

РЕДАКЦИЯ ИСТОРИИ ТАДЖИКОВ
И ТАДЖИКИСТАНА

Институт истории, литературы и языка
ТФАН СССР

МАТЕРИАЛЫ

ПО ИСТОРИИ
ТАДЖИКОВ и ТАДЖИКИСТАНА

Сборник 1-й

№ 8.
Г. 1946.



ГОСИЗДАТ при СНК ТАДЖИКСКОЙ ССР
СТАЛИНАБАД—1945

СОДЕРЖАНИЕ

В. В. СТРУВЕ.—Родина зороастризма.	3	3
М. С. АНДРЕЕВ—О таджикском языке настоящего времени .	56	5
И. А. КИСЛЯКОВ—История Каратегина, Дарваза и Бадахшана .	71	1
А. Е. МАДЖИ—К истории феодального Ходжента.	114	4

РОДИНА ЗОРОАСТРИЗМА

В последние десятилетия в советской историографии победила точка зрения, утверждающая родину зороастризма на Востоке, в Средней Азии и отрицающая приверженность первых Ахеменидов религии Заратуштры. Этот вывод наших историков нашел свое определенное выражение в трудах самого последнего времени, посвященных истории и культуре народов Средней Азии¹). С другой стороны в самое последнее время была издана надпись царя Ксеркса, сына Дария, которая, казалось бы, свидетельствовала о зороастризме названного персидского царя. Надпись была найдена Э. Херцфельдом в Персеполе и была им издана в 1936 г. и была переиздана в 1938 г. в его ценном труде, в котором были опубликованы открытые им самим древнеперсидские надписи²). Новая надпись Ксеркса должна быть датирована самым началом его царствования³), вторым годом после смерти отца его Дария, т. е. концом 485 года, поскольку Египет был уже надписью включен в список подвластных Ксерксу областей⁴). В специальной литературе она известна как „надпись о дэвах“. Подобное название обусловлено тем, что в данном эпиграфическом памятнике запрещался культ дэвов, которые до сих пор не упоминались ни одним из древнеперсидских текстов. Запрет почитания дэвов

●ответ редактора: Б. ГАФУРОВ и Н. ПРОХОРОВ.

Подписано к печати 16/IV-1945. Печ. листов 9,0. Акт листов 7,0.

КЛ 00724.

Тираж 5000.

Заказ № 6868

Сталинабад, НК НКМН Таджикской ССР

Ксеркс дает в строках 35—47 текста. Царь указывает, что среди стран, подвластных ему, были области, где раньше почитались дэвы. „Затем волею Ахурамазды я те капища дэвов⁵) разрушил и издал запрет: „дэвы не должны почитаться!“ „Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право (арта), (т. е.) через священный огонь⁶). И другое (также) было, что плохим делалось, то я хорошим сделал. Это, что я сделал, все волею Ахурамазды сделал. Ахурамазда мне помощь оказывал, пока я не свершил дело“.

Надпись Ксеркса с подобным его повелением, казалось бы, столь неожиданным и, можно сказать, невероятным для исследователей, отрицавших какую-либо связь Ахеменидов с зороастризмом, произвела потрясающее впечатление в мире иранистов и историков религии. Уничтожение Ксерксом культа дэвов, заявленное им торжественно в новой надписи, решило для ряда исследователей вопрос о зороастризме первых Ахеменидов, в частности Ксеркса, в положительном смысле. Зороастрийцем объявляет Ксеркса не только Херцфельд, открывший надпись о дэвах и уже давно объявивший Дария, отца Ксеркса, верным учеником пророка Заратуштры, но и такой исследователь, как иранист Шедер, отрицавший до издания надписи о дэвах со всей определенностью зороастризм Ахеменидов. Теперь же Шедер категорически утверждает, „что нельзя больше сомневаться в официальном признании зороастрийской религии при Ксерксе“⁷). Названный исследователь приводит имена ряда других ученых, которые также приняли тезис о зороастризме Ксеркса⁸).

Несмотря на подобную установку большинства немецких иранистов, да и на некоторые другие моменты, которые, как мы увидим ниже, поддерживают, казалось бы, положение о зороастризме Ахеменидов, я все же думаю, что вышеуказанная точка зрения советской исто-

риографии о родине зороастризма на Востоке остается в силе. Ее правомерность будет доказана путем вдумчивого анализа всего материала, как нового, так и давно уже известного, но получившего теперь в свете последних открытий большую значимость.

Переходя к решению поставленной нами проблемы о зороастризме Ксеркса, а также и отца его Дария, необходимо предварительно остановиться на вопросе о том, чем был вызван в религиозной политике Ксеркса запрет культа дэвов, т. е. древних племенных богов Ирана⁹), кроме Ахурамазды и богов его окружения. Самым естественным ответом на этот вопрос является предположение, что подобное выдвижение Ахурамазды за счет всех прочих племенных богов, начатое Дарием и завершенное Ксерксом, было обусловлено смутами в подвластных областях как в начале царствования Дария, так и в самом начале царствования Ксеркса. О первых свидетельствует большая Бахистунская надпись, о смутах же при воцарении Ксеркса мы можем умозаключить из свидетельства так называемой гаремной надписи названного царя¹⁰). Он в ней, начиная со строки 16, сообщает следующее: „Мой отец Дарий, Дария отцом был (муж) по имени Вистаспа, Вистаспы отцом был (муж) по имени Аршама. И Вистаспа и Аршама были живыми, но Ахурамазда, так ему было угодно, сделал Дария моего отца, его царем на этой земле. Когда Дарий сделался царем, он построил много прекрасного. Говорит Ксеркс царь: Дарий имел (еще) других сыновей (но) Ахурамазде так было угодно: Дарий, мой отец, после себя самого, меня самым большим сделал. Когда мой отец, Дарий, с престолом сошел (т. е. умер)¹¹), волею Ахурамазды я царем стал на престоле отца“.

О затруднениях в вопросе о престолонаследии в конце царствования Дария сообщает нам и Геродот (кн. VII, гл. 2): „Во время приготовлений к походу на Египет и

Афины между сыновьями Дария возникли сильные распри из-за управления государством...

У Дария еще до воцарения от дочери Гобрия, первой жены его, было три сына, а после воцарения родилось еще 4 сына от дочери Кира Атоссы. Старшим из ранее родившихся был Артобазан, а из последующих Ксеркс. Происходя от разных матерей, сыновья спорили между собой, причем Артобазан присваивал старшинство себе на том основании, что он самый старший из всех сыновей, и что по законам всех народов власть получает наименьший, а Ксеркс указывал на то, что он сын Атоссы, старший, а Ксеркс указывал на то, что он сын Атоссы, дочери Кира, и что Кир был освободителем Персии.

Старший брат Артобазан, очевидно, не без ожесточенной борьбы уступил престол своему младшему брату Ксерксу. Несомненно имели место восстания и смуты, в которых принимали участие правители отдельных подвластных областей и снова ожили сепаратистические тенденции среди племен Ирана, которые были подавлены в начале царствования Дария I мощной рукой великого царя-организатора. О восстании Вавилонии, правда, очень быстро ликвидированном, мы узнаем из одного вавилонского делового документа, датированного „началом царствования“ некоего Шамаш-Ирба и относящегося несомненно к времени конца царствования Дария, или самого начала царствования Ксеркса¹²). Конечно, самыми опасными были смуты и волнения в самом Иране, военной опорой державы Ахеменидов, в особенности теперь, когда предстояли подавление мятежа в Египте и великий поход на Грецию. О подобных смутах после смерти Дария свидетельствует теперь надпись о дэвах в строках 28—35: „Говорит Ксеркс царь: когда я царем стал, были среди этих стран, которые выше перечислены¹³), такие, которые восстали¹⁴). Затем мне Ахурамазда помощь принес, те страны я покорил и их на место (их) установил“. Заслуживает внимания то обстоятельство, что глагол

для
ко
ля
ру
зем
ра
ее
ра
Ми
во
и в
от
ла
пи
им
ги
ме
Д
та
и
ни
ст
са
ст
ни
до
да
до
в
Г
К
ли
не,
Си
Рл
гол

для обозначения состояния смуты, геср. восстания, в котором пребывали некоторые из подвластных стран, является тождественным глаголу, использованному нахшустемской надписью А для определения состояния „этой земли“ в момент вступления на престол Дария I¹⁵): „Ахурамазда, когда увидел эту землю восставшей, затем мне ее передал, меня царем сделал, я царь есмь. Волею Ахурамазды я ее (т. е. землю) на место (ее) установил“¹⁶). Мы видим, что и в качестве термина для умиротворения восставших „областей“, геср „земли“ применяется и в той и в другой надписи один и тот же глагол. Следует вообще отметить, что нахшустемская надпись А Дария I послужила до некоторой степени образцом для составления надписи о дэвах. Очевидно, Ксеркс рассматривал смуты, имевшие место при его вступлении на престол, аналогичными тем событиям, которые потрясли державу Ахеменидов после смерти Камбиса. Подобно своему отцу Дарию и Ксеркс победоносно завершил борьбу со смутами и восстановил порядок на „этой земле“. Артобазан и его братья погибли в этой борьбе, по крайней мере ни один из них не упоминается Геродотом в его повествовании о последующих событиях царствования Ксеркса. Главным советником последнего при подавлении восстания в тех областях, в которых Артобазан и его родные братья были сатрапами, являлся военачальник Мардоний, сын Гобрия, который был отрешен Дарием от должности главнокомандующего в предполагаемом походе на Афины и Эретрию за поражение, понесенное им во Фракии от бригов¹⁷). При Ксерксе же Мардоний, сын Гобрия и сестры Дария, следовательно, двоюродный брат Ксеркса, „пользовался наибольшим влиянием“¹⁸), очевидно, за помощь, которую он оказал царю в борьбе со своими родными племянниками, сыновьями своей сестры, дочери Гобрия.

Одержав победу над мятежниками, Ксеркс решил, мо-

жет быть, также под влиянием и по совету Мардония, сына Гобрия, на будущее время предотвратить путем религиозной реформы подобные восстания. С помощью Ахурамазды Ксеркс, согласно своему утверждению, победил мятежные области и с помощью Ахурамазды он рассчитывал их сплотить вокруг себя. Реформа Ксеркса, связанная с требованием уничтожения культа дэвов, являлась дальнейшим развитием мероприятий Дария, направленных в сторону выдвижения на первое место в религии иранских племен культа Ахурамазды, великого бога неба, который почитался издревле¹⁹⁾ во всем Иране наряду с племенными богами. Поскольку последние могли быть опасными конкурентами Ахурамазды, то необходимо было уничтожить культ всех этих дэвов, т. е. древних племенных богов Ирана. Из свидетельства Геродота мы узнали, что религиозная реформа, начатая Дарием и завершенная Ксерксом, имела успех и официально, во всяком случае персами, признавались богами лишь Ахурамазда и весьма близкое ему божество Митра²⁰⁾. Племенные боги, дэвы, были лишены своей божественности и низведены до простых сил природы²¹⁾.

Согласно свидетельству того же Геродота, культ Ахурамазды производился вне храмов, т. е. он восходил к очень глубокой древности, когда племена Ирана еще не знали храмов: „ставить кумиры, сооружать храмы и алтари у них (т. е. у персов) не допускается... Они имеют обычай приносить Зевсу (т. е. Ахурамазде)²²⁾ жертвы на высочайших горах“²³⁾. О подобном же архаическом культе Ахурамазды вне стен храмов говорит и надпись о дэвах, хотя на это и не было обращено никакого внимания²⁴⁾. Действительно, это вытекает из общего контекста строк 35—41 надписи, которые я выше процитировал. Поскольку содержание их является чрезвычайно важным столь существенным выводом, я позволю себе их привести еще раз: „Среди этих областей были такие, где

ран, ками долю я А. резн стра, дэв-меса-рам в быго быне сомг-до-во-го-та ко и же во он ку-и в у и пи прху-ст-ба-во. и ме-ни по-е)²²⁾ да ар-со-рит по ни-си об-ище пи-нае их эт, где

раньше почитались дэвы. Затем волею Ахурамазды я те капища дэвов разрушил²⁵⁾ и издал запрет: „Дэвы не должны почитаться!“ „Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право, (т. е.) через священный огонь“. Из точного смысла приведенных строк надписи следует, что Ксеркс, разрушив капища дэвов, не воздвигнул какие-нибудь другие здания, а на месте, очищенном от капища дэвов, стал почитать Ахурамазду „через право, т. е. через священный огонь“. Если бы Ксеркс на месте разрушенных капищ дэвов построил бы новые храмы для почитания Ахурамазды, то он несомненно отметил бы воздвижение новых святилищ, подобно отцу своему Дарию, который горделиво заявил о восстановлении им священных зданий, разрушенных магом Гауматой: „я построил вновь священные здания“²⁶⁾, которые Гаумата, тот маг, разрушил“²⁷⁾. В особенности же Ксеркс должен был сделать подобное заявление, ибо он чрезмерно гордился своей строительной деятельностью и восхвалял ее почти в каждой из своих надписей. Так, в уже упомянутой выше так называемой гаремной надписи Ксеркс сообщает: „Когда я царем стал, многое прекрасное я построил. То, что было моим отцом построено, за этим я наблюдал и другие сооружения я прибавил, что я построил и что мой отец построил, это все волею Ахурамазды мы построили. Говорит Ксеркс царь: меня Ахурамазда да защитит и мою державу и что мною построено и что моим отцом построено, это все Ахурамаздой да да защитит“²⁸⁾. Молитвой же о защите Ахурамаздой сооружений, воздвигнутых Дарием и им, заканчиваются почти все другие, давно известные персепольские надписи Ксеркса²⁹⁾, а также его ванская надпись³⁰⁾.

Поэтому Ксеркс несомненно заявил бы и в своей надписи о дэвах о том, что он выстроил храмы Ахурамазды на месте разрушенных им храмов дэвов. Если же он об этом не сообщил, то, очевидно, культ Ахурамазды про-

изводился вне стен храма, под открытым небом³¹). Почитался Ахурамазда под открытым небом и у Бахистунской скалы, на которой Дарий I велел для Ахурамазды на громадной высоте вырезать большую победную надпись и над ней рельефы, изображающие царя Дария перед плененными вождями мятежников. Рельефы венчает изображение Ахурамазды, вырастающего из крылатого солнечного диска³²).

Почитание Ахурамазды вне стен храма, засвидетельствованное и Геродотом и, как мы теперь видим, новой надписью Ксеркса, находит свое подтверждение и в Авесте. Последняя нигде не говорит о храмах, посвященных культу Ахурамазды³³).

Такое же соответствие между религией Ахеменидов и Авестой мы можем установить и в области ритуала. Действительно, сведения Геродота, а также Страбона о ритуале жертвоприношений персов, восходящих, очевидно, к реформам Дария и Ксеркса, находят свое подтверждение в ряде существенных моментов в предписаниях Авесты, посвященных жертвоприношению. Названные греческие историки, как бы дают описание сакральных норм Авесты, когда они указывают на тщательное соблюдение персами чистоты огня³⁴) и воды³⁵), в особенности в связи с жертвоприношением, а также на песнопения жрецов (магов) при совершении жертв: „присутствующий маг запекает гимн о происхождении богов, как они (т. е. персы) называют свои молитвы“³⁶). Уже упомянутый выше иранист Шедер прямо отождествляет эти гимны о происхождении богов с Гатами, которые также имеют прямое отношение и к вопросу о начале мира. В Гатах, говорит Шедер, имеются стихи, в которых бытие осмысливается выступлением обоих сил, быванием бога и его противоположности³⁷). Страбон еще указывает, что маги эти молитвы поют долго и в это время „держат в руках пучок тонких тамарисковых ветвей“³⁸). Оче-

вид-
ры-
Аве-
му-
рас-
в-
буд-
на
пр-
со-
от-
сп-
бу-
ске-
б-
э-
ст-
то-
ст-
ка-
да-
пи-
со-
со-
од-
по-
ст-
по-
е-
але-
но-
с-
х-
та-
Аче-

видно, речь здесь идет о тех „барэсман“ — ветвях, которые играют столь значительную роль в культе и ритуале Авесты. Культ опьяняющего напитка, подобно знаменитому культу „хаома“ в Авесте нашел свое отражение в рассказе Геродота о принятии персами важных решений в состоянии опьянения: „Важнейшие дела они решают, будучи опьяненными. Принятое же решение предлагает на следующий день трезвым хозяин дома, в котором происходило совещание. Если оно им нравится в трезвом состоянии, они его принимают, если же не нравится, то они отказываются от него. Если же они что-нибудь решают сперва в трезвом состоянии, то они его еще раз решают будучи опьяненными“³⁹). Здесь, конечно, Геродот не рассказывает о каких-нибудь простых пиршествах, а о собраниях, на которых решались самые важные дела. Поэтому приведенные слова греческого историка свидетельствуют о том, что персы приписывали вину, или какому-то неизвестному нам хмельному напитку, то же чудодейственное воздействие на душевные способности человека, что и восточные иранцы знаменитому „хаома“⁴⁰). Недаром творцы Авесты посвятили ряд гимнов-молитв этому питью⁴¹).

Настолько близко описание жертвенного ритуала персов, данное Геродотом и Страбоном в особенности, что один из лучших знатоков Авесты С. de Harlez заявляет по поводу описания Страбона, что при некоторой перестановке фраз в описании жертвоприношений персами получается более или менее точное описание зороастрийского жертвоприношения⁴²).

Правда, имеется налицо одно, казалось бы, существенное расхождение в описании жертвенного ритуала персов, данного Геродотом и Страбоном, и тем, что мы находим в Авесте. Дело в том, что согласно Геродоту, а также и Страбону, жрецы персов назывались „магами“, в Авесте же они называются „атраван“. Конечно, подобное

противоречие между Геродотом и Страбоном с одной стороны и Авестой с другой не обусловлено незнанием подлинного обозначения персидских жрецов обоими названными греческими писателями. Магами называются жрецы персов во всей античной литературе вплоть до лексикографов. Кроме того, Страбон сообщает, что в Каппадокии многочислен класс магов, называющихся также „пирайфами“⁴³). „Пирайф“ же обозначает, что и „атраван“⁴⁴) — „жрец огня“. Надо поэтому полагать, что между магами Западного Ирана и между атраванами Восточного Ирана было различие скорее терминологическое, нежели различие по существу. Они, маги, ведь являлись, как мы выше видели, исполнителями ритуальных действий, близких тем, которые производили „атраваны“, следуя предписаниям Авесты. Еще более сближал магов с „атраванами“ Авесты и вообще с иранцами Востока способ захоронения ими их покойников, отличный от способа захоронения господствующего в Западном Иране. Действительно, Геродот (1 гл., 140) сообщает о том, как погребали маги своих покойников, следующее: „Это сообщается, как тайна, явно о ней не говорят, именно, что труп умершего перса погребается не раньше, как его разорвет птица или собака. Что так поступают маги, я знаю доподлинно, потому что они делают это открыто. Персы покрывают труп воском, а затем хоронят в земле“. Из этих слов следует, что способ погребения, применяемый в среде магов, является тождественным тому, который предписан Авестой зороастрийцам. Персы же, а также и сами Ахемениды, судя по дошедшим до нас гробницам их, не следовали погребальным обрядам магов и зороастрийцев.

Несмотря на это, маги, носители ритуала, во многом, столь сходного с авестийским ритуалом, были вместе с тем, согласно античной традиции, тесно связаны с Ахеменидами и их религиозной политикой⁴⁵). Маги неоднократно упоминаются Геродотом в повествовании о похо-

де ной
на нем
Кс
зан-
те-
цы
пе-
гра-
ре-
ки
вы-
фа-
пр-
) —
По-
ма-
ст-
ного
чт-
ели
об-
мы
ги-
лиз-
М-
дпи-
ли-
ми-
не-
оне-
рс-
оне-
да-
бно,
де-
маги
ли-
как
„о-
ше-
М-
тица
ни-
нно,
за-
вают
и-
слов
ре-
де-
д-
исан-
д-
Ахе-
д-
сле-
ев.
К-
гом,
з-
сте-
с-
А-
Ахе-
п-
одно-
в-
похо-

де Ксеркса на Грецию⁴⁶). Некоторые исследователи, как напр., Хертель, видели в этом факте воздействие на Ксеркса дозораострийских религиозных воззрений, носителями которых, по его мнению, выступали маги⁴⁷). Теперь же, после издания надписи о дэвах, надо со всей определенностью отказаться от этой точки зрения. Ведь Ксеркс выступает в этой надписи непримиримым, безжалостным противником старой дозораострийской религии дэвов. Поэтому Шедер, в настоящее время один из убежденных сторонников мнения о зороастризме Ксеркса, утверждает, что надпись о дэвах Ксеркса свидетельствует не только об усиленном воздействии магов на Ксеркса и его религиозную политику, но и о зороастризме самих магов⁴⁸). Мы увидим ниже, что ни маги, ни Ксеркс не были подлинными зороастрийцами, но из надписи о дэвах несомненно вытекает, что маги, проводившие религиозные мероприятия Ксеркса, были решительными противниками дэвов. Об их вражде к дэвам свидетельствует и наблюдение Геродота (1 гл., 132) о том, что маги должны были присутствовать при всяком жертвоприношении персов: „Совершать жертву без мага у персов не в обычае“. Маги, в качестве непреклонных врагов дэвов и проводников религиозной политики царя, должны были следить за выполнением запрета Ксеркса приносить жертвы дэвам и его закона почитать одного лишь „великого бога“ Ахурамазду, „который эту землю создал, который то небо создал, который человека создал, который благополучие создал для человека, который Ксеркса царем сделал, одного для многих царем, одного для многих законодателем“⁴⁹).

„Законодателем“, реформирующим религию, выступает Ксеркс в надписи о дэвах и призывает людей во имя земного и небесного благополучия следовать законам Ахурамазды. „Ты, который в будущем явишься, если ты помыслишь: „я хочу быть в благополучии при жизни и в смерти причастным к священному праву хочу быть“, в

тех законах шествуй, которые Ахурамазда установил⁵⁰⁾. Ксеркс рассчитывал подобным призывом объединить будущие поколения людей вокруг государственной религии Ахурамазды и тем самым предохранить свою державу от тех потрясений, которые были вызваны сепаратистическими стремлениями подвластных областей. В аналогичных условиях, когда манихейское движение грозило развалом государства Сасанидов, обратился с подобным же призывом к человечеству Кардер⁵¹⁾, верховный маг времени от Шапура I до Бахрама II в своей нашкираджабской надписи: „Рай существует и ад существует и тот, который добродетелен, идет в рай, а тот, кто греховен, тот ввергается в ад. И кто добродетелен и в добродетели хорошо (?) живет и его земного тела достигает слава и знатность и его земной души достигает блаженство подобно тому, как оно достигало меня, Кардера“⁵²⁾. Поскольку зороастризм был объявлен уже ряд веков официальной религией, то Кардеру не надо было определять, подобно Ксерксу, содержание понятия добродетели и греха. Он поэтому говорит непосредственно о добродетели и грехе, но надеется, подобно Ксерксу, указанием на земную и небесную награды укрепить воздействие государственной религии, как объединяющей силы в противовес разрушающим единство государства еретическим течениям.

Ксеркс пытался не только религией Ахурамазды и уничтожением культа племенных богов (дэвов) укрепить центроостремительные силы в своей державе, но также и возвеличением своей личности путем объявления себя самого „спасителем“ („саошиантом“) мира от зла, вторгающегося в мироздание⁵³⁾.

