

А. З. Розенфельд

**МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ
И ПЕРЕЖИТКАМ ДРЕВНИХ ВЕРОВАНИЙ
ТАДЖИКОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ
СОВЕТСКОГО БАДАХШАНА**

В Советском Бадахшане, среди разнообразного в языковом отношении населения, говорящего на памирских языках, значительную группу составляют жители кишлаков, для которых родным является таджикский язык, называемый здесь «забони форси», или «забони порси»¹. Полнейшая изолированность в прошлом Бадахшана (и особенно Западного Памира) от культурных центров Средней Азии, бездорожье, своеобразная древняя культура, способствовали сохранению в этом отдаленном уголке Таджикистана пережитков древних верований и многих отличий в местных обычаях и обрядах. Несмотря на то, что у населения Советского Бадахшана (как говорящего на памирских языках, так и таджикоязычного) много сходного в быту, верующие исповедуют ислам и существуют смешанные браки, у таджикоязычного населения можно наблюдать ряд особенностей в обычаях, обрядах и в терминологии, не отмеченных у других припамирских народностей.

Исмаилизм наложил заметный отпечаток на весь уклад жизни населения Западного Памира, однако пережиточно в этой области сохраняются и некоторые доисламские верования, представления, обычаи, свидетельствующие об их очень древнем происхождении и составляющие своеобразный синкретизм с более поздней религией. Эти пережитки прослеживаются в свадебных и погребальных обрядах, в обычаях почитания древних мазаров и во многом другом. Остановимся на одном из наиболее интересных обычаев таджикоязычного населения Бадахшана — обычае празднования Нового года — «навруз». О глубокой связи этого древнейшего народного праздника ираноязычных народов с культом пробуждающейся природы свидетельствует весь его ритуал. Теперь многие обряды, связанные с наврузом исчезли, существуют различия в его праздновании не только у разных народностей (шугнанцев, ваханцев и других), но и между отдельными селениями в пределах расселения одной народности. Навруз празднуется и сейчас повсеместно². Интересно отметить, что навруз является национальным праздником в Иране и Афганистане.

¹ О таджикском языке в Советском Бадахшане см.: А. З. Розенфельд, *Таджикоязычное население Советского Бадахшана (Материалы по этнографии и языку)*, «Сов. этнография», 1963, № 1; ее же, *Таджикские говоры Советского Бадахшана и их место среди других языков на Памире*, «Вестник ЛГУ», 1963, № 20.

² О праздновании навруза в Вахане, Ишкашме см.: М. С. Андреев, А. А. Половцев, *Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии*, СПб., 1911, стр. 27—31; А. А. Бобринской, *Горцы верховьев Пянджа*, М., 1908, стр. 27—98. О наврузе см. также: М. С. Андреев, *Таджикские долины Хуф (верховья Аму-Дарьи)* вып. II, подготовлен к печати и снабжен примечаниями и дополнениями А. К. Писарчик, Душанбе, 1958, стр. 167, 330, 331; Н. А. Кисляков, *Сочинение Абу-Бекра Мухаммеда Нершахи «История Бухары» как этнографический источник*, «Труды АН ТаджССР», т. XXVII, 1954, там же литература по вопросу празднования навруза

Празднование навруза падает на дни весеннего равноденствия — 20—22 марта, иногда начинается и на несколько дней раньше — 18 марта. Местное население называет этот праздник «айди бор» (местная диалектная форма, таджикское «иди бахор» — «праздник весны»), «шогуни бор» — «весенний шогун», а также «кулбабарори» (диалектное «кулба» — пахота), так как в эти дни начинается пахта. К наврузу обязательно шьют новую одежду. В навруз красят яйца в красный, синий и желтый цвета, играют ими в «битки». В день Нового года жарят яичницы из 40—50 яиц, пекут лепешки «кумоч», «кумочи шогуни», (по-видимому «шогун» — самое начало навруза или первый день, с полудня до вечера) ³. На рассвете этого дня хозяин дома выходил наружу, закрыв голову халатом, куском войлока или бараньей шкуркой, с лепешкой (кумоч) подмышкой, стараясь не смотреть на звезду «акраб» ⁴. Забросив на дерево взятый кусок войлока или шкурку, он возвращался в дом и садился завтракать. Обычно подавалось молоко, или «ширчай» — кипяченый с молоком густой черный чай, приправленный солью и маслом. После завтрака мужчины собирались на улице и устраивали различные игры: конное поло — «чавгонбози», скачки — «аспдавори», козлодранье — «бузкаши», борьбу — «кустингири»; мальчики играли в чижики — «лашбози» или в камешки — «колбози». Молодые девушки и женщины качались на веревочных качелях, подвешенных к деревьям. Около полудня хозяйка веником сметала сажу и копоть со стен и потолка (дома отапливались открытыми очагами) и собирала ее в какую-нибудь посуду, затем открывала дверь и, стараясь, чтобы ее никто не заметил, передавала сажу мужу. Он тоже, стремясь быть незамеченным, надевал вывороченный тулуп и шел в укромное место, где выбрасывал сажу. Если встречал кого-либо, то кричал: «Канора, канора шавед!» (в сторону, сторонитесь!). После этого хозяйка мылась, окунала руку в муку и совершала «шогун», т. е. оставляла на стене отпечатки своей пятерни. Затем обертывала тряпкой скрученный в кольцо прут, также окунала его в муку и наносила на стену рисунок кольца (отпечатки прута) и другие рисунки.

