

как центрально-азиатские территории вошли в состав Советского государства. Особое отношение к *зийарату* со стороны духовного руководства в годы советской власти наблюдалось всегда, особенно в период после окончания Великой Отечественной войны, когда Комитет по делам религиозных культов специальными письмами потребовал от Среднеазиатского духовного управления мусульман «включиться в усилия Партии и Правительства по борьбе с вредными пережитками» (Бабаджанов 2003: 70). Пережитками объявлялся обширный комплекс обычаев, обрядов, ритуалов, поверий, носящих «нешариатский» характер, среди которых практика *зийарат* занимала едва ли не главное место. Однако, несмотря на постоянные попытки придать *зийарат* статус «незаконности» и несоответствия нормам ислама, эта традиция и сопутствующий ей ритуал сохранялись и продолжают успешно существовать в наши дни. Следует отметить, что практика развешивания и привязывания лоскутов ткани на местах паломничества и поклонения не представляет собой явления, уникального лишь для региона Центральной Азии. Эта удивительная традиция распространена по всему мусульманскому миру и наблюдается также в среде других культур.

Библиография

Бабаджанов Б. САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской Империи (далее — ИТБРИ). М., 2003. Вып. 4.

Кисляков Н.А. О некоторых древних повериях таджиков долины реки Хингоу. М., 1960

Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. СПб., 1832.

Некрасова Е. Г. Кыз-биби // ИТБРИ. М., 2001. Вып 3.

А. Шоинбеков

ПРЕДСМЕРТНАЯ МОЛИТВА ИСМАИЛИТОВ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

В западной части Памира (Горно-Бадахшанская автономная область Республики Таджикистана) проживают немногочисленные ираноязычные народы: рушанцы, бартангцы, шугнанцы, ишкашимцы, ваханцы, исповедующие исмаилизм — одно из направлений ислама. Ввиду своей изолированности западно-памирские народы до настоящего времени сохраняют не только индивидуальный облик, свои бесписьменные языки, но и многие обы-

чай, которые в других районах Центральной Азии давно исчезли. Учитывая исключительную консервативность обрядов указанных народов, составляющих обособленную этноконфессиональную группу, интенсивное накопление новых полевых этнографических материалов в этом уникальном регионе дает возможность глубже проникнуть в структуру воззрений наших современников на Памире. Это позволяет также обнаружить не только специфические черты их обрядности, но и вскрыть пласт общечеловеческой культуры. В этом плане огромный интерес представляют памирские преломления тех или иных общемусульманских мировоззренческих концепций.

Так, согласно одному из коранических преданий, когда Всевышний сотворил Адама, перед первочеловеком преклонились все ангелы (15:30) кроме Иблиса, впоследствии отвергнутого и проклятого Богом. Он-то и стал Сатаной (араб. аш-Шайтан), родоначальником злых духов, демонов (*шайатин*), который преисполнился ненависти к Адаму и хотел отомстить ему. Начиная с того дня Иблис противостоит человеку. Он даже в момент смерти человека появляется перед ним, стремясь завладеть его верующей душой, но сородичи не допускают этого, совершая ряд обрядов. Одним из таких обрядов является предсмертная молитва. Форма этих обрядов в разных районах мусульманского мира разная. Способ совершения предсмертной молитвы у памирских народов является предметом рассмотрения в статье.

Среди исмаилитского населения Западного Памира традиционно принято, чтобы при приближении смерти около больного неотлучно находился *халифа* — человек из числа авторитетов в области исламского вероучения и обрядности, в компетенцию которого входит совершение обрядов, связанных с важнейшими циклами жизнедеятельности человека — рождением, бракосочетанием, похоронами и др. Это необходимо для того, чтобы в последний момент жизни умирающего он прочитал над ним молитву. В случае отсутствия *халифы* его могут заменять мужчины-знатоки мусульманской обрядности, именуемые *мулло* или *калимахон*, речь о которых пойдет ниже. Институт *бибихалифа* (женщин-знатоков мусульманской обрядности), характерный для равнинных районов Центральной Азии, на Западном Памире отсутствует. В принципе здесь *калимахонами* могут быть и пожилые женщины, но ни в коем случае не допускается, чтобы над умирающим молитву читали они. Это обязанность *халифы* вне зависимости от того, умирает женщина или мужчина. Если умирает женщина, то *халифа* располагается у изголовья умирающей. В долинных районах Центральной Азии дело обстоит не-

сколько иначе: над умирающей женщиной предсмертную молитву читает женщина, именуемая *бихалифа*, *биотун*, *отунча*. В случае их отсутствия к умирающей приглашается мулла-мужчина, который читает указанную молитву, сидя в удалении от умирающей — обычно снаружи помещения, часто у входной двери.

