

ПЕРЕЖИТКИ ДРЕВНИХ ВЕРОВАНИЙ ГОРНЫХ ТАДЖИКОВ ЮЖНОГО ТАДЖИКИСТАНА(XX в.)

THE REMNANTS OF THE ANCIENT BELIEFS OF THE SOUTH MOUNTAIN TAJIKS OF TAJIKISTAN (XX v.)

R. Bobokhonov

Annotation

During the ethnographic study of the edge (80–90s of the past and the early years of this century), we found that among the mountain Tajiks, especially in remote mountain villages, very well preserved some elements of the ancient pre-Islamic beliefs, which play an important role in their social life. They are full of all the rituals are performed in a ritualistic manner. The remaining elements of the ancient beliefs of the mountain Tajiks, primarily derived from the ancient and rich Iranian mythology. Zoroastrian ideas which were common in ancient times in the "History of Tajikistan", now well preserved in mountain Tajiks, despite the influence of many religions, including Islam.

Keywords: ancient beliefs of the mountain Tajiks, an Iranian mythology, the mythology of Tajikistan, a Muslim mythology, rituals, relics, ceremonies.

Бобохонов Рахимбек Сархадбекович

Старший научный сотрудник

Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН

Аннотация

В ходе этнографического изучения края (80–90-е годы прошлого и первые годы нынешнего столетия) мы убедились в том, что среди горных таджиков, особенно в труднодоступных горных селениях, очень хорошо сохранились некоторые элементы древних доисламских верований, которые сыграют немаловажную роль в их общественной жизни. Ими насыщены все ритуалы, выполняющиеся в обрядовой порядке. Сохранившиеся элементы древних верований у горных таджиков, прежде всего, вытекают из древней и богатой иранской мифологии. Зороастрийские представления, которые были распространены еще в древности на территории "Исторического Таджикистана", сегодня хорошо сохранились у горных таджиков, несмотря на влияние многих религий, в частности ислама.

Ключевые слова:

Древние верования? горных таджиков, иранская мифология, таджикская мифология, мусульманская мифология, ритуалы, реликты, обряды.

Данная работа посвящена историко-этнографическому анализу домусульманских народных верований у горных таджиков южного Таджикистана в XX веке на основе полевых материалов, собранных автором в ходе многочисленных этнографических поездок в горные районы республики в 80–е–90–е гг. прошлого и первые годы нынешнего столетия. В отечественной этнографической науке (как дореволюционной, так и советской) к Южному Таджикистану относили большую часть обширной территории, именуемую Восточной Бухарой: Кургантюбинская и Кулябская области, Горно-Бадахшанская автономная область, включающая весь Дарваз, и группа районов республиканского подчинения – Каратегин. В Восточной Бухаре, составившей основную часть территории нынешнего Таджикистана после образования Таджикской ССР в 1929 году, и проводилось наше исследование.

В ходе историко-этнографического изучения края мы убедились в том, что среди многих горных таджиков, особенно в труднодоступных горных селениях, очень хорошо сохранились некоторые элементы древних доисламских верований, которые играют немаловажную роль в их общественной жизни. Они проявляются во всех ритуалах, составляющих обрядовую практику.

Сохранившиеся у горных таджиков элементы древних верований восходят, прежде всего, к богатой древней иранской мифологии.

Начальный этап формирования иранской мифологии относится к эпохе индоиранской общности (арийцы-индоиранцы населяли южнорусские степи во 2–м – 1–й половине 1–го тыс. до н.э.). В ходе многовековых миграций древнеиранские племена скотоводов и земледельцев заселили в 1–м тыс. до н.э. Центральную Азию (Хорезм, Парфию, Бактрию, Согд), Иран (Мидию), Афганистан. С оседанием иранцев-кочевников в этих областях развитие иранской мифологии пошло по самостоятельному пути. К 7–6 вв. до н.э. оформились ее циклы: мифология древнемидийская, древнеперсидская, скифо-сарматская, согдийская, парфянская, бактрийская (предков нынешних таджиков) и ряд др. При общности культовой терминологии и ярко выраженных общеиндоевропейских представлениях как их единой основе, эти циклы заметно различались, отражая разницу в уровнях социально-экономического и культурного развития народов, их создавших.

После греко-македонского завоевания Ирана и части Центральной Азии в конце IV в. до н. э. наступил второй, так называемый среднеиранский, период развития иранской мифологии. Его характеризовало обилие синкретических идейных течений со спекулятивно-теологическим уклоном. В этот период изменялись старые и возникали новые мифы, сложился в основных чертах священный канон зороастризма, вобравший многие элементы индоиранской мифологической архаики. На западе Ирана са-

мостоятельной религией стал митраизм, с 3 в. н.э. распространилось манихейство [42, р.7–12; 45, р.14–15]. Среднеиранский период завершился перерождением зороастризма в парсизм, что привело к утрате живого содержания иранской мифологии, подавленного схоластической догматикой и детализированной обрядностью [46, р.31–42]. Однако в народных верованиях населения Курдистана, Афганистана, некоторых областей Центральной Азии, особенно у горных таджиков, уцелели реликты иранской мифологии того периода. В этих мифах повествуется о богах, демонах, духах, обожествленных героях и первопредках. В них переплетены ранние элементы религии, философии, науки и искусства. Мифам этих народов присущи сходные и повторяющиеся темы и мотивы. Наиболее типичные мифы следующие: о происхождении Вселенной (Земли, Солнца, Луны и звезд) и человека; мифы о животных; календарные мифы и т.д. Например, у горных таджиков особое место занимают мифы о происхождении и введении культурных благ (добывании и сохранении огня, изобретении ремесел, земледелия), а также об установлении определенных социальных институтов, брачных правил, обычаев и обрядов.

После утверждения ислама в Центральной Азии таджикская мифология вобрала в себя некоторые элементы мифологии ислама и складывалась в дальнейшем во взаимосвязи с мифологиями соседних народов (тюркских, особенно узбеков, и народов Индии). Следует подчеркнуть, что арабские мифологические элементы формировались на базе уже существовавших иранских мифологических образов. На наш взгляд, многие иранские демонологические образы в период распространения ислама на территории Центральной Азии получили лишь новые, арабские, имена. Поэтому в таджикской мифологии основные демонологические персонажи имеющие арабские названия восходят, прежде всего, к иранским источникам.