Если Ксеркс был „спасителем“ („саошиантом“), установившим в мире новый порядок, то, несомненно, он же провел ту календарную реформу⁵⁴⁾, которая, согласно остроумному умозаключению И. Маркварта, имела место

⁵⁰⁾ в годы 488—484, т. е. в конце царствования Дария I, или в начале царствования Ксеркса⁵⁵⁾. Эта календарная реформа сменила собой старый персидский календарь, восходивший к вавилонскому лунному году с его сложной системой вставки високосных месяцев. Древний персидский календарь засвидетельствован нам Бахистунской надписью, и ныне тысячами эламских таблечек, найденных в Персеполе в 1933 и 1936—38 гг., и постепенно теперь издаваемыми⁵⁶⁾. На основании последних исследований порядок месяцев древнего персидского календаря точно устанавливается⁵⁷⁾. Имена этих месяцев не соответствуют именам месяцев года авестийского календаря, который восходил к египетскому блуждающему году из 365 дней. Подобно месяцам и дням египетского года каждый месяц и каждый день месяца авестийского года был посвящен своему определенному божеству из круга Ахурамазды⁵⁸⁾. Впервые мы находим свидетельство о существовании в Персии года в 365 дней у Квинта Курция Руфа (III, 3, 10), писателя I в. н. э., получившего данное сведение у одного из историков Александра. Уже знаменитый Скалигер сделал из сообщения Квинта Курция Руфа вывод, что персидский и египетский календари находятся в какой-то связи между собой⁵⁹⁾. То же самое наблюдение о связи авестийского года с египетским блуждающим годом в 365 дней сделал еще задолго до Скалигера гениальный Ал-Бируни в своем замечательном труде „Следы, оставшиеся от минувших поколений“⁶⁰⁾. Маркварт обратил должное внимание на интересное наблюдение Ал-Бируни, сделавшего, правда, из него неправильный вывод о заимствовании календаря египтянами у персов, согдийцев и хорезмцев, а не наоборот⁶¹⁾. Ведь египетский календарь, покоящийся на блуждающем годе в 365 дней, 12 месяцев по 30 дней и 5 добавочных дней, был на много веков древнее авестийского календаря⁶²⁾. Персы, завоевав Египет, должны были ознакомиться с египетским календарем и оценить

его идеальную простоту, столь выгодно отличающую его от лунного вавилонского календаря. Может быть уже Камбиса познакомил с тайнами египетского календаря ученый сановник последних двух египетских царей, Уджа-Гор-ресент, когда он знакомил завоевателя своей родной страны „с учением о величии храма Нейт и всех богов и богинь, которые в них, вместе с учением о величии Хат-биоты, — седалища царя небесного вместе с учением о величии южного святилища и северного святилища храма Ра, храма Атума“⁶³). Преемника Камбиса на престоле Египта, Дария I, тот же самый Уджа-Гор-ресент несомненно познакомил с египетским календарем. По крайней мере я нахожу намек на это в надписи названного египетского сановника, продолжавшего и при персидских завоевателях свое шествие по пути почестей. Уджа-Гор-ресент рассказывает о том, как царь Египта Дарий отправил его из Элама в Египет для восстановления школы иерограмматов храма Нейт и как он выполнил приказ царя. Он заканчивает свое повествование следующими словами: „поступил так его величество, ибо он знал пользу искусства, чтобы исцелить всякого больного, чтобы поставить непоколебимо имена всех богов, их храмы, их жертвы, справлять праздники их вечно“⁶⁴). Для знания же искусства справлять праздники богов является одной из необходимых предпосылок знакомство с календарем, определяющим время того или другого праздника. По мере ознакомления с достоинствами освященного тысячелетиями египетского календаря, у Дария и его окружения должна была зародиться мысль о замене им старого персидского календаря. В особенности же заманчивым было использование египетского блуждающего года из 12 месяцев по 30 дней и 5 дополнительных дней в качестве сакрального года. Ведь здесь каждый месяц, каждый день месяца и каждый из 5 дополнительных дней имел своего определенного бога покровителя, в противоположность вавилонскому году, в

ко-
де-
жа-
нц-
кц-
в-
ст-
нц-
са,
та,
ео-
ма-
до-
бие-
ом,
кет
Вит
Сло-
Сре-
Сть
гна
нки
Сд-
бок
дли
жа-
в, у
мль
бно-
сж-
тни-
пес-
рдо-
вно-
е в

котором месяцы в 29 и 30 дней нерегулярно чередовались друг с другом⁶⁵). Поэтому Ксеркс, сын Дария и любимой жены его Атоссы⁶⁶) мог решиться в связи с уничтожением культа дэвов и на создание в 485 г. сакрального календаря на основе египетского блуждающего года.

Данные предположения о дате введения авестийского сакрального календаря можно подкрепить соответствующими выводами из синхронизмов блуждающих авестийских годов и солнечного года, в частности из того факта, что в момент введения авестийского календаря день его нового года падал на весеннее равноденствие (22 марта), являвшееся для персов началом солнечного года. Дело в том, что авестийский год в 365 дней должен был обгонять солнечный год каждые четыре года на один день и каждые 120 лет на один месяц. Поэтому и каждые 120 лет должен был быть вставляем один месяц. В действительности подобное мероприятие не проводилось. От эпохи Сасанидов дошли до нас несколько датировок начала солнечного года днями блуждающего авестийского года⁶⁷). Так, мы знаем, что начало солнечного года падало в первый год последнего из династии Сасанидов Иездегерда III, т. е. в 632 год н. э., на 16 июня. Следовательно блуждающий авестийский год обогнал в 632 году н. э. солнечный год на 279 дней, которые отделяют 16 июня от 22 марта, весеннего равноденствия, на которое падал новогодний день авестийского календаря в момент его введения. В данный момент, конечно, 22 марта было днем начала солнечного года и днем начала блуждающего авестийского года. Из данного факта несколько исследователей пытались сделать вывод о моменте введения авестийского календаря. Одной из таких попыток была гипотеза известного ираниста Веста, который пришел к выводу, что авестийский календарь был введен Дарием около 505 г., очевидно, под воздействием его жреческих советников⁶⁸).



Дальнейшие исследователи уточнили эту дату. Действительно, если 16 июня 632 г. авестийский блуждающий год обогнал солнечный год на 279 дней, отделяющих 22 марта от 16 июня, а первый обгоняет второй в 4 года на один день, то следовательно 632 год н. э. отделен на 1116 лет от того момента, когда был введен календарь. Поэтому авестийский календарь должен был быть введен в 484 г. Этот вывод подкрепил Маркварт указанием на совпадение начала десятого авестийского месяца Дадхва с началом года египетского календаря — с первым днем месяца Тота. Историк располагает возможностью определить дату начала любого египетского года в 365 дней. В годы 485—482 день первого Тота и следовательно день первого Дадхва падал на тот день, на который он должен был падать в 484 г., когда был введен авестийский календарь и начало авестийского года и начало солнечного года были тождественны с днем 22 марта⁶⁹).

Правда, можно было бы возразить против данного вывода Маркварта о введении авестийского календаря в восьмидесятих годах V века до н. э., указав на то, что Геродот — историк второй половины V века ничего не знает о календарной реформе Ксеркса, сблизившей персидский календарь с календарем египетским. Ведь Геродот не оставил без внимания достоинства египетского календаря: „Египтяне первые установили год, разделив его на 12 частей; руководились они при этом наблюдением небесных светил. Египетское летоисчисление потому мне кажется правильнее эллинского, что эллины для согласования летоисчисления с переменах года должны через 2 года на третий прибавлять вставочный месяц, между тем, египтяне, считая 12 месяцев по 30 дней каждый, ежегодно прибавляют только к этому числу по 5 дней, и круговорот годовых перемен всегда совершается у них в одно и то же время“⁷⁰). Геродот, конечно, мог бы в данном контексте вполне естественно указать на то, что

персы, ознакомившись с египетским календарем, оценили его по достоинству и заменили им свою старую систему летоисчисления. Подобное умолчание Геродота можно объяснить лишь тем обстоятельством, что он о календарной реформе Ксеркса ничего не слышал. Это, пожалуй, и не удивительно. Ведь новый календарь являлся сакральным, определяющим культ Ахурамазды и тех богов, которые входили в круг его божественных сил. Здесь, в Вавилонии, Египте, Сирии и т. д. продолжали почитаться старые боги и культ их не был запрещен. Поэтому и в Вавилонии, как это засвидетельствовано современными деловыми документами, продолжал применяться традиционный лунный календарь еще в эпоху Дария II⁷¹). В Египте также продолжал применяться древний, веками освященный календарь⁷²). Не была проведена календарная реформа и в других сатрапиях Запада⁷³). Поэтому и Геродот, хорошо знакомый лишь с западными сатрапиями державы Ахеменидов, и не слышал о календарной реформе Ксеркса, сменившей для сакральных целей в Иране старый крестьянский календарь, почти лишенный богословского характера.

Мы не имеем, следовательно, никаких оснований сомневаться в правильности остроумного наблюдения Маркварта о реформе персидского календаря в 484 году. Ряд исследователей принял вывод Маркварта о введении авестийского календаря в начале V в.⁷⁴). Принимая же положение Маркварта, следует признать, что боги, почитаемые Авестой, являлись предметом культа уже при Ксерксе и вместе с тем признать, казалось бы, что Ксеркс был зороастрийцем. Тем более, что уже в начале правления Дария I мы находим в Бахистунской надписи свидетельство о существовании веры не только в Ахурамазду, но и в его вечного врага Ахримана. Действительно, мы находим в названной надписи термин „арика“, которое обычно переводилось словом „враждебный“. Так, в § 63

надписи Дарий заявляет о своей безгрешности: „Ради этого Ахурамазда (мне) помощь принес и другие боги, которые существуют (потому что) я не был „арика“, я не был лживым, я не был насильником, ни я, ни мой род“. В § 8 надписи Дарий называет „арика“ того человека, которого он „сурово наказывал“, а в § 10 царь объявил на род „арика“, когда последний восстал во время похода Камбиса на Египет. Исследователи, переводившие „арика“ словом „враждебный“⁷⁵), не учитывали в должной мере то обстоятельство, что названный термин эламская версия не переводит равнозначущим эламским словом, а дает его транскрипцию эламской клинописью „харикка“. Следовательно для эламского писца слово „арика“ являлось термином специфическим для религиозного мировоззрения персов, как и слово „дайва“ (дэва), которое в эламской версии новой надписи Ксеркса также не переводится, а передается транскрипцией „тайва“. Принимая во внимание столь явную специфичность древнеперсидского „арика“, придется согласиться с Херцфельдом, что „арика“ не обозначает просто „враждебный“, но является производным от „Ахрима ниуш“ и должно быть поэтому всегда переводимым „ахриманийский“, принадлежащим злему началу, противнику Ахурамазды⁷⁶). Следовательно Дарий I допускал, подобно составителям Авесты, наличие в мире двух начал — благого и злого, Ахурамазды и Ахримана.

Мы видим на основании всего вышеприведенного, сколь тесной была связь религии и культа, признаваемая первыми Ахеменидами и их жрецами (магами), и тем, что сообщают нам о религии и культе Ахурамазды писатели Авесты. Все же, несмотря на запрещение культа дэвов Ксерксом, близость жертвенного ритуала магов (жрецов) ритуалу Авесты, роль Ксеркса, в качестве „списателя“ („саошианта“), понятия, свойственного мировоззрению Авесты, введение Ксерксом авестийского календаря,

наличие веры в Ахримана в Бахистунской надписи Дария I, — ни Ксеркс, ни отец его Дарий не упоминаются в Авесте, как не упоминается почти ни один из представителей славной династии Ахеменидов.

В чем же была причина подобного странного явления, что Авеста, которая в значительной своей части, согласно мнению большинства специалистов, существовала уже во время Ахеменидов, не упоминала великих царей, оставивших столь глубокий след в истории Ирана и окружающих его стран. Даже если некоторые части Авесты, как Гаты, были составлены до Ахеменидов, то несомненно эпоха последних и, в первую очередь, имена Дария и Ксеркса, столь много сделавших, казалось бы, для религии Ахурамазды, должны были найти какое-нибудь отражение и в них путем позднейших дополнений. Сасаниды могли бы собрать сведения о славной династии Ахеменидов, возвеличивших, подобно им, Персиду. Они могли оживить традицию своих великих предшественников в той пехлевийской литературе, которая создавалась в их эпоху, но они, Сасаниды, этого не делали. Объяснить умолчание Авесты имен Дария I и Ксеркса враждою магов, как это предполагал Хертель⁷⁷), теперь уже нельзя, ибо Ксеркс, хотя и являлся непримиримым врагом дэвов, вместе с тем был тесно связан с магами, как это должен признать и названный немецкий ученый⁷⁸). Поэтому маги эпохи Ахеменидов, если бы они принимали участие в составлении Авесты, сохранили бы, несомненно, традицию благожелательную, к Ксерксу, ненавистнику дэвов, традицию, которая должна была найти свой отклик и в канонизированном тексте Авесты. Отсутствие же в последнем какой-либо традиции о Ксерксе не могло быть обусловлено забвением традиции об эпохе Ахеменидов в результате разгрома Александром державы Ахеменидов. Дело в том, что конкретные знания о событиях времени Ахеменидов продолжали жить долго после за-

воеваний Александра в Западном Иране. Так, Дион Хри-
состом, писатель рубежа I-II в. н. э., сохранил нам пер-
сидскую версию о греческом походе Ксеркса, вложен-
ную в уста некоего мидийца. Версия эта „сводится к то-
му, что Ксеркс, предприняв поход против греков, победил
лакедемонян при Фермопилах и убил царя Леонида, затем
взял и разрушил город Афины, обратив в рабство тех,
кто не успел спастись бегством. Наложив на греков дань,
он возвратился в Азию⁷⁹⁾. В эпоху Сасанидов писатели
Запада, как Аммиан Марцеллин (IV в.) и Агафий (VI в.),
знали традицию Авесты о связи Зороастра с неким пра-
вителем Гистаспом и они отождествляли его с Гистаспом,
отцом Дария I. Я полагаю, что и отождествление ими Ги-
стаспа, покровителя пророка Заратуштры с Гистаспом,
отцом Дария, восходит также к иранской традиции эпохи
Сасанидов. Действительно, Ал-Бируни сохранил нам да-
ту, определяющую момент выступления Заратуштры и при-
общения им Гистаспа к числу своих сторонников, — 258
год до начала селевкидской эры, т. е. 570 г. до н. э.⁸⁰⁾.
Эта конкретная дата восходит, надо полагать, к подлин-
ной исторической традиции⁸¹⁾. Ученые сасанидской Пер-
сии могли, кроме того, ознакомиться с историей державы
Ахеменидов через посредство византийских писателей, в
трудах которых продолжало жить наследие классической
литературы.

Если же, несмотря на все возможности дать и в эпо-
ху Сасанидов более или менее полную сводку важнейших
моментов истории Ахеменидов, мы не находим в Авесте
никакого упоминания ни о Дарии, ни о Ксерксе, то по-
добное умолчание двух названных великих Ахеменидов,
почитателей Ахурамазды можно объяснить лишь враж-
дебным отношением к Дарию и к Ксерксу или состави-
телей авестийских книг, или их редакторов⁸²⁾. Яркое
выражение ненависти составителей Авесты к первым Ахе-
менидам можно видеть в локализации Яштом (V, 28—

29) местопребывания дракона Аши-Дахака, сына Ахрима-
на, ищащего зла в стране „Баври“, т. е. в Вавилоне⁸³⁾.
Вавилония, будучи самостоятельным государством при
царях халдейской династии, была врагом племен Ирана
лишь очень краткое время, какие-нибудь два десятка
лет. Поэтому утверждение Авесты о царствовании Аши-
Дахака, злейшего врага сил света⁸⁴⁾, в Вавилоне было
обусловлено враждебным отношением не к Вавилону,
столице нововавилонского царства, а к Вавилону, столице
державы первых Ахеменидов.

Причину такого враждебного отношения Авесты к
Дарию, ревностному почитателю Ахурамазды и ненави-
стнику Ахримана, и к Ксерксу, уничтожавшему культ
дэвов, введенному авестийский календарь, надо видеть в
том обстоятельстве, что для составителей и редакторов
Авесты ни Дарий, ни Ксеркс не были последователями
и почитателями великого пророка Ахурамазды — Заратуш-
тры. Дарий сам так же, как и сын его Ксеркс являлись
посредниками между Ахурамаздой и человечеством, в их
религиозном мировоззрении не было места для пророка
Заратуштры, сам Ксеркс являлся „спасителем“ („саошиан-
том“) для человечества.

Данное мировоззрение Дария и Ксеркса нашло свое
отражение в надписях названных царей, не упомянувших
имени славного пророка Ахурамазды ни в одной из своих
больших надписей. Правда, во избежание каких-либо не-
доразумений я должен подчеркнуть, что в обычных офи-
циальных своих надписях и Дарий, и Ксеркс могли не
упоминать о Заратуштре, первом „саошианте“, вели-
ком их предшественнике. Конечно, вполне естественным
является опущение имени пророка в кратких надписях,
подобно этой: „Я Дарий, царь великий, царь царей, царь
этой земли, Гистаспа сын, Ахеменид“⁸⁵⁾. Не нахожу я
также отражения того, что в религиозном мировоззрении
Дария и Ксеркса не было места для Заратуштры в таких

заявлениях Дария, в которых воля Дария приравнивается воле Ахурамазды. „Говорит Дарий царь: „Эта страна Персия, которую мне Ахурамазда передал, которая прекрасна, хороших коней и хороших мужей имеет, волей Ахурамазды и моей, Дария царя, никакого врага не боится“⁸⁶). Не являются доказательными в этом отношении утверждения Дария о теснейшей связи между ним и Ахурамаздой, подобно следующему: „Моим является Ахурамазда, Ахурамазде принадлежу я“⁸⁷). Подобное утверждение почти полного тождества царя и Ахурамазды не должно было вызвать возмущения среди зороастрийцев эпохи Сасанидов. На рельефах сасанидских царей, считавших себя и признаваемых жречеством подлинными зороастрийцами, эта тенденция сравнения царя с богом еще более усиливается. Если „в эпоху Ахеменидов бог витает над царем, на сасанидских барельефах бог и царь встречаются непосредственно, причем оба сидят на конях“⁸⁸).

Не обожествление царя смущало и возмущало верующих зороастрийцев. Их религиозное чувство было оскорблено тем, что и Дарий и Ксеркс, говоря о своем избранничестве Ахурамаздой, нигде ни слова не говорят о своем предшественнике, который еще до них был послан Ахурамаздой, чтобы спасти мир от вторгающегося зла. Так, в двух своих надписях из Суз Дарий утверждает, что он всеми признается избранником Ахурамазды. „Волей Ахурамазды, говорит он в одной из них, каждому, кто видит построенный мною дворец, избранником я являюсь“⁸⁹). В другой своей надписи Дарий еще более подчеркивает зависимость общего признания своего избранничества результатами своей строительной деятельности: „Волею Ахурамазды то я построил, чтобы я каждому избранным являлся“⁹⁰). В третьей надписи из Суз Дарий еще более определенно подчеркивает зависимость выполнения своих замыслов от воли Ахурамазды: „Волею Ахурамазды что я задумал сделать, это мне все хорошо

тся
ана
ре-
ху-
Не
ния
об-
зде
эго
юз-
ье-
ых
ция
„в
сих
ри-

ую-
ор-
ан-
во-
ла-
ет,
Во-
му,
яв-
од-
ан-
ти:
ому
рий
вы-
иею
шо

сделано было“⁹¹). Казалось бы, что в данном контексте Дарий должен был упомянуть о пророке Заратуштре, который также был избранником Ахурамазды до него, и успех которого был обусловлен волей и помощью Ахурамазды. Ниже мы увидим, что в Гатах подчеркивается первоначальная человеческая слабость Заратуштры, которую сменила силой милость Ахурамазды.

Правда, мне могут возразить, что в таких коротких надписях, которые были мною только что процитированы, Дарий мог и умолчать о Заратуштре, хотя и всецело признавал его роль первого пророка и избранника. Учитывая данное возражение, необходимо обратиться к анализу тех надписей, в которых Дарий и Ксеркс давали развернутую картину своих доблестных и благочестивых деяний своего почитателя Ахурамазды и той помощи, которую им оказывал их бог, а также указывали своим подданным на тот путь, которому они должны были следовать. Самым ценным источником в этом отношении является царица в мире эпиграфики, большая Бахистунская надпись Дария I, состоящая из более чем 400 строк. Исследования последних лет Херцфельда, Кенига, Хинца и других уточнили интерпретацию этого важного текста и установили наличие в нем специфических религиозных понятий, близких учению Заратуштры⁹²). Тем более должен поразить всякого исследователя, изучающего текст, увековеченный на Бахистунской скале, тот поразительный факт, что нигде на всем протяжении громадной надписи не упоминается имя Заратуштры. Факт загадочный и непонятный, если Дарий I, действительно, был подлинным зороастрийцем, т. е. воспринял религию Ахурамазды через учение Заратуштры. Многообразие содержания надписи давало возможность составителю ее многократно назвать великого пророка или коснуться его учения. Вполне уместным было бы упоминание Заратуштры в связи с историей рода Дария, описанием восстания мага Гауматы и

восстановления порядка после подавления смут, обращением к будущим царям Персии. В особенности же следовало Дарию вспомнить о Заратуштре и его учении, когда он заявлял (563), что помощь Ахурамазды ему была обусловлена его благочестивой жизнью: „Ради этого Ахурамазда (мне) помощь принес и другие боги, которые существуют, потому что я не был ахриманийским, не был сторонником лжи, не был насильником, ни я, ни мой род. По пути прямому, как копье, я шел. Ни над простолюдином, ни над знатным я не свершал насилия. Муж, который помогал моему дому, тому я приносил благополучие, кто вредил, того я сурово наказывал“. Говорит Дарий царь: „Ты, который царем впоследствии будешь, муж, который сторонник лжи, который насильник, тем другом не будь, наказывай сурово“⁹³). В только что процитированных строках надписи Дарий, конечно, должен был бы упомянуть и Заратуштру, неумолимого противника всего ахриманийского и лживого, если бы он был, действительно, подлинным зороастрийцем.

О Заратуштре Дарий должен был вспомнить и в своем еще более обстоятельном и развернутом утверждении о своей благочестивой и добродетельной жизни, увековеченном в одной из его гробничных надписей, в так называемой накширустемской надписи В, также опубликованной впервые Херцфельдом⁹⁴): „Говорит Дарий царь: „Волею Ахурамазды такого рода я: то, что право, я люблю, то, что злое, я ненавижу. Не мое это одобрение, чтобы простолюдину знатного ради плохое переносил. Не то мое одобрение, чтобы знатный простолюдин ради плохое переносил. То, что право, то мое одобрение. Сторонника лжи я ненавижу. Я не возбуждаюсь. Тех, которые вызывают мое возбуждение, я крепко держу (в сердце). Воли моей собственной я вполне господин. Если человек трудится, то я его, согласно заслуге, награждаю. Кто преступает, то я его, согласно престу-

плению, наказываю. Не мое это одобрение, чтобы... совершалось преступление. И также не то мое одобрение, если свершается преступление, чтобы оно не наказывалось. Если кто-нибудь для суда на другого скажет, то мне это не является правдоподобным. Покуда (?) он (т. е. подданный) повинуетя дающему хорошее направление постановлению, муж, который действует и трудится по мере сил своих, я к нему благосклонен. Это мое весьма одобрение. Я доволен. Такого рода мой разум и суждение“⁹⁵).

Если Херцфельд, издатель надписи действительно прав в своем суждении, что все юридическое и этическое содержание надписи, вся композиция с четким противопоставлением добра и зла, являются зороастрийскими⁹⁶), то остается необъяснимым абсолютное умолчание в этой надписи Дария, которая была связана с его гробницей, имени Заратуштры, руководителя верующего зороастрийца и в жизни и в смерти. Не упомянул имя посланника Ахурамазды Дарий и в своей второй гробничной надписи, накширустемской надписи А, в которой он выступает посланником Ахурамазды, спасшим мир от зла, вторгнувшегося в него: „Когда Ахурамазда эту землю увидал в восстании, её мне передал, меня царем сделал, я царь. Волею Ахурамазды я поставил её на место“⁹⁷). В заключение Дарий призывает людей следовать пути, указанному Ахурамаздой: „О, человек! Ахурамазды повеление, оно тебе да не покажется отвратительным! Пути, который прямой, не оставляй! Не греши!“⁹⁸).