Среди населения исследуемой территории молитва, которая читается над умирающим, называется *калима* (букв. «слово»). Ее называют также «слово-Истина» (*калимат-ул-хак*) или «слово веры» (*калимаи дин*). Следует заметить, что необходимость чтения 36-й суры Корана (*Йа-син*) (а при затянувшейся агонии ее сорокакратного прочтения — *чильйосин*) для облегчения выхода души, представляет собой обычную практику в исламе. Среди населения Бадахшана и Южного Таджикистана чтение *Йа-син* было распространено не так широко, как чтение *калима* (Рахимов 1953: 109; Писарчик 1976: 120). По сообщению наших информантов, раньше уровень грамотности среди населения Бадахшана был низок. Поэтому не каждый мог выучить наизусть текст *Йа-сина* на арабском языке. Зато почти каждый мужчина преклонного возраста, рассказывающий в своих грехах, становился *калимахоном* («читающий слово»). Это позволяло ему во время отсутствия *халифы* заменять его. О том, как становятся *калимахоном*, М.С. Андреев пишет: «Когда припамирский исмаилит приходит к такому решению, он приглашает к себе в дом своего духовного наставника — *халифу* и устраивает для него угощение. И ночью, когда все уже легли спать, *халифа*, оставшийся на ночь, учит принимающего этой молитве, говоря ее тихонько ему на ухо и повторяя несколько раз, пока посвящаемый ее не запомнит. Вероятно, потому что ее нельзя говорить при непосвященных — молодежи, женщинах, детях, — когда наступает смертный час припамирского исмайлита, с ним остается только *халифа*, который и читает названную молитву» (Андреев 1953: 186). Из работы М.С. Андреева видно, что тексты *калимы* не были легкодоступны. По его мнению, среди исмаилитов «данная молитва представляет собой что-то замкнутое, что весьма понятно при общей тенденции исмаилитов хранить тайны своей веры от непосвященных» (Андреев 1953: 186). Нам, как носителям языка и культура этого народа, удалось обнаружить несколько вариантов этой молитвы, позволяющих дополнить данные М.С. Андреева по исследуемому вопросу.

Молитва *калима* читалась на таджикско-персидском языке с употреблением лишь некоторых религиозных формул на арабском. Мы проводили сравнение нескольких текстов напутственной молитвы (*калима*). Выяснилось, что по содержанию они в

целом сходны. Но по употреблению некоторых терминов и религиозных формул молитва, читаемая одним *пиром* (руководитель отдельной исмаилитской общины), отличается от молитвы, читаемой другим *пиром* (имя *пира* обычно приводится в конце текста молитвы).

Независимо от варианта напутственная молитва («слово-Истина») оканчивается следующими строками в стихотворной форме:

Хар ки бо амр аст, бо Парвардигор,

Хар ки бе амр аст, бе Парвардигор

[Всякий, кто живет в согласии с высшим повелением,
находится под защитой Всевышнего.

Всякий, кто живет в несогласии с высшим повелением,
лишен защиты Всевышнего].

Шавад занчир бо занчир пайванд

Сари занчир бо дасти Худованд

[Звена цепи связываются друг с другом,

А конец цепи с рукою Всевышнего].

В некоторых районах после окончания первого чтения напутственной молитвы два–три раза дуют в лицо умирающему. Большинство *халифов* и *калимахонов* «специализируются» в чтении *калимы* или суры *Йа-син*, иногда молитвы (*намоз*), раньше называемой «*Пир-и-Шо*», именно над умирающим. Под словом *Пир* здесь подразумевают пророка Мухаммеда, а слово *Шох* является эпитетом двоюродного брата и зятя пророка — Али б. Аби Талиба — четвертого халифа и первого духовного лидера (*имама*) шиитов.

