕВНИМ ВЕРОВАНИЯМ ГОРНЫХ ТАДЖИКОВ

От редакции

Настоящая статья является частью задуманной книги крупного этнографа и историка Средней Азии и Ирана Николая Андреевича Кислякова (11 декабря 1901 г.— 8 октября 1973 г.). Незадолго до смерти Н. А. Кисляков приступил к написанию монографии «Древние поверья и обряды горных таджиков», объемом в 10—15 авторских листов, используя также полевые записи последних лет А. З. Розенфельд. Автор успел составить лишь план издания, закончить «Введение» и первую главу монографии. По авторскому плану она должна была состоять из «Введения» и пяти глав.

Ниже представлены «Введение» и первая глава. Глава приводится в несколько сокращенном виде за счет сопоставительного материала и некоторых подробностей. Публикуемые материалы включают описание мифологических образов не только собственно таджиков, но также и таджиков (припамирский таджиков), говорящих на так называемых памирских языках и проживающих в Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Таджикской ССР. План остальных глав монографии см. в «Приложении».

Публикацию подготовила профессор кафедры Иранской филологии Восточного факультета ЛГУ А. З. Розенфельд.

Введение

Многолетняя работа автора в горном Таджикистане, как стационарная, так и экспедиционная, позволила близко и в ряде случаев интимно познакомиться с духовной жизнью его населения, в частности с многочисленными поверьями и обрядовыми действиями таджика-горца.

В связи с проникновением мусульманства в горы следует отметить, что, вероятно, здесь первоначально распространялись такие его течения, которые носили оппозиционный характер по отношению к ортодоксальному исламу (шиизм, исмаилизм). Это обстоятельство может быть легко объяснено тем, что приверженцы оппозиционных религиозных течений, испытывая гонения со стороны представителей ортодоксального ислама, спасались бегством, в частности бежали в горы и укрывались там. Ярким примером этого может служить крупный персидско-таджикский поэт и мыслитель Носир Хосров (XI в.), проводивший последние годы своей жизни и скончавшийся в горах Афганского Бадахшана в Юмгане.

Конечно, мусульманство оказало известное воздействие на прежние верования и представления горных таджиков, в известной степени их модифицировало, придало им своеобразную «мусульманскую» окраску (как это было и в других местах, где распространялся ислам): прежние почитаемые места — обиталища духов становились мусульманскими святынями, теперь они связываются с тем или иным мусульманским «святым», праведником, мучеником за веру; в старинные мифы, сказки, легенды и предания вплетаются мусульманские мотивы, различные древние обряды сопровождаются мусульманскими молитвами или выдержками из Корана, древние земледельческие праздники и культы приобретают мусульманскую окраску. Словом, в горном Таджикистане, как и повсюду, где новая религия приходит на смену первичным верованиям, мы сталкиваемся с явлениями религиозного синкретизма, что в значительной мере затрудняет работу исследователя, старающегося обнаружить «первичное» и отделить его от «вторичного», наносного.

В данной работе мы стремимся к тому, чтобы выявить и описать это «первичное». Следует, однако, помнить, что горные таджики не стояли особняком в отношении первобытных верований.

Во-первых, нельзя игнорировать различные и подчас весьма многочисленные заимствования не только со стороны ближайших, в частности ирано-язычных, народов, но и народов более отдаленных, имевших в какое-то определенное время контакт с горными таджиками непосредственно или через каких-либо посредников. Во-вторых, нельзя исключать и возможности конвергентного возникновения тех или других представлений, образов и культовых действий, свойственных, если не всему человечеству на определенном этапе в целом, то по крайней мере значительной части самых различных племен и народов.

Не вдаваясь в дискуссию с историками религии, которые отстаивают ту или иную концепцию в области смены форм религиозного (или дорелигиозного) мышления и сознания, и деления этих форм на ряд отдельных систем (анимизм, анимализм, фетишизм, тотемизм, магия и т. п.), мы полагаем, что в основу многочисленных поверий и представлений, с которыми нам пришлось столкнуться среди горных таджиков, могут быть положены две основные системы.

Первая из них анимизм, т. е. наделение душой не только человека (отсюда и культ предков и все связанное с ним), но и животных, а также неодушевленных предметов — деревьев, камней, источников; сюда же должны быть отнесены и различные сверхъестественные существа, которых изобрело воображение человека, этими существами, по поверьям, заселена вся окружающая его среда — дом, двор, поле, горы, ущелья и т. п.

Вторая — это магия, под которой следует понимать главным образом различные культовые действия, направленные, с одной стороны, на охрану и благополучие человека (поддержание здо-

урожая, забота о многочисленном потомстве, забота о хорошем урожае, об обилии скота, молока и других жизненно необходимых вещей), а с другой — на причинение определенного вреда недругу, обидчику или какому-нибудь человеку вообще (вера в силу «дурного глаза», в определенные свойства некоторых людей, способных причинять вред, наслать болезнь, вера в колдунов и колдовство), сюда же, вероятно, можно отнести различные приметы, предсказания и гадания.

Анимистические и магические представления у горных таджиков, точно так же как и у других народов, тесно переплетаются. Они в равной степени пронизывали в прежнее время всю повседневную жизнь горца, касалось ли это его хозяйственной деятельности или же семейной жизни и основных событий, связанных с ней (рождение, брак, смерть). Различные культовые действия, обычаи и обряды в огромном большинстве случаев выполнялись именно в силу того, что они были призваны либо уберечь то или иное действие или же самого человека (например, новорожденного) от пагубных влияний злых сил, или же, напротив, снискать благоволение сил добрых.

А. А. Бобринской очень метко охарактеризовал веру горца-таджика в сверхъестественные существа. Он пишет, что горцы окружают себя ими, сталкиваются с ними постоянно и повсеместно: горец знает все их повадки, их характер, вкусы, внешний вид каждого из них. Он вполне осведомлен какие духи, где и когда особенно опасны, ему знакомы излюбленные места пребывания того или другого духа. К сказанному, однако, нужно сделать следующую оговорку. В ряде случаев представления таджика-горца о сверхъестественных силах были не совсем четки в том отношении, что свойства одного из персонажей нередко приписывались другому, по-видимому существовали и локальные версии при описании различных качеств того или другого духа, иногда и его внешнего вида. Все это несколько затрудняет нашу задачу, и поэтому образ сверхъестественного персонажа получается расплывчатым.