Прежде чем приступить к подробному анализу древних верований у горных таджиков, следует вкратце рассказать о некоторых демонологических образах в таджикской мифологии, которые часто встречаются в обрядовой практике горных таджиков (подробно см.: [2; 31; 32]). Нужно отметить, что именно в обрядовой практике горных таджиков больше всего сохранились элементы древних доисламских верований. Демонологические персонажи в таджикской мифологии разделяются на добрых ("малоика", "пэри", "фаришта" и др.) и злых ("аждакор", "дэви", "алмасты", "аджина", "джондор", "балло", "гул", "шайтаны" и т.д.). Пережитки авестийского дуализма сохраняются в делении дней, чисел, цветов и т.д. на счастливые и дурные. В таджикском фольклоре преобладающая роль принадлежит эпосу с героической личностью в центре (Рустам, сохранивший черты богборца, победителя злых духов дэвов, Гургули и его приемный сын Аваз). Само присутствие человека сковывает злых демонов, питающихся навредить человеку в первые сорок дней его жизни. Поэтому прикосновения к человеческой голове,

особенно младенца, – источник силы и благополучия. С этими же представлениями связано почитание труда (особенно земледельческого) и его продуктов (хлеба, молока и т.д.), отразившееся в многочисленных обрядах. Сохранились и пережитки культа животных: собаки (обряд "сагдид", отвращающий злой "взгляд собаки" в "Авесте"), быка, коровы, коня. В "Видевдате" также предписывается совершение обряда "сагдид" для того, чтобы отогнать ведьму Друг Насу, которая может овладеть трупом и вредить окружающим [26, с.30; 14, с.55]. К иранской традиции восходят образы чудесных птиц, особенно Симурга. Сохранились представления о душе–птице (голубе). Известны пережитки мифов о злых животных; таков живущий в заоблачных горных высях великий волшебник Шохи морон ("змеиный царь"), владыка горных змей и драконов. Прослеживаются пережитки анимистического олицетворения природы: почитания солнца, луны, воды, горных вершин (особенно волшебной горы Каф), деревьев (считавшихся источником силы, дарующей плодородие), цветов (как источника благодати), огня (являвшегося одним из основных элементов всевозможных обрядов, направленных на борьбу с нечистой силой).

В таджикской мифологии многие авестийские мифологические образы, как было отмечено выше, после прихода ислама получили арабские названия, но от этого их суть не изменилась. Например, авестийские "фравашаи" (духи предков) с утверждением ислама получили арабское наименование "арвох". Первоначально культ предков был, видимо, преимущественно связан с культом матери–прародительницы (сравни женские духи момо, Биби–Сешанби, Биби–Мушкилькушо и др.), впоследствии – с мужскими предками. С культом предков связано почитание патронов ремесел – пиров. С утверждением ислама многие древние пиры были замещены персонажами мусульманской мифологии (Дауд – покровитель работ по металлу, Биби–Фатима – покровительница домашних работ и т.д.), мусульманскими святыми, воспринимавшими их функции (Бахауддин, Дивана–и–Бурх и др.), хотя некоторые и сохранили свои доисламские имена (например, покровитель земледелия Бобо–Дехкон). К культу предков, очевидно, восходит и почитание чудотворцев – чильтанов.

В основе космогонических воззрений лежат восходящие к "Авесте" образы "двух великих родителей": матери–земли и отца–неба (с ним связан зафиксированный у горных таджиков образ деда–громовника Камбара). Соответственно с женским началом ассоциируются весна и лето (так как в этот период земля производит цветы и зелень); а с мужским – зима и осень (так как в это время небо посылает оплодотворяющие землю дожди и снег). Сохранялись и женские персонификации неба и грома: мать–небо, бабушка–небо (момо–хаво), бабушка–гром, тучи–коровы, проливающие дождь–молоко на землю и т.д.

Перечислив наиболее общие и известные демонологические образы таджикской мифологии, мы переходим к

их более детальному изучению в рамках сохранившихся народных верований горных таджиков южного Таджикистана. Прежде всего, мы приступим к изучению древних народных верований, согласно которым осуществляется толкование предвестников и причин смерти.

Издавна существует утверждение, что в мировоззрении восточных народов, в том числе таджиков, преобладает фаталистическое отношение ко всему происходящему в жизни человека, вера в предопределение. С этим можно отчасти согласиться. В то же время в обрядовой практике горных таджиков, как и других народов Центральной Азии [6, с. 138, 139], будь то связанной с рождением детей, свадьбой или похоронами, выполнение многих ритуалов направлено на корректирование сложившихся неблагоприятных обстоятельств, с верой в возможность внести изменения в ходе событий. В этой связи необходимо рассмотреть всевозможные представления о причинах и предвестниках смерти, о мерах и способах ее предотвращения. В народных верованиях горных таджиков эти представления занимают значительное место, и сгруппировать их можно следующим образом: смерть, наступившая вследствие действий разного рода злых духов, духов деревьев, духа предка или конкретно-го(т.е. самого) умершего.

Сначала обратимся к демонологическим образам, действия коих воспринимаются как возможная причина смерти человека. К таким горные таджики относят наиболее известные образы злых духов – "дев", "алмасты", "аджина", "джондор", "бало", "лашкар". Местами их обитания считают разрушенные дома, заброшенные горные селения, маслобойню, очаг, порог и углы дома, места сброса золы, мусора и т.д. Горные таджики обычно говорят, что названные места имеют "сияхи" ("черноту"). Это собирательное понятие, обозначающее всякую нечисть [5, с. 12].

В повседневной жизни горных таджиков строго соблюдается ряд запретов, которые каждый человек знает с детства и воспринимает как норму поведения. Например, один из запретов связан с маслом и его употреблением. Перед сном обязательно нужно вымыть руки, если в тот день человек ел жирную пищу (например, плов), чтобы руки не оставались масляными. Категорически запрещается оставлять на ночь невымытую посуду, особенно котел, выливать воду от мытья посуды на прохожую часть. Строго воспрещается давать больному человеку на ужин жирное блюдо. Предосторожности эти соблюдаются из опасения, что привлеченная маслом невидимая нечисть может навредить людям. Понятно, что и маслобойню, как было отмечено выше, горные таджики считают местом пребывания нечисти. Рядом с ней стараются не строить жилье. В некоторых горных селениях Каратегинской долины, где после гражданской войны 1992 года начали восстанавливать старые маслобойни и водяные мельницы, жители домов, находившихся поблизости от этих объектов, выражали недовольство. По словам наших инфор-

мантов, многие не хотят иметь дом неподалеку от маслобойни из-за периодических шума и скрипа в ее подполе, создающих впечатление, что там большое скопление людей. Все уверенно говорили, что это нечисть с маслобойни устраивает свои "представления", после которых в семьях жителей соседних домов непременно произойдет какое-нибудь несчастье.