На Памире чтение *Йа-син* как напутственной молитвы над умирающим мотивируется тем, что благодаря ее звучанию душа вошла в тело первочеловека Адама и по ее же звучанию душа покидает тело человека. По этим поверьям, душа вошла в тело первочеловека якобы под звуки *рубаба* — струнного музыкального инструмента памирцев. Поэтому в прошлом предсмертную молитву не читали, а пели, аккомпанируя себе на *рубabe* (Андреев 1953: 186). Существует и вариант чтения напутственной молитвы тихим голосом.

Интерес представляет вопрос о смысле чтения напутственной молитвы. По народному представлению, агония — самый опасный период для умирающего. Перед смертью Сатана (*шайтон*) пытается забрать веру (*имон*) у умирающего, лишить его *имона*. Но, услышав *калиму*, он отказывается от своих намерений. Он

исчезает, услышав лишь формулу *Аллоху Акбар* («Аллах велик!»). Если по какой-либо причине не успели вовремя прочитать напутственную молитву, то это интерпретируется как козни сатаны, унесшего веру умершего, из-за чего он уходит в мир иной без *имона*, как «неверующий». Как пишет А.Е. Снесарев, «горцы твердо были убеждены в том, что молитва может повлиять на дальнейшую судьбу души. Поэтому родные и близкие покойника были рады тому, если накануне смерти читалась молитва» (Снесарев 1904). Все это объясняет, почему родственники больного, чувствуя приближение его смерти, заботятся о необходимости прочтения над ним напутственной молитвы. Но бывают случаи внезапной смерти, когда кто-то умирает вдали от дома (например, далеко в горах) или утонул. Существует мнение, что человеком, утонувшим в воде, руководит дух воды, а человеком, умирающим в горах, — дух горы. Эти могучие духи защищают умирающего от козней сатаны, поэтому необходимость в чтении молитвы над ними отпадает.

Как уже говорилось, самым трудным для умирающего является выход души из тела. Поэтому, как считается, необходимость напутственной молитвы состоит в том, чтобы способствовать быстрому выходу души из телесной оболочки. К тому же благодаря этой молитве душа легко находит свое место в потустороннем мире. Чтобы она не осталась в чистилище, напутственная молитва, как светильник в темноте, освещает душе путь в обитель Бога. По некоторым представлениям, предсмертная молитва уменьшает грехи покойного. Как нам кажется, все подобные поверья представляют собой наследие доисламских времен. Так, необходимость прочтения предсмертной молитвы над умирающим и соблюдение предосторожностей от нападков на него демона *Друг Насу* широко известны у зороастрийцев (Бойс 1987: 47–48; Дорошенко 1982: 56). Отсюда можно сделать вывод о том, что прочтение суры *Йа-син* над умирающим является поздним переосмыслением доисламской традиции. Вероятно, это относится и к поверьям о кознях дьявола, который может завладеть душой умирающего, забирая его веру (*имон*), сделав, таким образом, из него грешника. Прочтение некоего аналога *калимы* в простейшей форме также было свойственно доисламским религиям.

Таким образом, можно полагать, что в практике прочтения напутственной молитвы над умирающим у памирцев за мусульманской оболочкой скрывается более древний, архаичный пласт народных верований и представлений.

Библиография

Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР. 1953. Вып. 1.

Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, 1987.

Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М.: Наука, 1982.

Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе: Дониш. 1976. С. 118–164. Вып. 3.

Рахимов М. Обычаи и обряды, связанные с похоронами у таджиков Кулябской области // Изв. АН Тадж. ССР. 1953. № 3. С. 107–130.

Снесаре А.Е. Религия и обычаи горцев Западного Памира // Туркестанские Ведомости. 1904. № 93. [Архив СПбФ ИВ РАН. Ф. 116. Оп. 1. Ед. хр. 36.]

Р.Р. Рахимов

О ТЕОМОРФИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ АВТОРИТЕТОВ У ТАДЖИКОВ (Возвращение к сюжету)