Сразу после начала праздника мальчики ходили по домам, забрасывали через световое отверстие в крыше «рузан» ведро на веревке и хозяйка клала туда различное угощение. В течение всего дня мужчины ходили в гости друг к другу. Предварительно заготавливались свежие ветки, прутья — «гымча». Зеленую кору подстригивали в виде бахромы, которая завивалась колечками. Каждый гость вносил гымча с собой в дом (некоторые из них оставляли за дверью). Путь втыкали под потолком за балки, где они оставались до следующей весны.

в Средней Азии и Иране. О современном празднике Нового года (наврузе) на Ванче см.: А. З. Розенфельд, Материалы по этнографии и топонимике Ванча, «Изв. Всесоюзного географического общества» (далее «Изв. ВГО»), т. 85, 1953, № 4, стр. 398. Нами в течение летних командировок на Западный Памир в 1961, 1962, 1966 и 1968 гг. были собраны дополнительные материалы, не нашедшие отражения в указанных работах. Записи производились от лиц старшего поколения в селениях Цордж, Гарм Чашма, Кухилал, Козидех, Яхшволь, Нюд, Ямг, Нижгар.

³ «Шогун» по персидски и афгански значит «доброе предзнаменование». В Язгулеме и в Вахио (долина р. Хингоу и ее притоков) это же слово в форме «шавгуни» имеет значение «старейший, уважаемый крестьянин», «представитель Бобо-дехкона» — Деда-земледельца (патрона земледелия); по-язгулемски также «файгынай». См. Н. А. Кисляков, Язгулемцы, «Изв. ВГО», т. 80, вып. 4, 1948, стр. 368—370; М. Р. Рахимов, Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период, Душанбе, 1947, стр. 183; ср. также: М. С. Андреев, Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи), вып. II, Душанбе, 1958: «Человека, первого пускающего воду себе на участок, в Язгулеме называют файгынай, в Рушане — шогунан» (стр. 71—72).

⁴ В арабской космогонии, принятой таджиками, «акраб» — созвездие Скорпиона, знак зодиака, соответствующий октябрю. В южных областях СССР созвездие Скорпиона видно весной и летом.

Кроме украшенных прутьев, мужчины вносили пучки ветвей шиповника, которые вешали на перекладину между двумя столбами при входе в дом «бузовез», а также жерди и бревна, которые через несколько дней употреблялись для хозяйственных нужд (из них делали топорища и т. п.). Каждый входящий произносил формулу: «Шогуни нав муборак, шогуни бор (боор, бахор) муборак» (пусть будет благостен новый шогун, пусть будет благостен весенний шогун!). В ответ хозяин говорил: «Ба руи шумо муборак! боша!» (пусть будет благостен шогун для вас!). В это время хозяйка и другие женщины осыпали правое плечо входящих мукой. Потом подавали различные угощения. Среди специально приготовлявшихся в навруз блюд обязательно были различные сласти: сладкий кисель — «ширбат», сахар и «суманак» — солод, смоченные семена пшеницы проращивали в корзине, обильно поливая водой, затем их сушили, смешивали с мукой и водой и варили густую похлебку. Готовили мясное блюдо «бодж». Для этого в горшок закладывали оставляемые впрок ножки и головы баранов, насыпали немного пшеницы, наливали воды и ставили томиться на ночь в очаг на угли или золу «шабдег»⁵. Пекли особые ритуальные лепешки. Большую лепешку выпекали на раскаленном плоском камне «санги кумоч», для чего прожигали траву «модрах» (хвойник), дающую большой жар. Испеченную ритуальную лепешку прилепляли к стене, а оставшийся от нее след в форме круга посыпали мукой. Эту же лепешку оставляли на два-три дня у стены, а потом раздавали по куску приходящим гостям и родственникам. В кишлаке Ямг маленькую лепешку, испеченную в котле или на поду относили на поле, клали на кучу навоза и потом скатывали ее вниз. Совершали и другие обряды. Так, например, хозяин дома, накрывшись шерстяным халатом, въезжал на осле в дом⁶, и перед ослом насыпали ячмень⁷. Хозяину подавали «нонмолик» — лепешку, политую маслом и посыпанную сахарным песком. Позже собирались в доме у старейшего и почтеннейшего человека, куда каждый приносил с собой угощение и где устраивалась общая трапеза. В этот день, по обычаю, перед заходом солнца мужчины выводили всех быков селения на какой-либо участок поля. Одна из женщин, надев вывороченный мехом наружу тулуп, приносила «атола» — густую похлебку. Мужчины ее съедали, а женщина в это время каталась по земле⁸.