Вполне уместным было бы вспомнить Заратуштру и Ксерксу, когда он говорит в своей гаремной надписи об избрании Ахурамаздой отца своего Дария царем при наличии в живых его отца и деда, в особенности, если его отец был столь близок Зороастру, как это предполагают некоторые исследователи и как это предполагал несколько лет тому назад и автор данного исследования.

Образ Заратуштры, избранного Ахурамаздой пророком перед многими знатыми и сильными лицами, должен был быть включен Ксерксом в повествование гаремной надписи, когда он заявлял: „У Дария были другие сыновья (но) Ахурамазде так было угодно, Дарий, мой отец после себя самого меня самым великим сделал“⁹⁹).

В особенности же должно поразить всякого исследователя, рассматривающего Ксеркса подлинным зороастрийцем, отсутствие имени пророка в надписи Ксеркса о дэвах, в которой звучит воля и сознание посланного богом пророка в обращении к будущим поколениям: „То, что я сделал, все волею Ахурамазды сделал. Ахурамазда мне помощь приносил, пока я не завершил дело (уничтожения культа дэвов). Ты, который в будущем (явишься), если ты помыслишь: благополучным да буду при жизни и в смерти правым („артава“) да буду, тем законам следуй, которые Ахурамазда установил, Ахурамазду почитай и именно через право („арта“), (т. е.) через священный огонь (барасман)¹⁰⁰). Муж, который тем законам следует, которые Ахурамазда установил, и Ахурамазду почитает, и именно через право (арта), (т. е.) через священный огонь (барасман) тот и при жизни благополучным будет и в смерти правым будет. Говорит Ксеркс царь: меня Ахурамазда да защитит от злого и мой род и эту страну. Об этом я Ахурамазду молю. Это мне Ахурамазда да даст“¹⁰¹).

Ксеркс в своей замечательной надписи о дэвах призывает людей следовать предначертаниям Ахурамазды столь же настойчиво и целеустремленно, как Заратуштра в приписываемых ему Гатах. Создается вполне определенное впечатление, что слова надписи Ксеркса как бы перекликаются с соответствующими призывами в Гатах и в прочих разделах Авесты, причем здесь эти призывы исходят не от царя, а от пророка Заратуштры.

Первенствующее, всепоглощающее значение пророка

выступает со всей определенностью в знаменитой Ахунавайриа-формуле, священной молитве зороастрийцев, которая должна быть постоянна на устах верующего¹⁰²). В ней Заратуштра назван „творец Вохумана“¹⁰³), дел жизни для Мазды и власти для Ахуры, которого (т. е. Заратуштру) они (т. е. боги¹⁰⁴) поставили для слабых пастырем“¹⁰⁵). Через всю Авесту проходит красной нитью мысль об избранничестве Заратуштры. В знаменитой „Гате о быке“ (Ясна, 29) Ахурамазда узревает Заратуштру и осознает, что он один внял его учению. Поэтому он избирает его для того, чтобы объявить волю богов. Для этой цели он дает ему сладость речи. Душа быка¹⁰⁶) скорбит, что такой слабый человек, как Заратуштра, избран для ее защиты и она поэтому умоляет богов, чтобы они дали бы пророку силу и власть¹⁰⁷). Поэтому Заратуштра выступает в Гатах, как возвеститель начала бытия, того, о чем учил его Ахурамазда¹⁰⁸).

Вероисповедание Авесты, которое дано в Ясна, 12, свидетельствует о том, что „маздаясна“, т. е. „почитающий Мазду“, должен быть вместе с тем и зороастрийцем: Я отвергаю дэвов, я признаю себя маздаясна, зороастрийцем“¹⁰⁹). Для Авесты Ахурамазда и Заратуштра неразрывно связаны друг с другом. Ахурамазда не только всегда поучает своего пророка, но они и совещаются между собой: „Ахурамазда всегда Заратуштру поучал при всех совещаниях и при всех встречах, при которых Мазда и Заратуштра между собой совещались“¹¹⁰). Маздаясна Авесты, выполняя основное требование своего религиозного мировоззрения — отказ от почитания дэвов, приобщает себя тем самым к действиям пророка, который первый среди людей отвергнул дэвов, творцов зла: „Так же, как Заратуштра всегда отказывался от общения с дэвами при всех совещаниях и встречах, при которых Мазда и Заратуштра между собой совещались, так отказываюсь и я, как маздаясна и зороастриец, от общения с дэвами так же, как

верующий в аша¹¹¹) Заратуштра отказался от общения с ними¹¹²). Как резко отличаются эти слова маздаясна (почитающего Мазду) Авесты от слов Ксеркса, также отвергающих культ дэвов: „Волею Ахурамазды я те капища дэвов сравнял с лицом земли и издал запрет: дэвы не должны почитаться! Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право („арта“), (т. е.) через священный огонь (барасман)“. В Авесте отказ верующего в Мазду от почитания дэвов мотивируется подобным же действием со стороны Заратуштры, в надписи же Ксеркса имя пророка не упоминается и основанием для его запрета культа дэвов является воля Ахурамазды и его царское решение. Как далека в этом отношении надпись Ксеркса от Авесты, в которой всегда наряду с Ахурамаздой упоминается и Заратуштра, и в которых маздаясна заявляют: „Мы восхваляем Мазду и Заратуштру мы восхваляем“¹¹³). В указанной же надписи Ксеркса, как и во всех прочих надписях его и его отца Дария, упоминается наряду с Ахурамаздой, один лишь царь. Царь, очевидно, заменял собою пророка. Не Заратуштру, а Дария и Ксеркса Ахурамазда „поучал при всех совещаниях и при всех встречах, при которых Ахурамазда и царь между собой совещались“¹¹⁴). Поэтому в зороастрийском вероисповедании маздаясна заявляет, что он отвергает дэвов, следуя выбору¹¹⁵), сделанному Ахурамаздой, Заратуштрой, и затем лишь „кави“, т. е. „царем“¹¹⁶) Вистаспой¹¹⁷). Дарий же и Ксеркс ставили на первое место после Ахурамазды самих себя, а имя пророка бога они никогда не упоминали. *Абсолютное игнорирование Заратуштры Дарием и Ксерксом являлось тяжким их преступлением в глазах составителей Авесты.*

Ксеркс еще более усугубил свое преступление перед пророком Ахурамазды тем, что он объявил себя, как мы выше указали, „саошиантом“, „спасителем“, а „сао-

п с
Е-
н-
р-
м-
д-
т-
и-
с-
я
р-
ц-
з-
с-
я
К-
д-
н-
а-
м-
у-
х-
г-
т-
а-
в-
в-
м-
и-
Г-
и-
Г-
а-
и-
ь-
е-
1-
х-
и-
о-
г-
(в-
х-
о-
к-
г-
о-
1-
х-
а-
с-
)-
ч-
м-
ь-
о-
й-
з-
х-
-
с-
к-
к-

шиантом“ являлся в первую очередь сам Заратуштра¹¹⁸). В качестве „саошианта“ Ксеркс мог вытеснить в сознании своих подданных полностью образ Заратуштры, подменив его собой. В качестве „саошианта“ он был в состоянии уничтожить культ дэвов, племенных богов Ирана, ссылаясь на волю Ахурамазды и на свое собственное решение. Реформа Ксеркса для Западного Ирана имела, пожалуй, не меньшее значение, нежели реформа Зороастра для Востока Ирана. Адепты религиозной реформы Ксеркса были охвачены тем воинственным воодушевлением, которое свойственно лицам, примкнувшим к новому религиозному учению. Об этом свидетельствует, кажется, Геродот. Действительно реформа Ксеркса, уничтожившая культ дэвов, была проведена, как мы выше видели, в 465—84 г. и была, следовательно, отделена немногими десятилетиями от времени составления труда Геродота (около 440 г. до н. э.). Поэтому в кругах магов, персидской знати, воинов и чиновников, которые имели общение с Геродотом, продолжал существовать еще в то время фанатизм и презрение к инаковерующим, характерный для недавно еще установившегося религиозного мировоззрения. Геродот подчеркивает, что „они (т. е. персы) не считают правильным воздвигать кумиры, храмы и алтари, но тех, которые это делают, они упрекают в глупости...“¹¹⁹). Очевидно тогда еще в персидском обществе не было забыто время, когда существовали храмы дэвов, которые были уничтожены в начале царствования Ксеркса. Маги поэтому заботились о том, чтобы тяготение в народных массах к старому племенному культу, протекавшему в храмах перед кумирами, объявлялось вновь и вновь достойным одного лишь презрения. Геродот объяснял презрение персов к культу в храмах и к почитанию кумиров тем, что „они не представляют себе богов человекоподобными, как это делают эллины“. Действительно, установление Ксерксом куль-

та Ахурамазды под открытым небом, свободного от идо-
лопоклонства, „через право, т. е. через священный огонь“
давало основание той части персидского общества, ко-
торое осознавало величие реформы 485 г. и в рели-
гиозном отношении смотреть сверху вниз на ионян Ма-
лой Азии и на ионян, „которые носят петас“, т. е. ионян
Греции.

Для религии Западного Ирана таким образом явля-
лось уничтожение Ксерксом храмов дэвов и их культа
столь же крупным событием, что и выступление Заратуш-
тры на Востоке Ирана¹²⁰). Поэтому и Ксеркс стал в Пер-
сии и Мидии „величайшим“ после своего отца¹²¹). Аху-
рамазда избирает Ксеркса возвещать миру божественную
волю. Между Ахурамаздой и Ксерксом нет посредника,
как и нет посредника, согласно Авесте, между Ахура-
маздой и Заратуштрой. Религиозная концепция, завер-
шенная Ксерксом, заменяла Заратуштру царем в религи-
озном объединении всех персов, которое имеет свое
соответствие в „даэна“ Авесты, определяемое Нюбергом,
как „коллективное единство всех зрящих“, т. е. верую-
щих¹²²). О наличии такого „даэна“, религиозного объеди-
нения персов, нам сообщает Геродот, но главой его был
не Заратуштра, а царь: „Не разрешается жертвующему
(персу) молиться только для себя одного ради каких-ни-
будь благ. Он молится о благополучии всех персов и ца-
ря, ибо в число всех персов включается и он сам“¹²³).
Мы видим из этого свидетельства Геродота, что религи-
озная община в Западном Иране была настолько прочно
спаяна, что не допускала жертвоприношения, имеющего
целью благополучие отдельной личности, или отдельной
семьи. Присутствующий при жертвоприношении маг сле-
дил за тем, чтобы жертвователю молился за персидский
народ и за царя¹²⁴).

Мы видим на основании всего вышеприведенного, что
в царствование Дария и Ксеркса личность царя заменяла

собою Заратуштру и поэтому ни Дарий, ни Ксеркс и не
упоминали имени великого пророка Ахурамазды. Свои ме-
роприятия и реформы в области религии и Дарий и Ксеркс
проводили от своего имени, а не от имени Заратуштры.
Если же первые Ахемениды не упоминали о Заратуштре,
заменяя личность пророка своей личностью, то и понят-
но, что греческие историки, как Геродот, Ксенофонт и
Страбон, хорошо знакомые с религией Западного Ирана,
ничего не упоминают о Зороастре. В особенности нас по-
ражает отсутствие имени Зороастра в таком труде Ксе-
нофонта, как Киропедия, которая рассматривается теперь
первоклассным источником для истории, культуры и бы-
та Персии¹²⁵). В Киропедии, конечно, Ксенофонт имел
все основания многократно, по мере своего повествования,
упомянуть имя Зороастра, если бы он познакомился с
ним или через свои письменные источники, или же во
время своего пребывания в Азии. Другие труды Ксено-
фонта, как „Анабасис“, или же „Экономик“ также не
называют Зороастра. Казалось бы, что Ксенофонт должен
был коснуться деятельности пророка, когда в „Эконо-
мике“ (гл. 4) указывал на заботы персидского царя о зем-
леделии во всей своей державе. Заботы же о земледелии,
об оседлом скотоводстве являются одной из характерных
черт проповеди пророка. Из факта отсутствия имени Зо-
роастра в трудах Ксенофонта, посвященных строю, рели-
гии и культуре Персии, вытекает, по моему разумению, с
необходимостью вывод, что Ксенофонт в самом конце V в.
так же, как Геродот, около середины V века, ничего не
слыхал в западных областях державы Ахеменидов о Зо-
роастре. Если бы здесь Зороастр уже тогда играл какую-
либо значительную роль, то Ксенофонт, как и Геродот,
не мог не упомянуть имени пророка Ахурамазды.

Еще более примечательным для подтверждения того,
что Зороастр не имел какого-либо крупного значения в эпо-
ху Ахеменидов на Западе Ирана, является факт умолча-

ния имени его в труде Страбона, писателя I в. до н. э. В это время на Западе, после походов Александра имя пророка Ахурамазды, увековеченное Авестой, было хорошо известно. Несмотря на это, Страбон не упоминает имени Зороастра. Не упоминает он его и при описании Каппадокии, которую он так хорошо знал. Здесь в Каппадокии правила одна из ветвей династии Ахеменидов, здесь был введен еще при Ахеменидах авестийский календарь, так как имена его месяцев сохранялись в своих вариантах на древнеперсидском языке¹²⁶). В Каппадокии были большие поселения персов¹²⁷) и поэтому, как свидетельствует Страбон, здесь был „многочислен класс магов, называющихся также пирайфами¹²⁸); много (здесь) и храмов персидских божеств“. В связи с указанием на многочисленность в Каппадокии персидских жрецов и храмов дает Страбон содержательное описание персидского культа в Каппадокии. Здесь, говорит Страбон, не жертвуют (животное) посредством ножа, а каким-либо обрубком, ударяя им как дубиной¹²⁹). Имеются (здесь) и пирайфеи (т. е. святилища огня), представляющие собой обширные ограды. Посредине этих оград стоит алтарь, на котором много золы и неугасимый огонь поддерживают маги. Ежедневно они туда входят и поют в течение почти целого часа перед огнем, держа в руках пучок ветвей, имея на голове войлочные тиары, от которых по обеим сторонам опускаются покрывала, прикрывающие даже губы. То же самое имеет место и в святилищах Анаиты (авестийского Анахиты) и Омана (авестийского Вохумана); и эти божества имеют ограды и изображения Омана носят в процессиях. Это мы видели сами, а то рассказывается в исторических трудах¹³⁰). В этом сравнительно детальное описание культа персов Каппадокии, восходящее отчасти к личному опыту самого историка, мы будем тщетно искать имени Зороастра. Не назван пророк Ахурамазды и в других главах его труда, посвященных Каппадокии¹³¹). Если

же Страбон в культе персов Каппадокии, хорошо ему знакомом, не установил почитания Зороастра, то из этого следует, как неоспоримый факт, что культ персов эпохи Ахеменидов не знал Зороастра, посредника между Ахурамаздой и людьми. Не знала религия персов Зороастра и тогда, когда в 484 г. до н. э. был объявлен, в качестве сакрального календаря, в Западном Иране авестийский календарь. Последний был введен в Каппадокии еще в эпоху Ахеменидов, поскольку здесь сохранились имена авестийских месяцев в их вариантах на древнеперсидском языке, официальном языке державы Ахеменидов. Персидские поселения Каппадокии принесли с собой из Западного Ирана религию Ахурамазды без Заратуштры и сохранили ее без существенных изменений, ведь развитие их религиозного мировоззрения было оторвано от общего развития религии Западного Ирана¹³²). Поэтому они не знали почитания Заратуштры и во время Страбона, когда в Западном Иране культ пророка Ахурамазды уже установился. На основании всего вышесказанного мы можем со всей определенностью утверждать, что *отсутствие имени Заратуштры в надписях Дария и Ксеркса, а также в трудах Геродота, Ксенофонта и Страбона не является случайностью, но обусловлено тем фактом, что в религиозной системе первых Ахеменидов Заратуштра, пророк Ахурамазды, отсутствовал и был заменен личностью царя.*

Установив этот факт отсутствия в религиозной системе Дария и Ксеркса Заратуштры, центрального персонажа учения Авесты, мы начинаем более ясно и четко видеть те особенности в религиозной терминологии, которые резко отличают древнеперсидские царские надписи от Гат, отражающих подлинное учение Заратуштры. От терминологии Гат отличается и надпись о дэвах Ксеркса, несмотря на категорическое утверждение такого крупного ираниста, как Шедер, что надпись о дэвах содержит такое

количество зороастрийских слов и представлений, что в зороастризме Ксеркса нельзя больше сомневаться¹³³). В действительности же, вглядываясь в терминологию царских надписей, в том числе и надписи о дэвах, мы убеждаемся в том, что приведенное нами положение Шедера не выдерживает критики. Так, термин „gasta“, обозначающий „отвратительное“ буквально „зловоние“, т. е. признак Ахримана, встречается и в накширустемской надписи А Дария¹³⁴) и в надписи о дэвах¹³⁵), но нигде в Авесте не засвидетельствован¹³⁶). Другим весьма существенным терминологическим расхождением является полное отсутствие в Авесте формулы „vashna“) ahuramazdaha“, „волей Ахурамазды“, которая в надписях Дария и Ксеркса засвидетельствована бесчисленным количеством примеров. Соответствие древнеперсидского „vashna“ — „vasna“ встречается, правда, 3 раза в Гатах, но в контексте других формул¹³⁷). „Vasna“ встречается и в других частях Авесты очень редко и в формулах, близких только что указанным формулам Гат¹³⁸). Отсутствует в Авесте и другой, весьма характерный для надписей Ахеменидов, термин „shiyatish“, — „мир“, „покой“, „благополучие“, входивший в состав имени матери Кира младшего „Парисатида“. В Авесте ему соответствует „чатан“, — „покой“¹³⁹). Понятие „artava“ „причастный к арта“, имеет свое соответствие „ashava“, в „причастный к аша“ в Авесте, но в последней „ashava“, имеет отношение к жизни¹⁴⁰), а в надписи о дэвах „artava“ обозначает блаженное состояние после смерти¹⁴¹). Ахемениды в своих надписях являлись носителями титула xshayathiya¹⁴²), который мы переводили словом „царь“. Авеста совсем не знает титула „xshayathiya“, вместо него мы имеем титул „кави“, который переводится как „князь“, „вождь“, „царь“¹⁴³). Самое же примечательное отличие

*) В этом и последующих терминах на стр. 36 и 38 знаки sh за немением в типографии знаков фонетической транскрипции употреблены для обозначения звука sh и th для греч. буквы „тета“. (прим. ред.)

терминологии надписей Ахеменидов и Авесты мы устанавливаем в обозначении понятия „бог“. В Авесте „бог“ называется „yazata“, а в надписях Ахеменидов Ахурамазда называется бесчисленное количество раз „vaga“, „бог“, т. е. эпитетом, свойственным Митре¹⁴⁴). Тем самым религиозная реформа Дария и Ксеркса резко отличается от основного положения Гат. Здесь действительно „Мазда“ был в качестве „Ахуры“ единым божеством „yazata“, буквально „достойным почитания“. В надписях же Дария и Ксеркса „Ахурамазда“ оставался, несмотря на свое „единое“ имя „Ахурамазда“ по существу двойным божеством — Ахурамаздой со своим дополнением Бага-Митрой. Я уже выше говорил о том, что терминология Авесты и древнеперсидских надписей, а также античных историков отличалась и в обозначении жрецов. Действительно Бахистунская надпись называла жреца-узурпатора, овладевшего престолом Камбиса, — магом. Магами называли жрецов персидского народа все античные писатели¹⁴⁵). В Авесте жрецы никогда не назывались „магами“. Преимущественным названием жрецов в Авесте было „атраван“, т. е. „жрец огня“. Поскольку и маги поклонялись огню, то в Каппадокии их называли также „жрецами огня“¹⁴⁶).

Для нашего исследования является чрезвычайно существенным тот факт, что „маги“, подобно их повелителям — Дарию и Ксерксу — не упоминаются в Авесте. Если Дарий и Ксеркс являлись едиными для Авесты, потому что они не почитали Заратуштру, пророка Ахурамазды, то, очевидно, и маги, являясь проводниками религиозной политики Ахеменидов, были столь же неприемлемы для зороастрийцев Восточного Ирана. Кроме того имелся еще один важнейший момент, требующий предания проклятию магов со стороны верных последователей Заратуштры. Плутарх сохранил нам традицию, что маги, растирая растение „омоми“ (знаменитое „хаома“), призы-

вали Аид и мрак, т. е. силы Ахримана¹⁴⁷). За подобное тяжкое преступление маги не могли не быть уничтоженными в памяти людей и не могли быть упомянуты в молитвах, гимнах, предписаниях культа, посвященных почитанию Ахурамазды и сил света. Жрецы Авесты не могли быть названы этим ненавистным именем. Я полагаю, что приведенные мной отличия в терминологии Авесты и древнеперсидских царских надписей опровергают всякую попытку отождествления религиозного мировоззрения Дария и Ксеркса с подлинным зороастризмом. В особенности решающим в этом отношении является отличие между авестийским и древнеперсидским обозначениями для „бога“—авестийское „yazata“ и древнеперсидское „vaga“—и для „жреца“—„athravan“ в Авесте и „magush“ в Бахистунской надписи. Известный французский иранист Е. Benveniste несомненно прав, когда заявляет, что пока не будет объяснено это расхождение, мы будем иметь право различать эти две религии¹⁴⁸), т. е. религию Авесты и религию Дария и Ксеркса.

Столь же существенным, как отличия в терминологии надписей Ахеменидов от терминологии Авесты, было и отличие в способе погребения Ахеменидов по сравнению со способом погребения, предписываемым Авестой. Действительно трупы царей из династии Ахеменидов хоронились в гробницах, а не оставлялись под открытым небом на растерзание птиц и зверей, как этого требовала Авеста, а также и ритуал погребения магов¹⁴⁹). В противоположность магам персидский народ, подобно своим царям, не оставлял своих мертвых на растерзание животным, но, согласно свидетельству Геродота (I гл., 140), „персы покрывают труп воском и затем хоронят в земле“. За то, что персы эпохи Ахеменидов считали возможным закапывать тело человека в землю, говорит и следующий рассказ Геродота (VII, гл. 114), сообщенный им в связи с переходом войска Ксеркса через Стримон. „Узнавши,

что местность эта называется „Девятью путями“, персы закопали здесь в землю 9 юношей и столько же девушек из местного населения. Живых закапывать в землю в обычае у персов. Так, я слышал, что и жена Ксеркса Аместрида велела закопать дважды семь персидских юношей знатного происхождения в честь божества, которое помещают под землей, в благодарность за достижение глубокой старости“. Из рассказа Геродота следует, что персы в противоположность зороастрийцам не считали осквернением земли закапывание в нее или трупов или тела человека, превращающегося в результате закапывания в труп. Наоборот, подобные действия рассматривались персами как один из способов почитания божества земли. Очевидно и Ахемениды, не оставлявшие своих мертвых под открытым небом, а дававшие им покое в их пышных гробницах, являлись адептами того же заупокойного культа, что и персидский народ. Тем самым Ахемениды становились в резкое противоречие с одним из самых существенных моментов учения зороастризма, и несомненно был прав Нюберг, когда он ставил перед исследователями, утверждавшими зороастризм Дария, требование „дать удовлетворительное объяснение различию, которое имеется налицо между погребением зороастрийским и погребением, практиковавшимся царями Ахеменидами“¹⁵⁰).