Вот что рассказал на эту тему информант по имени Джалол Саидов (76 лет, бывший сельскохозяйственный рабочий, село Гарданга Каратегинской долины). В начале 50-х годов его дом находился рядом с маслобойней. Маслобойня в те годы еще работала. Его молодая жена вдруг заболела и вскоре умерла. Перед смертью покойная рассказала ему, что ей приснился сон, будто она, проходя мимо маслобойни, остановилась, услышав доносившиеся оттуда шум и крики. В это время ей навстречу вышел "джондори калони мудор" ("огромное волосатое существо"), который, подойдя к ней, вытащил ее "джону джигар" ("душу и печень") и тем самым убил ее. После смерти жены Джалол Саидов разрушил прежний дом и построил новый на другом конце села вдали от маслобойни.

Согласно древним верованиям горных таджиков, нечисть устраивает празднества в заброшенных или пустых домах, на пустырях и обязательно под музыку. Обычно якобы доносятся звуки игры на бубне. Но не всегда встреча с ними зрима и слышима. Пример подобного невидимого проявления действий нечисти наши информанты видели в случившемся в 1960-е годы с женщиной по имени Хосият из села Самсолык Каратегинской долины, работавшей уборщицей в здании сельсовета. Однажды ранним утром, когда в здании еще никого не было, она пришла убирать, и одновременно с входными дверями открылись двери трех кабинетов. Затем якобы она почувствовала, как нечисть задела ее, пробежая мимо. На следующее утро нечисть стукнула ее так, что она упала и не смогла самостоятельно встать. Местные жители тогда говорили, что эту женщину "джондор зад", "бало зад" (в буквальном переводе: "существо ударило"). Проболев некоторое время, женщина умерла. Как мы видим, в данном случае нечисть приняла облик ветра (сквозняк при открытых дверях). В народных представлениях горных таджиков образ злого духа как ветра ("шамол") имеет широкое распространение. Подвергшийся его воздействию человек всегда, как и окружающие, ничего не видит, но ощущает на себе его присутствие в виде толчка, давления или удара.

О происшедшем обычно говорят "шамол дайров кард" ("ветер догнал"), "шамоли джондор, бало дайров кард" ("существо в виде ветра догнало"). Человек, которого "догнал ветер", обязательно заболевает и через некоторое время умрет. На теле умершего якобы остаются синие отпечатки рук нечисти, то есть ветер – не абстрактная сила, а персонификация какого-то существа [5, с. 13].

"Шамоли джондор" ("существо в виде ветра") в народ-

ных верованиях припамирских таджиков называется: у шугнанцев вуйд (муж. род) и войд (жен. род), у рушанцев – вуйд, вайд, у бартангцев – без различия пола – вайд, у ванчцев – войт, у дарвазцев – хойт. Например, по представлениям дарвазцев хойт – это огромное демоническое существо, которое рождается из вихря [19, с.104–106]. В "Авесте" ветер персонифицируется в божествах Vatai и Vayu (соответствующие божества есть в ведической религии), оба от одного и того же корня vay – "дуть". Уже в авестийское время считалось, что Вай обеспечивает живущим, с одной стороны, жизненное дыхание, с другой – "выдувал" жизнь, то есть был божеством жизни и смерти. Среднеперсидские тексты знают двух Vay (так стало называться это божество) – "Добрый Вай" и "Злой Вай". Характерно, что они борются за души умерших. Таким образом, Ваю–Вай дожил в виде отголосков до этнографической современности в верованиях горных таджиков, расширяя сферу своего действия. Возможно, однако, такие верования бытовали и в древности, но не нашли отражения в дошедших до нас зороастрийских источниках [19, с.104–106].

Другой демонологический образ в народных верованиях горных таджиков – "алмасты", или "деви чильчок" ("огромное существо с сорока сосками по всему телу"). По рассказам информантов, "альмасти" наиболее опасен для рожениц в послеродовое сорокодневье. Именно в этот период он старается нанести вред матери и ребенку, посещая их, якобы, в полночь, когда все в природе замирает, и только духи действуют. Судя по рассказам многих информантов, образ "деви чильчок", или "алмасты" имеет много вариантов. Например, одним казалось, что это существо с явно выраженными признаками женского пола (груды, длинные волосы, женское платье и т.д.). Другим "деви чильчок", или "алмасты" явилось как существо неопределенного пола, если не мужского (огромные размеры, развитая мускулатура, мужские хватки и т.д.). И те, и другие, когда описывали сферу деятельности "алмасты", были единены в одном: это существо способно вредить, убивать роженицу и ребенка. В селе Кальназар Каратегинской долины мы повстречали старую (78 лет) женщину по имени Шарифмох, которая являлась народной целительницей и "изгоняла" духов, в том, числе и "алмасты". На моих глазах в заднем дворе одного из сельских домов она отгоняла их от молодой роженицы. В одной руке она держала дымящую палку, конец которой горел, поскольку был обмотан бинтом и пропитан кунжутным маслом, а в другой – длинную тонкую зеленую палку из местного бамбука. Молодая женщина сидела на земле и закрывала лицо руками. Старая женщина, размахивая палками, вращалась вокруг нее и выкрикивала: "дафъ шав алмасты!", "гум шав бало!", "худо туро нест куна!", "тифли ин зана озор нате!" и т.д. ("убирайся вон, алмасти!", "исчезни, страшное существо!", "пусть бог тебя уничтожит!", "не тронь ребенка этой женщины!"). Обряд продолжался около 20 минут.

"Алмасты", "албасти", "албасты", "ал", "ол", "алг", "ал–

барсти" и т.д. как вредоносный демон известен целому ряду ираноязычным и тюркоязычным народам [2; 32; 19; 29, с.32; 8, с.95–100; 12;]. Одни авторы, отмечая синкретичность народных демонологических представлений, в частности, касающихся алмасты, подчеркивают в них "большой вес иранской традиции" [32, с.77]. Другие пишут, "что албасты – образ очень древний, возможно восходящий еще ко времени индоевропейской общности" и в те времена объем его функций был шире. "Изменение сущности этого образа или акцентирование его отрицательной части могло произойти значительно позже, в процессе перехода и включения его в тюркскую среду и взаимодействия иранского и тюркского образов" [19, с.104].

Согласно народным верованиям горных таджиков, любая нечисть может принять образ животного – козленка, овцы, собаки. Видятся оборотни на расстоянии, а при приближении человека, якобы, исчезают, успев навредить. Встретивший оборотня теряет дар речи, сознание и, проболев какое-то время, умирает [5, с.15].