Вечером в дом вводили пару быков, и женщины осыпали их мукой. Для быков варилась бобовая похлебка, которую давали им поесть; этой же похлебкой мазали быкам лоб. Затем ждали, когда быки испражнятся, и только потом выводили их из дома. Из этого навоза делали комок в виде чашки и клали в него по счету семена пшеницы, ячменя, гороха, бобов. Комок оставляли на несколько дней на стенке, разделяющей нары. Семена должны были прорасти и по количеству ростков определяли, каков будет урожай⁹. Если прорастали все семена, считалось, что урожай будет богатым.

После первой пахоты, которая обычно начинается вместе с началом навруза, хозяин бросал часть семян с крыши через рузан в дом, а женщины старались поймать их в подол. Считалось добрым предзнаменованием, если удавалось поймать все зерно. Семена складывали потом

⁵ В кишлаке Нюд (Ишкашим) мы записали, что на новый год подавали «шошп» — кушанье из суманака, муки, масла и льда, которое ели деревянной ложечкой «фик» (в виде лопаточки).

⁶ Осел олицетворяет богатство.

⁷ Ср. Ф. М. Биддельф, Народы, населяющие Гиндукуш, Асхабад, 1886, стр. 138, стр. 138.

⁸ По-видимому, этот обычай давно вышел из обихода. Он записан нами со слов Назархотун Сафаровой в кишлаке Козидех (Горон). По свидетельству Сафаровой этот обычай в прошлом имел место и в других кишлаках. В кишлаке Цордж (Шахадра), информаторы говорили нам, что женщинам нельзя было в это время появляться на поле, и катались по земле мужчины.

⁹ Ср. М. С. Андреев и А. А. Половцев, Указ. раб., стр. 23, примечание.

в мешок и вешали на главный столб — «шасутун» деревянного каркаса дома, где они оставались несколько дней. Затем семена смешивали с остальными и сеяли.

Существовал еще и другой обычай: хозяин дома потихоньку от жены клал в платок семена ячменя и старался забросить их через рузан в комнату, жена подстерегала его и старалась опередить, она бросала из дома через рузан на крышу связанные вместе каталку и ложку. Если первым успевал забросить зерно муж — это предвещало урожайный год, если жена его опережала — это предвещало обилие молока и масла.

В Гороне и Цордже празднование навруза на этом заканчивалось. Однако, в Ишкашине (кишлак Нюд) и Вахане (кишлак Ямг) существовал еще обычай «наврас» или «джаврас» (поспевание ячменя), связанный с завершением празднования нового года, которое падает на 18—20 июля — начало жатвы ячменя. У грамотного старика, обычно муллы, спрашивали, когда можно приступить к жатве, и он определял время «по книге» или по положению «звезды акраб» (созвездие Скорпиона). Этот обряд заключается в следующем: старейший в доме (селении) входит в дом, хозяйка насыпает его правое плечо мукой, он притрагивается рукой к верхней части очага «лангар» и насыпает себе немного золы за голенище сапога¹⁰, при этом приговаривая: «джамияти джам, дили бегам, соли нав, мой нав муборак боша!» (Все со-обща (?), пусть сердце будет без печали, пусть будет благостен новый год, новый месяц!). После этого старейший идет в поле, срезает колосья ячменя, приносит сноп в дом и сам привязывает его к главному столбу. Его усаживают на почетное место на нарах («сартакья»), подают сливочное масло с лепешкой. Потом приносят другие снопы и привязывают их к остальным столбам деревянного каркаса дома, где они и остаются до зимы¹¹. По обычаю в одном из домов собирались близкие соседи, здесь готовили угощение — молочную рисовую кашу, вареное мясо, кисель, пекли сдобные лепешки. Угощение посылалось и в другие дома. В названных селениях это считалось окончательным завершением празднования нового года, и с этого времени начиналась жатва.