На основании всего вышеуказанного—полной замены личности Заратуштры личностью Дария и Ксеркса, различия в терминологии надписей последних от терминологии Авесты, различия способа захоронения Ахеменидов от способа захоронения, предписанного зороастризмом,—мы имеем право высказать положение, что *религиозная концепция Дария I и его сына Ксеркса не была тождественна с учением Зороастра, несмотря на ряд моментов, которые являются общими и для той и для другой системы*. Вместе с тем нам надлежит теперь объяснить наличие данных общих моментов в той или другой

религиозной концепции — почитание Ахурамазды — и всего круга его божеств, запрет культа дэвов, общность календаря и близость ритуала. Они очевидно обусловлены тем обстоятельством, что и религия Ахеменидов и религия Зороастра черпали из одного общего источника. Таковой источник надо искать в религии древней Армении и Азербайджана, где уже в VIII веке согласно свидетельству надписи ассирийского царя Саргона II от 714 г. до н. э. почиталось божество „Бага-Мазда“¹⁵¹). В области Армении и Азербайджана сложилось мощное Урартийское государство и мидяне являлись наследниками культуры Урарту¹⁵²) и многих его религиозных воззрений. Мидийское племя магов стало, подобно израильтянскому племени Леви, носителями религиозной мысли мидийского народа. Они унаследовали некоторые религиозные воззрения древних народов, населявших Урарту и смежные с ним Азербайджан и другие Прикаспийские области. Так, обычай магов оставлять своих мертвых на растерзание животных восходит несомненно к способу погребения древних каспиев, живших на южном побережье Каспийского моря: „каспии, убив голодом лиц, старше семидесяти лет, выносят их в пустынные места, при этом издали наблюдают: если покойник будет стащен птицами с носилок, то его считают блаженным, если же зверьми или собаками, то его менее (почитают), если же никем, то его считают несчастным“¹⁵³). Маги, конечно, смягчили варварскую жестокость каспиев по отношению к своим старикам, но способ погребения — предоставление трупов на растерзание животным — был ими воспринят. В среде племени магов главным племенным богом был издревле еще со времени расцвета Урартийского царства, бог Ахурамазда. Развивая маздаизм¹⁵⁴) и желая усилить свое положение, маги объявили главных богов прочих мидийских племен злыми силами. По мере того, как они укрепляли среди племен Мидии свое исключительное право на исполнение

жго
имн-
рэм
бо,о-
и ой
га,р-
нсу
в э.
тсии
зсу-
вар-
ное
вени
сда.
пел-
ер-
очай
ных
Екас-
аря:
Евы-
ют:
его
то
тают
же-
, но
ерза-
ма-
вре-
зда.
ение,
емен
реди-
ение

жреческих функций, маги создали сложную систему взаимоотношений между Ахурамаздой и теми богами, которые продолжали почитаться наряду с главным племенным богом магов. Конечно, вместе с тем они разрабатывали и жертвенный ритуал, связанный с почитанием богов круга Ахурамазды и требующий жертвоприношений громадного количества скота. Вспомним о принесении Ксерксом в жертву троянской Афине тысячи быков¹⁵⁵). Религия магов стала распространяться в других частях Ирана в связи с расширением влияния мидийского племенного союза, вступившего уже в VIII в. в сношения с Восточным Ираном¹⁵⁶). Когда начались завоевания мидян в VII в., то воздействие религии магов, официальных жрецов мидийских царей¹⁵⁷) стало еще более интенсивным. Оно распространилось и на восток и на юго-запад Ирана. Локализация религиозного течения, которое могло явиться общим источником и для зороастризма и для религии Ахеменидов, на севере — в Мидии — объясняло бы наблюдение В. В. Бартольда о путях распространения религии зороастризма. По его мнению „последняя распространялась в северной части Ирана раньше, чем в южной, тем более, что, судя по Авесте, и в восточной части Ирана преступные с точки зрения зороастризма погребальные обряды дольше всего сохранялись в южных областях: жители Арахозии обвиняются в „неискупимом преступлении“ — осквернении земли трупами“¹⁵⁸). Также и в Бактрии еще очень долго большая часть туземного населения не могла примириться с погребальным обрядом зороастрийцев. По крайней мере лишь злостным измышлением со стороны части местного населения, придерживающегося иного способа захоронения, можно объяснить немелкий рассказ Онесикрита¹⁵⁹) о том, что бактрийцы кидали живыми собакам на растерзание своих стариков и больных. Нельзя себе представить, чтобы столь жестокий обычай мог существовать среди бактрийцев еще во время Александра. Собаки,

конечно, раздирали не живых людей, а трупы, которые складывались в особых местах, доступных собакам.

Далеко не все моменты религии магов были приемлемы для племен Восточного Ирана. Одним из таких моментов для оседлых скотоводов Востока были жертвоприношения крупного рогатого скота, основы хозяйства этих племен. Поэтому пророк Заратуштра выступает против религии, требовавшей, чтобы ее „жрецы и жертвователи предавали скот жажде убийства“¹⁶⁰). Наиболее же неприемлемым для племен Востока было социальное содержание религии магов, опоры рабовладельческой знати Мидии, которая пыталась сменить своей властью племенную демократию прошлого. В результате дальнейшего усиления знати племенной союз мидян перерос в большую державу, подчинившую себе Иран и часть Передней Азии. Племена Востока упорно боролись с завоевателями, наступающими с северо-запада. О борьбе Восточного Ирана с мидянами нам сообщает древний среднеазиатский эпос, вскрытый в свидетельствах античной традиции В. В. Бартольд¹⁶¹). Борьба племен Востока за свою свободу, за свою старую племенную демократию еще более усилилась, когда на Западе Ирана захватили власть Ахемениды, при которых рабовладельческая знать Мидии и Персии стала вершителем судеб своих народов и стала стремиться подчинить своему полному господству и племена Востока. В условиях жестокой борьбы племен Восточного Ирана за свою древнюю племенную демократию, разрушаемую завоевателями Запада, и создается то религиозное течение, которое нашло свое отражение в Гатах и носителем которого был Заратуштра. Подобное положение не противоречит определению времени жизни великого пророка Ахурамазды, предложенному рядом весьма авторитетных исследователей¹⁶²). С другой стороны, согласно мнению весьма крупных ученых в религии Зороастра может быть установлена действительно сильная демократичес-

кая тенденция¹⁶³). По мнению их, Заратуштра является защитником более бедных слоев в племени, эксплуатируемых вождями и знатью. Поэтому я не считаю фантастическим предположение, что крупное народное движение, которое охватило в первый год царствования Дария I, согласно свидетельству Бахистунской надписи (§ 38) Маргиану, т. е. Мервский оазис (современные Мары) вспыхнуло под воздействием зороастризма. Оно было подавлено по приказу Дария сатрапом Бактрии в результате страшного кровопролития. Убито было по официальным данным больше 55.000 мятежников, цифра громадная по сравнению с теми числами убитых, которые называют официальные данные в результате подавления восстаний в западных областях державы Ахеменидов¹⁶⁴). Уже эта громадная цифра убитых свидетельствует о том, что „здесь, в восстании должны были участвовать и широкие круги населения“¹⁶⁵). Если действительно мы имеем здесь дело с подлинным народным восстанием, то, надо полагать, оно было направлено против знати, которая, опираясь на силы сатрапа Бактрии, стала чрезмерно эксплуатировать народные массы. Дарий, конечно, не мог не быть противником подобных восстаний, которые угрожали гибелью не только власти знати, но и власти Ахеменидов. Правда, Дарий не одобрял беспредельное хищничество знати по отношению к низам. Будучи наиболее дальновидным представителем своего класса, он пытался сохранить господство знати при условии защиты народа от безудержной эксплуатации со стороны знати. Социальное содержание своего религиозного мировоззрения Дарий выразил наиболее четко в своей гробничной надписи, в накширустемской надписи В, в которой он заявляет о своем стремлении смягчить социальные противоречия в современном ему персидском обществе: „Не мое это одобрение, чтобы простолюдин знатного ради плохое переносил. Не мое это одобрение, чтобы знатный простолюдина ради плохое переносил“¹⁶⁶).

Заявление Дария о том, что он стоит и над знатными и над народом, в одинаковой степени оберегая интересы тех и других, весьма напоминает соответствующее утверждение Солона о его отношении к евпатридам и к народу. Подобно Солону и Дарий не мог допустить победы народа над знатью и он поэтому должен был подавить решительно и свирепо восстание в Маргиане, в результате которого знатные могли перенести плохое от простолюдинов.

Несмотря на жестокую расправу Дария I над восставшими в Маргиане, демократические установки учения Заратуштры продолжали жить на Востоке. Оно утверждало величие работы мирного земледельца и скотовода и возвело тем самым труд человека к высшей его заслуге, или, говоря словами Б. А. Тураева, „земледелие для последователя Авесты и для песнопевца Гат не только почтенное занятие—это почти добродетель, без которой следование „учению“ не вменяется в заслугу“¹⁶⁷). Эти заветы зороастризма на Востоке Ирана сохранились вплоть до падения державы Ахеменидов.

Запад Ирана—Мидия и Персия—предал полному забвению демократические моменты законов Дария I, восходящие к наследию, полученному во время пребывания персидских племен на севере в Армении и Азербайджане, и бесславно погиб в борьбе с внешним врагом.

Восток же, сохранивший религию труда Зороастра, оказал упорное и длительное сопротивление внешнему врагу и смог накопить в себе силы, чтобы сбросить иноземное иго и возродить самостоятельность Ирана.

ПРИМЕЧАНИЯ

1) Б. Гафуров и Н. Прохоров. Таджикиский народ в борьбе за свободу и независимость своей родины, Сталинабад, 1944, стр. 3 и 8 и К. В. Тревер в I томе Истории народов Узбекистана, печатающемся в настоящее время, стр. 89 рукописи.

2) E. Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, Берлин 1938, № 14. Здесь же дано указание и на первое издание. См.

ре и
1940

ит-
ою-

во-
ди-

иго-

ов.

тав-

сия

рж-

ода

лу-

для

ко

рой

за-

отъ

заб-

хо-

ния

ане,

ока-

рагу

ное

д в
тин-
на-
емя,
938,
См.

рецензию А. А. Фреймана в Вестнике Древней Истории, 1940 г., № 2, стр. 126—127.

3) Я доказал это в докладе, прочитанном на заседании отделения языка и литературы в Москве 21 февраля 1944 г.

4) См. *Геродот II*, гл. 7: „Хотя Ксеркс и решил воевать с Элладой, однако на втором году после смерти Дария он сначала пошел войной на мятежников, покорил их и весь Египет подчинил“.

5) Я перевожу „капища дэвов“, хотя персидский текст говорит об одном разрушенном капище. В данном случае я следую вавилонской версии, которая употребляет в данном случае множественное число. В пользу моего перевода я могу сослаться на авторитет лучшего знатока древнеиранских языков и литератур А. А. Фреймана, который заявляет, что „речь здесь идет не об одном капище дайвов, а о „капищах““. (Вестник Древней Истории, 1940 г. № 2, стр. 127. Ср. также мое исследование „Геродот о религии персов и надпись о дэвах Ксеркса“)

6) Обоснование перевода данной формулы см. в моей статье, указанной в предшествующем примечании.

7) H. H. Schaefer, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1940, столб. 388.

8) Там же.

9) См. мое исследование „Геродот о религии персов и надпись о дэвах Ксеркса“.

10) См. *Херцфельд*, у. с., стр. 38 и сл.

11) Соответствующие слова в вавилонской версии „Когда мой отец Дарий пошел навстречу судьбе“ доказывают, что перед нами евфемизм для выражения факта смерти царя.

12) Б. А. Тураев. *История Древнего Востока*, т. II. (изд. 1935 г.), стр. 136—137.

13) В предшествующих строках 19—28 надписи были перечислены 30 подвластных Ксерксу стран и народов.

14) В персидском тексте говорится об одной восставшей стране, но вавилонская версия употребляет множественное число. А. А. Фрейман (у. с., стр. 127) дает перевод подобный моему: „Когда я стал царем, были среди вышеупомянутых стран такие, которые стали мятежными“. Ср. сказанное мной в прим. 5.

15) Глагол „*yaud*“. Он сохранился в фрагментированном виде в строке 32 накширустемской надписи А, но

теперь после открытия надписи о дэвах его восстановление уже не вызывает больше никаких сомнений. К истории его восстановления доиздание надписи Ксеркса см. Н. С. Tolman, *Ancient Persian Lexicon and Texts* (из серии *Vanderbilt University Studies*), 1908 г., стр. 119.

16) Ср. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achaemeniden*, Лейпциг, 1911 г., стр. 88.

17) Герод., VI, гл. 45 и гл. 94.

18) Герод., VII, гл. 5.

19) О древности культа Ахурамазды, не созданного ни Заратуштрой, ни Дарием см. A. Meillet, *Trois conférences sur les Gatha de l'Avesta*, стр. 25. Цитирую по Херцфельду *Altpersische Inschriften*, стр. 289.

20) В надписях Ахеменидов Ахурамазда называется „бага“, „богом“, а „бага“ является специфическим эпитетом именно Митры. См. Херцфельд, *Archaeological History of Iran*, Лондон, 1935 г., стр. 40, его же, *Altpersische Inschriften*, стр. 106 сл.; Н. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Лейпциг, 1938 г., стр. 353.

21) Герод., I, гл. 131.

22) См. Б. А. Тураев. *История Древнего Востока*, II, стр. 148: „Зевс, которому приносят в жертву на высоких горах,—конечно, Ахурамазда“.

23) Герод., I, гл. 131 (начало главы).

24) Конечно, в той специальной литературе, которая мне доступна в данный момент.

25) Херцфельд, у. с. даже переводит данный глагол, обозначающий образ действия Ксеркса по отношению к капищам дэвов: „сравнил с лицом земли“.

26) Значение этих „священных зданий“ („айядана“) я пытаюсь объяснить в исследовании „Социальная политика Дария I“, подготавливаемом мною к печати. См. также ниже.

27) Бахист. надпись, § 14.

28) Строки 36—48 надписи.

29) Вейсбах, у. с., стр. 106—114.

30) Там же, стр. 118.

31) К этим местам почитания Ахурамазды, не скрываемым стенами храма, примыкали небольшие помещения, в которых охранялся священный огонь в течение дня. Об этих святилищах огня см. рецензию-статью Tavastia, *Zum iranischen Feuerempel* (*Oriental. Literaturzeitung*, 1943,

столб. 57—66), посвященную разбору книги К. Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum*, Лейпциг, 1941.

32) Изображение Ахурамазды восходит к иконографии бога Ассура, главного бога Ассирийской державы. Ср. сопоставление изображений бога Ассура и Ахурамазды в последнем труде Херцфельда „*Iran in the Ancient East*“, 1941, рис. 360 (на стр. 254). Подобное рельефное изображение Ахурамазды грек, конечно, не мог назвать „кумиром“ (агалма).

33) См. Нюберг. *Religionen des alten Iran*, стр. 369.

34) Геродот, I, гл. 131 и III, гл. 16; Страбон, XV, гл. III, § 14.

35) Геродот I, гл. 138; Страбон, XV, гл. III, § 14.

36) Герод., I, гл. 132.

37) Н. Н. Schaefer, *Ein indogermanischer Liedtypus in den Gathas* в *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges.* т. 94 (1940 г.), стр. 399 сл.

38) Страбон, XV, гл. III, § 14, конец. Священный пучок ветвей изображен и на одном из предметов Аму-Дарьинского клада (см. С. П. Толстов, „*Древняя культура Узбекистана*“, 1943, стр. 15).

39) Герод., I, гл. 133. Страбон, XV, гл. III, § 20 также говорит о совещаниях персов за вином: „Важнейшие дела персы решают за вином и (такие решения их) прочнее, чем принятые в трезвом состоянии“.

40) См. Нюберг, у. с., стр. 372.

41) Об этих гимнах и о значении культа „хаома“ в Авесте см. там же, стр. 286 сл.

42) C. de Harlez, *Avesta Livre Sacre du Zoroastrisme*, Париж, 1881 г., стр. CLXXIV.

43) Страбон, XV, гл. III, § 15. На это замечание Страбона обратила мое внимание член-корреспондент Академии Наук СССР К. В. Тревер.

44) О значении „атраван“ см. Chr. Bartholomae, *Handbuch der altiranischen Dialekte*, Лейпциг, 1883, стр. 219.

45) См. статью C. Clemen, magoi в энциклопедии *Pauly-Wissowa*.

46) Герод., VII, гл. 19, 37, 43, 113, 191.

47) Joh. Hertel, *Die Zeit Zoroasters*, Лейпциг, 1921, стр. 9 сл. и его же *Achaemeniden u. Kayaniden*, Лейпциг, 1924, стр. 11 сл. и стр. 83.

48) Н. Н. Schaefer, *Oriental. Literaturzeit.* 1940, столб.

столб. 57—66), посвященную разбору книги К. Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum*, Лейпциг, 1941.

32) Изображение Ахурамазды восходит к иконографии бога Ассура, главного бога Ассирийской державы. Ср. сопоставление изображений бога Ассура и Ахурамазды в последнем труде Херцфельда „*Iran in the Ancient East*“, 1941, рис. 360 (на стр. 254). Подобное рельефное изображение Ахурамазды грек, конечно, не мог назвать „кумиром“ (агалма).

33) См. Нюберг. *Religionen des alten Iran*, стр. 369.

34) Геродот, I, гл. 131 и III, гл. 16; Страбон, XV, гл. III, § 14.

35) Геродот I, гл. 138; Страбон, XV, гл. III, § 14.

36) Герод., I, гл. 132.

37) Н. Н. Schaefer, *Ein indogermanischer Liedtypus in den Gathas* в *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges.* т. 94 (1940 г.), стр. 399 сл.

38) Страбон, XV, гл. III, § 14, конец. Священный пучок ветвей изображен и на одном из предметов Аму-Дарьинского клада (см. С. П. Толстов, „*Древняя культура Узбекистана*“, 1943, стр. 15).

39) Герод., I, гл. 133. Страбон, XV, гл. III, § 20 также говорит о совещаниях персов за вином: „Важнейшие дела персы решают за вином и (такие решения их) прочнее, чем принятые в трезвом состоянии“.

40) См. Нюберг, у. с., стр. 372.

41) Об этих гимнах и о значении культа „хаома“ в Авесте см. там же, стр. 286 сл.

42) C. de Harlez, *Avesta Livre Sacre du Zoroastrisme*, Париж, 1881 г., стр. CLXXIV.

43) Страбон, XV, гл. III, § 15. На это замечание Страбона обратила мое внимание член-корреспондент Академии Наук СССР К. В. Тревер.

44) О значении „атраван“ см. Chr. Bartholomae, *Handbuch der altiranischen Dialekte*, Лейпциг, 1883, стр. 219.

45) См. статью C. Clemen, magoi в энциклопедии *Pauly-Wissowa*.

46) Герод., VII, гл. 19, 37, 43, 113, 191.

47) Joh. Hertel, *Die Zeit Zoroasters*, Лейпциг, 1921, стр. 9 сл. и его же *Achaemeniden u. Kayaniden*, Лейпциг, 1924, стр. 11 сл. и стр. 83.

48) Н. Н. Schaefer, *Oriental. Literaturzeit.* 1940, столб.

380. См. также его статью в Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. т. 94 (1940 г.), стр. 407.,

49) Строки 1—6 надписи о дэвах. Содержание их тождественно с началом накширустемской надписи А Дария I.

50) Строки 46—50 надписи.

51) Соответствует Кардел'у коптских манихейских текстов, см. Oriental. Literaturzeit. 1940, столб. 379.

52) Следую переводу текста, данному Н. Н. Schaeder, Der iranische Zeitgott u. sein Mythos в Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. т. 95 (1941), стр. 272.

53) Это любопытное мероприятие Ксеркса я устанавливаю в моем одноименном, но несколько большем по объему исследовании, предназначенном для сборника ИВАН „Средняя Азия и Иран“.

54) Царь, устанавливавший новый порядок, должен был также установить порядок времен года, т. е. провести календарную реформу в тех случаях, когда старый традиционный календарь не отмечал естественный порядок следования времен года. См. В. Струве, Zum Töpferorakel. (Сборник в честь Дж. Лумброзо, Милан, 1925 г.).

55) См. его Untersuchungen zur Geschichte von Iran, ч. II (1905 г.), стр. 207 сл.

56) См. пока статью G. G. Cameron, Darius daughter and the Persepolis inscriptions в Journ. of the Near Eastern Studies, т. I (1942 г.), стр. 214 сл. Здесь дана история находки и издания архивов древнего Персеполя.

57) F. Koenig, Der falsche Bardiya, Вена, 1938 г.; А. Роевел, Amer. Journ. of Semit. Lang. a. Liter. т. I (1938 г.) и W. Hinz, Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. т. 93 (1939 г.). Сопоставление имен этих месяцев с месяцами родственных календарей. см. J. Marquart, у. с., стр. 213.

58) См. Нюберг, у. с., стр. 377 сл., где дана интерпретация имен, месяцев и дней месяцев авестийского календаря.

59) См. Маркварт, у. с., стр. 209.

60) Я обязан любезности В. М. Беляева точным названием труда великого среднеазиатского ученого. См. также статью Brockelmann, al-Biruni в Enzyklopädie des Islam I. стр. 757.

61) См. Маркварт, у. с. стр. 207

пл.
о с
ег-го-
т. Ia-

их

ст

er,

Vich.

во

ве-ав-

Jo по

ика

мя

дакен

Лро-

ста-

дей

um

Елан,

ст

пр. II

iter

Zern

рия

S

zel,

о) и

Эг.).

вен-

гер-

Сого

с

наз-

См.

ides

з

4

62) См. хотя бы одно из последних исследований о египетском календаре: О. Neugebauer, The origin of the egyptian calendar в Journal of the Near Eastern Studies, т. I (1942). стр. 396 сл.

63) Б. А. Тураев, Истор. Др. Вост., Т. II, стр. 122.

64) Там же, стр. 134.

65) В. Meissner, Babylonien u. Assyrien, т. II (1925 г.) стр. 395.

66. „Атосса была всемогуща“, как указывает Геродот VII, 3. Может быть в свете надписи о дэвах получает новое значение упоминание Авестой Атыси (Хутаоса) в весьма примечательном контексте (Яшт, XV, 35). См. Joh. Hertel, Achaemeniden u. Kayaniden, стр. 75 сл.

67) См. таблицу персидских новогодних дней во время Сасанидов, данную Th. Noeldeke на стр. 436 его труда „Geschichte der Perser u. Araber zur Zeit der Sasaniden, Лейден, 1879.

68) См. о наблюдениях Веста L. H. Gray в Grundriss der iranischen Philologie, т. II, стр. 677.

69) J. Marquart, у. с., стр. 210 Ср. таблицу, данную F. K. Ginzel, у. с., т. II (1911 г.) на стр. 578. Не будучи специалистом в области астрономии, я астрономические предпосылки вывода Маркварта принимаю, как аксиому.

70) Герод., II, гл. 4.

71) См. Weissbach, Zur babyl. u. achaemen. Chronologie в Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. т. 62 (1908), стр. 643 сл.

72) См. A. Erman, Aus der Perserzeit, Zeitschr. f. agypt. Sprache u. Altertumskunde, т. XXXI (1894 г.)

73) Элам и Каппадокия занимают в этом отношении особое положение, но для решения вопроса о календаре Элама и Каппадокии потребуется специальное исследование.

74) Ср. Ginzel, Pauly, — Wissowa, т. IX, под словом „Jahr“; Нюберг, у. с., стр. 38 сл., стр. 377 сл., Шедер, Orient. Literaturzeit, столб. 382.

75) Напр. Вейсбах, Keilinschriften der Achaemeniden, стр. 13, 15, 67.

76) Херцфельд, у. с., стр. 69.