Некоторые горные таджики возможной причиной смерти считают и сглаз. Вера эта настолько сильна, что дети и взрослые обязательно носят различного рода обереги. Во многих горных селениях Каратегинской долины информанты утверждали, что сглаз имеет прямое отношение к цвету глаз человека. Более того, почти все были убеждены, что только человек, имеющий глаза серого цвета, способен сглазить. В каждой деревне называли имена людей, которые могли сглазить, и по моим наблюдениям, большинство из них имели глаза серого цвета. Поэтому при встрече с такими людьми местные жители стараются меньше говорить с ними о своей личной жизни, об успехах в делах и о состоянии здоровья близких и родных. Особо подвержены сглазу "тифлони художод" ("богом отмеченные дети"). К ним относят шестипалых детей и тех, что родились без крайней плоти (обрезанными). Таких детей в младенческом возрасте стараются никому не показывать, не афишировать их отличий и изъянов. Как известно, представления, связанные со "сглазом", имеют широкое распространения у народов Центральной Азии [29, с.35; 8, с.113] и других регионов мира.

Согласно народным верованиям, нарушение всевозможных запретов также считается причиной смерти. Например, беременная женщина или мать с ребенком не должны участвовать в похоронах [3, с.35; 23, с.118–164; 29, с.127]. Ребенка, заболевшего вследствие несоблюдения запрета связанного с похоронами, называют "мурдазада" ("стукнутый покойником").

У горных таджиков бытует представление, что умерший муж тянется к своей жене, и если она повторно выходит замуж, то у него "горит душа". Верят, что покойник из мести может вредить и даже насылать смерть ее новому мужу. Поэтому сама вдова или родственники умершего идут на кладбище и льют кувшин холодной воды на могильный холмик, чтобы "остудить" его душу [23, с.137].

Перед новым замужеством вдова должна обнимать зеленое дерево, чтобы возможное несчастье передалось покойному мужу – "бояд дарахтро каш бгира" ("обязана обнять дерево"). Здесь мы видим пережиток древнего обряда обручения с деревом, полное описание которого у горных таджиков долины Хуф оставил М.С. Андреев [3, с.136–137].

Народные верования разделяют деревья на два вида: плоды, листья, корни одних употребляют в пищу, применяют в лечебных целях, а другие якобы приносят людям несчастья. Например, человека, увидевшего цветение инжира, посадившего и собравшего урожай ореха, оскорбившего каким-то неподобающим действием дерево тут, ожидает смерть или тяжелая болезнь. Согласно древним верованиям, не только дерево, но его тень также может считаться носителем смертельной опасности, как, например, тень ивы. Иву называют "дарахти бесамар" ("бесплодное дерево") и, следовательно, считают вредоносной, приносящей беду, смерть. Возможно, в связи с этим горные таджики ивовые ветви высаживают на могильных холмиках, делают из них погребальные носилки, перекрытия могил. В то же время нельзя представить весенний праздник Навруз в Припамирье без разнообразных украшений из ветвей ивы: ивовые приплетки в женских и девичьих прическах, ивовые ритуальные палки с фестонами или кистями – шогун, махак [24, с.272].

Другое дерево, которое вызывает двойственное чувство и требует к себе особого отношения, называется "чанор" ("платан"). По рассказам наших информантов, под этим деревом нельзя спать, его нельзя рубить и использовать для топки. Это дерево как будто живое. При попытке ударить по нему топором человек сам получает ответный удар, от которого может скончаться. При этом у платана якобы выступает кровь и раздается рев. Считают, что это кричат обитающие в нем души предков – "азизони худо" [5, с.18]. Платан требует от идущего мимо него человека обязательной молитвы – "зикр талаб мекуна", и поэтому листья его напоминают ладони, сложенные во время молитвы. Отсюда, возможно, другое название этого дерева в Афганистане – "панджа" ("пятерня" в переводе с персидского). О чинаре как о чудодейственном дереве говорится и в легендах: в обуви, сшитой из лыка чинары, можно пройти за семь морей и ноги не устанут; слепой станет зрячим, если листьями чинары протереть ему глаза; волшебная палочка из древесины чинары, по желанию, может превратить человека в осла и т.д. [28, с.31]. Как видим, круг представлений о "возможностях" чинары обширен и разнообразен, как и ареал их распространения. С древности культ платана был известен жителям Пакистана, Ирана, Афганистана, Греции и Малой Азии [4, с.2–3].

Горные таджики почитают некоторые дикорастущие деревья, которые считаются ритуально чистыми. К ним относятся, прежде всего, туг, камол и аджик. Эти деревья, якобы имеют свойство отгонять всякую нечисть. Поэтому

путникам рекомендуют на ночлег располагаться под ними. Из туга делают обереги в виде человеческих фигурок для женщин и детей. Поскольку в народных представлениях горных таджиков деревья воспринимаются как живые существа, обладающие душой, изделия из дерева также считаются обладающими ею. Например, детскую колыбельку ("гахвора") или хотя бы какую-нибудь ее деталь нужно изготавливать из древесины "чистых", почтенных пород деревьев, которые должны оберегать вращенного им ребенка. Представление о "живом дереве" легло в основу многих обычаев.

Согласно другим народным верованиям, при закладке фундамента дома обязательно нужно забить животное и обмазать стены фундамента жертвенной кровью, иначе не избежать несчастных случаев (заболеваний, смертей) после вселения в новый дом. Обычай имеет широкое распространение у всех таджиков [13, с.128–129]. В домах старого типа каждая деревянная деталь (балки, столбы и т.д.) имеет свое определение и назначение [21, с.24–25], но особо выделяют функции опорного столба дома, как вместилища душ предков [5, 60–61]. В связи с этим, если горные таджики видят сон, в котором строится дом, то это ассоциируется ими с возведением вечного дома ("хонаи киёмат") – могилы. Это представление отмечено у многих народов – русских, белорусов, болгар, поляков, украинцев, бурят, уфимских татар. Д.К. Зеленин [17, с.37], по этому поводу писал, что толкование сна "новый дом – предвестник смерти" является отражением поверий о смерти жильцов в новом доме.

Таким образом, согласно анимистическим представлениям, горные таджики к причинам смерти относят действия различных духов – "чуку джондор" ("различного рода существа"), воплотившихся непосредственно в деревьях. Этим объясняется развитость культа деревьев, его непреходящая значимость в повседневной жизни не только горных таджиков, но и других народов. В исследовании И.Е. Мендельштама 1882г. о культе растительного мира у индоевропейских народов дан анализ большого фактического материала, аналогичного приведенному выше, по народам, удаленным друг от друга на огромной территории с запада на восток. Он пишет, что "дух, живущий в дереве, в растении, приняв в воображение первобытного человека разнообразные формы, стал и предметом народной символики. Придавая ему на первых порах образ существа живого, он стал гипостазировать: предмет вместо духа, или дух в том предмете, который его изображает". Д.К. Зеленин же подчеркивал [17, с.3, 40], что подобные представления свойственны как "примитивным", так и "высококультурным" народам, и "именно они вместе с представлениями о переходе древесных духов с бревнами в новоотстроенный дом были психологической предпосылкой "строительной жертвы".