Тесная связь навруза с началом пахоты и началом жатвы говорит о том, что это один из самых древних земледельческих праздников. Об этом же свидетельствуют все магические действия, совершаемые во время навруза (посыпание мукой и другие обряды, ритуальные кушанья). Возможно, что в праздновании навруза отразились и пережитки древнего солярного культа. Пережитки этого же культа, по-видимому, можно обнаружить и в названии одного из очень старых мазаров в кишлаке Лангаркиш (Вахан), а именно «Шокамбар Офтоб» (Солнце Шохамбар), что никак нельзя считать случайным. В современном празднике навруз, как уже отмечалось нами, изжиты многие старинные обряды. В народе сохраняется олицетворение этого праздника с пробуждением природы, он отмечается в день весеннего равноденствия. Многие ритуальные действия осмысляются как игровое, большое внимание уделяется народным спортивным играм. Только верующие старики в семьях соблюдают те или иные обычаи и ритуалы.

¹⁰ Аналогичные действия (обсыпание мукой, совершение обряда целования верхней части очага и насыпание золы в обувь) имеют место и в других случаях — на сговоре, свадьбе, при выходе на летовку, при отъезде на чужбину, возвращении домой и т. д.

¹¹ О сходном празднике, связанном с началом жатвы у народов Гиндукуша см.: Ф. М. Биддольф. Указ. раб., стр. 135. К. Иностранцев писал: «...Ритуальное значение ячменя находит себе полное объяснение в том, что он является одним из древнейших культурных растений индо-иранского племени вообще, иранцев особенно» (К. Иностранцев, Материалы из арабских источников для Сасанидской Персии. Приметы и поверия, СПб., 1907, стр. 86).

Древние верования в разного рода злых и добрых духов, которыми суеверное воображение горцев населяло окружающие горы и ущелья, пережиточно бытуют и в наши дни не только в Бадахшане, но и в других районах Средней Азии. Это девы и пери, аджина, гули биёбон, фаришта и другие, при этом при сходстве названий они нередко приобретают весьма своеобразный локальный колорит¹². Отметим также, что и за пределами Средней Азии у различных иранских народов с этими же мифическими существами связано не мало поверий.¹³

Однако в данной статье мы коснемся лишь тех верований, которые были распространены у таджикоязычных бадахшанцев и не нашли отражения в специальных работах по среднеазиатской мифологии.

Это прежде всего вера в «хасмон» — духов-покровителей, которых считали человекоподобными существами, обитающими на летовках и способствующими увеличению удоев молока. С хасмоном отождествляли крысу или ласку и никогда их не убивали¹⁴. Считалось, что хасмон может покровительствовать дому, селению, и тогда его называли «хасмон джон манзил» — хасмон обитаемого места.

Особый интерес представляет «бургуш» — персонаж верований таджикоязычных ваханцев¹⁵. По местным представлениям это необыкновенной красоты мужчина. Бургуш умеет играть на музыкальных инструментах, он очень даровит, мастер на все руки, может добыть любую вещь. Бургуш, по поверью, избирал себе подругу среди женщин того или иного селения, но обязательно чистоплотную и опрятную, «навещал» ее по ночам и «выполнял» любые ее желания и прихоти. Рассказывают, что какая-то женщина, будто бы имевшая связь с бургушем, на чьей-то свадьбе потребовала от бургуша «набот» (леденец) и «набот» семь раз появлялся на скатерти с угощением. Если такая женщина потом отказывалась поддерживать дальнейшую связь с бургушем, он разорял все ее хозяйство. Удачливого человека считали сыном бургуша — «бургушзода».

Из менее значительных мифических персонажей отметим следующие: «джиндык» (от араб. «джинн» — бес + уменьш. суфф. — ак). маленькое существо, которое бродит по ночам. По поверью, человека, встретившего джиндыка, съест волк. «Кывкунак» (от местного глагола «кыв ку» + суфф. ак) — означает зовущий. Кывкунак якобы бродит по ночам, окликаая человека пугает его. «Сангазанак» («санг задан») — бросать камни («сангазан» + суфф. — ак) означает — бросающий камни. Сангазанак швыряется камнями в горах. «Хафакунак», «хафа кардан» — душить, «хафакун» + суфф. -ак) т. е. душащий, — это бес, вредящий маленьким детям.

¹² М. С. Андреев и А. А. Половцев. Указ. раб.; А. А. Бобринский, Указ. раб., стр. 103—107; Н. А. Кисляков, Охота таджиков долины реки Хингоу — в быту и в фольклоре, «Сов. этнография», 1937, № 4; М. С. Андреев, Таджики долины Хуф, вып. I, 1953, вып. II, 1958; А. З. Розенфельд, О некоторых пережитках древних верований у приамирских народов (в связи с легендой о «снежном человеке»), «Сов. этнография», 1959, № 4. Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969.

¹³ Садек Хедаят, Нейрангистан. Перевод с персидского, предисловие и комментарии Н. А. Кислякова, «Переднеазиатский этнографический сборник», I, М., 1958.