На прошлых чтениях мной было сделано небольшое сообщение относительно термина *кас-худо* (архаич. *кад-хода*) в живой лексике таджиков. Он подвергался анализу в ключе неких ступеней веры, в которой находят отражение отголоски весьма отдаленных времен. Есть некоторые основания полагать, что разбираемый термин *кад-хода* в прошлом имел значительно более широкий диапазон применения. В этом убеждает, например, весьма примечательный в этнографическом смысле рассказ замечательного сатирика и юмориста, лирика, автора научного трактата о риторике и панегирике Убайд Закани (1270–1370). Из его рассказа явствует, что богом мог быть не только владелец и хозяин дома (и семьи), но и староста селения или хозяин садов. Позволю себе привести соответствующий пассаж средневекового писателя в русском переводе: «Некий дехкан¹ в Исфагане направился к дому Хаджи Бахауддина (Баха-уд-Дина) сахибдивана² и [обратившись] к [его] слуге, сказал: “Передай Хадже, что бог сидит [в ожидании] у ворот и [что] у него к тебе есть дело”. [Слуга] сообщил об этом Ходже. Тот распорядился привести его. Когда [«бог»] вошел, [Ходжа] спросил: “Это ты бог?”. [Тот] ответил: “Да”. [Ходжа] спросил: “Это как?”. [Он] сказал: “Дело в том, что прежде я владел селением, садом и домом. Твои люди насильно отняли у меня селение, сад и дом, а (я) бог — остался”» (Зокони Убайд 1990: 28).

Соболев В.Ю. Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли // Церковная Археология. Материалы I Всероссийской конференции. СПб.; Псков, Ч. 2. 1995. С. 74–76.

Соколов М.И. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // ЖМНП. СПб., 1889. № 6. С. 339–368.

Срезневский И.И. Древние памятники русского письма и языка, X–XIV вв. СПб., 1882.

Формозов А.А. О наскальном рельефе близ с. Буша в Поднестровье // СА. 1968. № 2. С. 103–110.

Шевченко Ю.Ю., Богомазова Т.Г. Дохристианское святилище Чернигова // Европа-Азия: Проблемы этнокультурных контактов. СПб., 2002. С. 241–260.

Щепкина М.В. Болгарская миниатюра XIV века. М., 1963.

Щепкина М.В. О происхождении Успенского сборника // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1972. С. 74–80.

Щепкина М. Миниатюры Хлудовской псалтыри. М., 1977.

Spier J. Medieval Byzantine magical amulets and their tradition // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1993. Vol. LVI. P. 27–48.

Wagilewicz I. Berda w Uryczu. Lwow, 1843. No VI.

Змеевик из Окни (фотография находки): <http://nskslovar.narod.ru/raznoe/zmееvik.htm>.

А. Шоинбеков

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ШУГНАНЦЕВ: ОБРЯД РАЗБИВАНИЯ ЧАШИ НА МОГИЛЕ И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Цикл погребальных церемоний у шугнанцев завершается обрядом, называемым «разбивание чашки на могиле». Этот традиционный обряд впервые зафиксирован И.И. Зарубином и кратко описан в этнографической литературе [Юсуфбекова год: 137; Шохуморов 2003: 158–159]. Обрядовое действие заключается в следующем. Перед тем как закончить омовение покойного, из оставшейся для обмывания воды набирают чашу и вместе с телом несут ее на кладбище. После погребения на середине могильной насыпи устанавливают небольшой круглый камень, вокруг которого и выливают воду (в кишлаке Патхур, долина Гунт, и кишлаке Тусиён долина Шах-даре), либо воду льют прямо по линии могильного холма (селение Богеф-Сучан и к. Возм-Поршенев), либо, как в селении Шитам-Гунт и Хоса-Поршенев, ее разливают на могиле по кругу. Вылив воду, чашу в опрокинутом виде устанавливают на небольшой круглый камень и разбивают ее, оставляя куски на могиле.

При совершении данного обряда особая роль отводится двум предметам — надмогильному камню и чашей с водой. Култ камня широко известен в различных обрядах таджиков. В погребальном обряде в большинстве случаев камень выступает как «заменитель умершего» [Бабаева год: 51–52] либо выражает древние представления о «жертвенном столпе» (мировом дереве) [Литвинский 1972: 111]. Как отмечают А.А. Хисматуллин и Ю.В. Крюкова, «обычай как-то выделять могилу не был распространен в первые века существования ислама. С течением времени, впитывая в себя доисламские верования, ислам фактически принял обычай выделять могилы умерших чем-то над поверхностью земли. Сверху на холмик могилы кладут метку, чтобы потом не было ошибки». Для этого почти повсеместно в ход шел камень [Хисматуллин, Крюкова ГОД: 93–94].