В народных представлениях горных таджиков сны и их толкования занимают важное место. Здесь также прослеживаются пережитки дуализма, восходящие к авес-

тийским представлениям. Сны бывают двух видов: "хови дуруст" и "хови нодуруст" ("правильный сон" и "неправильный сон" в переводе с таджикского). После прихода ислама появились новые и менее широко употребляемые в народе названия: "хови рахмони" и "хови шайтони" ("милосердный сон" и "дьявольский сон" в переводе с арабского). Обычно "правильные сны" исполняются, "неправильные" – нет. Плохими или хорошими могут быть как "правильные", так и "неправильные" сны. М. С. Андреев в работе "Вещие сны" [1, с.3–34] приводит таблицу сновидений народов Центральной Азии, в том числе горных таджиков, и сопоставляет ее с индо-персидским сонником, где обнаруживает в большинстве случаев идентичное толкование снов. В "правильных" снах горные таджики часто видят погребальные носилки, коня, смеющихся и просящих(что–то, о чем–то) умерших родственников, сырое мясо, выпавшие зубы и т.д. В "неправильных" снах видят злых духов, катаклизмы природы, внезапную смерть близких, потери имущества, в частности, скота и т.д. Например, многие наши информанты утверждали, что тому, кто видит во сне сырое мясо, не мигновать болезни или смерти. Сырое мясо предполагает наличие крови, а кровь по народным представлениям (об этом см. подробно ниже) – это душа убитого животного или умершего человека.

Как мы убедились, основные народные представления горных таджиков о причинах смерти восходят к очень древним иранским верованиям; некоторые – к общим индоевропейским.

Теперь приступим к изучению представлений о смерти и душе в народных верованиях горных таджиков. Эти представления имеют дуалистический характер – о двух видах смерти: естественной и неестественной. Естественная смерть наступает, как правило, по достижении старости. Все наши информанты утверждали, что старость у мужчин начинается после рождения первого внука или внучки, а у женщин – с момента прекращения менструального цикла (и с этого момента она становится ритуально чистой, ее могут сравнивать с женщиной). Согласно народным верованиям, к этому времени человек всем своим благочестивым образом жизни обеспечивает себе "спокойное" пребывание в потустороннем мире. Благочестие же, прежде всего, выражается в том, что человек верует в бога и совершает положенные молитвы, помогает родным и близким, устраивает поминальные трапезы духам предков, честно и упорно трудится, чтобы получить хороший урожай хлеба и других необходимых продуктов, обеспечивает свою семью, помогает нищим и, наконец, самое главное, обзаводится потомством и достойно его воспитывает. Продолжение рода, сохранение очага – наиважнейшее достояние человека и цель его жизни. В силу этих представлений горные таджики осуждают бездетных людей, которые, с их точки зрения бесцельно прожили жизнь, поскольку они не оставляют на земле памяти о себе тем, кто мог бы заботиться об их душах после смерти [5, с.21].

При неестественной смерти, как правило, погибают или умирают молодые люди. Горные таджики называют их "сияхпича" или "джавонмарг" ("черные виски" или "молодая смерть" в буквальном переводе). Это означает, что молодые люди покинули этот мир с несвершимися желаниями и надеждами.

Горные таджики очень опасаются внезапной смерти ("гофильмарг"), рассматриваемой как смерть неестественная, ведь в этом случае человек не успевает испросить прощения(у кого–то, за что–то, как–то) и уходит в мир иной с грузом грехов. Внезапно умерших якобы пристрастно допрашивают ангелы, и они не попадают в рай.

В народных представлениях отрицательное отношение к себе вызывает самоубийца. Его осуждают, как посмеявшегося свести счеты с жизнью, дарованной "парвардигором" ("создателем" в переводе с персидского), без его ведома. Лишь "парвардигор" вправе решать вопрос жизни и смерти. Самоубийцу называют "хароммурд" ("умерший ритуально нечистым"). После прихода ислама по нему стали строго запретили проводить джанозы (коллективное прочтение определенных сур из Корана совместно с муллой во время похоронного обряда), поскольку его душа якобы осуждена на вечное блуждание, без пристанища у Всевышнего. Однако горные таджики, вопреки исламским запретам, совершают все поминальные обряды, беспокоясь и заботясь о его душе в загробной жизни [5, с.22].

К категории умерших неестественной смертью относят и тех, кто погиб насильственно от чужей–то руки или во время стихийного бедствия, называя их "шахидами" ("шахид" – "свидетельство" в переводе с арабского). Место, где смерть застала "шахида", и его могилу отмечают камнями. Эту традицию неукоснительно соблюдают, и каждый идущий мимо этого места человек должен положить камень. Часто эти ложные насыпи и могилы "шахидов" постепенно превращаются в безымянные памятники–мазары. На них растут(т.е. специально сажают) чинары (платаны), про которые говорилось выше, а также другие деревья из числа священных. В археологической науке ложные насыпи–могилы известны как кенотафы и отмечаются исследователями с эпохи поздней бронзы по всей Центральной Азии [25, с.24–26,125]. Как мы видим, эта традиция существовала у горных таджиков еще в древности, задолго до прихода ислама. Поэтому эти несчастно погибшие люди к настоящим "шахидам"(современным исламским террористкам) никакого отношения не имеют, поскольку само понятие "шахид" в мусульманской религии означает "исповедник веры", "мученик за веру" и "погибший за веру". Таким образом, произошла явная и умышленная подмена термина в процессе насильственного распространения ислама на территории Центральной Азии.

Похожая традиция существовала и у других народов. Например, в Кабардино–Балкарии зафиксирован особый обряд похорон убитых молнией, который длился до семи

дней, со своеобразными ритуальными танцами и жертвоприношениями богу–громовержцу. Как и у горных таджиков, место погребения отмечали камнями, а в засушливые годы у него устраивали жертвоприношения с молитвой – просьбой о дожде.

В представлениях горных таджиков "шахидов" приравнивают к святым. К их могилам устраивают паломничества больные и страждущие. Например, больного ребенка везут на могилу "шахида" и прямо в рубашке купают над его изголовьем. Затем мокрую рубашку снимают и расстилают на могильном холмике. Если на ней видны пятна, то считается, что "шахид" взял ребенка под свое покровительство, его "тень" пала на ребенка. Если же рубашка белая, без пятен, следовательно, то святой отказался помочь больному [23, с.71].