77) См. его Die Zeit Zoroasters. Здесь он во многих местах говорит о вражде магов к Дарию, адепту подлинного зороастризма.

78) Его же Achaemeniden u. Kayaniden, стр. 83.

79) Это наблюдение французского историка Леви-Сити по статье Л. Ельницкого „Новая надпись Ксеркса в Вестн. Др. Истории 1940, № 2, стр. 172.

80) См. Херцфельд, The traditional date of Zoroaster, Oriental Studies in Honour of Coursetji Erachji Pavry, Лондон, 1933, стр. 132 сл.

81) Эта дата повторяется и другими мусульманскими писателями средневековья. См. Нюберг, у. с., стр. 3. Попытку же самого Нюберга ввести ее в апокалиптическую схему (у. с., стр. 33 сл.) нельзя признать убедительной.

82) Хертель несомненно имеет большую заслугу перед историей религий древнего Ирана, что он в ряде своих исследований, начиная с „Die Zeit Zoroasters“ опубликованных им в 1882 г., обратил в должной мере внимание на примечательный факт умолчания Авестой имен Дария и Ксеркса. Он был так же прав, когда он причину умолчания видел во враждебной тенденции составителей и редакторов к Дарию, но он ошибался, утверждая, что маги, жрецы Ахеменидов, были виновниками изъятия имени Дария. Ведь вместе с Дарием пострадал и его сын Ксеркс, при котором маги заведомо играли большую роль.

83) Большинство исследователей отождествляет страну „Баври“ с Вавилоном, см. хотя бы Б. А. Тураев, у. с. т. II, стр. 147: „Аши-Дахака царствует в Вавилоне“.

84) Любопытно отметить, что в дружественном по отношению к Ирану образ дракона Аши-Дахака сопоставляется с врагом сил света наших дней — с Гитлером.

85) См. Вейсбах, у. с., стр. 98, надпись В из Суз.

86) Вейсбах, у. с., стр. 80, надпись из Персеполя, строки 5—12.

87) W. Hinz, Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. т. 94 (1941), стр. 242. Надпись К из Суз, стр. 4.

88) В. В. Бартольд, Зап. Вост. Отд. Арх. Об.-Истор. Ин-та, 1917 г., стр. 365.

89) Хинц, у. с., стр. 241—242. Надпись j из Суз, строки 4—6.

90) Там же, стр. 225. Надпись А из Суз, строки 4—6, остроумно восстановленные автором.

91) Там же, стр. 243. Надпись l из Суз, строки 2—4.

92) См. труды названных исследователей, которые неоднократно упоминал на предшествующих страницах.

93) Столб. IV, строки 63—69.
94) Херцфельд, у. с., стр. 9 сл.
95) Полный перевод надписи с соответствующим комментарием я даю в подготавливаемой мною к печати для Известий Узб. Академии Наук статье „Отражение Геродота в политических теориях Западного Ирана“.

96) Херцфельд, Archaeological History of Iran, стр. 41.
97) Строки 31—36 надписи.
98) Строки 56—60 надписи.
99) Строки 28—32 гаремной надписи.
100) Следую переводу, предложенному мне А. А. Фрейманом.

101) Строки 43—60 надписи о девах.

102) C. de Harlez, Manuel de langue de l'Avesta, Париж, 1882, стр. 270.

103) Один из основных религиозных образов Зороастризма. Его определению Нюберг, у. с., стр. 120 сл. посвятил обстоятельное исследование. В тексте Ахуна-формулы имя Вохумана приведено в родительном падеже. Заратуштра объявляется творцом вохумановских дел.

104) Боги круга Ахурамазды.

105) Строки 2—3 текста. Я использовал интерпретацию формулы, которую дает Нюберг, у. с., стр. 268. В формуле, правда, имя Заратуштры не упоминается, но он несомненно являлся тем лицом, которое творит дела жизни и власть для Ахурамазды и которое поставлено пастырем для слабых.

106) „Душа быка“ в этом гимне-молитве обращается к богам с жалобой о том, что она предается убийству и насилию, т. е. для тех кровавых жертвоприношений скота, которые стали приноситься и на Востоке Ирана под воздействием мидийского и персидского завоеваний. Мидии же и Персии были обычны жертвоприношения скота, которые знала Передняя Азия еще в глубокой древности. Ср. бесчисленные жертвы скота, засвидетельствованные громадным количеством клинописных табличек из Дрехема от эпохи III династии города Ура.

107) Нюберг, у. с., стр. 102.

108) Начало 10 Гаты. См. Н. Н. Schaefer, Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. т. 94 (1940 г.), стр. 402.

109) Ясна, 12,1

- 110) Ясна, 12,5.
- 111) „Аша“ Авесты соответствует „арта“ надписи на рухне в дэвах.
- 112) Ясна, 12,6. К интерпретации вероисповедания зороастрийца в Авесте см. Harlez Avesta Livre Sacre du Zoroastrianisme, 1881, стр. 293 сл. и Нюберг, у. с., стр. 273 сл. В существенных пунктах интерпретация текста не вызывает сомнения.
- 113) Ясна, 42,2.
- 114) Я позволил себе несколько переименовать Ясна, 12,5 во 12,6.
- 115) „Варена“ — „выбор“, „решение“.
- 116) К интерпретации термина „кави“ см. Хертель Achaemeniden u. Kayaniden, стр. 17 сл.
- 117) Ясна 12,7.
- 118) См. Harlez, Manuel de la langue de l' Avesta, стр. 431 и Нюберг, у. с., стр. 231.
- 119) Герод., 1, гл. 131.
- 120) Правда, мы знаем из бахистунской надписи (§ 14V § 14V в.в. См. В. Струве, Подлинная причина разрушения о разрушении магом Гауматой каких-то зданий, имеющих отношение к культу, названных в тексте „айядана“. О них Овник Др. Ист. 1938 г.).
- 121) Гаремная надпись, строки 31—32.
- 122) У. с., стр. 118.
- 123) Герод., 1, гл. 132.
- 124) Мы уже отметили указание Геродота выше о том, что „совершать жертву без мага у персов не обычай“ (Герод., 1, гл. 132).
- 125) См. Lehmann Haupt, Satrap in Pauly-Wissowa, II столб. 86 сл. Там же приведена литература, посвященная источникам труда Ксенофонта.
- 126) См. Маркварт. Unters. z. Gesch. v. Iran, т. I, стр. 210, ср. также его исследование о генеалогии правителей Каппадокии в 1 т. у. с.
- 127) Очевидно здесь было много свободных земель. Вспомним поселения ассирийских купцов в Каппадокии на рубеже III — II тысячел., которые оставили нам такой ценный архив вблизи современного города Кайсери.
- 128) О соответствии пирейфов атраванам Авесты, см. выше.
- 129) Очень возможно, что Авеста полемизирует с этим способом убийства жертвенного животного, когда она предаст осуждению в XIV, 554—55) какой-то народ, который проливает и разбрызгивает кровь жертвенного животного, разбивает его тело. Ср. Нюберг, у. с., стр. 71 и 256.
- 130) Страбон, кн. XV, гл. III, § 15.
- 131) Так в кн. XI, гл. 8, § 4 говорит о культе Анаиты и Омана персидских божеств, в Малой Азии.
- 132) Ср. резкие отличия в культе и религии иудейского поселения в Элефантине, не участвовавшего в дальнейшем развитии религиозного мировоззрения иудейского общества, столь интенсивно протекавшем в VI и V в.в. См. В. Струве, Подлинная причина разрушения иудейского храма на Элефантине в 410 г. до н. э. (Вестн. Др. Ист. 1938 г.).
- 133) Orient. Literaturzeit. 1940, столб. 380 и его же Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. т. 95 (1941), стр. 271 сл.
- 134) „Да защитит меня Ахурамазда от отвратительного (строка 52) и „Ахурамазды повеление да не покажется тебе отвратительным“ (строки 57—58).
- 135) „Да защитит меня Ахурамазда от отвратительного (строки 57—58).
- 136) Херцфельд, Altpersische Inschriften, стр. 173 сл.
- 137) Гаты 34, 15, 46, 19, 50, 11. См. Chr. Bartolomae. Die Gáthá's u. heiligen Gebete des altiranischen Volkes. Гагалле, 1879., стр. 158.
- 138) Херцфельд, у. с., стр. 349.
- 139) Херцфельд, у. с., стр. 320.
- 140) Harlez, у. с., стр. 304.
- 141) „Я хочу быть в благополучии при жизни и в смерти причастным в священному праву (Artavá) хочу быть“. (Строки 47—48 надписи).
- 142) К нему восходит новоперсидское „шах“.
- 143) Хертель, Die Zeit Zoroasters стр. 24 сл. и его же Achaemeniden u. Kayaniden, стр. 17 сл. См. также Нюберг, у. с., стр. 49.

- 144) См. выше.
- 145) См. выше.
- 146) „Пирайфы“. См. выше.
- 147) „Об Осирисе и Исиде“, гл. 47.
- 148) В его исследовании *Les mages dans l'ancien Iran*, Париж, 1938 г. стр. 22. Я полагаю, что Шедер в своей ценной рецензии на исследование Бенвениста *Orient. Literaturzeit*, 1940, столб. 375 сл. не смог устроить данное противоречие.
- 149) См. выше.
- 150) В его статье в *Journal Asiatique*, т. CCXII, 1931 г., июль—сентябрь, стр. 17. Нюберг повторил свой вопрос и в труде „*Religionen des alten Iran*“, стр. 363. Его положение, сформулированное здесь: „Нельзя быть зороастрийцем и одновременно хоронить своих покойников в земле“ вряд ли можно оспаривать. Попытка со стороны Херцфельда в своем труде „*Iran in the Ancient East*“, 1941, стр. 248 сл. не может быть признана убедительной, ибо ссылка на отсутствие в Гатах упоминания авестийского ритуала захоронения ничего не доказывает. Гаты, конечно, не могли сохранить нам полную систему учения Заратуштры.
- 151) Об этом божестве и о маздаизме в царстве Урарту и у его преемника—Мидии я буду говорить обстоятельно в моем исследовании „*Держава Ахеменидов*“.
- 152) См. F. König, *Älteste Gesch. d. Meder u. Perser*, D. Alte Orient, т. 33, вып. 3—4, Лейпциг, 1934, стр. 60.
- 153) Страбон, кн. XI, гл. 11, § 8. Ср. также кн. XI, гл. 11, § 3.
- 154) Конечно, маздаизм Урарту ничего общего не имеет с религиозной концепцией Зороастра. Точно так же как и маздаизм мидян VIII в., который установил Эд. Мейер в своей статье „*Die ältesten datierten Zeugnisse d. iran. Sprache*“ в *Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. auf den Gebiete der indogermanischen Sprachen*, т. 42 (1909 г.), стр. 1 сл. Если Эд. Мейер был прав, по моему мнению, в установлении маздаизма в древнейшей Мидии, то он несомненно неправ, когда он его отождествляет с учением Зороастра, датируя возникновение последнего концом второго тысячелетия до н. э.
- 155) Герод. VII, гл. 43, а Герод. VII, гл. 113 повествуется, что реке Стримону маги принесли жертву, з
- колов над ней белых лошадей. См. также Ксенофонт, Киропедия, VII, 3, 7, где рассказывается о заклании в качестве заупокойной жертвы большого количества рогатого скота, лошадей и овец.
- 156) Из Бактрии получали мидяне тех двугорбых верблюдов, золото и ляпис-лазурь, которые доставлялись ими в виде подати царям Ассирии. См. Кёниг, у. с., стр. 42 сл.
- 157) Вспомним роль магов при дворе царя Астиага. См. Герод. I, гл. 108, 120.
- 158) Зап. Вост. Отд. Арх. Об-ва, 1917 г., стр. 265 с ссылкой на Вендидад 1,13.
- 159) Рассказ Онесикрата сохранил нам Страбон, XI, гл. 1, § 3.
- 160) Ясна 44, 20. К интерпретации см. Chr. Bartholomae, *Arische Forschungen*, II вып. (Галле, 1886 г.) стр. 187.
- 161) „К истории персидского эпоса“ в Зап. Вост. Отд. Русск. Арх. Об-ва, т. XXII, стр. 257, сл. В. В. Бартольд защищает здесь на стр. 258 тезис „Что как в мусульманской Персии, так и в до-мусульманский период, начиная с эпохи Ахеменидов, эпическое творчество, литературная обработка эпических мотивов и приурочение их к определенным историческим лицам сосредотачивались в восточной части Ирана“.
- 162) См. хотя бы суждение A. V. Williams Jackson в его труде „*Die Iranische Religion*“, входящем в состав такого основного справочника по иранистике, как „*Grundriss d. iran. Philologie*“ (т. II, стр. 625): „В соответствии с традиционными датами склоняются к предположению, что Зороастр жил между последней половиной VII и серединой VI в. до н. э.“
- 163) A. Meillet и другие, которые перечислены Нюбергом у. с. в примечаниях 6, 7 и 8 его указ. сочинения.
- 164) Кёниг, *Der falsche Bardija* стр. 145.
- 165) К. В. Тревер, Древняя история народов Узбекистана (входит в состав I тома истории народов Узбекистана), стр. 26 рукописи.
- 166) Строки 9—10 надписи. Ср. также Бахистунскую надпись, § 63 и надпись С из Суз Дария, § 4, в которых та же мысль высказывается, но в менее развернутой форме.
- 167) История Древнего Востока II, стр. 144.

О ТАДЖИКСКОМ ЯЗЫКЕ НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

Таджики являются самыми древними известными нам засельниками Средней Азии среди народов, населяющих ее в настоящее время. Они живут также в Хорасане и в значительной части Афганистана (Афганистан и сейчас еще называется его жителями Хорасаном). По Деникеру (Les races et les peuples de la terre, 1926) „если провести черту от Астрабада к Иезду и от последнего к Кирману, то на восток от нее мы будем иметь пространство, населенное таджиками, а на запад хаджеми (между Тегераном и Исфаганью) *) и парси или фарси (между Тегераном и Персидским заливом). Таджики встречаются также за пределами Персии в Западном Афганистане, на северо-западе Белуджистана, в афганском и русском Туркестане вплоть до Памира и даже, может быть, далее**).

Таджикский язык принадлежит к семье иранских языков и может быть разделен на две группы языков, нерав-

*) Хаджеми из прикаспийских провинций особенно обозначаются как талыши и мазандерани.

**) В этом Деникер прав: в настоящем положении самые восточные таджики встретились мне проживающими на восточных склонах Гималаев, если не ошибаюсь, в верховьях Раскем-Дарьи. М. А.

ных по занимаемому ими пространству и по числу говорящих на них: 1) таджикский язык настоящего времени и 2) древние таджикские языки, уже давно исчезнувшие из широкого употребления и сохранившиеся только среди небольшого числа говорящих на них.

В план настоящей работы не входит, однако, рассмотрение вопросов, относящихся к древним таджикским языкам. Мы упоминаем о них лишь в связи с тем обстоятельством, что, несмотря на малое число говорящих на них в настоящее время, они представляют исключительно важное значение для понимания богатого исторического прошлого таджикского народа.

В настоящее время в пределах Советского Союза имеются только два места, где говорят еще на этих языках и оба они находятся в пределах Таджикской ССР. Первое из них — небольшая долина р. Ягноб, расположенная по одному из больших левых притоков верхнего Зерафшана. Здесь в очень труднодоступных местах, среди необычайно суровой природы имеется ряд небольших селений, где сохранилось приблизительно 1200—1500 чел.*), продолжающих говорить еще в наши дни остатками древнего согдийского языка, повидимому, его говорами или диалектами. На древних таджикских диалектах говорит также население верховьев р. Пяндж.

Изучение согдийского языка сильно облегчилось, как говорит А. Кристенсен, когда в Восточном (Китайском) Туркестане были найдены части Нового завета, переведенные на согдийский язык.**). Кроме того, потом были опубликованы буддийские тексты, изложенные на еще более архаичном согдийском языке. Тогда начали проникать в понимание великой роли, которую играл согдийский язык, последним остатком которого является говор, которым говорят в долине Ягноб.

*) А. Christensen. L' Iran sous les Sassanides. Paris, 1936. p. 43

**) См. там же.

А. Кристенсен приводит указание Готье о том, что в начале нашей эры имелась почти согдийская дорога от Китайской стены до Самарканда и (далее) до Запада. „Согдийский язык, — пишет Кристенсен, — был в продолжение веков международным языком Средней Азии и книги манихейские и буддийские проникли к турецким народам на этом языке*).

О значении, которое придавалось согдийскому языку еще в X в., можно видеть, напр., из слов Фирдоуси, который говорит про одного из своих героев, что он знал „и персидский язык, и согдийский, и пехлевийский!“

Таджикский язык настоящего времени, взятый в целом, может быть разделен на две части: литературный язык (язык письменности) и разговорный язык.

В то время как первый является благодаря школе, печати и старым книжным традициям более или менее унифицированным как в отношении грамматических форм, так и лексики, хотя и не без некоторого естественного отражения в нем местных языковых особенностей, второй — разговорный язык представляет собою довольно пеструю картину благодаря наличности различных говоров — в разных местах республики. Сама жизнь, однако, видимо, начинает понемногу нивелировать эту разницу благодаря начавшемуся влиянию школы на подрастающее поколение, а также благодаря печати и усиливающимся сношениям таджиков из разных этнических групп как с центром Таджикистана, так и друг с другом, чему очень много помогает уклад новой жизни и проведение за последнее время более удобных путей сообщения.

Таджикский язык, как это принято называть теперь в разговорном языке и в литературе, а также в официальной терминологии, возник после арабского нашествия, сформировавшись неодновременно и в разных услови-

*) См. там же.

ях, образуясь на почве (субстрате) из предшествовавших ему древних таджикских языков (и диалектов), с постепенным прибавлением к старому языку большого количества персидских и (меньше) арабских слов, а также персидских грамматических оборотов. Можно отметить, что, в общем, чем больше подвергались отдельные части или слои этого языка литературной обработке, как это наблюдалось среди образованных слоев общества, тем более они отошли от древнего таджикского языка. Наибольшее приближение к древним таджикским диалектам мы находим в народных говорах и наречиях, в особенности в сложившихся сравнительно недавно (как, например, в Каратегине и Дарвазе или в долине Ванча, где в самых верхних ее селениях говорили на старом ванчском языке еще около ста лет тому назад).

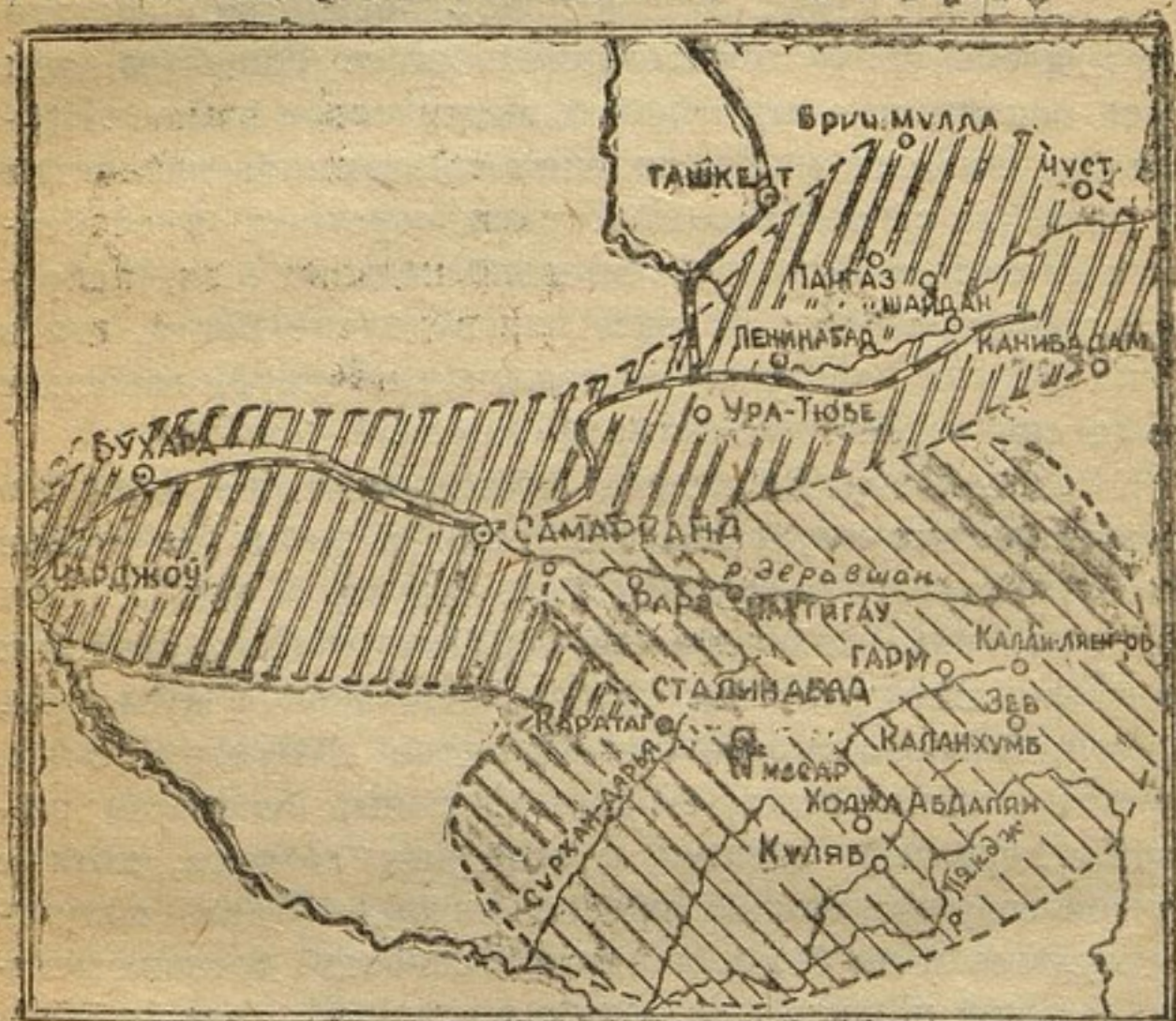
Как можно предположить, образование современного таджикского языка, начавшееся только после завоевания арабов, подвигалось двумя путями: один путь, южный, шел через древний Балх — „мать городов“ старых арабских географов и южный центр древней таджикской культуры, другой, более северный — через Мерв и Бухару. Этим, вероятно, объясняется, с одной стороны, некоторая разница в характере южных и северных говоров, хотя, с другой стороны, можно предположить, что это получилось также и не без влияния особенностей древних местных языков и диалектов, которые существовали до этого в этих местах. Границей между двумя областями говоров можно считать, приблизительно, Туркестанский и Гиссарский хребты, идущие с востока на запад.

Так, к северу от них, на пространстве Бухара — Самарканд — Фергана, мы можем отметить, главным образом, в разговорном языке северную (точнее северо-западную) группу, а к югу (юго-востоку) — южную*). В первой,

*) Если в области северной группы, как например, в Фергане, и встречаются иногда некоторые южные формы (в очень немно-

северной, как пример, мы можем взять употреблении в разговорных языках особой формы родительного падежа, как напр. „бача́я модара́ш“ („мать ребенка“) и пр., а также и изофата — „модари́ бача́.“ В южной же области наблюдается только последняя форма — изофа́т.