В представлении горцев сверхъестественные существа (для краткости будем называть их также духами) олицетворяются, причем одни из них принимают образ антропоморфный, в то время как другие имеют зооморфный образ; часто антропоморфные и зооморфные черты сочетаются в одном и том же персонаже, при этом многие из них могут делаться вообще невидимыми. Некоторые духи могут принимать любой образ, являясь перед глазами человека в виде ребенка, кошки, собаки или какого-либо другого животного, либо в виде тени, ветра, вихря и т. п. Что касается животных, то тут, возможно, мы имеем дело с тотемистическими представлениями или духами — хозяевами окружающей природы (гор, леса, рек) или данного вида животных. В то же время наличие сверхъестественных свойств того или иного человека может рассматриваться как колдовские способности.

Глава первая

Сверхъестественные существа, вера в сверхъестественную силу людей, животных и вещей

Перейдем теперь к характеристике отдельных духов, большинство которых может быть отнесено к демоническим, злым персонажам.

Важнейшим из них, наиболее известным и популярным, пожалуй, является альмасти (альбасти), основная функция которой — нанесение вреда роженице и новорожденному младенцу. М. С. Андреев посвятил этому персонажу особое приложение к главе «О рождении» своей монографии о Хуфе. Он отмечает широкое бытование представления об этом духе среди многих народов, в основном тюркоязычных [4, с. 78—82]. У горных таджиков альмасти (у М. С. Андреева — аламасты) также главный враг роженицы и новорожденного [4, с. 53—54]. Чаще всего она представляется в образе безобразной женщины с длинными рыжими волосами (по некоторым представлениям, подобным лошадиным), с кожей красного или желтого цвета; у нее длинные отвислые груди или большое количество грудей, которые она дает сосать младенцу, отчего тот умирает. По некоторым представлениям, груди у альмасти закинута за спину, пятки выворочены. В некоторых поверьях альмасти может принимать и другие образы. Так, А. Л. Троицкая сообщает, что в записанных ею рассказах, альмасти принимает образ коровы, если же она является в образе женщины, то имеет на голове много косичек, тело покрыто шерстью [21, с. 449; 20, с. 111—112]. В Вахане и Ишкашме верили, что альмасти встречаются с двумя глазами или одним глазом во лбу.

Горные таджики нередко связывали альмасти с водой, что делает правдоподобной версию М. С. Андреева о древней связи альмасти, она же — аль, с Анахит — богиней водной стихии и плодородия. По представлениям припамирских таджиков, альмасти является водяным существом. Так, спасаясь от преследования, альмасти якобы прыгает в воду, и в том месте, куда она прыгнула, вода расступается и появляется столб пламени. Вообще, часто приходилось слышать, что альмасти живут у воды, иногда на заброшенных водяных мельницах. В ущелье Баджу (Шугнан) на большом обломке скалы имеется изображение фантастического существа с удлиненной кверху головой и подобием ног, на «животе» фигуры высечено изображение пятерни человека. По словам местных жителей, это изображение альмасти, жившей якобы в реке и выходившей посидеть на камне, на другом берегу реки на скалу поднималась другая альмасти — сестра первой, тоже выходившая из воды. Они подстерегали путников, убивали их и одна сестра посылала другой ее долю мяса. Однажды пришел святой Али и расправился с этими альмасти, в знак чего осталось изображение пятерни.

Как видно из только что сказанного, по существовавшим представлениям, альмасти может вредить не только новорожденному и его матери, но и людям вообще [8, с. 104—105]. У тех же памирских таджиков ночью альмасти подстерегает одинокого всадника и пытается вскочить на круп его лошади. При виде альмасти человек может умереть от одного только страха, особенно страшное впечатление производят ее закинутые за спину груди. Стоит человеку испугаться, как альмасти убивает его; если же человек не растеряется и, взяв в руки камень, скажет: «Сейчас я ударю тебя», то альмасти убегает. Но можно и побороть альмасти: например, когда она прыгает на круп лошади, нужно ее схватить, привязать к себе и привезти домой; если затем альмасти обрезать волосы, то она будет служить человеку. Альмасти, по поверью, очень боится собак, которые на нее нападают, а также огня.

Однако, по-видимому, в основном альмасти представляется как дух, вредящий новорожденным и их матерям. Что же касается вреда, наносимого альмасти другим людям, а также «приручения» альмасти, то здесь, по всей вероятности, мы сталкиваемся с фактом смещения образа альмасти с образами других демонических персонажей, в частности с представлением об аджине. С последней альмасти сближает и то, что, по существовавшим представлениям, она часто живет в золе, боится собак и является оборотнем.

Аджина занимала очень большое место в верованиях горного таджика. Она являлась настолько неотъемлемым персонажем окружающей горца среды, что рассматривалась наравне с животными, населяющими леса, горы и ущелья вблизи родного кишлака.

Так, в начале 30-х годов в одном из горных кишлаков на наш вопрос мальчику — школьнику первого класса местной школы, каких диких зверей он знает, он не задумываясь ответил: «Волка, медведя, лисицу, аджину».

Аджина — это оборотень, поэтому в различных местах и в различных рассказах она принимает всевозможные обличья. Так, например, в долине р. Хингоу аджина представляется в виде небольшого, покрытого шерстью существа, часто преследуемого каким-либо крупным зверем, например волком. Иногда аджина, по поверью, может быть вообще невидима (во всяком случае, для человека), и можно видеть только ее тень, движущуюся по земле, или же человек может просто почувствовать ее присутствие, часто как дуновение ветра. Аджина может появиться в виде маленького ребенка. В припамирских районах имелось представление об аджине как человекообразном существе, которое вступает в борьбу с сильными мужчинами, или, напротив, как о безобразного вида женщине (долины Язгулема и Ванджа), что сближает представление об аджине с представлением о гуле (гули биёбон, см. ниже) либо с описанной выше альмасти. Однако и здесь часто аджина представляется в виде маленького

человечка, обросшего шерстью и могущего принимать различные образы [20, с. 111—112; 8, с. 105].

Аджина отчасти напоминает русского домового. Есть много рассказов о том, что аджина живет в заброшенных хозяйственных постройках или на мельницах, а зимой приходит погреться у очага; аджина незаметно присаживается к огню, а ночью прячется в золе [20, с. 111—113; 8, с. 105]. Иногда из чулана или сарая слышится плач ребенка, это означает, что у аджины родился ребенок. На Вандже существовало поверье, что если снять с себя рубашку и накрыть ею ребенка аджины, то она наградит человека богатством и счастьем. В наиболее отдаленных кишлаках Ванджа долго сохранялся обычай оставлять в чистой посуде на ночь лепешки, похлебку и свежую воду. Считалось, что ночью аджина, зайдя в дом погреться, поест и утолит жажду. По поверью, если аджина и отведала лепешек, то это будет незаметно, но сколько бы человек ни съел лепешки, которую отведала аджина, он не насытится (вероятно, это следует понимать так, что остается только видимость целой лепешки). Если дети просили лепешек больше, чем им следовало, мать обычно говорила: «Я тебе дам, а ночью придет аджина, захочет поест и не найдет лепешки, она может рассердиться».