¹⁴ В Сафедороне (долина р. Хингоу) на летовках крыс и ласок тоже не уничтожали, их называли «элчи» (старшая). Так же называли и старшую женщину на летовке, ведавшую заготовлением масла, молока и сыра (сообщение М. Рахимова).

¹⁵ Возможно, что «бургуш» происходит от слов «бур» — бурый, рыжий и «гуш» — ухо, т. е. «буроухий». Наиболее характерной особенностью бургуша, как будто бы не отмечавшейся у других мифических существ, является то, что у него на животе нет кожи и сквозь тонкую прозрачную пленку видны внутренности.

Широко было распространено поверье, что злые духи могут унести ребенка и через некоторое время вернуть его на прежнее место. Они могут и подменить ребенка. Про ребенка или взрослого человека, имеющего физический недостаток или врожденное уродство говорят, что его подменили в детстве: это же говорилось и о человеке с очень злым характером («уштукбадал» — подмененный младенец) ¹⁶.

В наши дни эти поверья, как и полный ритуал проведения Нового года — навруза, помнят только представители старшего поколения. Но все это представляет ценный источник при сравнительном этнографическом изучении народных верований ¹⁷.

¹⁶ Аналогичное поверье распространено в Иране: здесь «верят, что припадочный или «сайе заде» — ударенный тенью, является подменным пери «аз ма бехтарун». Такого ребенка наряжают, сажают в уголок какого-нибудь заброшенного строения с тем, чтобы пери унесла этого своего ребенка и принесла того, которого похитила». (Садек Хедаят, Указ. раб., стр. 270—271).

¹⁷ В личном фонде И. И. Зарубина (№ 121) в архиве Ленинградского отделения Института Востоковедения АН СССР хранятся обширные материалы по этнографии и верованиям припамирских народностей, в том числе и о мазаре Шокамбар Офтоб и бургуше.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

В Ы П У С К
21 (84)

БЛИЖНИЙ ВОСТОК
И ИРАН



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД • 1970

БАДАХШАНСКАЯ СВАДЕБНАЯ ПЕСНЯ „ЮСУФ И ЗУЛЕЙХА“

Среди богатого и разнообразного фольклора как на таджикском, так и на памирских языках в Бадахшане (Горно-Бадахшанская автономная область Таджикской ССР) в качестве свадебной песни широко распространена местная поэтическая версия известного по многочисленным обработкам в ближневосточных литературах коранического сюжета „Юсуф и Зулейха“.¹ Эта песня, исполняемая повсеместно во время свадебного пира мужским дуэтом на таджикско-бадахшанском говоре в Шугане, Ишкашме и Вахане, до сих пор не привлекла к себе внимания фольклористов. В нашем распоряжении имеется пять близких вариантов этой песни, записанной во время летних поездок в Бадахшан,² но число вариантов может быть значительно увеличено.

Число мисра³ в имеющихся в нашем распоряжении вариантах песни колеблется от 30 до 36 (30, 33, 34, 35, 36). Первый бейт во всех вариантах совпадает текстуально. Это зачин, который затем используется в качестве припева после каждой строфы:

Iusuf az dasti Zulayxo, yor(e),
Nadorad zavqi tamošo, yor(e).

Юсуф из-за (по вине) Зулейхи, друг,
Не наслаждается зрелищем, друг.

Сама песня известна под названием „Iusuf az dasti Zulayxo“, т. е. по первой мисре зачина. Так же совпадает и первая мисра первой строфы:

Azrati Io'qub aзда pisar došt.

Святой Якуб имел 18 сыновей.

Далее наши варианты расходятся, хотя некоторые мисры совпадают полностью. При сопоставлении различных вариантов можно видеть, что

¹ Коран, сура XII, Иусуф. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1963.

² Записи проводились автором данной статьи и проходившими под руководством автора практику студентами кафедры иранской филологии Восточного факультета ЛГУ Шониезом Мусоевым (1962 г.) и И. Стеблин-Каменским (1967 г.) в селениях Вранг, Змудг, Ямг, Яхшволь и в г. Хороге.

³ В таджикских юго-восточных говорах, в том числе и бадахшанских, слово мисра не употребляется, ему соответствует „байт“, откуда четверостишие называется наряду с „рубои“ также „чорбайт“ и даже „байт“.

иногда нарушается последовательность эпизодов, не всегда выдержана рифма, неодинаково и количество строк (в трех вариантах — 8 строк, в одном — 7 и в одном — 9). В конце каждой строфы при исполнении прибавляется слово *yor(e)* „друг“. Построена вся песня в форме четырехстрочного мусаммата (мурабба⁴), но иногда в устной передаче сохраняется в некоторых строфах только три мисры. Способ рифмовки — а а а б, в свою очередь четвертая мисра рифмуется с каждой четвертой мисрой последующих строф. Иногда повторяется одно и то же слово *šo* — „колодез“, *badxo* — „злонамеренный“, *šudan ayron* — „поразились“.