ОБЛАСТЬ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ГОРТАННОГО АРАБСКОГО Х (ح), ТАК НАЗЫВАЕМОГО „ХОИ ХУТТИ“



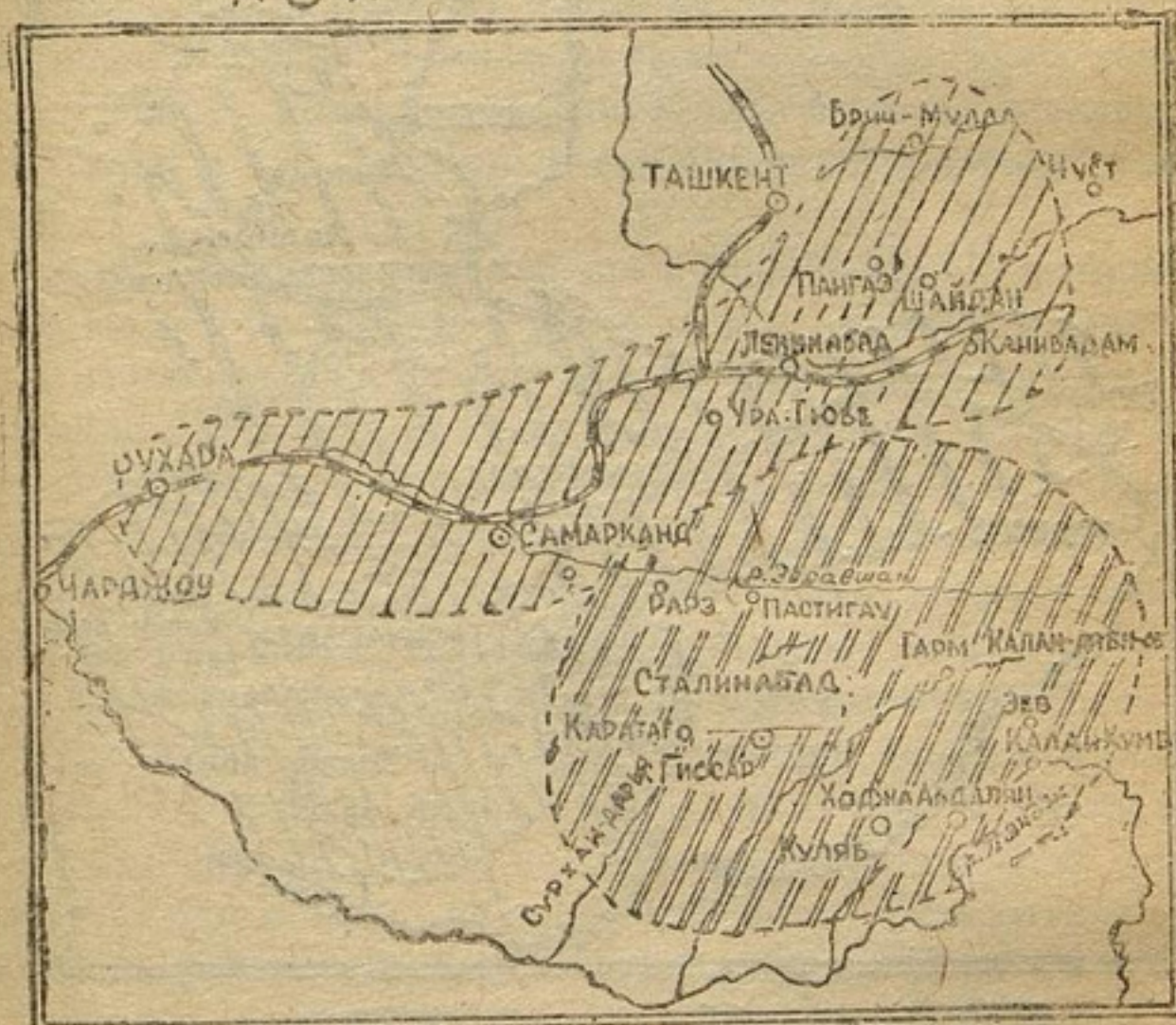
УПОТРЕБЛЕНИЕ НАряду с ИЗАФАТОМ ОСОБОЙ МЕСТНОЙ ФОРМЫ РОДИТ. ПАДЕЖА: „БАЧА́Я МОДАРА́Ш“ (МАТЬ РЕБЕНКА)

УПОТРЕБЛЕНИЕ ТОЛЬКО ИЗАФАТА: „МОДАРИ́ БАЧА́“

В северной группе в заимствованных арабских словах гортанное арабское х, „хои хутти“, выговаривается как х; в южной же он более или менее старательно передается с его арабским произношением.

В северной группе в заимствованных арабских словах гортанное арабское х, „хои хутти“, выговаривается как х; в южной же он более или менее старательно передается с его арабским произношением.

ОБЛАСТЬ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ГОРТАННОГО АРАБСКОГО Х (ح), ТАК НАЗЫВАЕМОГО „ХОИ ХУТТИ“

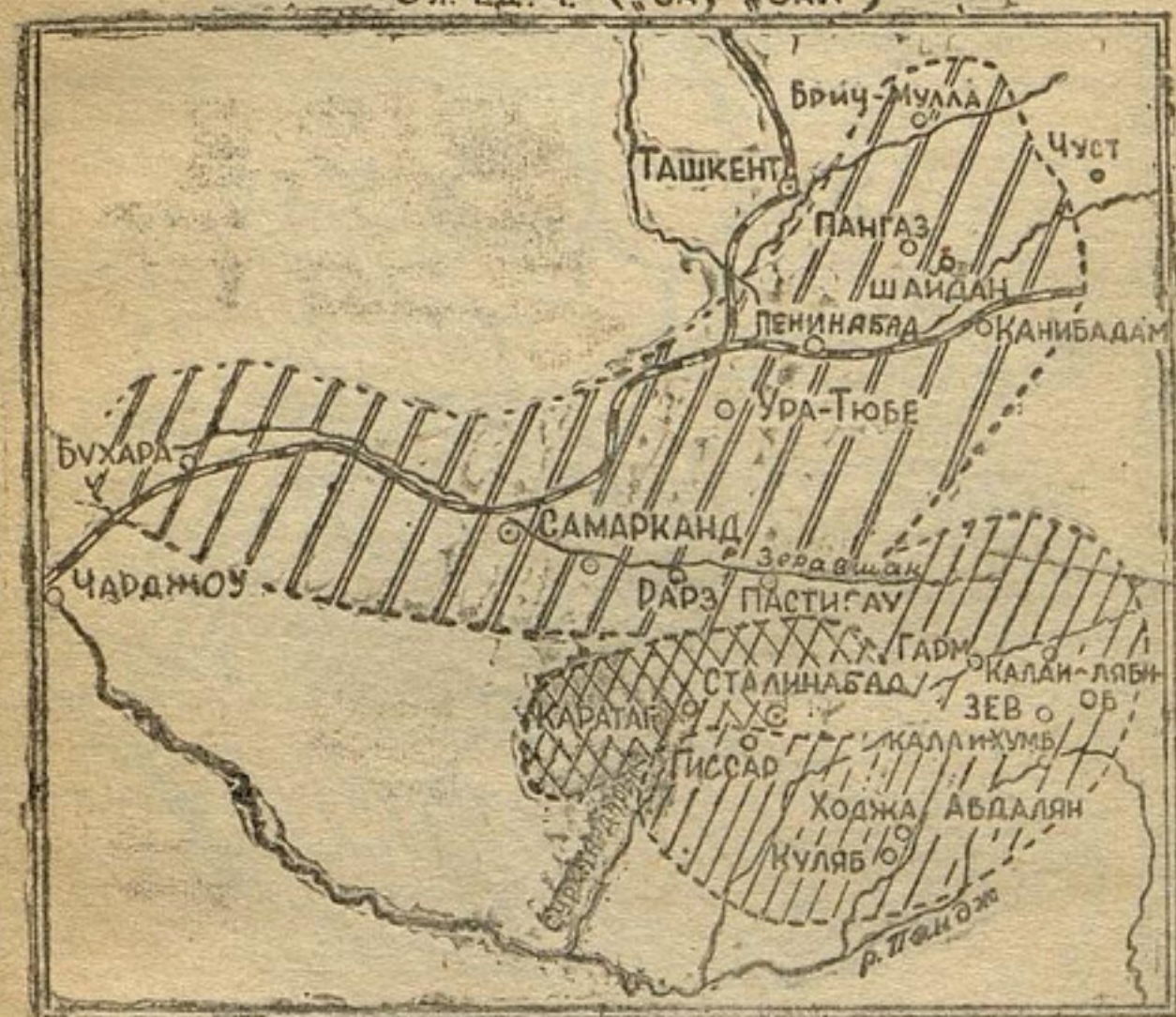


ОБЛАСТЬ РАСПРОСТРАНЕНИЯ - х.ح

ОБЛАСТЬ ОТСУТСТВИЯ ЭТОГО ЗВУКА

Личное местоимение 3-го лица единственного числа — он (она) в разговорном языке северных говоров передается словом „вай“, „вай“; в южном — только как у. При этом следует отметить также промежуточную небольшую полосу, приблизительно Каратаг — Сталинабад, где встречаются объединенно обе формы.

РАСПРЕДЕЛЕНИЕ РАЗЛИЧНЫХ ФОРМ ЛИЧНОГО МЕСТОИМЕНА
3 л. ЕД. Ч. ("ОН", "ОНА")



вай, вай

и (и)

Область параллельного существования
обеих приведенных форм вай/вай и и/и

Начало создания и внедрения форм современного таджикского языка относится, как упомянуто, к нашествию арабов. В это время таджики знали только свои старые языки и им совершенно не был известен ни арабский язык завоевателей, ни сопутствующий им язык ополчения из персов, уже принявших ислам. Нершахи оставил нам довольно красочное описание того, как арабы застав-

ляли бухарцев ходить на намаз в мечеть, построенную в Бухаре в 713 г. Кутейба-ибн-Муслимом. Из описания видно, как проживающие в то время в Бухаре таджики совершенно не знали ни арабского, ни персидского языков и говорили только по-согдийски. В мечети, сзади молящихся, как видно из описания Нершахи, ставился человек, знавший согдийский язык, который подсказывал по-согдийски молящимся, какие нужно было им совершать движения в тот или иной момент совершавшегося намаза*).

Арабы прежде, чем попасть в Мавераннахр, покорили Персию и обратили персов в ислам. И вот мы видим, как персы, среди которых начало пробуждаться национальное движение, примкнув к арабам в их походе, начинают яростную пропаганду против согдийского языка среди покоренных согдийцев. Очень интересен при этом характер приемов, при помощи которых персы, видимо, старались убедить таджиков, принявших ислам, в том, что их старый таджикский язык противен новой религии и что можно спастись только заговорив на персидском языке. Это отчасти видно из описания того же Нершахи. Был сфабрикован даже специальный псевдо-хадис (священное предание), передача которого приписывалась Шальману Фарсу, одному из сподвижников Мухаммеда.

Пророк, якобы, сказал, что он слышал от архангела Гавриила, что на востоке, в Хорасане, „есть три города,

*) Следует оговориться, что приводимые для примера Нершахи две фразы на согдийском языке, пройдя через руки многих переписчиков, не понимавших значения написанного, естественно подверглись искажению и в дошедшем до нас виде непонятны. К счастью, покойному Ф. Розенбергу, путем передвижки неправильно расставленных диакритических точек, удалось точно установить основной согдийский текст — единственный, кажется, который передают на согдийском языке мусульманские писатели (См. F. Rosenberg, *Sogdica. Prace lingwistyczne ośiar. Józefi Baudouinowi de Courtenay*. Krakow, 1921, s. 96).

которые предстанут в день страшного суда, украшенные яхонтами и кораллами. Города эти будут сиять светом, по сторонам их будет много ангелов, которые будут словословить (аллаха) и представят на страшный суд эти города, ведя их, как невесту в дом жениха. И в каждом из этих трех городов будет по 70 тысяч знамен, под каждым знаменем будет по 70 тысяч шахидов (воспринявших смерть за веру) и по заступничеству каждого шахиды семьдесят тысяч человек, исповедующих единого бога и говорящих по-персидски, получают спасение^{*)}. Далее разъясняется, что эти города — Бишкард, Самарканд и Бухара.

Приписка от имени архангела Гавриила и пророка о том, что имеются два условия, чтобы попасть в рай — это верить в единого аллаха и говорить по-персидски — слишком красноречива. Даже об официальном языке аллаха — арабском — нет ни полслова. Получился узаконенный исламом новый источник спасения — персидский язык.

Получая такие и тому подобные „откровения“ и указания, подкрепленные авторитетом пророка и даже ореолом еще более высокостоящего над ним источника его „откровения“, новые мусульмане, естественно, должны были смириться перед мыслью об отречении от своего старого родного языка, противного религии, языка кафинов.

И начался процесс персианизирования под напором новой религии, нового строя жизни, экономики и внедрения новых идей. Но здесь на защиту самого себя выступил сам таджикский язык, сохранивший в своих говорах и диалектах свою фонетику и удержавший довольно большой запас из древней лексики и грамматики. Эта старая подпочва из древних таджикских языков и диалектов повела к образованию еще более расширившегося.

^{*)} См. литогр. изд. „Таарих-и Нершахи“, Нов. Бухара, 1904 г. стр. 27), см. также „Нершахи. История Бухары“, перев. с перс. Н. Лыкошина под ред. В. В. Бартольда. Ташкент, 1897, стр. 32.

более богатого в языковом отношении нового таджикского или, как принято говорить теперь, просто таджикского языка.

Как было упомянуто выше, этот процесс, не закончившийся еще и теперь, должен был произойти далеко не сразу. Сначала новым языком, образовавшимся из слияния персидского языка со старыми формами и старой фонетикой заговорило постепенно население больших городов, распространяя потом вокруг себя новый язык по периферии на равнинах, а затем, только после того, как новый язык распространился по равнинам, процесс его усвоения продвинулся к горам. Горы, с их глухими, труднодоступными долинами и плохими путями сообщения, однако, явились гораздо более серьезным препятствием, чем открытые равнины, и сильно замедлили процесс распространения нового языка. И в настоящее время мы можем еще наблюдать, как это движение, хотя и продвинулось настолько, в особенности за самые последние десятки лет, что видим его теперь приблизившимся к полной ликвидации древних таджикских языков и распространению на их месте нового таджикского языка, но все же этот процесс не везде еще закончился. Вероятно, всего еще несколько столетий тому назад, от своего старого языка должен был постепенно отказаться весь Дарваз (дольше всего удерживала свою старую речь его заречная часть^{*)}). Все продвижение нового, попадающего с равнин, естественно, идет в горах снизу вверх. И мы видим, как вслед за Дарвазом та же головка поступающего движения начинает обсасывать следующую долину Ванч, имев-

^{*)} На воспоминания среди дарвазцев о своем старом языке мне пришлось натолкнуться при проезде в 1925 г. Старики передавали даже ту фразу, которую кричал народ на дарвазском яз. с противоположного Калаи-Хумбу берега Пянджа, не поправившемуся ему правителю, проживавшему на правой стороне, о том, что он должен уходить. И правитель („ша“), считается, должен был удалиться.

шую свой особый ванчский диалект. Еще около ста лет тому назад в самых верхних, наиболее замкнутых селениях в этой долине говорили на старом ванчском языке*). „Плохой у нас раньше был язык, нехороший“, — довольно неожиданно заявили мне ванчцы при моем проезде через Ванч в 1925 г. „А вот новый язык у нас теперь очень хороший“, — с гордостью прибавляли они. Это было странно. Как можно было ругать свой старый родной язык, которого, к тому же, они и не знали, — до того он был забыт? И невольно зарождалась мысль, что не действовала ли и здесь старая закваска системы борьбы, обусловившая возникновение хадиса, приписываемого Шальману Фарсу?

По прибытии потом в Язгулем, в первую долину, начиная с которой местное население дальше говорило еще на древних языках, положение прояснилось. Язгулемцы горько жаловались, что когда они попадают в Ванч, то их соседи ванчцы сильно ругают их язык и уговаривают их переходить на новый „персидский“ язык, как они его называли. Даже больше: ванчский ишан тоже несколько раз приезжал к ним и уговаривал их принять суннизм (они б. ч. исмаилиты) и тоже советовал переходить на новый персидский язык, как он его называл.

Как поразительно точно повторяются картины далекого прошлого из борьбы с согдийским языком в Бухаре и Самарканде. Я нарочно привел несколько подробно

*) В 1925 г. ко мне, при моем проезде через Ванч, привозили одного очень дряхлого старика, который еще помнил, как в его семье, когда ему было только одиннадцать лет, говорили между собой по-ванчски. Сам он с трудом мог вспомнить всего 2—3 десятка слов да и то неуверенно. У этого старика записал некоторое количество слов и И. И. Зарубин. Старик, как выяснилось мною при проверке, настолько уже стал забывать свой старый язык, что к точности произношения приводимых им слов, как и к определяемому им их значению нужно относиться осторожно.

чет вышеуказанное, наблюдавшееся в 1925 г., ввиду его наглядности. Имеются, конечно, и всякие другие пути воздействия и распространения нового языка. Последнее идет настолько быстро, что недалеко уже время, когда исчезнут и все самые отдаленные последние островки древних таджикских языков и диалектов на пространстве СССР и мы будем иметь за их счет соответствующее увеличение территории, занятой новым таджикским языком.

Но если мы видим быстрое увеличение, таким образом, пространства, где население говорит или заговорит в близком будущем современным таджикским языком за счет исчезновения старых таджикских языков, то необходимо также отметить и другое, обратное явление — быстрое распространение оседлого тюркского языка за счет языка таджиков. Это и есть тот путь, по которому шел уже давно процесс ассимиляции таджиков тюркскими элементами, создавший на огромном пространстве, начиная от Ферганы до Хорезма, особый по языку народ, называвшийся сартами. Еще при Бабуре, напр., этим словом назывались равнинные таджики, говорившие новотаджикским („персидским“) языком*). Это прекрасный трудолюбивый земледельческий народ, сохранивший основные качества и в значительной степени физические черты таджиков, как последнее показали антропологические обследования профессоров Л. В. Ошанина и В. К. Ясевича, удержавший свою старую таджикскую фонетику (что установлено работами проф. Е. Д. Поливанова) и сохранивший большой запас слов, как из новотаджикского языка, так и из древних, (напр. „куб“ — много) (согд. куп), катта — большой (согд. — катта), „кальта“ — короткий (в древн. тадж. „молодой“) и пр.

*) См. по этому поводу то место Бабур-Наме, где автор описывает свое пребывание в сел. Дехкат, расположенном на юг от Ура-Тюбе, на сев. склоне Туркестанского хребта, на восток от дороги Ура-Тюбе—Обурдан.

Тот же процесс языкового отуречения, присоединивший более ощутительные черты метизации, проявился естественно, еще в большей степени на востоке,—на пространстве нынешнего Китайского Туркестана. Существовавшие здесь еще в начале нашей эры древние иранские (таджикские) языки были смыты нашествиями турецких народов и „древняя согдийская дорога от Китайской стены до Самарканда и (далее) до запада“ (как определяет Готье) в языковом отношении перестала функционировать, оставив здесь существовать по оазисам в пустыне Гоби системы каризов (подземных водособирателей и водопроводов)—удивительные сооружения древней иранской (в данном случае таджикской) культуры, доставшейся в наследство отуреченным потомкам таджиков, их созидавших.

Этот процесс продолжается и в наше время. Можно взять для примера хотя бы город Бухару. Несмотря на существование в окрестных тюменях тюркского элемента, в самой Бухаре даже в начале XX столетия городское население в массе еще не знало по-тюркски.

Существовавшие разрозненно и на огромном пространстве, почти не объединенные общей мыслью о национальной связи и общности культуры, таджикские народности и жители отдельных заселенных таджиками местностей реально впервые почувствовали мысль о своем общем национальном происхождении только в пределах Советского Союза, когда среди великих благ, принесенных Октябрьской революцией, последовало не только официальное признание таджиков отдельной национальностью, но и выделение большинства из них в отдельную самостоятельную республику.

Перед молодой республикой встали огромные задачи по налаживанию государственного аппарата, народного хозяйства, различных отраслей государственной жизни. Особенно сильно на этом фоне выдвинулся вопрос о языке

ив-
к-ся
с-ро-
в-во-

кие
ких
сте-
яет

ро-
я-не
и

и
ан-
пей-
в их

с
сно
на

и-та,
д-кое
н

ан-
цио-
тод-

д-ст-
с-оем
слах

сен-
ько
аль-

с-ную
и

а-чи
юго
с-ни-

я-ке
и

как рычаге для общего взаимопонимания, могучем средстве прогресса, выразителе народного мышления, сокровищ народной души.

* * *

Что же получили таджики от прошлого в области языка к моменту возникновения Таджикской ССР?

Огромное литературное наследство из глубины минувших веков, дошедшее от многих поколений мыслителей, поэтов, ученых, замечательных мастеров слова, произведения которых и до сих пор вызывают восхищение среди перлов мировой литературы. Это наследство доступно при желании и до сих пор любому, достаточно грамотному таджику, и обладание им является богатством и гордостью таджикского народа. Может быть, оно недостаточно еще оценено пока подрастающим поколением, но оно существует, и именно благодаря ему, на его основе, за сравнительно короткое время, более или менее удачно разрешается вопрос о современном литературном языке таджиков, потребовавшем, естественно, дополнительного включения целого ряда новых слов и оборотов для обозначения технических терминов и представлений, отсутствовавших в старом быту.

Но если перейти к таджикскому живому разговорному языку, то, характеризуя положение в самых сжатых чертах, необходимо отметить значительную его разницу сравнительно с литературным. Таджики пишут на одном языке, а говорят на другом, точнее на других.

Путь к слиянию разговорного языка с литературным намечается. Школа (вместе с прессой)—самый важный фактор для этого.

Необходимо обратить самое серьезное внимание на изучение живого таджикского народного языка в его

различных говорах. Только подходя к их изучению сравнительным методом и имея ясно перед глазами всю площадь распространения в них тех или других форм и слов, можно научно судить о предпочтительном выборе их (или рекомендации) для сохранения в языке.

ба-
лю
в
ре

Н. А. Кисляков.

ИСТОРИЯ КАРАТЕГИНА, ДАРВАЗА И БАДАХШАНА

I

Под именем Каратегина (древний Рашт) и Дарваза известны районы современной Гармской области, а под именем Бадахшана — районы Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР и районы северо-восточного Афганистана, населенные таджиками. Другими словами — это территория верховьев реки Аму-Дарьи — Пянджа, от ее истоков на востоке, примерно до впадения с севера реки Оби-Нию и с юга р. Кокча на западе, а также бассейны реки Сурхоба и ее большого левого притока реки Хингоу. Границами этой территории на востоке служит Памирское плоскогорье, на юге хребет Гиндукуш, на западе условно 70 меридиан, а на севере Зеравшанский и Алайский хребты. Река Пяндж своим течением отделяет на всем протяжении этой территории с востока на запад области восточного Советского Таджикистана от Афганского Бадахшана.

Вся указанная территория географически представляет собой горную, а в значительной своей части высокогорную страну, перерезанную многочисленными хребтами, сходящимися на советской стороне к массиву Памирского плоскогорья, а на афганской — к хребту Гиндукуш. Хребты эти в подавляющем своем большинстве очень высоки (многие из них имеют вершины свыше 7.000 метров), заходят за линию вечного снега, труднопроходимы и в прежнее время представляли собой серьезное пре-

пятствие для сношений. Человек населяет здесь главным образом горные долины, часто расположенные также на значительной высоте, по которым протекают быстрые горные реки и речки.

Горный характер Каратегина, Дарваза и Бадахшана явился одной из главнейших предпосылок значительной изолированности всего края в прошлом, отразившейся, как мы это неоднократно будем отмечать ниже, и на общественно-политической жизни его населения, проходившей в значительной степени в стороне от политической жизни окружающих равнин.

Следствием изолированности края в прошлом было сохранение до недавнего времени натурального уклада в хозяйстве и крайне незначительного развития товарно-денежных отношений, сохранение патриархального образа жизни, патриархальных отношений.