Наряду с только что изложенными представлениями об аджине существуют и другие, в которых аджина выглядит не таким уж безобидным духом. В верховьях р. Пяндж (кишлак Шамбеде) рассказывали, что если аджина ударит человека (в особенности тогда, когда он снимает с себя одежду), то тело его становится багровым или же на нем остаются глубокие кровавые полосы, иногда человек делается калекой. В верховьях р. Хингоу передавали, что аджина может похитить ребенка или же напугать человека до того, что у него начинаются нервные припадки или же человек вообще заболевает.

Про одного человека из кишлака Боршид (верховья р. Хингоу) рассказывали, что однажды он встретил аджину, которая несла ребенка; тогда этот человек выпустил на аджину собаку, она бросила ребенка и скрылась; к удивлению рассказчика, ребенок оказался сыном его сестры. Другой человек, хороший знакомый автора и очень уважаемый в названной местности, рассказал следующую историю о встрече с аджиной. Поздно вечером он возвращался в свой родной кишлак. Стало уже смеркаться, когда, подъезжая к кишлаку, он заметил одиноко стоящего на дороге мальчика лет десяти. Ему показалось, что это его племянник. Он несколько раз окликнул ребенка, предлагая ему сесть к нему на лошадь, но тот не шевелился. Когда он подъехал ближе, мальчик медленно стал поворачиваться к нему лицом; вдруг лошадь захрипела, задрожала и бросилась в сторону. Не помня себя от обуявшего его страха, он еле доскакал до дома и затем в течение трех дней тяжело болел. Таких рассказов о встречах с аджиной можно было бы привести огромное количество.

Существовало и несколько иное представление об аджине — как о домашнем духе или же существе, которое может быть легко приручено. В основе этого отношения к аджине лежало представление, что аджина имеет при себе какую-то монетку, денежку (таньга). Если ее удастся отобрать у аджины, то она будет стараться всячески услужить человеку, завладевшему денежкой, лишь бы вернуть ее обратно (эта денежка как бы душа аджины).

На Вандже пришлось слышать рассказ о том, что аджина была в услужении в одной семье, мыла посуду и выполняла другие домашние работы, а спала в конюшне. Но она очень не любила, чтобы в доме ночевали посторонние: в таких случаях она устраивала различные проказы, стаскивала со спящих одеяло и т. п. По некоторым представлениям, аджина выбирает для себя тот или другой дом и не дает там находиться посторонним, устраивая разные каверзы: причиняя неприятности или даже насылая смерть.

Там же, на Вандже, считалось, что аджина часто держится не только близ людей, но и при некоторых домашних животных и птицах. Так, например, существует «лошадиная аджина», она живет только на конюшнях, расплетает и заплетает гривы у лошадей; женщины-роженицы остерегаются ступить на лошадиный навоз, так как, по поверью, если аджина касалась данной лошади, то у кормящей матери может перегореть молоко.

В связи с тем, что аджина часто воспринималась как злое существо, стремящееся навредить человеку, имя ее в ряде мест (например, на Вандже) подвергалось табу: для термина «аджина» имеется несколько заменителей, ее называют «шакарак» («сладенькая»), «хаджалак»¹, «мандук» (значение неясно). Кроме того, существует вера в «аджинаи кар» («глухая аджина»), которую считают особенно опасной, так как по своей глухоте она не слышит «святого слова», которое могло бы ее обезвредить. Если человек долго болел, то ему говорили «аджинаи кар ёрут шуд» — «глухая аджина стала твоим другом» (привязалась к тебе).

Термин «аджина» связан с представлением о джинне — мусульманском кораническом персонаже². А. А. Семенов ставил знак равенства между аджиной и джинном и, говоря о поверьях горных таджиков, называл этот персонаж именно джинном [17, с. 76, 78]. Однако наши наблюдения говорят о том, что в горном Таджикистане повсюду шла речь именно об аджине; термин «джинн» употреблялся, когда дело касалось психически больных людей, которых обычно называли «джинни», «джинди», т. е. «одержимый джинном». Лишь среди припамирских таджиков (Вахан, Горон) были встречены представления о некоем существе, называемом «джиндык» (от слова «джинн» + уменьшительный суффикс). В одних случаях про него рассказывали, что это маленькое существо, которое бродит ночью, носит белую одежду и людей не касается; в другом — говорили, что

если человек встретит джиндыка, то, по примете, этого человека загрызет волк.

Следующим демоническим персонажем может быть назван дэв (дев, див). В целом, как нам кажется, представление о дэвах, хотя и является довольно широко распространенным, но в то же время более абстрактным, чем представления о многих других демонических персонажах. Образ дэва трактуется по-разному, что также наводит на мысль об отсутствии конкретности и определенности в представлении о нем, несмотря на широкое распространение поверий о дэве [17, с. 73; 23, с. 207—208; 18, с. 48—53]. На наш взгляд, этот персонаж мало фигурировал в повседневной жизни горца, а скорее являлся достоянием различных повествований, сказок, легенд, где его образ довольно расплывчат. В этой связи мы считаем, что роль дэвов у таджиков несколько преувеличена в статье О. Муродова «Представление о дэвах у таджиков долины Зеравшан» [14, с. 148—155]. Как мы отметили, дэв далеко не всегда наделяется конкретными чертами. Если на ряд прямо поставленных вопросов информаторы отвечают, что в том или ином случае речь идет именно о дэвах, то часто это просто переосмысление, приписываемые дэвам черты встречаются и у других духов, о которых идет речь в данной нашей работе.

Таджики, в частности припамирские, различают два вида дэвов: белый дэв «дев-и сафед» и черный дэв «дев-и сиёх». В шугнано-рушанской группе памирских языков отмечены две фонетические формы — зев и дэв, первое — местное второе, — видимо, заимствованное из таджикского. По объяснению рушанского информатора, дев более высокого роста и очень тонкий. М. С. Андреев отметил, что таджикское «девлех (дэвлех)» — «летовка», «альпийское пастбище» — связано с термином «дэв» [2, с. 176—177]. Особое место занимает белый дэв («дев-и сафед»). Согласно легенде, записанной в Каратегине, один из первых исламских деятелей, появившихся в этих местах, убил жившего в колодце белого дэва и освободил дочь правителя, которую тот похитил [11, с. 192—193]. Белого дэва в некоторых районах считают женским существом — покровительницей прях [3].