Горные таджики очень бережно относятся к своим святым местам – мазарам. На это обратили внимание многие исследователи народов Центральной Азии еще в начале XX века. Например, М.С. Андреев [2, с.58] писал, что "большой репутацией пользуются мазары, в которых похоронены шахиды – убитые". "Люди часто посещают их и относятся к ним с большим вниманием, – отмечает другой исследователь, В.Н. Зайцев, – Обычай слезать с лошади при проезде мимо могилы святого исполняется таджиками строго, а если не слезают с лошади, то не забывают заложить плетень за шею, что равносильно, в случае необходимости, слезанию с лошади. Проезжая мимо некоторых особенно почитаемых мест таджик не только слезает с лошади, но еще кладет камушек на сложенную здесь раньше кучу камней" [16, с.28]. О камнях со следами приношений, освященных в честь какого-нибудь святого, писал и А.А. Бобринский [9, с.108–110]. Сегодня, спустя век, по нашим наблюдениям, горные таджики по-прежнему почитают и оберегают свои святыне памятники – мазары.

Согласно народным верованиям, "шахиды" делятся на две группы: "шахиди аъло" и "шахиди худо" ("высший шахид" и "божий шахид" в переводе с таджикского). Если "шахиди аъло" выступает как защитник и покровитель своего рода по седьмое колено, то "божий шахид" может защитить лишь себя перед "парвардигором" ("создателем"). К первой группе относят: погибших насильственно от чужой-то руки в дороге; женщин, умерших во время родов, причем только тех, кто разродился; женщин, умерших на третьем месяце беременности; женщин, умерших в период менструации; умерших, у которых во время обмывания из носа или рта пошла кровь. Ко второй группе относят погибших во время стихийных бедствий (землетрясение, наводнение, сход лавины), убитых молнией.

Столь же разнообразны, как и представления о смерти, взаимосвязанные с ними в народных верованиях горных таджиков представления о душе. Как было отмечено выше, святыми в них признаются в основном те шахиды, которые были убиты, те женщины, которые умерли во

время родов, и те умершие, у кого при обмывании появлялась кровь. Таким образом, главной формой проявления души является кровь. Следует отметить, что представления о душе у горных таджиков, как и у многих других народов, сохранили пережитки архаической религии, прежде всего – понятие множественности души. Эта тема изучалась в целом ряде исследований [см., например: 3, с.206–207; 23, с.121–122; 31, с.31; 15, с.75–76; 37, с.152; 29, с.108–110; 18, с.54; 38, с.56; 35, с.208; 33, с.210–213].

Согласно древним верованиям горных таджиков, у каждого человека имеется "джон" ("душа"). "Джон" является той силой, что оживляет все сущее. Только при наличии "джона" все живое движется, слышит, дышит, видит и т.д. Душа не вечна. Она покидает тело умершего. В таких случаях горные таджики говорят: "джон аз бадан рафт" ("душа покинула тело"). Как было отмечено выше, проявлением "джона" считается кровь. Поэтому одновременно вместе с душой умирающего из него выходит и кровь, невидимая глазу [3, с.196; 23, с.156; 27, с.124]. Исключения составляют смерти шахидов – святых, при которых эту кровь можно заметить. После того как человек умирает, душа и невидимая кровь покидают его тело и, якобы, постепенно заполняют дом до половины стены, иногда и до потолка. Кровь и душа в течение трех дней находятся в комнате. По этой причине дом и все, в нем находящееся, становится ритуально нечистыми. Поэтому на третий день после похорон обязательно совершается обряд ритуального очищения дома.

Представление о том, что "кровь – форма души" распространено не только у всех таджиков, но и у многих народов Центральной Азии и других регионов мира. Кровь отождествляется с душой и считается "физической носителем жизни". Например, равнинные таджики Явана, Кабадияна и многих населенных пунктов Зеравшанской долины убеждены, что пролитая кровь жертвенного животного предназначена для души умершего – "джонашба джон" ("за душу – душу"). В связи с этим Г.Н. Снесарев [29, с. 109] приводит хорезмскую народную пословицу, в которой это представление отражено наиболее полно: "кок чикди – жон чикди" ("кровь вышла – душа вышла" в переводе с узбекского). По мнению Дж. Фрэзера [35, с.170], это представление универсально и характерно для многих народов мира. "Боязнь пролить кровь на землю, в общем, объясняется верой в то, что в ней пребывает душа", – пишет он.

Интересны представления горных таджиков о самом процессе оставления душой ("джон") тела. Она может расстаться с телом либо легко и быстро, либо долго и мучительно. Бывает и третий вариант: она "задерживается" и не хочет покидать тело, хотя человек дожил до преклонных лет. Если человек благочестиво прожил свой век и оставил хорошее потомство, то душа покидает тело быстро и легко – "хис намекуна" ("даже не почувствует"). Тот же умирающий, который вел беспутную жизнь и не оста-

вил потомство, обычно болеет, и душа покидает его тело долго и мучительно. У некоторых очень пожилых людей бывает так, что "джонаш намеброя" ("душа задерживается"). В таких случаях сам "зажившийся" человек и окружающие говорят, что "джонаш пусидай" ("душа у него зачерствела"). Одни жалеют его, другие молятся, чтобы парвардигор ("создатель") забрал у него душу и в таком виде, так как жизнь стала в тягость ее обладателю [5, с.27]. Тяжело умирают и молодые люди, как правило, у них бывает долгая агония "джонсарак" ("медленного выхода души"). По мнению горных таджиков, умершие молодые люди часто неосознанно совершали грехи и не успевали замолить их, не успевали исполнить свой земной долг – оставить потомство.

Авестийские представления о духах предков – "фраваши", которые после прихода ислама получили арабское название "арвох" (мн. ч.; ед. ч. – "рух") также хорошо сохранились в обрядовой практике горных таджиков. "Рух" – "дух", согласно народным верованиям, как и "джон", после смерти человека покидает его тело. Если джон просто исчезает навсегда, то "рух" отправляется к "парвардигору" ("создателю") в загробный мир. Поэтому "рух" может покровительствовать и оберегать отставших на земле родственников. Все молитвы, помыслы и заботы живых должны быть обращены к нему. Большинство наших информантов утверждали, что рух–дух умершего возвращается каждый вечер в дом в первые сорок дней. Затем он якобы посещает дом умершего в дни поминовения, религиозных и календарных праздников рано утром или вечером. Если "рух" видит, что домочадцы в честь него готовят угощения и помнят его, то он возвращается в свой вечный дом радостный и довольный и, наоборот, он будет грустным и печальным, если о нем забыли и тогда, наверное, перестанет покровительствовать живущим, что принесет им беды.