В бадахшанской версии как бы концептивно излагаются начальные эпизоды коранического предания о Юсуфе (Иосифе Прекрасном): зачин; у святого Якуба было 18 сыновей; Якуб любил Юсуфа; отец не позволял Юсуфу идти в степь; злонамеренные братья уводят его с собой; братья бросают Юсуфа в колодез; мажут волку морду кровью; приносят Якубу окровавленную рубашку Юсуфа; приходит караван; караванщики испытывают жажду; бросают веревку в колодез; достают Юсуфа; ведут его продавать на базар; здесь его хочет купить Зулейха; цена его — пятьсот верблюжьих вьюков, золото и серебро, равное его весу; Юсуф молится богу и накликает дождь и снег; караванщики поражены.

В двух вариантах упоминается *markabi čubin* „деревянный конь“, как будто никак не связанный с развитием сюжета: *markabi čubin dar ov fitoda* („деревянный конь упал в воду“); *markabi čubin dar ro monda* („направил деревянного коня в путь“). Однако этот мотив мы находим в ряде таджикских сказок, иногда на деревянном коне (*aspi čubin*) герой (героиня) сказки чудесным образом спасается от грозящей ему (ей) опасности.

Вся песня носит религиозный оттенок не только потому, что является поэтической переработкой коранического предания, но еще и потому, что все чудеса в песне происходят с помощью молитв и бога. Таким образом, эта версия должна быть отнесена к числу „духовных“ песен, занимающих определенное место в бадахшанском фольклоре.⁴ Вместе с тем, как говорилось выше, песня „*Iusuf az dasti Zulayxo*“ несомненно является свадебной и исполняется лишь среди другого свадебного фольклора. Это подтверждается еще и тем, что каждая строфа, как и бейт zaczyna (припева), сопровождается словом *yor(e)*, входящим как концовка мисры, бейтов или строф в большинство свадебных песен.

Сейчас невозможно идентифицировать бадахшанскую версию „Юсуф и Зулейха“ с каким-либо определенным произведением на эту тему. В известной поэме Джами „Юсуф и Зулейха“ эпизоды бадахшанской версии не являются начальными, а расположены после ряда глав, посвященных рождению Юсуфа, описанию красоты Зулейхи, ее снов, заму-

⁴ В бадахшанском фольклоре особенно много песен, сказок, преданий, связанных с именем Алия, ему повсеместно в горном Таджикистане, в том числе и в Бадахшане, приписываются различные памятные места, с его именем связываются и победы над легендарными кафирами — владетелями древних крепостей, руины которых сохраняются и поныне.

жества.⁵ Наша версия в основном посвящена лишь Юсуфу, его страданиям. О красоте Юсуфа вообще не говорится, имя же Зулейхи упоминается один раз в связи с ее желанием купить Юсуфа. В одном варианте имеется лишь следующий эпизод, свидетельствующий о коварстве Зулейхи:

Zulayxo mekard čok girebon,
Ba Iusuf mekard tumat nogumon
Iusufro boz partoftand ba zindon
Nadorad mahrami dilxo, yor.

Зулейха разорвала ворот,
Оклеветала, не думая, Юсуфа,
Юсуфа снова бросили в тюрьму,
Нет у него близкого наперсника, друг.

Интересно отметить, что в трех из наших вариантов в одной из строк (иногда это 2-я, 3-я или 4-я по порядку) упомянута могила матери Юсуфа:

Azrati Iusufa burdan piyoda
Ru jonibi xoki modar ni(h)oda
(Ru ba suni xoki modar ni(h)oda).

Святого Юсуфа повели пешком,
Обратившись (обратился он) лицом к могиле матери.

Этого эпизода нет в поэме Джами, но обращение к могиле матери имеется в поэме „Юсуф и Зулейха“, приписываемой Фирдоуси.⁶

Благодаря устному бытованию в большинстве вариантов отражены особенности таджикско-бадахшанского говора, особенно в фонетике: *h* во всех позициях (в начальной, интервокальной и поствокальной) чаще всего не произносится — *azrat* — „святой“, *čo* — „колодец“, *ro* — „дорога“, *saro* — „степь“, *šari Misr* — „страна Миср“; *v > v — ov* — „вода“; *ε < h* *duho* — „молитва“; в открытом слоге иногда монофтонги переходят в дифтонги: *raurahan* — „рубашка“, *haurador* — „покупатель“; прямое дополнение выражается суффиксом *-ro/-a*; множественное число — суффиксом *-o*.