Представления о белом дэве несколько противоречивы: он рассматривается и как демоническое существо (каратегинская легенда), и как существо положительное, доброе (образ покровительницы прях). Не находим ли мы здесь отголосок происшедшего в весьма отдаленное время превращения добрых божеств в демонические существа?

Гуль, или гул-и биёбон, — демоническое существо, привнесено, по-видимому, в таджикскую среду из мифологии других народов: как известно, гуль упоминается в доисламской арабской поэзии, где он представляется в виде страшного демона женского пола [16, с. 57—58]. Представление о гуле было широко распространено у горных таджиков (кроме припамирских)

в Каратегине, Дарвазе, Гиссаре и других местах. Многие рассказы в отдельных кишлаках нередко указывали места, где, по существовавшим поверьям, можно встретить гуля; при этом обычно назывались или малопосещаемые человеком лесные массивы по склонам гор, или заросшие лесом и кустарником овраги. В существование гуль-и биебона верили и киргизы Восточного Памира [16].

Гуль у таджиков представляется в образе страшного лесного полузверя-получеловека, без пощады убивающего встреченного им человека дубиной или камнем. По сложившемуся у нас впечатлению, горцы-таджики скорее склонны были относить гуля к животному миру, чем к антропоморфным существам, в то же время он не наделялся никакими сверхъестественными свойствами, присущими духу. Это скорее мифологическая разновидность сильного животного (однако ходящего на двух ногах и имеющего руки, чем он напоминал человека), наделенного огромной силой (16, с. 57—58; 17, с. 76—77).

Конечно, характеристика гуля не везде одинакова, например, у соседних с горными таджиками киргизов (Восточный Памир, также район Джиргаталя) приходилось слышать, что гуль существо более миролюбивое, что он избегает людей и борется лишь с богатырями: его шерсть желтовато-серого цвета, от него исходит резкий, неприятный запах, у него вывороченные ступни [16; 17, с. 74].

Среди горных таджиков обычно в разговоре можно встретить выражение «бавдохима», или «баввойма», употребляется оно в том случае, если речь идет о чем-то некрасивом, отталкивающем, безобразном. Так нередко говорят, правда больше в шутку, об очень некрасивом, уродливом человеке, иногда о каком-либо животном, вид которого или размеры вызывают чувство страха или отвращения, или же об устрашающем явлении природы — землетрясении, селе-грязевом потоке, снежной лавине, обвале. Слово «вохима», «войма» значит «страх», однако у припамирских таджиков «войма» может значить также некое демоническое существо, вредящее человеку. Женщину, заболевшую от страха, называют «воймадор» — «преследуемая демоном», «одержимая демоном страха» [4, с. 46]. Поверья, связанные с этим демоном, не исследовались, однако можно предполагать, что в основе их лежит испуг, страх, который может вызвать нарушение определенных физиологических функций.

Некоторые демонические существа, неизвестные до последнего времени в литературе, были отмечены в припамирских районах [15, с. 114—116; 16, с. 57]. Остановимся вкратце на этих персонажах.

Хыдыр — длинноногое существо, которое нападает на человека и старается обвить вокруг его ног³. Однако представление о хыдыре не очень отчетливо в поверьях горцев. Кывкунак — в таджикских бадахшанских говорах (кыв кардан лув кардан — звать: кывкун + суффикс «-ак»). Кывкунак (лувкунак) якобы бро-

дит по ночам, окликает людей и тем самым пугает их. Кывкунак (лувкунак) для взрослых людей не страшен, но ребенку может нанести вред. Сангзанак — бросающий камни (санг — камень, задан — бросать); сангзанак живет на высокой горе и швыряет камни в проходящих людей. Хафакунак — душачий (хафа кардан — душить); это существо якобы вредит маленьким детям (душит их). Сюда же может быть отнесено и демоническое существо, известное в Рушане и Шугане под именем веламбацак — ночной кошмар, оно накидывается на спящих людей. В дарвазско-ванджских говорах таджикского языка ночной кошмар воспринимается как злой дух — нижлик⁴.

В предыдущем изложении речь шла главным образом о демонических персонажах, относящихся к категории «злых», в основном стремившихся повредить человеку, причем некоторые из них в существовавших поверьях отличались большой конкретностью и как бы близко стояли к повседневной жизни таджика-горца. Напротив, другие носили скорее книжный, легендарный характер (дэв, гуль) и, по существу, были далеки от повседневной жизни, встречались лишь людям, находившимся где-либо далеко от дома — в путешествии, на охоте; они являлись объектами многочисленных рассказов вечерами в общественных местах, которые присутствовавшие так же охотно слушали, как сказки и различные повествования. Иногда эти рассказы могли быть книжного происхождения, слышанные где-то рассказчиком или прочитанные им, а иногда являлись плодом его собственной фантазии. К категории сверхъестественных персонажей следует отнести так называемых пари (в русском и других языках пэри, нередко фигурирующая в сказках и повествованиях как образ молодой женщины необыкновенной красоты). По собранным нами материалам, пари — это антропоморфные существа, преимущественно женщины, но встречались рассказы о существовании якобы пари-мужчин, однако скорее в виде исключения, чем правила. Согласно собранным нами довольно многочисленных материалов, пари очень часто вступают в тайные любовные связи с приглянувшимися им мужчинами, особенно молодыми и красивыми. Хотя А. А. Семенов и указывает на то, что пари из сочувствия к беднякам, не имеющим жены, нередко заменяют таковую [17, с. 71—72], более распространено мнение, что пари вступают в любовную связь не только с холостыми, но и женатыми мужчинами и даже требуют от последних, чтобы они прекратили сношения со своей женой, угрожая им в случае неповиновения различными бедами и карами. Возможно, что и поверья, слышанные А. А. Семеновым, о нанесении вреда женщине и новорожденному, отражают представления о ревности пари в отношении избранного ею мужчины.