В данном случае представляется существенным то обстоятельство, что камень здесь выступает в роли отметки или маркера пола погребенного. Например, в Рушане и Бартанге на могильной насыпи покойного оставляют один камень вертикально (*чинул*) (он символизирует мужчину), а у покойницы — три камня уложенных горизонтально в П-образной форме, напоминающей форму очага *ардонак*, символизирующего женщину как хранительницу очага. В Вахане на средину могильной насыпи ставят белый круглый камень или кремь (*цахмокжир*) на уровне живота погребенного, который, по местным представлениям, разделяет тело покойного на макрокосмос (*афак*) и микрокосмос (*анфус*).

Теория о микрокосме и макрокосме, т.е. о соотношении между различными частями человеческого тела и частями космоса, была распространена Ближнем Востоке и в Индии, схожие представления существовали на Дальнем Востоке и в Европе. В древнеиранской традиции представления о изоморфности человека и вселенной, находившиеся в тесной связи с традиционными знаниями той эпохи, астрологией и медициной, достаточно детально разработаны в религиозных системах Сасанидского периода, прежде всего в манихействе и маздаизме. Можно выделить две группы соответствий, лежащих в основе теории макрокосма и микрокосма: во-первых, уподобление различных частей материального мира и частей человеческого тела, причем часто число соответствий равнялось семи, что, надо полагать, связано с астрологическими семью планетами; во-вторых, соответствие четырех элементов (вода, огонь, воздух, земля) с кровью, флегмой, красной желчью и черной желчью человеческого тела, в каждой из этих групп элементы также противопоставляются в соответствии с влажностью, сухостью, теплотой и холодом. Достаточно подробное описание теории макро- и микрокосма приводится в манихейском трактате на китайском языке [Gignoux 1994: 29–30].

В исламе, впитавшем в себя многие черты и идеи, восходящие к иным религиозным традициям (зороастрийской, манихейской, греческой и эллинистической), теория макрокосма и микрокосма получила дальнейшее развитие в качестве самостоятельной дисциплины. Как правило, в мусульманских источниках эта «наука» именуется *‘илм афак ва анфус*. Сами термины имеют кораническое происхождение. В суре «Совет» сказано: «Мы покажем им Наши знамения по странам (афак) и в них самих (анфус), пока не станет им ясно, что это — истина» (Коран, 42: 53). Первое слово (ар. мн. *афак* от ед. *уфук*) буквально имеет значение «горизонты», т.е., как пишет А.Е. Бертельс, «различные стороны, направления, секторы неба, где можно наблюдать сочетания планет и звезд» [Бертельс 1970: 15]. *Анфус* является множественным числом от *нафс*, имеющим значение «душа». Постепенно за первым из этих терминов закрепилось значение «мир, вселенная», *нафс* может означать не только «душу», но также и «человека». В результате словосочетание *афак ва анфус* стало истолковываться близко к греческому «макрокосмос и микрокосмос».

Разбивание чаши на могильном холме также имеет символический характер. Чаша символизирует «тело», а вода в ней «душу». Когда переполняется чаша жизни (*паймонаи умри одам ки пур шуд*), тело разбивается, как чаша, а выливающая вода, олицетворяющая дух, покидает его. Поэтому эту чашу называют (*паймона, пийлаи умр*) — «чаша жизни».

Интересно в этой связи вспомнить переписку двух знаменитых средневековых иранских ученых Насир ад-дина Туси и Афзал ад-дина Кашани.

Пиалу, части которой соединены друг с другом,

Даже пьяница не позволяет себе разбить.

Те изящные руки, ноги и запястья,

Ради чего сотворены и для чего разрушаются?

На этот вопрос Насир ад-дина Туси Кашани ответил следующим рубаи:

Когда жемчужина души соединяется с раковиной тела,

Посредством живой воды она обретает вид человека.

Душа ж, достигнув совершенства, разбивает раковину,

Ибо не должно повелителю находиться за завесой

Следует вместе с тем отметить, что обычай разбивать чашу не носит на Памире повсеместного характера. В некоторых кишлаках использованную для обмывания посуду разбивают там же, где обмывают покойного, и выбрасывают подальше от дома, опасаясь вредного воздействия нечистоты трупа [Андреев год: 188].

Многочисленные этнографические материалы свидетельствуют также том, что чаще отводится и другая роль. Например, в некоторых местах Шугнанского и Рошткалинского района чашу не разбивают, а отдают однообщиннику. Аналогичным образом в долине Зерафшан на могильном холмике принято оставлять различную посуду, которую в прошлом клали в могилу вместе с умершим [Архив СПб ФИВ РАН, ф. 121. оп. 1. ед. хр. 227. л. 25]. Можно предположить, что в данном случае мы имеем дело с широко распространенным древним обычаем дарения или уничтожения какой-либо принадеждавшей покойному [Поляков, Черемных 1975: 269].