Среди горных таджиков также сохранились представления о реинкарнации духа. Речь идет о перевоплощении духа умершего в животное, птицу или даже камень. Превращение духа умершего в камень как тягчайшее наказание было ранее отмечено в Хуфе [3, с.204]. Самым лучшим считается перевоплощение в летающих – "паранда" и "парвона" ("птиц" и "бабочек"). В связи с этим у горных таджиков существует интересный обряд: когда покойника оставляют на ночь в доме с открытыми окнами, то к его изголовью ставят блюдо с мукой, на котором к утру должны появляться следы. Если обнаруживают следы "паранда"(птицы) или "парвона"(бабочки), то радуются, а если кошки или другого животного, то переживают. По словам наших информантов, дух умершего витает в течение первых трех дней в доме, где скончался человек, и обязательно вселится в кого–то. Хорошо, если это "паранда" или "парвона". Так как они способны летать, "паранда" или "парвона" перенесут дух умершего в загробный мир, а оттуда он периодически будет навещать отставших на земле. Поэтому у горных таджиков существует запрет убивать залетевших в дом ночных бабочек

"парвона", так как их считают духами умерших предков. Более того, бабочку осторожно ловят и смазывают ей крылья "ругани зард" ("топленое сливочное масло"), так как нужно "сер кардан" ("насытить") дух предков, и отпускают. На могильных холмиках можно видеть шесты с изображением птицы "паранда", что также говорит о ней как об обиталище духа [5, с.30].

Существует у горных таджиков и другое, не менее интересное, представление о душе, согласно которому душа отлетает в виде воздуха – "дам", "одаму дам" ("человек – это вздох, выдохнул – и нет его"). Как говорят жители Хуфа, душа, дыхание, выйдя из тела, как ветерок, поднимается в небо и на землю падает дождем. Согласно народным верованиям, есть определенная категория людей старшего поколения, которые имеют "дами хуб" ("хорошее дыхание") и способны лечить некоторые недуги. Их приглашают к больным, и они проводят с ними процедуру "дам андохтан" ("вдувания", "вдыхания"), в результате которой больной якобы выздоравливает. Есть и противоположная категория людей, которые имеют "нахс" ("вредное, отрицательное дыхание"). Таких людей нужно избегать, поскольку они могут навредить, просто повстречавшись с тобой. Души этих людей, как вообще души грешников, воплощаются в отвратительных насекомых [3, с.204–205].

Как мы видим, человек, по народным представлениям горных таджиков, как и многих других народов, является обладателем нескольких душ, выполняющих различные функции. Наличие несколько душ отмечено у древних зороастрийцев. В "Авесте" приводятся различные термины для обозначения физиологии человека: *kahrp* и *tanu*. У человека и у животных имеется душа *urvan* (позже, в среднеперсидском – *gavan*), которая отделяется от тела в момент смерти. Кроме того, есть другая душа – *fravasi* [26, с.31, 181; 10, с.21, 24, 35, 38]. Зороастрийская религия знала и концептуальное противопоставление осязаемого и неосязаемого. Сначала Ахура–Мазда создал все свободным от телесных оболочек, то есть в духовном, нематериальном – "меног" – виде. Затем он придал всему материальный вид "гетиг". Вместе эти два этапа составляют акт творения, называемый на языке пехлеви Бундахшин "Сотворение основы" [10, 35–37]. Как мы видим, эти зороастрийские представления, которые были распространены еще в древности на территории "Исторического Таджикистана", по сей день сохранились у горных таджиков Южного Таджикистана, несмотря на влияние многих религий, в частности ислама.

Когда умирает глава семьи (у горных таджиков хорошо сохранились элементы малой патриархальной семьи), дети и ближайшие родственники опасаются, что с его уходом исчезнут счастье и благодать родового дома. Поэтому для сохранения благодати устраивают обряд "баракати дасти мурда" ("благодать руки покойного" в переводе с таджикского). Суть обряда заключается в том, что в ладонь умершему кладут комочек теста или немного

соли, муки, затем пальцы сжимают, чтобы на предметах как бы отпечатались их следы [27, 115–116; 23, 132, 184]. Баракатом мог быть волос [23, 131–132] или личная вещь умершего, которую часто называют "едгори" ("памятная"). Такой обряд можно встретить и у других народов Центральной Азии. Например, у белуджей Туркменистана по "пешони розидар" ("лбу покойника" в переводе с белуджского) водили чем-либо серебряным, чаще всего серебряной монетой, и передавали ее близким, чтобы богатство и счастье не уходило из семьи [12, 237].

В обряде оплакивания умершего также хорошо сохранились многие элементы домусульманских верований. Сам обряд оплакивания делится на четыре фазы: оплакивание умершего в день похорон, оплакивание умершего с выставлением коня, оплакивание одежды умершего, послепохоронное оплакивание.

У горных таджиков строго соблюдается правило, согласно которому близкие собираются у постели умирающего и в молчании ожидают его кончины. Оставлять умирающего или уже умершего категорически нельзя, поскольку нечисть-сияхи, незримо присутствующая в мире, может нанести вред умершему, особенно его душе. Существует мнение, что после смерти связь человека с остающимися жить не только не распадается, но наоборот, усиливается. Поэтому живые обязаны уберечь душу умершего от посягательств всякой нечисти, которая присутствует в течение трех дней в комнате, где умер человек. Тем самым якобы живые обеспечивают себе покровительство умершего в своей дальнейшей жизни [5, 37]. В противном случае они его не получают, следовательно, нечисть нанесет вред и живым. Как только человек умирает, долго сдерживаемое горе прорывается наружу, поднимаются крики, раздается плач женщин и детей. Мужчины проявляют чувства более сдержанно. В первый момент женщины в порыве отчаяния срывают с себя украшения и бросают их на землю, царапают свои лица, бьют себя по голове, бросаются на землю и сыпят на голову пыль. Затем обряжают покойника, собираются односельчане, плакальщицы и начинается публичная демонстрация горя [20, 154–155]. Бремя оплакивания, прежде всего, ложится на родных умершего. У горных таджиков, по свидетельству многих авторов, женщины, оплакивая близкого, разрывали свои платья от ворота до низу, отрезали прядь волос и косу и бросали их на тело покойного [23, 123; 27, 112–114].

В данном исследовании мы кратко описали пережитки древних верований у горных таджиков Южного Таджикистана в обрядовой практике. Анализ обширного полевого материала позволил нам сделать некоторые итоговые выводы.