Нами записан ряд рассказов о любви пари и обращении их со своими возлюбленными. Один из них (долина р. Хингоу) связан с тем, что пари унесла своего возлюбленного в Ташкент [12, с. 113]; другой же записан в кишлаке Ямг (Вахан), в нем

говорится, что в кишлаке Гармчашма жил один человек, которого полюбила пари, она жила с ним и предупредила, чтобы он не касался своей жены; он нарушил этот запрет, в отместку пари забросила его на высокую скалу. Иногда в случае измены пари может убить своего любовника. Представление о том, что пари уносят людей (своих возлюбленных, а иногда и детей) было широко распространено в горах: считали, что пари обычно возвращают похищенных или люди сами находят их где-либо на скалах, в горах. По существовавшим поверьям, горные козлы — нахчир являются скотом пари. Так как пари имеют к людям чисто физическое влечение, то быть удачливым охотником — значит пользоваться успехом у пари — хозяек горных козлов. Пари может домогаться ласк охотника и платить ему поимкой козлов, но иногда это делается якобы из чисто платонической любви. По другим поверьям, хозяевами козлов являются одновременно и пари и дэвы. Но дэвы плохо заботятся о нахчирах по своей лени. Так как считалось, что пари и дэвы пасут нахчиров по одному году, сменяя друг друга, то в те годы, когда пасут дэвы, охота на козлов бывает удачна, пари же сразу дают нахчирам знак о появлении охотников и нахчиры убегают.

В то же время пари иногда выступают в образе существ, о которых некому позаботиться. Так, там же, в верховьях р. Хингоу, рассказывали, что однажды какой-то местный житель, проезжая по долине, подслушал жалобы пари на то, что идет дождь, холодно и сыро и им негде переночевать, придется провести ночь на голой скале. Другое повествование говорит о том, что один человек встретил пари, преследуемую волком, он убил волка и затем стал возлюбленным этой пари, которая в дальнейшем всегда покровительствовала ему на охоте.

Как говорилось выше, вера в пари (пери) широко распространена у многих народов, отметим, что в персидских поверьях пари обычно не называли этим термином, а, говоря о них, употребляли эвфемизм «аз мо бехтарун», что значит «лучше, чем мы» [24, с. 270, примеч. 57]. А. А. Бобринской пишет, что пари, по поверью горных таджиков, являются существами хотя и не злыми, но нечистыми и что, по словам некоторых горцев, пари имеют человеческое туловище, но коровьи ноги [17, с. 71; 8, с. 104—105].

Другой добрый дух — фаришта. Фаришта могут быть отнесены к мусульманскому пантеону и выступать в роли ангелов [8, с. 104—105]. Однако в ряде мест фаришта приобретают свои локальные черты, несколько отличающие их от представления об ангелах-хранителях. Так, например, в селении Баджу (Шугнанский район ГБАО) они имеют свои особенности, по которым, с одной стороны, как бы приближаются к пари, с другой — к вуйду (см. ниже). Верхний Баджу представляет собой исключительно живописное место с чистыми родниками и речками, питающимися снеговой водой, обильной растительностью. Дома

селения привольно раскинулись на склонах гор. Такое местонахождение селения создало представление о том, что фаришта могут жить лишь в таком чистом, красиво расположенном кишлаке. Таким образом, здесь уже идет речь не об ангеле, посылаемом каждому смертному, а о духах, выбирающих себе место жительства по своему вкусу. Даже в Баджу верили в то, что фаришта находятся в каждом доме, а выбирают для себя чистые, опрятные дома. В одном из таких домов, как рассказывают местные жители, и поселилась фаришта и в кладовой родила ребенка. Хозяева отнесли ей горячую пищу, а когда вернулись за миской, то последняя была пуста и чисто вымыта. Вскоре в этом доме отвели помещение под птицеферму, вследствие чего фаришта переселилась в другой дом. Рассказывая о злых и добрых духах, баджувцы (баджувский диалект входит в шугнано-рушанскую группу памирских языков) объединяют их общим названием «дэват фаришта» («дэвы и фаришта»), что соответствует таджикскому «дэв у пари» («дэвы и пари»).

В Вахане, описывая фаришта, отмечают, что она имеет облик человека (женщины или иногда мужчины), характер ее безвредный, мягкий, все ее дела направлены на добро. В Ишкашме считали, что, когда человек направляется на охоту, фаришта берет у охотника немного хлеба и тем самым содействует успеху охотника. Однако есть разные фаришты, некоторые привыкают к человеку и делают ему добро, но встречаются и такие, что не любят людей, могут даже причинить им вред. Однако последнее мнение стоит несколько особняком от общего представления о фариште.

Среди припамирских таджиков не менее широко была распространена вера в вуйда (у шугнанцев: вуйд — мужское существо, вайд — женское; у рушанцев: вуйд — также мужское существо, вайд — женское; у бартангцев [Бартанг входит в Рушанский район] оно по полу не различается и называется «вайд»). Это демоническое существо якобы очень высокого роста, узкотелое, в белой одежде, живет оно либо в пустынных местах, либо вблизи человеческого жилья в хозяйственных постройках. Вуйд боится собак — услышав издали собачий лай, убегает. Вуйд по ночам навещает ту или иную женщину, вайд — мужчину. Лучшим средством избавиться от их прихода является дым от горящего собачьего помета.

В Шугнани и Рушани рассказывали, что время от времени из сарая или кладовой доносится детский плач, это означает, что вайд (вайд) родила ребенка и кормит его. Если ей принести горячую похлебку, она поест и затем уходит вместе с ребенком. Иногда в Шугнани и Рушани о вуйде (войде) рассказывают, что у него (у нее) длинные волосы и тело обросло собачьей шерстью.

На Бартанге вайд представляется в виде женщины в белом, которая часто является ночью к молодым людям, но вреда им не приносит, хотя если человек этот увидит вайд, то потом мо-

жет заболеть. Вайд любит чистоту и чистые дома. Существовал обычай во время печения лепешек отделять несколько штук для вайд; их клали в чистую миску, покрывали куском ткани, в отдельную чашку наливали горячую похлебку, и только после выделения доли вайд семья принималась за еду. Считали, что вайд приносит в дом счастье и богатство и что у того человека, к которому вайд проявляет свою благосклонность, будет увеличиваться количество скота. В то же время верили, что вайд может быть очень мстительной, и если не оставить еды и попытаться порвать с ней отношения, она может жестоко отомстить.

В долинах рек Вандж и Язгулем этот мифический персонаж известен под именем «войд». Но здесь он имеет другой образ — это исполин, гигант, рождающийся из вихря. Сначала войд кажется маленьким, но потом постепенно растет и в конце концов достигает головой неба. У него такой широкий шаг, что одной ногой он может стоять на одном берегу реки, а другой — на противоположном. Обычно войд, если его не трогать, не приносит человеку зла. В Дарвазе это существо называют «хойт».