Существуют различные интерпретации обряда разливания воды на могиле или вокруг нее. Согласно одной из версии, вода «утоляет жажду покойного» и рассматривается в качестве его последнего «дорожного провианта», что, вполне возможно, является отголоском древних воззрений, связанных с «кормлением умершего», который «нуждается» в еде, питье, одежде. Довольно широко среди местного населения распространено также представление о том, что воду приносят на кладбище, потому что там должны присутствовать все «четыре первоэлемента» вселенной (огонь, вода, земля, воздух). Вполне вероятно, что с этим отчасти связан обычай зажигания огня на могилах. В некоторых районах (Дарморахт — Шугнан) считают, что разливающаяся на могиле вода «охлаждает» душу покойника по отношению к близким [Юсуфбекова год: 137]. Например, в селении Сежд в конце обмывания покойницы одну чашу холодной воды выливают над ней, говоря «вот и с холодной водой ты ушла» (ба оби сардат тойд йида). В Вахане (селение Намадгути боло) после захоронения над могильным холмом проводят мотыгой и лопатой, которыми обычно начинают рыть могилу, и трижды поливают их сверху водой. Также в Вахане после обряда цировпидид (зажигание светильника) перед порогом дома выливают воду, чтобы «оградить» покойного от живых. Современный таджикский исследователь А. Шохуморов пишет, что воду разливают на могиле по кругу, что, как он полагает, символизирует круглую каменную оградку, характерную для сакских захоронений на Памире. Данный круг является своего рода оградой, отделяющей покойника от живых людей [Шохуморов год: 667].

Очевидно, что обряд разливания воды после ухода или смерти кого-либо имеет магический характер и символизирует «избавление», «ограждение», «охлаждение». Одной из мер борьбы против *чилгаи бемор* («болезнь сорокадневного периода») у хуфцев Западного Памира является трехкратное окунание больного в теплую воду (в которую кладут принесенную с кладбища кость); затем эту воду выливают на могилу, чтобы избавить ребенка от связи с покойным. В селении Джаджиг (верховья Зерафшана) старуха, прежде чем заплести волосы женщины из числа родственников умершего, брызгает ей на голову воду, приговаривая: «Да

охладиться ваше сердце от этого покойника» (*Дилатон аз хамин мурда хунук шавад*).

По материалам Н.С. Бабаевой, выливание воды вслед похоронной процессии означает разрыв отношений навсегда покидающего свой дом человека с родственниками, которые проклинают его со словами: «Дьявол тебе вслед» (бало ба пасут) [Бабаева ГОД: 100]. У жителей селения Мазори Шариф (Пенджикент — Таджикистан) распространен обычай, в котором вода также играет аналогичную роль: если мужчина женится второй раз, а со дня смерти его предыдущей жены еще не прошел год, то его сын либо другой близкий родственник выливает воду на могилу покойной, чтобы та «остыла» и оставила своего мужа.

Можно, таким образом, заключить, что сущность обряда разбивания чаши на могиле у шугнанцев заключается в «охлаждении» или «ограждении» покойного от живых, а сам обряд, функционируя в иной религиозной и культурной среде, генетически связан с древним доисламским «культот умершего».

Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Вып 1.

Бабаева Н.С. Древние верования. МЕСТО, ГОД.

Бертельс А. Е. Пять философских трактатов на тему «афак ва анфус» (о соотношениях между человеком и вселенной). М., 1970.

Литвинский Б.А. Древние кочевники Крыша мира. М., 1972.

Поляков С.П. Черемных А.И. Погребальные сооружения населения долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

Хисматуллин А.А. Крюкова Ю.Л. Смерть и похоронный обряд.

Шохуморов А. Чарогравшанкуни — суннати ориёву исмоилии мардуми Бадахшон // Вопросы Памироведения. Душанбе, 2003. Вып. 5.

Шохуморов А. Священная лампада.

Юсуфбекова З. Семья и семейный быт.

Gignoux Ph. La doctrine du macrocosme-microcosme et ses origines greco-orientales // Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Kilma. Praha, 1994.