В некоторых вариантах в последней строфе упоминается имя Гариб-мамад (*garibmamad*), который, возможно, и является автором этого произведения, ставшего в настоящее время фольклорным. Местная бадахшанская литература богата традициями, ее представители — многочисленные поэты, писавшие на „фарси“ — бадахшанско-таджикской литературной разновидности таджикского литературного языка. Произведения этих поэтов еще далеко не изучены, хотя начало этому положено исследованиями советских иранистов.⁷

⁵ Абдулрахмон Джоми. Юсуф ва Зулайхо. Душанбе, 1964.

⁶ См.: Е. Э. Бертельс. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960, стр. 232—236; А. Т. Тагирджанов. К вопросу о поэме Фирдоуси „Юсуф и Зулейха“. Сов. востоковедение, V, 1948.

⁷ А. Н. Болдырев. 1) Фольклор и литература Бадахшана. Тез. канд. дисс., Л., 1941; 2) Бадахшанский фольклор. Сов. востоковедение, V, 1948, стр. 276—277; Т. Пулод. Шоирони халқи Бадахшон. Душанбе, 1964; А. Абибов. Из истории таджикской литературы XIX — начала XX веков в Бадахшане. Автореф. канд. дисс.,

Возможно, что наша версия является частью какой-то более обширной поэмы на сюжет „Юсуф и Зулейха“, использованный многими поэтами в таджикско-персидской, курдской, узбекской, турецкой, грузинской и других литературах.⁸ Известны и многочисленные прозаические произведения на эту тему. Однако необходимо подчеркнуть, что рассматриваемая в данной работе версия бытует как самостоятельное, вполне законченное произведение.

В заключение следует отметить, что в настоящее время появляется все большее число публикаций по бадахшанскому фольклору,⁹ несомненно, что будут обнаружены и многие другие произведения, до сих пор не привлекавшие внимания фольклористов.

IUSUF AZ DASTI ZULAYXO*

Iusuf¹ az dasti Zulayxo, yore,
Nadorad zavqi tamošo, yore.

1. Hazrati loqub haždah pisar došt,
Hamčun Iusifro ba sahro nameguzošt.

Душанбе, 1967; А. Бертельс, М. Бакоев. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959—1963 гг. Под ред. и с предисл. Б. Г. Гафурова и А. М. Мирзоева. М., 1967.

⁸ Сведения о распространении сюжета „Юсуф и Зулейха“ в различных литературах Востока, а также библиографию см.: Е. Э. Бертельс. Узбекский поэт Дурбек и его поэма о Иосифе прекрасном. Альманах „Дар“, Ташкент, 1944; А. А. Г в а х а р и я. 1) Персидские источники грузинских версий „Юсуфа и Элихи“. Автореф. канд. дисс., Тбилиси, 1958; 2) Персидские источники грузинских версий „Юсуфа и Элихи“ (на груз. языке); 3) Восточные версии „Юсуфа и Элихи“. Сб. „Джами“, Тбилиси, 1964, стр. 119—140; Джавад Алмаз. „Кисса-и Юсуф“ Али — булгаротатарский памятник. Труды XXV Междунар. конгр. востоковедов, т. III, М., 1963, стр. 382—388; Д. А. Горбаченкова. Турецкая версия „Юсуф и Зулейха“. КСИНА АН СССР, 1965, т. 84, стр. 3—13; М. Б. Р у д е н к о. Курдская литературная версия поэмы „Юсуф и Зулейха“. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, Тез. докл. III годичной сессии ЛО ИНА, май 1967 г., стр. 78—79.

⁹ Одним из первых исследователей бадахшанского фольклора на памирских языках является И. И. Зарубин. Фольклорные записи содержатся не только в его лингвистических исследованиях, посвященных памирским языкам, но этому вопросу посвящены и некоторые его специальные работы: И. И. З а р у б и н. 1) Образец припамирской народной поэзии. ДРАН, серия „В“, 1924, стр. 82—85; 2) Два образца припамирской народной поэзии. ДРАН, серия „В“, 1924, стр. 177—180; 3) Одна орошорская сказка. Восточные записки, т. I, Л., 1927. Большой фольклорный материал содержится и в двухтомном труде М. С. Андреева, подготовленном к печати и снабженном многочисленными комментариями А. К. Писарчик: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья), т. I. Душанбе, 1953; т. II, Душанбе, 1958. Специально по бадахшанскому фольклору на таджикском языке есть публикации: Namunayi folkloři točik. Tartibdihanda A. N. Boldirev. Л. — Душанбе, 1938 [бадахшанский фольклор (kuhistoni Badaxšon) выделен особо в каждом разделе сборника]; Тилло Пулодй. Назаре ба рубоиёти пешазреволюционии Бадахшон. Маҷмуаи ғилми, серияи филология, ҷилди 4. Институти педагогӣ, Душанбе, 1954; Рубоиёт ва сурудҳои халқи Бадахшон. Ҷамъунанда ва тартибдиҳанда Нисор Шакармуҳаммадов, Душанбе, 1965.