Таким образом, вайд (вуйд, войд) по верованию припамирских таджиков, говорящих на памирских языках, может рассматриваться как дух-покровитель домашнего очага, которому приносятся жертва в виде горячей еды или хлеба. Вместе с тем этот образ у различных припамирских народностей имеет и свои локальные черты. Так, например, в Рушане существует представление, что вуйд (вайд) обитает в заброшенных строениях и испускает сильное зловоние. Вуйд в ряде мест носит отдельные черты, приписываемые гулю (зловоние), пари (связь с людьми), аджине (боязнь собак). Что касается ванджского войта (на Вандже распространен диалект таджикского языка), то, несмотря на фонетическое совпадение его названия с вуйдом припамирских таджиков, представление о нем совершенно другое: ванджский войт скорее напоминает древнейшее иранское божество пространства и ветра вауи [1, с. 450].

Отметим еще одну параллель. Упомянутый нами выше для Рушана и Шугнана веламбацак (ночной кошмар) в сангличско-ишкашимском и ваханском языках носит название «вагд».

Среди таджикоязычных ваханцев особый интерес имеет представление о так называемом бургуш [возможная этимология «буроухий» — от «бур» («бурый»), «гуш» («ухо»)]. По внешности это мужчина, по одним представлениям, красивый, по другим — уродливый, волосатый. Характерной особенностью облика бургуша является отсутствие кожи на животе, ее заменяет тонкая пленка, сквозь которую видны внутренности. Бургуш может быть видим, но может быть невидимкой. Он необычайно способен и ловок, может выполнить любое дело. Особенно же он привлекает своей музыкальностью, голосом (пением) и игрой на музыкальном инструменте (рубоб). Этим он привлекает женщин, которые в него влюбляются. Среди них обычно он избирает себе подругу, независимо от того, замужем она или

нет. Но избранницами бургуша являются только чистоплотные, опрятные и аккуратные женщины; бургуш приходит к своей избраннице по ночам, но запрещает ей иметь связь с мужем и заставляет строго поддерживать чистоту. За нарушение этих условий бургуш наказывает женщину, иногда ломает и портит ее вещи. Если же она вздумает порвать связь с бургушем, то он разорвет все ее хозяйство. Будучи в связи с женщиной, бургуш выполняет все ее прихоти и капризы; так, например, он может по ее желанию достать для нее среди зимы свежие фрукты; рассказывают, что на чьей-то свадьбе не хватало набота (леденцов) и одна женщина сказала, что набот сейчас появится, она семь раз взмахнула руками, и каждый раз у нее в широких рукавах оказывался набот. Все присутствующие поняли, что у нее связь с бургушем. Во всяких трудных делах, в работе бургуш всегда помогает своей возлюбленной. Бургуш очень ученый, он знает на память все суры Корана и выступает иногда в диспутах с духовенством. Удачливого в жизни человека считают сыном бургуша — бургушзода.

Одним из духов-покровителей у горных таджиков, особенно практиковавших выпас скота на летних альпийских пастбищах, считали так называемого хасмон. Его представляли в образе антропоморфного существа, обитавшего на летовках и способствовавшего увеличению удоя молока. С хасмон отождествляли также крысу или ласку, водящихся на летовках, и поэтому их никогда не убивали. В кишлаке Сафедорон (северные склоны Дарвазского хребта), например, где на летовках крыс и ласок тоже не уничтожали, их называли «эльчи». В некоторых таджикских говорах этот термин применяется к старшей женщине, ведающей заготовкой молочных продуктов. Термин «эльчи», переносимый на указанных животных, говорит о том, что крыса и ласка считались покровителями молочного хозяйства, способствовали изобильному удою молока и что хасмон был (была) как бы пиром (покровителем) крыс и ласок, перевоплощаясь в них, и одновременно — пиром молочного хозяйства. С другой стороны, считали, что хасмон вообще является покровителем дома или даже целого селения, домашнего или кишлачного хозяйства и в этой связи хасмон называли «хасмон джои манзил» — хасмон обитаемого места. В адрес хасмона нельзя было говорить чего-нибудь бранного, порочащего или осуждающего⁵.

Мы кратко охарактеризовали известных нам сверхъестественных или демонических существ, которыми наделяли окружающий их мир горные таджики в прошлом и вера в которых еще кое-где сохранялась до недавнего времени, главным образом среди пожилых людей. Возможно, что некоторые из подобных персонажей остались нам неизвестны и не попали в наш перечень. Но, по-видимому, горцы и сами верили, что существуют еще какие-то таинственные существа, даже им остающиеся неизвестными.

В качестве иллюстрации этого предположения мы можем

привести следующий факт. Еще в начале 30-х годов, во время объезда кишлачных школ и бесед с учителями, особенно в глухих горных уголках, очень часто приходилось слышать рассказы о том, что на уроках в школах вдруг какая-либо девочка вскакивает со своего места в испуге и в слезах; выясняется, что кто-то срезал сзади у нее косичку. Никакие разъяснения с нашей стороны, что это мог сделать кто-либо из сидящих сзади мальчишек, не убеждали наших собеседников. В ответ обычно слышалось, что, мол, как же, я сам внимательно следил за классом, никаких мальчишек сзади не было, иногда даже доказывали, что девочка сидела на последней парте. Рассказчик утверждал, что это сделала какая-то нечистая сила, возможно, как следовало понимать, в знак протеста против посещения девочками школы, что совпадало с убеждениями наиболее отсталых людей.

Помимо сверхъестественных антропоморфных существ, по представлениям горных таджиков, сверхъестественными качествами обладали и некоторые виды животных.

Больше всего различных поверий связано с горным козлом — нахчир. Он являлся в недалеком прошлом как объектом охоты, так и объектом известного почитания. По словам А. А. Бобринского, местные жители считали, что мясо горного козла святое, рога его чистые, потому что животное ходит по чистым, незагрязненным местам [8, с. 107; 6, с. 226]. Автором этих строк в свое время был довольно подробно рассмотрен культ козла у горных таджиков [9, с. 11]. Напомним здесь лишь основные положения: по-видимому, в отдаленные времена горный козел почитался у местного населения как тотем: с распространением ислама он был вытеснен образом одного из мусульманских святых, которому стали приписывать власть над горными козлами, об этом говорят сохранившиеся легенды, а также атрибуты, связанные с местом легендарного захоронения святого. Изображение козла почти всюду в горном Таджикистане встречается на камнях, скалах, на стене у очага и на внешних стенах жилища, так же как и рога горного козла можно было встретить на почитаемых местах — мазарах, на перекладинах при входе в жилище или в самом жилище и т. п. Культ козла, по-видимому, восходит к седой древности, когда охота на него, возможно, составляла одно из главных занятий местного населения.