Так, в Каратегине, Дарвазе и Припамирских районах вплоть до Великой Октябрьской революции наблюдалось повсеместно преобладание домашних промыслов и ремесл, производство предметов потребления, шедших для удовлетворения собственных потребностей, своей семьи или соседей. Это в одинаковой степени относится как к продуктам питания, так и к одежде, обуви, домашней утвари, земледельческим орудиям и т. п.

Изолированность от окружающего мира явилась также причиной сохранения в этих районах различных старых обычаев и пережитков в быту, в социальной и семейной жизни*). Исследование обычаев и специальных институтов горцев, произведенные уже в современную эпоху**) выявили существование в горах патриархаль-

*) См. А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы), М. 1908, стр. 40—41.

**) Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло. Л. 1936 г. См. также М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан, СПб, 1911, стр. 120—121.

ных семей, в которых нераздельно проживало иногда свыше 50 человек, ведших одно общее хозяйство; во главе такой семьи стоял старейшина—калонтари-хона. Имеются сведения, что подобные большие патриархальные семьи существовали до последнего времени и в Афганском Бадахшане*). Существовали в горах также многочисленные пережитки родового быта, проявлявшиеся в расселении населения родовыми группами, в родовой солидарности и т. п. Но особенно ярко выступали пережитки сельской (кишлачной) общины, к которым следует отнести наличие в горах общественных кишлачных зданий, так называемых „алоу-хона“—„домов-огня“, существование общественных ремесленников, совместное пользование всем кишлаком общими земельными угодьями и многие другие обычаи.

В этническом отношении вся рассматриваемая нами территория в значительной степени однородна и в основном населена таджиками, говорящими на диалектах и наречиях таджикского языка или на так называемых памирских языках.

Каратегин (долина среднего течения р. Сурхоба—Вахша) на всем своем протяжении населен таджиками, говорящими на каратегинских наречиях таджикского языка; лишь в восточной части Каратегина, по Сурхобу, по соседству с Алайской долиной встречается киргизское население, живущее чересполосно с таджиками. Дарваз, под которым в широком смысле понимают долину реки Пяндж от устья реки Вандж до устья реки Оби-Нию (как советское правобережье, так и запянджский Дарваз), а также долину реки Хингоу, сплошь заселен таджиками; таджики долины Пянджа и таджики левобережья р. Хингоу говорят на дарвазских наречиях

*) Бурхан-уд-дин-хан и Кушкеки, Каттаган и Бадахшан. Ташкент, 1926.

таджикского языка, а таджики правого берега Хингоу на каратегинских наречиях.

Выше устья реки Вандж, по обоим берегам Пянджа расположены районы, населенные таджиками, говорящими на особых иранских языках, называемых памирскими языками.

Само население отдельных групп припамирских таджиков и название языков, на которых они говорят, совпадают. Снизу вверх, по течению Пянджа расположены следующие группы: язгулемцы (на советском берегу Пянджа), рушанцы, шугнанцы, ишкашимцы и ваханцы (по обоим берегам реки); между территориями, занимаемыми шугнанцами и ишкашимцами, расположена местность Горон, население которой говорит на таджикском языке. Особые памирские языки сохранились также в юго-восточной части Афганского Бадахшана, на северных склонах Гиндукуша, в местностях Мунджан и Санглич (мунджанский и сангличский языки), на которых говорит население лишь нескольких кишлаков.

Афганский Бадахшан в значительной части населен таджиками, говорящими на особых, еще мало изученных, наречиях таджикского языка. Тюркоязычное население встречается, главным образом, в западной части Бадахшана, по соседству с другим афганским округом — Каттаганом, а именно в районах Шехри-бозор, Рустак, Чахиоб, Янги-кала, Аргу, Дераим, Тешган*). В центральных районах Бадахшана тюркоязычное население встречается лишь в незначительном количестве, среди сплошного таджикского населения.

Вопрос об этнической и исторической связи горных таджиков Каратегина, Дарваза и Бадахшана с припамирскими таджиками, говорящими на особых, только что перечисленных языках, при современном состоянии наших

*) См. Бурхан-уд-дин-хан и Кушкеки, Каттаган и Бадахшан.

знаний представляется еще недостаточно ясным. Несомненным является факт значительной культурной близости обеих групп, до известной степени обусловленной естественно сходными условиями существования. Особенно резко бросается в глаза сходство отдельных элементов материальной культуры. Здесь характерным является сходство земледельческих навыков и приемов, употребляемых одинаково всеми таджиками рассматриваемых районов, причем сходны подчас и самые названия орудий земледелия. Вполне установлен также факт распространения единого типа жилища от крайних северо-западных пределов Каратегина до юго-восточных окраин Припамирья и даже далее до южных склонов Гиндукуша*). Выше уже указывалось на бытование в недалеком прошлом древних социальных институтов, одинаково характерных как для Дарваза и Каратегина, так и для Припамирских районов.

Пристальное изучение говоров таджиков Дарваза и Каратегина дало возможность обнаружить в них следы памирских языков, пока, главным образом, в виде лексических элементов, одинаково присущих как этим говорам, так и некоторым памирским языкам. Особенно же любопытно единство ряда топонимических названий, встречаемых как в припамирских районах, так равно и на всем обширном пространстве Каратегина и Дарваза. Таковы названия кишлаков, урочищ, перевалов и многие другие.

Все эти факты позволяют с известной долей уверенности предполагать, что в отдаленном прошлом памирские языки были распространены на более широкой территории, вероятно также в горах Каратегина и Дарваза и, что в этих последних районах только значительно позже произошло исчезновение памирских языков, на смену которым пришел таджикский язык.

*) См. нашу статью „Жилище таджиков бассейна р. Хингоу“. Советская этнография, 1939, II.

Не имея еще достаточного количества материалов для решения только что затронутых проблем, мы можем, однако, констатировать тот факт, что таджики всех рассматриваемых нами районов, в силу условий существования и своих исторических судеб, представляют собой единый культурный комплекс, что и дает нам основание рассматривать их историю в одном общем очерке.

II

Отдаленное прошлое Каратегина, Дарваза и Бадахшана, столь скудно освещенное историческими источниками, овеяно многочисленными преданиями и легендами, широко распространенными среди горцев-таджиков.

Основным мотивом всех этих преданий и легенд является представление о том, что в отдаленном времени страна была населена различными племенами, ничего общего по своему происхождению не имевшими с таджиками и только впоследствии эти древние обитатели были уничтожены или изгнаны таджиками в результате вооруженной борьбы. Большинство преданий указывает на то, что древние обитатели края являлись не мусульманами, а огнепоклонниками-оташпарах. Говоря об этих преданиях, М. С. Андреев указывает в отношении Вахана и Ишкашима, что в „воображении горцев война с кафирами переплелась с религиозными сказаниями о завоеваниях Магомета и главным образом Али, совершившего, по убеждению таджиков, целый ряд подвигов в долине верхнего Пянджа; таким образом, под влиянием ислама, завоевание припамирских стран представляется горцам, как последствие религиозной войны*).

А. А. Бобринской для интересующего нас края указывает две группы преданий о первобытных туземных

*) М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан, стр. 3.

жителях гор. В Вахане, Ишкашиме, а также отчасти в Гороне сохранились предания о народе, называвшемся сияхпушами, которые, однако, по словам местных жителей, в Шугнан и Рушан никогда не проникали. В долине Сурхоба и в нижней части Алайской долины сохранилась память о народе мук*).

Как с теми, так и с другими местами молва связывает многочисленные памятники старины—курганы, остатки крепостей и замков. Такие курганы и развалины крепостей встречаются в большом числе в верхней части Сурхоба, в Каратегине; особенно характерны массивные, подчас хорошо сохранившиеся остатки крепостей в Вахане.

Согласно местным преданиям горы в Каратегине во времена муков были заселены гораздо гуще; следы старых ирригационных сооружений, следы некогда обрабатывавшихся земель—все это приписывается мукам**). Бобринской рассказывает, что когда киргизы Каратегина ссорились из-за воды, то они обычно говорили: „Арык не твой, не ты его сооружал, а муки***). Среди таджиков Каратегина еще недавно существовал обычай прыгать через огонь в так называемую последнюю среду—„чоршамбеи охирун“, причем по рассказам, в прежнее время, перед исполнением этого обычая приносилась в жертву собака; обычай эти приписываются огнепоклонникам, мукам****).

Сияхпуши, которые, по сохранившимся преданиям, населяли Вахан, ходили в черных шерстяных одеждах, ни мужчины, ни женщины не носили шаровар; на голо-

*) А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа..., стр. 20—21.

**) Там же, стр. 22.

***) Там же, стр. 22.

****) Н. А. Кисляков.—Очерки по истории Каратегина, Сталинабад—Ленинград, 1941. стр. 75.

ве у мужчин был чуб*). Жили сияхпуши в огромных замках. В кишлаке Иссор в Вахане сохранились развалины замка сияхпушского царя Зенгибора. Развалины другого замка, приписываемого сияхпушскому царю Замор-Аташ-Парасту, находятся у кишлака Птуп. Остатки замка другого легендарного сияхпушского царя Кахкаха находятся ниже кишлака Намадгут**).

Имена только что упомянутых сияхпушских царей фигурируют и в легендах, связанных с покорением Алием края. Легенды эти рассказывают об осаде Алием замка царя Кахкаха, о происходивших при этом единоборствах между сильнейшими воинами, о хитростях, которые были применены Алием. Точно также были взяты и другие замки, принадлежавшие братьям царя Кахкаха—Замору и Зангибору; в одном из них была взята красавица царевна Зулькомар, которой была сохранена жизнь. Вообще, по существующим легендарным версиям, все мужчины-сияхпуши были перебиты, а завоеватели поженились на женщинах сияхпушках***). Предания о завоеваниях страны Алием сохранились также в Дарвазе. Причем эту труднодоступную горную местность Алию удалось взять лишь при помощи канатоходцев—„дарбоз“. От этого последнего слова местная этимология выводит и название края, что вряд ли имеет какие-либо основания****).

*) А. А. Бобринской, там же, стр. 15.

**) А. А. Бобринской, стр. 117—118, см. также М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы, стр. 3.

***) Там же, стр. 16—18. См. также М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы, стр. 4; см. там же (стр. 3—5), другие легенды о завоеваниях Алиа.

****) Нам кажется более вероятным следующая этимология слова „Дарваз“ дар—дверь, воз—открытый; открытая дверь. См. нашу статью: Описание говора таджиков Вахио-боло. Труды Таджикистанской базы АН СССР т. III, 1936, стр. 57, также Беляев Я. И. На ледниках Гармо. Известия Русского географического общества, т. 55, 1919—1923, в

И. П. Минаев приводит другое шугнанское предание, согласно которому лет 500—700 тому назад из Ирана явился шах, по имени шах-и-Хамош, родоначальник шугнанских шахов. Вместе с ним из Дарваза, куда уже проник ислам, пришли мусульмане, ставшие последователями шаха. Большая часть народа обратилась в ислам, но часть огнепоклонников подняла религиозную войну, кончившуюся их поражением и низложением царя огнепоклонников, того же самого Кахкаха*).

Несмотря на легендарный характер всех приведенных выше рассказов, предания о первобытном населении гор—мукъах и сияхпушах, об исчезновении по неизвестным причинам первых и об уничтожении мусульманами вторых имеют для истории края весьма существенное значение. Указанные легенды, по нашему мнению, непосредственно связаны с вопросом о заселении гор, о переселениях в горы, происходивших, вероятно, на протяжении целого ряда столетий. Огромное количество накопившегося по этому вопросу материала показывает, что переселения в горы, главным образом с равнин, расположенных на западе, юго-западе и северо-западе, действительно имели место.

Специально занимавшийся этим вопросом во время своих путешествий в горный Таджикистан А. А. Бобринской посвятил переселениям много страниц своей работы, а также особую главу вопросу о заселении гор. Суммируя слышанные им в связи с этим рассказы, он дает сводку их по всему горному Таджикистану и Бадахшану. Приведем здесь те отрывки, которые относятся непосредственно к интересующим нас районам. „В Шугнанах и Рушанах преобладают предания о происхождении туземцев от первобытных обитателей страны, спокон веков живших в ней... В Гороне сохранились предания как о

*) И. П. Минаев. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи' СПб, 1879 г.

первобытном народе, так и о единичных переселениях. В Зебаке, в Мунджане... преобладают предания о единичных разновременных переселениях. В Вахане и отчасти в Ишкашме, как мы видели, и, главным образом, в Дарвазе преобладают предания о массовых единовременных переселениях. В Каратегине—о переселении кишлаками из Дарваза, с реки Ях-су и из Хутталя, Бадахшан, по словам Белью, заселен пришельцами, с запада*).

В заключение Бобринской пишет: „Заслуживает, как мне кажется, особого внимания общее всем преданиям горцев указание на запад, как на главный источник, питавший переселение в горы***)

В Каратегине вопрос о заселении края таджиками связан с выселением из него далее к востоку, повидимому, довольно широко расселенного в прошлом киргизского населения. В другом месте***) нам уже пришлось привести ряд материалов по этому поводу и изложить предания, слышанные в Каратегине. Там же мы указывали, что предания эти подтверждаются историческими данными—преданиями, записанными среди самих киргиз и тюркской топонимикой, широко встречающейся в Каратегине. Рассказы, записанные нами в Каратегине, согласуются с данными Бобринского и указывают на Дарваз, как на главный источник, питавший Каратегин переселенцами-таджиками****).

Неоднократно цитировавшийся нами выше А. А. Бобринской делит все переселение на две группы—массовые переселения и переселения единичные*****).

*) А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 24—25.

**) Там же, стр. 25.

***) Н. А. Кисляков. Очерки по истории Каратегина, стр. 64—73.

****) Там же, стр. 74—75. Здесь же приведены цитаты из работ В. Ф. Ошанина, А. А. Семенова и А. С., указывающие на переселение таджиков в Каратегин из Дарваза и из долины Ях-су.

*****) А. А. Бобринской, там же, стр. 18—19, стр. 41 и след.

При изучении истории Каратегина, Дарваза и Бадахшана нельзя недоучитывать вопроса о заселении гор и о переселении предков современных таджиков. Вопрос в свою очередь связан с этногенезом таджиков, с формированием таджикского народа. У нас нет никаких объективных данных, чтобы заподозрить правдоподобность многочисленных преданий, о которых шла выше речь. А наличие таких переселений несомненно влекло за собой смешение пришельцев с древними аборигенами края, ассимиляцию последних первыми, утерю этими аборигенами своего языка.

Вполне вероятно, что упоминавшиеся нами выше сведения об обнаружении в говорах Каратегина и Дарваза следов памирских языков и высказанное предположение о том, что памирские языки были когда-то распространены на более широкой территории, следует поставить в связь с только что упомянутыми процессами.

III

В настоящее время трудно разрешить вопрос об этническом составе населения интересующих нас районов в древности. Вопрос этот, неразрешенный до настоящего времени и для других районов Средней Азии, естественно, не мог найти разрешения и для отдаленных горных уголков, об исторической жизни которых мы вообще знали сравнительно мало. Трудность проблемы усугубляется еще отсутствием каких-либо археологических находок в Восточном Таджикистане и в Северном Афганистане, в частности находок остатков человека.

Возможно, что первобытное население интересующих нас горных районов принадлежало к иранским племенам, известным у древних под именем саков или скифов. По словам В. В. Бартольда*) греческие источники противо-

*) В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, Л. 1927, стр. 3.

поставляют кочевых саков земледельцам-согдийцам. В. В. Григорьев предполагал, что в эпоху Александра Македонского саки обитали в Каратегии и на Алае. Самые походы Александра не помогают пролить свет на данный вопрос в связи с тем, что, повидимому, этот завоеватель древности не доходил до Восточного Таджикистана, несмотря на обилие местных преданий, связанных с его именем.

Этнические перемены, связанные с переселением народов во II веке до н. э., оказали непосредственное влияние на судьбу интересующих нас районов. Речь идет о появлении в Средней Азии народа, известного под названием юе-чжи или тохаров, ту-хо-ло, согласно китайской транскрипции. В конце II века до н. э. юе-чжи находились к северу от р. Аму-Дарьи, а в последующие столетия они продвинулись далее в Афганистан и Индию, продолжая, однако, сохранять свою власть и в местностях к северу от Аму-Дарьи*).

В „Очерках по истории Каратегина“ в связи с юе-чжи нам уже приходилось приводить описание Н. А. Аристова, полагавшего, что земли этого народа в последние два столетия до н. э. и первые два столетия нашей эры находились и в западных частях Каратегина и Бадахшана, в то время как Вахан, Шугнан, Рушан и Дарваз в состав их владений не входили**). Естественно, что данное мнение Н. А. Аристова может рассматриваться как гипотеза.

По имени юе-чжи или тохаров впоследствии вся местность, по обоим берегам Аму-Дарьи, восточнее Балха носила название Тохаристан, сохранявшееся за этой местностью еще в первые века ислама. В состав Тох-

*) В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, Л. 1927, стр. 3 и след.

**) Н. А. Аристов. Этнические отношения на Памире и в прилегающих странах. Русский антропол. журнал, 1900, № 4, стр. 14.

ристана, несомненно, входили Каратегин, Дарваз и Бадахшан. Известно, что после завоевания Греко-бактрийского царства юе-чжийский племенной союз распался на пять самостоятельных владений, правители которых носили, по китайским сведениям, титул хи-хэу, являющийся, повидимому, китайской передачей титула ябгу, вероятно тюркского происхождения.

Примерно в этот же период (II в. до н. э.) начинается и экспансия Китая на запад, что соответствовало эпохе его расцвета при династии старших Хань (220—25 г. до н. э.). Впервые „Западный край“ был открыт Чжан-Цянем, послом императора Ву-ди. К началу первого века до н. э. китайцы утрачивают свое влияние в Восточном Туркестане, Фергане и других районах Средней Азии. Вероятно с этого же времени крупную роль стал играть путь через Памир и припамирские страны — Бадахшан, Вахан и Шугнан, которым китайцы пользовались для своих военных и мирных сношений с западом.

В конце I в. до н. э. началось усиление и объединение кочевников, завоевавших Среднюю Азию и часть Индии, известных также под именем индо-скифов. Объединение это заканчивается к половине I в. до н. э., когда, наряду с названием юе-чжи, появляется объединяющее название кушаны, имевшее, вероятно, политическое значение. Около 40 г. н. э. ябгу одной из областей, известный под именем Кадфиза I, объединил Кушанские владения и положил начало Кушанскому государству. Он подчинил также своей власти земли к югу от Гиндукуша и, пользуясь распрями в Парфянском государстве, отнял у последнего часть принадлежавших ему областей. Около 65 г. Кадфиз I умер и ему наследовал Кадфиз II, продолжавший завоевания. Образование могучей Кушанской державы, охватывавшей территорию Средней Азии и Северной Индии сыграло громадную роль для развития торговли между Китаем и западным миром, посредниками

в которой были согдийцы и бактрийцы, входившие в состав государства Кушанов.

Рост могущества Кушанского царства тесно связан с ослаблением в начале н. э. могущества Китая. Гунны возобновили свои набеги и завладели Восточным Туркестаном, что вызвало нарушение торговых связей между Востоком и Западом. Но во второй половине первого века нашей эры Китай снова усиливается. В 70—80 г.г. китайский полководец Бан-Чао наносит поражение гуннам и очищает торговый путь через Памир. В 78 г. на кушанский престол вступил Канишка, один из могущественнейших кушанских царей. Владения его на востоке ограничивались Памиром. Продвижение китайцев на запад вызвало у него тревогу. Он считался номинально вассалом Китая и посылал китайскому императору дань. В 90 г. г. Канишка отправил посольство для сватовства китайской принцессы, что показалось оскорбительным императору и посольство было задержано. В ответ Канишка послал большую армию против Китая, которая во время перехода через Памир претерпела большие лишения и была разбита китайцами. Но впоследствии Канишка снова усилился и даже завоевал Восточный Туркестан. Канишка известен как один из самых ревностных распространителей буддизма. С его времени начинается усиление проникновения буддизма в Восточный Туркестан, Тибет, а также в южные части Средней Азии, особенно в Тохаристан.

Во II веке Кушанское государство начинает ослабевать. Особенно сильный удар был нанесен ему Сасанидами, пришедшими к власти в 226 г. К этому времени мы знаем лишь несколько небольших владений в Южном Афганистане, управляющихся кушанскими правителями. Но когда Средняя Азия и страны по Пянджу освободились из-под власти кушанов, остается неизвестным.

В литературе отмечалось неоднократно, что, начиная

со II в. до н. э., торговые пути между Востоком и Западом постепенно передвигались с юга на север. К концу I в. н. э. торговый путь, ранее проходивший через Памир и Северный Афганистан, проходил уже через горный Таджикистан, по долине р. Сурхоба (Каратегин) и по Алайской долине, на что имеются указания Птолемея, извлекавшего эти сведения из сочинений своего предшественника Марина тирского*).

Период со II по VII в. является наиболее темным периодом в истории Средней Азии. В V в. на обширной территории от Памира до Каспийского моря образуется новый племенной союз—эфталитский (греческое абдела, китайское е-да, арабское—хайтал). Этническая принадлежность их остается невыясненной, но в состав эфталитского союза входили, повидимому, как местные племена иранского происхождения, так и часть гуннов, пришедших в III—IV в. в. по северным пределам Средней Азии. Некоторые авторы прямо именуют их белыми гуннами.

Эфталиты появляются в китайской истории первоначально под именем Ноа. В период китайской династии Вей (386—494 г.г.) Ноа были племенем, подвластным жужаням. Приобретя к середине V века большое могущество в бассейне Аму-Дарьи, они делаются самыми опасными врагами персов. В 484 г. эфталитский царь победил и убил сасанида Фируза. Как византийские, так и китайские источники говорят о том, что имя *эфталит* было именем правящего царского дома и лишь к концу V века сделалось названием государства.

Столица эфталитов находилась в Северном Афганистане, по одним сведениям в Бадахшане, по другим в Бамиане. В состав владений эфталитов, помимо других областей, входили также Тохаристан, Вахан, Зебак и Чит-

*) В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, Л. 1927, стр. 13—14.

рал. В. В. Бартольд указывает, что в Антологии, составленной Ауфи в XIII в., мы находим рассказ, по которому король хайталов (эфталитов) отдал своему сыну области Джерм и Бадахшан*).

В середине VI века эфталитское государство было уничтожено турками, нагрянувшими с востока. Незадолго до этого турецкий каган Т'оу-мен, подчинявшийся до этого жужаням, разбил последних и потребовал от китайского императора выдачи уцелевших от разгрома врагов, бежавших в Китай. Затем турки вступили во враждебные действия с эфталитами, к чему их подстрекал Хосров Ануширван. Между 563 и 567 годами борьба закончилась победой турок и подчинением им и Сасанидам всей территории, принадлежавшей эфталитам.

Во время последовавших затем войн между персами и византийцами, находившимися в союзе с турками, генералу Хосрова Парвиза Смбути Багратуни удается занять Балх, Герат, Бадахшан, Тохаристан, но уже в самые последние годы VI века области эти управляются вновь кушанскими принцами, признававшими над собой господство тюрков. В 630 году, во время путешествия в Среднюю Азию и Индию китайского паломника Сюань-Цзана, империя так называемых западных тюрков простиралась до Инда.

В этот период резиденция главного тюркского кагана была в Восточном Туркестане, а его старший сын был наместником Тохаристана и находился в Кундузе, где его и посетил Сюань-Цзан.

После разгрома Персидской империи арабами тюркские правители Тохаристана явились защитниками последних Сасанидов против арабов, оказывая им сопротивление, которое могло бы продлиться очень долго, если бы тюрк-

*) В. В. Бартольд, статья „Бадахшан“ в „Энциклопедии Ислама“. См. также его „Туркестан в эпоху монгольского нашествия“ ч. I, стр. 91.

кому каганату не был бы нанесен удар с востока, со стороны китайцев. В 657 г. на р. Или китайские войска одержали над тюрками решительную победу.