У горных таджиков в силу изолированности в труднодоступных горных районах по сей день очень хорошо сохранились многие элементы древних домусульманских

верований. Значительная их часть генетически восходит к зороастризму или более ранним пластам индоиранских верований. Присущий зороастризму дуализм, противопоставление светлых сил темным – добра злу является определяющим моментом во многих сохранившихся древних верованиях и связанных с ними обрядах. Это вера в злых и добрых духов, наличие демонологических обрядов, верования о смерти и душе, представления, связанные с животным миром (культы лошади, овцы, козы, быка), одухотворение сил природы (культы огня, земли, деревьев и камней), культ умерших предков, ритуалы очищения и траура и т.д. В ходе исследования мы убедились, что некоторые из этих представлений и обрядов имеют стадиальный характер и поэтому присущи не только таджикам, но и многим народам мира (представления о естественной и неестественной смерти, пережитки традиции убийства старых людей, возрастные классы, одухотворение сил природы, растительного мира и т.д.).

В прошлом, еще до возникновения исламского государства Саманидов (IX в.) исследуемая территория входила в различные государственные объединения. В древности она называлась Бактрией (затем Тохаристаном), которая в Кушанский период "превратилась в огромную среднеазиатскоиндийскую империю" [30, 169]. Археологические материалы, открытие буддийских монастырей средневекового Тохаристана говорят о том, что распространение буддизма на этой территории шло вплоть до периода исламизации арабами – VII–VIII века" [Беленицкий, 1964]. Поэтому в обрядовой практике горных таджиков сохранились и некоторые элементы буддийской мифологии, например демонологические образы "аждар" и "шохи морон" ("дракон" и "змеиный царь" в переводе с персидского). Поскольку наша работа посвящена анализу домусульманских верований у горных таджиков, мы максимально сконцентрировали свое внимание на сохранившихся элементах народных верований того (до VII–VIII вв.) периода истории.

Синкретичность обрядности и связанных с ней верований обусловлена переплетением традиций, относящихся и к разным этапам развития религиозных воззрений, и к разным этническим средам. Смешение культурных традиций различных народов в рамках ареала распространения индоиранской мифологии продолжалось до прихода ислама. В период исламизации края многие демонологические образы иранской мифологии, существовавшие тогда в народных верованиях таджиков, вошли в исламскую мифологию в том ее варианте, который закрепился у горных таджиков, и лишь получили новые, арабские названия.

Подробный анализ исламской мифологии в обрядовой практике горных таджиков, возможно, подтвердит данное предположение еще более убедительно, однако ее исследование выходит за рамки данной работы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев М.С. Вещие сны, несколько примет и детская игра "Сорока-Ворона" среди некоторых народов, главным образом Средней Азии//Изв. Главного Среднеазиатского Музея. Ташкент, 1923. Вып.2.
2. Андреев М.С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях//В.В. Бартольд. Ташкент, 1927.
3. Андреев М.С. Таджики долины Хуф//Изд. АН Тадж. ССР, Сталинабад, 1953. Вып.1.
4. Асланов М.Г. Афганские народные поверья о растениях (Алхимический куст и др.). М., 1964.
5. Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX века). Душанбе: Дониш, 1993.
6. Басилов В.Н. Куль святых в исламе. М: Наука, 1970.
7. Баязиди М.М. Нравы и обычаи курдов. М., 1963.
8. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972.
9. Бобринский А.А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы–ишкашимцы). М., 1908.
10. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М: наука, 1987.
11. Волкова Н.Г. Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX – XX веков: традиции и инновации. М., 1982.
12. Гафферберг Э.Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей//Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
13. Давыдов А.С. Жилище// Материальная культура таджиков Верховьев Зеравшана. Душанбе: Дониш, 1973.
14. Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране. М: Наука, 1982.
15. Есбергенов Х. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков (на материале погребальной обрядности). М., 1963.
16. Зайцев В.Н. Религия и обычаи горцев Западного Памира// Туркестанские ведомости. СПб. 1904. №89, 90, 91.
17. Зеленин Д.К. Обычай "добровольной смерти" у примитивных народов// Памяти В.Г. Богораза. М.; Л., 1937.
18. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление//Пер. с английского К. Никольского и А.В. Киссиана. М., 1930.
19. Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев. Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М: Наука, 1981.
20. Моногарова Л.Ф. Архаичный элемент похоронного обряда памирских таджиков (ритуальный танец)/ Полевые исследования Института этнографии 1979 года. М., 1983.
21. Мухиддинов И. Обычаи и обряды, связанные со строительством у припамирских народностей в XIX – начале XX в.// Этнография Таджикистана. Душанбе: Дониш, 1985.
22. Никитин В. Курды. М., 1964.
23. Писарчик А.. К. Смерть. Похороны//Таджики Каратегина и Дарваза. Вып.3. Душанбе, 1976.
24. Писарчик А.К. К вопросу о припамирско-кавказских параллелях// Памяти А.А. Семенова. Душанбе: Дониш, 1980.
25. Пьянкова Л.Т. Древние скотоводы Южного Таджикистана. Душанбе: Дониш, 1989.
26. Рапопорт Ю.А. Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971.
27. Рахимов М. Обычаи и обряды, связанные с похоронами у таджиков Кулябской области//Изв. АН Тадж. ССР. 1953. №3.
28. Сказки и легенды Систана. М., 1981.
29. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма. М., 1969.
30. Ставиский Б. Я. Средняя Азия, Индия, Рим (к вопросу о международных связях в кушанский период. – Индия в древности). М., 1964.
31. Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.
32. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков// Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
33. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
34. Троицкая А.Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верховьев Зеравшана//Тр. Ин-та этнографии им. Миклухо – Маклая. Т.ХСУП. Л., 1971.
35. Фрззер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
36. Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX – XX вв.//Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
37. Шаниязов К. Узбеки–карлуки. Ташкент, 1964.
38. Шаревская Б.И. Старые и новые религии тропической и Южной Африки. М., 1964.
39. Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели//Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
40. Boyce M., A history of zoroastrianism, v.1, Leiden – Keln, 1975.
41. Christensen A., Essai sur la demonologie iranienne, Kbh., 1941.
42. Gampbell L.A., Mithraic iconography and ideology, Leiden, 1968.
43. Hartman S., Aspects de l'histoire religieuse selon la conception de l' Avesta non-gathique, "Orientalia Suecana", 1965, v.13.
44. Mole` M., Culte, mythe et cosmologie dans l' Iran ancien, P., 1963.
45. Widengren W., Mani und der manichismus, Stuttg., 1965.
46. Zaehner R.C., The dawn and twilight of Zoroastrianism, N.Y., 1961.