Из других диких животных некоторыми сверхъестественными качествами наделялся медведь. Его внешний вид и хождение на задних лапах напоминает что-то человеческое. Отсюда, по-видимому, и возникли различные легенды о том, что медведь раньше был человеком, который за какие-то поступки затем был превращен в медведя [5, с. 226—227]. По записанным нами в долине р. Хингоу поверьям, медведь раньше был человеком и занимался взбиванием хлопка для изготовления пряжи, т. е. был мастером (паханда). Его однажды позвала к себе святая Биби

Фатима, чтобы он взбил ей хлопок для изготовления одеяла; паханда явился, она приготовила угощение и положила перед ним кучу хлопка. Паханда сказал, чтобы она часть хлопка положила под него, так как ему жестко сидеть. Биби Фатима выполнила это, но он стал требовать положить еще и еще, пока весь хлопок не ушел на его сиденье, так что бедной Биби Фатиме ничего не осталось для одеяла. Тогда, рассердившись, она сказала: ты превратишься в медведя, будешь ходить по горам, потому что обидел старуху. С тех пор паханда в образе медведя ходит по горам и лесам и спит под арчевым деревом, подкладывая под себя содранную кору арчи.

В приведенных нами поверьях мы видим, что мысль о превращении человека в медведя мусульманизирована, однако известно, что поверье о том, что медведь — это тот же человек, широко распространено у многих народов, в частности у народов Севера [10, с. 169—240].

Петух, по поверьям горцев, обладает способностью угадывать то место, где может находиться погребенный под снежным обвалом человек. В горах зимой, а особенно весной, случаются грандиозные снежные обвалы; нередко под лавину — тарма падают проезжающие или проходящие внизу люди. Для того чтобы обнаружить то место, где засыпан человек или группа людей (которых иногда можно еще спасти), приносят петуха и ходят с ним взад и вперед по снежной лавине и он своим криком указывает соответствующее место.

Кое-какие поверья связаны со змеей, хотя нужно сказать, что они не являются специфическими для горных таджиков и распространены очень широко среди других народов. Нам лично не пришлось слышать по этому поводу ничего интересного, но в литературе по горным таджикам они отмечены [4, с. 49; 5, с. 227; 22, с. 216—228].

Что касается животных вообще, верили в то, что различные части их тела, а также жир, сало и прочее по законам симпатической магии могут передавать те или иные качества человеку. Так, например, когти барса, носимые в качестве амулета, делают человека сильнее и крепче. На Шахдаре (ГБАО) пришлось видеть больного ребенка, в рубашку которого на спине были вшиты когти орла. Сало лисицы, даваемое ребенку, сделает его сообразительным, находчивым и ловким, медвежий жир — крепким и сильным и т. п. По словам М. С. Андреева, половые органы убитой волчицы, носимые в качестве амулета мужчиной, способствуют успеху его у женщин.

Следует еще хотя бы кратко остановиться на сверхъестественных свойствах и качествах, приписываемых самим людям.

В Средней Азии была широко распространена вера в так называемых чильтанов (от «чил» — «сорок», «тан» — «тело», «человек», «особа»). Это воображаемая группа людей, численностью в 40 человек, ведущих правильную, безгрешную жизнь, близких по своему характеру к полуаскетам, полуотшельникам. Их чис-

ло не изменяется, в случае смерти кого-либо из них они выбирают на место выбывшего другого человека, обычно молодого, но известного своим хорошим поведением и другими положительными качествами. Избирают кандидата в результате предварительного совещания всех чильтанов: избранный человек обычно пропадает для его окружающих без вести, поскольку чильтаны всегда остаются невидимыми простым смертным. Чильтаны, как правило, не делают зла людям, напротив, к ним мысленно или словесно обращаются за помощью. Имеется много различных рассказов о чильтанах, в основном, по-видимому, книжного характера.

В горном Таджикистане эти персонажи были сравнительно мало известны и особой популярностью не пользовались. Во всяком случае, нам, кроме Бадахшана, не приходилось сталкиваться с рассказами о них. Однако из публикации М. С. Андреева, посвященной специально чильтанам, явствует, что кое-какие поверья о них встречаются и в горных районах Таджикистана, в основном среди населения верхнего Зеравшана, а частично и в других районах [6, с. 10—11]. В. Н. Басилов сообщает, что чильтаны были известны туркменам, но как книжный образ [7, с. 194]. В кишлаке Барушан (Рушан) существовало святилище, по-видимому, очень древнее, доисламское, ныне приписываемое чильтанам. Это утрамбованная площадка, обнесенная невысокой каменной стеной, с очагом (кострищем) в одном углу. Здесь в курбан резали жертвенный скот и устраивалась общая трапеза. Название чильтан отмечено И. М. Стеблин-Каменским в заброшенном селении в горах над кишлаком Зунг (верховья р. Пяндж).

Другой категорией людей, уже вполне реальных, но обладающих сверхъестественной силой, считают тех, кто, по поверью, обладает «дурным глазом». Так, в долине р. Ниоу (бывш. Даштиджумский район Кулябской области) существовало поверье о так называемых дегдунах, согласно которому жители одного из кишлаков считались одержимыми колдовской силой, в частности они могли наслать на неугодного им человека сильные желудочные колики.

Нам не раз приходилось встречаться с тем, что именно тот или иной человек в селении, в округе считался опасным, как бы заклейменным. Его все боялись и сторонились, ожидая от встречи или столкновения с ним какой-либо беды, несчастья.

При этом важно отметить, что мусульманская идеологическая надстройка, напластовавшаяся на более примитивные религиозные верования и воззрения, создавала как бы двойное отношение к рассматриваемому явлению: с точки зрения примитивных верований это было колдовство, с точки зрения исламских представлений — чудеса. По-видимому, существовало представление, что не всегда эти качества были свойственны человеку до рождения, они могли приобретаться путем прохождения известного курса обучения. Поэтому нередко приходилось слы-

шать о существовании так называемого илми каработ, выражение, которое может быть переведено как «наука колдовства» или «наука творить чудеса».

Как говорилось выше, существовали разного рода защитительные средства — амулеты, обереги, обеты, подношения на мазарах, описанный в литературе и очень распространенный обычай привязывать на деревьях лоскутки, ленточки материи; в долине р. Ниоу (Даштиджум) от злых чар «дегдуна» можно было избавиться, если поджечь ему вслед нитку из его одежды и т. п.

¹ Х а д ж а л а к — возможно, уменьшительная фонетическая форма от «аджар» («хаджар», «аджар» — «дракон»).