* Записано автором летом 1966 г. в таджикоязычном кишлаке Яхшволь Ишкаршимского района от Мансурова Шоалифа, 60 лет, грамотного, певца, колхозника.

- Hamčun Iusifro ba zeri nazar došt
Ki dorad dodari badxo,² yore.
2. Hazrati loquba bozi bidodan³
Hamčun Iusifro ba sahro nihodan
Peruvan⁴ ʔarq ba xunaš molidan
Partoftan Iusifro dar čoh, yore.
3. Gurgi bečoraro burdan bo kalom
Ba puzaš molidan az xuni arom⁵.
Ba aqi⁶ payʔambari loqub nom
Naxurdam Iusifa dar xob, yore.
4. Korvon homad⁷ andar sari čoh
Amagi tašna šudan ba amri xudo
Kamandi partoftan dar zeri čoh
Barovardan Iusifa az čoh, yore.
5. Azrati Iusifa burdan piyoda
Ru ba suyi xoki⁸ modar nihoda
Markabi čubinro dar ro fitoda
ʔami korvon šuda ayron⁹, yore.
6. Payʔam̄bar kard du dast ba duho,¹⁰
Abri paydo šud ba ruyi avo,¹¹
Barfu boron šud čun amri xudo,
ʔami korvon šudan ayron, yore.
7. Azrati Iusifa burdan ba bozor,
Zulayxo omad, ba u šud xaridor,
Bahoyi Iusif panʔsad šutur bor,
Ba vaznaš nuqrau tillo, yore.
8. Korvon omad az šari Yaman,
Xaridori Iusifa ġulpervan.
ʔaribmamad ʔon dod az dilu tan
Ki in payʔambari Kinon, yore.

Комментарии: ¹ Iusif — „Юсуф“; ² badxo — „злонамеренный“; ³ bozi bidodan — „обманули“ (здесь и в дальнейшем III л. множ. числа выражается окончанием -an); ⁴ peruvan (payrahan, payraan) — „рубашка“; ⁵ arom — „нечистый“; ⁶ ba aqi — „во имя“, „клянусь“; ⁷ homad — „пришел“ (иногда перед гласным началом слова наращивается h); ⁸ xok — „могила“; ⁹ ayron šudan — „поразились“; ¹⁰ duho — „молитва“; ¹¹ avo — „воздух“, „небо“.

Юсуф из-за (по вине) Зулейхи, друг,
Не наслаждается зрелищем, друг.

1. Святой Якуб имел 18 сыновей,
Подобного Юсуфу он не пускал в степь,
С такого, как Юсуф, он не спускал глаз,
Потому что он (Юсуф) имел злонамеренных братьев, друг.

2. Они обманули святого Якуба,
Увели Юсуфа в степь,
Измазали его рубашку в крови,
Бросили Юсуфа в колодезь, друг.
 3. Бедного волка, уговорив, повели,
Измазали ему морду в нечистой крови.
Клянусь именем пророка Якуба,
Я и во сне не съел Юсуфа, друг.
 4. Пришел к колодезю караван,
По велению бога все захотели пить,
Спустили веревку в колодезь,
Вытащили Юсуфа из колодезя, друг.
 5. Святого Юсуфа повели пешком,
Лицом обратился он к могиле матери,
Деревянную лошадь пустил в путь (?),
Все караванщики поразились, друг.
 6. Пророк воздел обе руки в молитве,
Туча появилась на небе,
По велению бога пошел дождь и снег,
Все караванщики поразились, друг.
 7. Святого Юсуфа повели на базар,
Пришла Зулейха, захотела его купить,
Цена за Юсуфа — пятьсот верблюжьих вьюков,
Золото и серебро — равное его весу, друг.
 8. Пришел караван из страны Иемен,
Покупающая Юсуфа — (девушка) в платье в цветах,
Гарибмамад расстался с жизнью (буквально: отдал
душу из сердца и тела),
Потому что этот пророк (т. е. Юсуф) из Ханаана, друг.
-

A. Z. Rozenfel'd

BADAKSHAN WEDDING SONG „JUSUF AND ZULEYKHA“

Among the wedding songs in Badakshah (Tajikistan) that belong to the local lore one would always hear the „Jusuf and Zuleykha“ song sung in Tajik. It numbers 30 to 36 lines. The subject of the song which is extremely popular among the Muslims of the East (Ferdousy, Nizami, Jami and many others) is limited in this version to the initial episodes of the legend of Iosef to be found in the Koran. The unknown author concentrates of Jusuf's sufferings, whereas the beauty of Jusuf and Zuleykha are hardly ever mentioned.