² У персов джинн иногда называется «сайе» («тень»), так как считают, что если на человека упадет тень джинна, то человек делается безумным [24, с. 270, примеч. 56].

³ Ср. с демоническим существом «девалпа» («ремненог») в верованиях персов [24, с. 326].

⁴ Известный на Вандже и в Дарвазе местный поэт Мулло Ёр (конец XIX — начало XX в.) в одном из своих стихотворений упоминает термин «нижлик» в значении демонического существа:

Чи нижлик би, мусулмано,
Ки Рохарв свар ай руму?
Оши мо боклеги,
Тарси джогар ай руму.

Что за кошмар (злой дух) был,
Который на нашу голову наслал Рохарв?
Наша еда — бобовая похлебка,
Страх зоба перед нами.

Рохарв — крупное селение в долине р. Вандж (ныне районный центр); в прошлом среди ванджцев было широко распространено заболевание зобом.

⁵ В языке пушту «хасман» — «поручитель»; «хасманá» — «охрана», «защита».

Литература

1. Абаев В. И. Этимологические заметки. — Труды Института языкознания АН СССР. Т. 6. М., 1956.
2. Андреев М. С. По этнографии таджиков. — Таджикистан. Таш., 1925.
3. Андреев М. С. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны). Св. Параскева Пятница, Див-и Сафид. — По Таджикистану. Вып. 1. Таш., 1927.
4. Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад, 1953.
5. Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 2. Сталинабад, 1958.
6. Андреев М. С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. — Сборник в честь В. В. Бартольда. Таш., 1927.
7. Басилов В. Н. Хозяйство западных туркмен-номудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования. — Труды Института этнографии АН СССР. Т. 98. М., 1973.
8. Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). М., 1908.
9. Кисляков Н. А. Бурх — горный козел — Советская этнография. 1934, № 1—2.
10. Кисляков Н. А. Охота таджиков долины р. Хингоу — в быту и в фольклоре. — Советская этнография. 1937, № 4.
11. Крейнович Е. А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.

12. Мандельштам А. М. и Розенфельд А. З. Калан-Имлок и Калаи-Джамхур в Каратегине и связанные с ними легенды.—Памяти М. С. Андреева. Труды АН Таджикской ССР. Т. 70. Душ., 1960.
13. Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душ., 1979.
14. Муродов О. Представление о дэвах у таджиков средней части долины Зеравшана.—Советская этнография. 1973, № 1.
15. Розенфельд А. З. Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения советского Бадахшана.—Советская этнография. 1970, № 3.
16. Розенфельд А. З. О некоторых пережитках древних верований у припамирских народов (в связи с легендой о «снежном человеке»).—Советская этнография. 1959, № 4.
17. Семенов А. А. Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903.
18. Снесарев Г. П. Три хорезмийских легенды в связи с доисламскими представлениями.—Советская этнография. 1973, № 1.
19. Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 1. Душ., 1966; вып. 2, Душ., 1970; вып. 3, Душ., 1976.
20. Троицкая А. Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана.—Советская этнография. 1935, № 6.
21. Троицкая А. Л. Первые сорок дней жизни ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда.—Сборник в честь В. В. Бартольда. Таш., 1927.
22. Хамиджанова М. Некоторые представления таджиков, связанные со змеёй.—Труды АН Таджикской ССР. Сб. памяти М. С. Андреева. Т. 120. Душ., 1960.
23. Ханьков Н. В. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843.
24. Хедаят С. Нейрангестан. Пер. с перс. Н. А. Кислякова.—Переднеазиатский этнографический сборник. 1. Труды Института этнографии АН СССР. М., 1958.

Приложения

План II—V глав предполагавшейся монографии Н. А. Кислякова «Древние поверья и обряды горных таджиков»

Глава II. Почитаемые места, мазары, поклонения им, вотивные подношения, наскальные рисунки, рисунки на стенах снаружи и внутри домов.

Глава III. Поверья и обряды, связанные с хозяйственной деятельностью:

- а) поверья и приметы, связанные с природой;
- б) земледельческие поверья и обряды;
- в) обряды, связанные с другими видами деятельности (охота, промыслы, ремесла).

Глава IV. Поверья и обряды в семейной жизни: рождение и воспитание детей, свадьба, новоселье; современные семейные праздники — окончание средней школы, вуза, присвоение почетных званий, награждение, проводы в Советскую Армию, возвращение с воинской службы и др.

Глава V. Култ предков, смерть, похороны.

Работы

*доктора исторических наук Н. А. Кислякова
по древним верованиям ираноязычных народов —
таджиков и персов*

1. Бурх — горный козел.—Советская этнография. 1934, № 1—2, с. 181—189.
2. Охота таджиков в долине Хингоу в быту и фольклоре.—Советская этнография. 1937, № 4, с. 104—119.

3. Старинные приемы сельскохозяйственной техники и обряды, связанные с земледелием у таджиков бассейна реки Хингоу.— Советская этнография. 1947, № 1, с. 108—125.

4. Древние формы скотоводства и молочного хозяйства у горных таджиков бассейна р. Хингоу.— Известия Таджикского филиала АН СССР. Т. 15, история и этнография. 1949, с. 37—46.

5. Свадебные лицевые занавески таджиков.— Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 15. 1953, с. 291—316.

6. Сочинение Абу-Бекра Мухаммеда Нершахи «История Бухары» как этнографический источник.— Труды АН Тадж. ССР. Т. 27. 1954, с. 57—67.

7. О некоторых древних поверьях таджиков долины р. Хингоу.— Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР. Вып. 80. М., 1960, с. 114—117.

8. Вотивные предметы горных таджиков (по коллекциям Музея антропологии и этнографии).— Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 26. Л., 1970, с. 5—15.

9. О древнем обычае в фольклоре таджиков.— Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 70—82.

10. *Садек Хедаят*. Нейрангестан. Пер. с перс., предисл., коммент. Н. А. Кислякова.— Переднеазийский этнографический сборник. Труды Института этнографии АН СССР. Т. 39. 1958, с. 259—336.

11. Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVII в. Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973, с. 179—195.

12. [Рец.] *Мохаммед Бахман-беги*. Обычаи племен Фарса.— Советская этнография. 1948, № 3, с. 181—186.

13. [Рец.] *Садек Хедаят*. Фольклор и народные знания.— Сохан. Тегеран, 1945, № 35.— Советская этнография. 1949, № 2, с. 230—234.

14. Полковник Авранг. Праздники древнего Ирана. Тегеран, 1956. Пер. с перс. Н. А. Кислякова (Рукопись перевода хранится в библиотеке отдела Востока Государственного Эрмитажа).