Поражение тюрков в 657 г. отдало в руки китайцев Тохаристан и прилегающие к нему страны, что в свою очередь способствовало тому, что об этой эпохе мы имеем довольно подробные сведения об упомянутых странах в китайских источниках.

Вахан в VII и VIII в. в. был известен китайцам под именем Ноу-ми; назывался он также Та-мо-си-т'ие-ти или еще Но-к'ан; он составлял часть древней территории Т'оу-хо-ло (Tokharistan). По прямой линии край этот расположен более чем на 9000 ли от столицы; с востока на запад имеет тысячу шестьсот ли; с севера на юг он сжат и имеет не более четырех-пяти ли в ширину. Царь живет в городе Нау-киа-чен (Ишкашим). С севера эта страна граничит с рекой Оу-хоу (Oxus). Почва в этой местности замерзает; вследствие возвышенности площадь ее неровная, песок и камни покрывают ее повсеместно. В этом крае произрастают хлеб и бобы, он благоприятен для деревьев и фруктов, в нем водятся прекрасные лошади. Жители края имеют глаза с зеленоватой радужной оболочкой. Непосредственно после завоевания страны Китаем Вахан был преобразован в округ Niao-fei, входивший в 14-е губернаторство, и царь Ше-ро-ло был назначен его правителем.

Шугнан у китайцев назывался Ше-ке-ни или Ше-ни, он расположен от столицы по прямой линии на 9000 ли; на расстоянии 500 ли на восток он ограничен территорией военного поста (Таш-Курган), на 300 ли к югу он касается Вахана, а на 500 ли на с. в. Кiu-mi (Каратегина). Главным был город К'оу-хан. Жители живут разбросанно в горных ущельях. Имеется 5 больших ущельев, владельцы которых имеют независимое управление; их называют пять ше-ни. Жители страны воинственны, они

останавливают и грабят купцов; они имеют обычай жить в пещерах.

Тохаристан составлял первое губернаторство с центром в гор. Кундуз, в котором Сюань-Цзан в 630 г. посетил сына верховного кагана. В это губернаторство входил также округ Pa-t'o-shan, в котором следует видеть Бадахшан. Тохаристан носил название T'ou-ho-lo. Страна располагалась на запад от гор Ts'ong-ling, на юг от Оксуса. Это древняя территория Та-hia (Тохар). Жители живут смешанно с эфталитами. Имеется 100 тысяч солдат гвардии. Население оседлое; в стране мало девочек и много мальчиков. Царь имел титул che-hou (ябгу). В период после китайского завоевания местный турецкий владетель A-che-na получил титул губернатора с местопребыванием в городе A-hoen (Кундуз), а все губернаторство было разбито на 24 округа. A-che-na вероятно в знак покорности послал своего сына к китайскому двору с подношениями.

Каратегин входил в 13-е губернаторство и носил название Kiu-mi, правитель здесь был, повидимому, турецкого происхождения.

Прибавим, что весь край, расположенный к югу от Железных ворот, простиравшийся от долины Аму-Дарьи до долины Инда, делился при тюрках на 16 княжеств, в которые китайцы затем назначили губернаторов. Все эти губернаторства делились в свою очередь на 80 округов, 110 супрефектур и 126 военных округов. В ознаменование этого в Тохаристане была поставлена стела. В стране, попрежнему, Тохаристан занимал первостепенное место, как административный центр всего края между Индом и Аму-Дарьей.

Все вышеизложенные сведения приведены в работе E. Chavannes, Documents sur les tou-kiue (turcs) occidentaux (Сборник трудов Орхонской экспедиции, VI. СПб, 1903) и заимствованы из летописи танской династии Тан-шу.

После своих побед в середине VII века Китай завладел огромными территориями, но власть его, особенно на отдаленных окраинах, была крайне слаба. Между тюрками начинаются распри, в которые китайцы вмешиваются, но крайне неудачно. Кроме того во второй половине столетия усиливается Тибет; тибетцы в 670 г. наносят китайцам тяжелое поражение и занимают Кашгар, что привело к тому, что все дороги на запад через Памир оказались отрезанными. В конце VII века и в начале VIII века влияние Китая на западе сильно ослабевает, в то время как могущество западных тюрков в этот период снова возрастает. Во главе последних становятся вожди из племени тюркешей.

С 714 г. китайцы снова начинают активно вмешиваться в дела западных стран. Борьба между восточными и западными тюрками, китайцами и тибетцами продолжалась с переменным успехом до середины VIII века, когда, наконец, почти все земли тюрков на западе перешли к тюркам-карлукам. Борьба еще более осложнилась появлением на западе арабских завоевателей, достигших уже в первое десятилетие VIII века определенных успехов.

В период с 715 по 750 г. Китай снова распространяет свое влияние на Памир и прилегающие страны, что находит, естественно, отражение в китайских летописях. За эти десятилетия владельцы областей по Аму-Дарье считают себя, если не всегда фактически, то номинально подвластными Китаю и посылали ко двору императора посольства и дары; некоторые турецкие владетели живут при дворе китайских императоров. К 718 г. относится прошение A-che-na tegin, младшего брата короля Тохаристана, проживавшего 14 лет при китайском дворе, который жалуется на обращение, несоответствующее его рангу; он указывает каково было могущество его брата, повелителя многих владетелей, командовавших каждый 50 до 200 тысячами человек, в числе которых упоми-

наются также владетели Хутталя, Шумана, Вахана, Кувадиана, Бадахшана и других стран. Это письмо показывает, какую большую роль в жизни окружающих стран играл Тохаристан и его правители. Весной 719 г. правитель Кiu-mi (Каратегина) Na-lo-uep одновременно с правителем Бухары Тугшада и правителем Самарканда Гуреком умоляет Китай о помощи против арабов. К этим прошениям присоединился и Тохаристан, пославший в Китай своего посла.

В 727 г. ябгу Тохаристана послал в Китай письмо, в котором обрисовал свое тяжелое положение: его отец был взят в плен арабами, его народ угнетен большими реквизициями, он даже не может ничего послать императору. В 728 и 729 г. правитель Вахана посылал посольства ко двору. В ответ Китай стал принимать решительные меры для отражения набегов на свои западные владения, которые стали давать плоды, особенно после смерти непокорного тюркешского кагана Су-лу в 738 г. Усилив свои позиции на западе, Китай стал особенно ревностно относиться к охране дорог, идущих через Кашгар и Памир, а также через Гильгит или Читрал в бассейн р. Инд. На эти пути постоянно посягали тибетцы. Китайское правительство всячески старалось поддерживать хорошие отношения с правителями мелких припамирских владений. Так, например, в 720 г. правителю Вахана была вручена грамота на титул правителя, а в 742 году китайское правительство поздравило правителя Вахана, порвавшего с тибетцами и ставшего под покровительство Китая.

Тибетцы продолжали свои интриги, приведшие к новому отпадению Гильгита и других владений от Китая. В ответ на это корейский генерал на китайской службе Као-sien-tche в 747 году провел через Памир блестящую экспедицию, вторую победу одержал Као-sien-tche в 750 г. Однако, успехи китайцев не были длительными: в

75-
та-
ок
ке-

751 г. на р. Талас китайская армия была наголову разбита арабами под командованием Ахмеда-ибн-Салиха, что окончательно дало перевес в Средней Азии арабам над китайцами*).

IV

О ходе завоевания арабами горных местностей, по обоим берегам Пянджа и его притоков мало что известно. Арабы появились в этих местах уже в конце VII века. Арабский полководец Муса владел Термезом с 689 по 704 г., т. е. в течение 15 лет; в борьбе участвовали владетели Хутталя, Саганиана, Шумана и Ахируна.

Владетели горных областей постоянно принимали участие в междоусобной борьбе между арабами, часто становясь на сторону мятежных элементов, боровшихся против центрального правительства или наместников Хорасана.

Даже в эпоху Саманидов власть центрального правительства, находившегося уже не в далеком Багдаде, а в Бухаре, не могла считаться прочной в этих странах. Известно, например, что саганианские эмиры Абу-Бекр Мухаммед и его сын—Абу-Али Ахмед, будучи наместниками Хорасана, сумели организовать восстание, совместно с другими местными владетелями областей по верхнему течению Аму-Дарьи против бухарского правительства**).

Некоторые, правда, весьма отрывочные и скудные сведения о Каратегине, припамирских странах и Бадахшане мы находим у арабских географов IX—X в. в. Под именем Рашта арабских географов, по мнению ряда ав-

*) Сведения по истории припамирских стран в эпоху владычества эфталитов, тюрков и китайцев, в основном, даны по книге Е. Шаванна, цитированной выше.

**) В. П. Бартольд. Туркестан... т. II, стр. 187, 253, 257—258 260 и др.

торитетных исследователей (Томашек, Бартольд, Минорский) следует видеть Каратегин. По Ибн-Хордадбеку Рашт составляет границу Хорасана и расположен в узкой долине между гор; здесь были построены ворота. Ибн-Русте и Якуби дают географическое описание Рашта. Якуби указывает на Рашт, как на местность пограничную со страной тюрков. В рукописи Туманского указывается, что Рашт — горная местность, имеющая много волостей и обработанных земель, и знатные люди называются дехканами.

Арабскими географами упоминаются также Вахан, Шиканан (Шугнан) и Керран, под которым по В. В. Бартольду следует видеть Рушан и Дарваз. „В X в. эти области еще были населены язычниками, хотя в политическом отношении, повидимому, были подчинены мусульманам; по Ибн-Хордадбеку Вахан платил дань в 20.000 диргемов (по другой рукописи 4.000), Керран — 4.000“^{*)}.

Что касается Бадахшана, то это название не раз упоминается Табари. По Якуби Джерм в Бадахшане в IX веке был крайним пунктом мусульманских владений по дороге в Тибет. Тот же автор упоминает Хумар-бека, царя Шугнана и Бадахшана. Истахри называет Бадахшан территорией, принадлежащей Абульфатху, вероятно, сын которого, согласно Самани и Якуту, сражался с Каратегином, вассалом Саманидов, близ Балха. По описаниям арабских географов Бадахшан славился своими пастбищами, хорошо обработанными долинами и рубиновыми и ляпис-лазуревыми копиями^{**)}.

В первой половине XI века области, лежащие к северу от Аму-Дарьи, а именно: Термез, Саганиан, Кувадиан и Хутталъ находились в зависимости от Газневидов. Подчинялись ли последним лежащие к востоку горные

^{*)} В. В. Бартольд, Туркестан, т. II, стр. 66—67.

^{**)} Там же, стр. 67. См. также его статью „Бадахшан“ в Энциклопедии Ислама.

области, неизвестно; можно предполагать, что находились они лишь в номинальном подчинении. Вероятно то же положение существовало при переходе большинства газневидских владений в руки сельджукских султанов.

В XI веке Бадахшан сделался убежищем знаменитого таджикского поэта Носири-Хосрова, распространившего свои доктрины и умершего здесь. Гробница его и до сего времени продолжает почитаться в Бадахшане и прилегающих странах^{*)}.

На Тохаристан, в широком смысле слова, т. е. на области верховьев Аму-Дарьи и, в частности, на Бадахшан и Шугнан во второй половине XII века распространилась власть династии Гуридов. Эти области находились под властью той ветви гуридской династии, во главе которой стоял Фахр-ад-дин Мас'уд, причем столица последнего была в Бадахшане; сын Фахр-ад-дина Шемс-ад-дин Мухаммед присоединил к своим владениям некоторые из областей к северу от Аму-Дарьи, именно Саганиан и Вахш^{**)}. Более отдаленный от владений Гуридов Каратегин повидимому не подчинялся последним.

Как известно, гуриды являлись таджикской национальной династией, стремившейся объединить под единой властью свой народ и мечтавшей в то же время о господстве над всей Средней Азией. Гуриды, большей частью простые суровые воины, опиравшиеся на свободулюбивых горцев и сумевшие снискать себе поддержку народа, достигли к концу XII века большого могущества, каковое, однако, уже в XIII веке было уничтожено хорезмшахом Мухаммедом, а затем монголами.

По словам В. В. Бартольда „Бадахшан не подвергся нашествию монголов и оставался до XII столетия под управлением своей национальной династии“^{***)}.

^{*)} В. В. Бартольд „Бадахшан“.

^{**)} В. В. Бартольд, там же, его же Туркестан, т. II, стр. 363.

^{***)} В. В. Бартольд, „Бадахшан“.

Очевидно такова же была и судьба других областей — Каратегина, Дарваза, Шугнана и Вахана, которые мало могли интересовать кочевников-монголов. Однако, никакими более определенными данными по этому вопросу мы не располагаем.

К монгольскому периоду, а именно к 1274 году относится посещение Бадахшана и припамирских стран известным средневековым путешественником Марко Поло. Марко Поло посвятил описанию Бадахшана целую главу*). По его рассказам мы узнаем, что в эту эпоху бадахшанцы уже исповедывали ислам. Их владельцы производили свой род от Александра Македонского, известие, впервые упоминаемое у Марко Поло. Местные предания, выводящие родословную владельцев от Александра Македонского, мы встречаем вплоть до XIX века не только в Бадахшане, но также в других горных областях. Марко Поло слышал в Бадахшане также об особой породе лошадей, происходящих, якобы, от знаменитого Буцефала Александра Македонского. По словам путешественника, Бадахшан страна богатая, но холодная. Упоминает он также о рубиновых копиях, а также о серебряных копиях, и копиях ляпис-лазури. Жители Бадахшана прекрасные охотники, женщины носят широкие панталоны.

Описывая Вахан, Марко Поло говорит, что страна эта невелика; она простирается на три дня пути по одному направлению. Жители исповедывали ислам и так же, как и жители Бадахшана, говорили на особом языке. Вахан в эпоху Марко Поло был подчинен бадахшанскому миру. Ваханский владелец носил титул Нон**). Продвигаясь далее на восток, Марко Поло достиг Памира.

Каратегин и Бадахшан, вероятно, не были присоединены к империи Тимура и продолжали оставаться под

*) Марко Поло. Путешествие. Перевод И. П. Минаева. Ленинград, 1940, стр. 42—44.

**) См. там же, стр. 45.

властью своих местных династий. В отношении Каратегина об этом свидетельствуют слова историка Тимура Шарефетдина Иезди, указывающего, что при усмирении Тимуром восстания Кайхусрау, последний бежал и направился в сторону Каратегина и Алая*). Каратегин, Дарваз и Бадахшан выполняли, однако, требования Тимура. На это указывает сообщение Абд-ар-Резака Самарканди о том, что при осаде Келата Тимур имел при себе отряд горцев из трех вышеупомянутых областей**). В отношении Бадахшана В. В. Бартольд пишет, что „страна не была присоединена к империи Тимуридов вплоть до времени великого внука Тимура — Абу-Саида“***).

Во время правления Абу-Саида в Герате Бадахшаном правил Султан Мухаммед, принадлежавший к династии бадахшанских шахов и носивший поэтическое прозвище Ла'ли, под которым он выводится у Мир-Али-Шира-Навои. Абу-Саид женился на дочери Султана Мухаммеда, но впоследствии послал войско на Бадахшан. Шах выразил покорность и отправился в Герат, а сын его бежал в Кашгар. В Бадахшане правителем был посажен Абу-Бекр, сын Абу-Саида от бадахшанской принцессы. Затем бежавший в Кашгар царевич вернулся снова и Абу-Бекр должен был удалиться из Бадахшана. В результате Абу-Саиду пришлось завоевывать Бадахшан вторично, после чего он казнил всех представителей династии, что произошло в 1466—67 г. ****).

Несколько позднее Бадахшан оказывается объединенным в политическом отношении с Гиссаром, Хутталем, Саганианом, Термезом и Кундузом под властью Тимурида Султана Махмуда, сына Абу-Саида. После смерти

*) Цитировано в моих „Очерках по истории Каратегина“, стр. 56—57

**) Там же.

***) Там же, см. также В. В. Бартольд, Мир-Али-Шир и политическая жизнь в сборнике „Мир-Али-Шир“, Л., 1928, стр. 126—127

****) Там же.

Султана Махмуда в 1493—94 г. г. из-за вышеперечисленных областей разгоралась борьба между сыновьями последнего и его могущественным визирем Хосров-шахом, в которую вмешался также тимуридский правитель Герата Султан-Хусейн Байкара. Междоусобица коснулась также и Каратегина, где кавалерия Султан-Хусейна преследовала войско Масу'да—сына Султана Махмуда*). В результате власть перешла к Хосров-шаху, признававшему впоследствии над своими владениями верховную власть Бади-аз-замана, сына Султана-Хусейна, сидевшего в Балхе **). Таким образом, Бадахшан оставался объединенным с Гиссаром вплоть до падения власти тимуридов и завоевания Гиссара узбеками.

V

Предводителю узбеков Шейбани-хану в первые годы XVI века удается подчинить себе всю Среднюю Азию. После захвата северных областей узбекские ханы захватили территории к югу от Аму-Дарьи, заняли Балх, а затем Герат; в ходе завоевания они проникли и в Бадахшан.

Однако, очень скоро в Бадахшане возникает народное движение против захватчиков, во главе которого стояли Мубарек-шах и Зубайр Раги. Центром движения явилась крепость на левом берегу реки Кокча, которая Мубарек-шахом была названа Калаи-Зафар. Узбекам пришлось очистить страну. Брат Султана Бабура—Насир Мирза, который призывал к восстанию, весной 1505 года был признан правителем Бадахшана. Он не смог, однако, прийти к соглашению с руководителями движения и по прошествии двух лет был изгнан. В 1507—1508 г. г. с согласия Бабура прибыл в Бадахшан Тимурид Султан-Вейс-Мирза, известный под именем Мирза-хана, сын Султана Махмуда Мирзы и сделался правителем в Калаи-Зафар. Мубарек-

*) Цитировано „В очерках по истории Каратегина“, стр. 57

**) В. В. Бартольд, Мир-Али-Шир, стр. 157.

шах был незадолго до этого убит своим сподвижником Зубейром, но и сам Зубейр, хотевший захватить в свои руки всю власть, после прибытия Мирза-хана был убит.

Несколько позже появился в Бадахшане некий шах Ради-аль-дин, вождь исмаилитов Кухистана. Он объединил своих последователей и завоевал часть страны, но был убит весной 1509 г. Его голова была доставлена Мирза-хану в Калаи-Зафар.

Мирза-хан умер в 1520 году, будучи правителем Бадахшана; сын его Сулейман был усыновлен Султаном Бабуром, а правителем Бадахшана Бабур назначил своего собственного сына Хумаюна. В 1528—29 г. г. Хумаюн был отозван отцом в Индию. В 1530 г. правителем Бадахшана все же был сделан Сулейман, признанный в качестве такового также и владетелем Кашгара Саид-ханом, который незадолго до этого сам хотел завладеть страной. Сулейман оставался правителем Бадахшана до 1575 года *).

Тимуридам, в течение некоторого времени, повидимому, удалось укрепиться также и на северном берегу Аму-Дарьи: известно, что Хумаюн назначил своему брату Камрану провинцию Хутталъ до границ Мунка и Каратегина, а Мирза Асхару был дан Каратегин.

Но эти назначения были номинальными. Куляб, считавшийся зависимым от Бадахшана, имел своего правителя а Каратегин, вероятно, был совершенно независим **).

В 1584—85 г. г. области к северу и югу от Аму-Дарьи были завоеваны Шейбанидом Абдулла-ханом. Как происходило это завоевание и какие именно области оказались завоеванными, остается неясным.

В Каратегине и Дарвазе, повидимому, продолжали и после этого события править местные владетели и власть узбеков оставалась лишь номинальной. Так, например, в

*) В. В. Бартольд, статья „Бадахшан“.

**) Erskine A History India, London, 1854, стр. 359—360.

отношении Каратегина имеется свидетельство, что туда в 1602 г. удалился мятежный племянник одного из первых представителей династии Аштарханидов Баки-Мухаммед-хана*). По словам историка Махмуда-ибн-Вели Дарваза впервые подчинился узбекам в 1637—38 г. г., завоеванный узбекским главой из рода ойратов Баки-Аталыком; местный владетель Шах-Гариб был убит, а правителем был оставлен его брат Шах-Кыргыз **).

Что касается Бадахшана, то здесь завоевание узбеков было довольно прочным. Внук Сулеймана Шахрух принял ряд попыток к освобождению страны. В начале XVII века восстание против завоевателей поднял Бади-аз-заман, сын Шахруха. В 1645 г. Балх и Бадахшан были опять подчинены тимуридам, хотя узбеки не были окончательно вытеснены до осени 1647 г. ***).

Ко второй половине XVII века, вероятно, относится усиление Дарваза. Местные предания связывают это с именем Шах-Кыргиза, причем некоторые из них относят эти события ко времени Абдулла-хана****). В. В. Бартольд объясняет эту хронологическую неточность тем, что многие события того времени связывают с популярным именем Абдулла-хана. Шах-Кыргизу, повидимому, удалось на некоторое время объединить под своей властью Каратегин, Рушан, Шугнан и Бадахшан. Каратегин и в дальнейшем довольно часто находился под властью дарвазских правителей. Так, например, когда в конце XVIII века Мир-Махмуд-ша бадахшанский призвал на помощь Мансур-хана дарвазского, то при последнем находился каратегинский шах *****).

*) Г. Вамбери. История Бохары, II, СПб, 1875, стр. 73.

**) В. В. Бартольд. Таджики. Сб. „Таджикистан“, Ташкент, 1925, стр. 106—107.

***) В. В. Бартольд. Статья „Бадахшан“.

****) Кузнецов. Дарваз. Новый Маргелан, 1893, стр. 2; Г. А. Арандаренко. Дарваз и Каратегин. Военный сборник 1883.

*****) Мирзо Санг Бадахши, Таарихи Бадахшан. Рукопись Института Востоковедения Академии наук СССР.

Напротив, области Западного Памира—Рушан, Шугнан и Вахан более или менее постоянно находились в зависимости от более сильных соседей—Дарваза или Бадахшана. Плотников, без ссылки на источник, пишет, что владетели этих областей в первой половине XVIII века платили дань сильному еще тогда дарвазскому шаху, а со второй половины того же века Вахан стал платить дань мирам Бадахшана, а Шугнан со своим вассалом Рушаном стал независим*).

Несмотря на все политические превратности судьбы, интересующие нас горные области продолжали оставаться вплоть до XIX века под властью своих местных таджикских династий, упорно отстаивавших свою свободу и независимость.

Краткий исторический очерк Бадахшана с середины XVII века мы находим в книге Бурхан-уд-дин-хан и Кушкеки**) В 1657—58 г. г. в Бадахшане стали притеснять народ узбекские феодалы—каттаганы. Тогда наиболее влиятельные группы таджикского населения, организовав сопротивление, избрали своим шахом Мир-яр-бек-хана, происходившего из самаркандских сейидов. Обидевшись однажды на вероломный поступок по отношению к нему населения с. Яфтель, Яр-бек удалился в Индию, но затем население стало сожалеть об его уходе и просило вернуться Яр-бека в Бадахшан. Вернувшись, Яр-бек заложил крепость, называющуюся теперь Файзабадом. Яр-бек умер в 1706—1707 г., завещав престол своему сыну Сулейман-шаху. Махмуд-бий каттаганский, узнав о смерти Яр-бека, хотел захватить страну, но потерпел поражение. После смерти Сулейман-шаха последовательно до 1736—37 г. г. правили его братья. В дальнейшем в течение ста с лиш-

*) Плотников П. А. Краткий исторический очерк Таджикистана. Материалы Всесоюзной переписи 1926 г. в Узбекистане, вып. II.

**) Бурхан-уд-дин-хан и Кушкеки. Каттаган и Бадахшан, стр. 96—101 Самарканд, 1927.

ним лет, власть в Бадахшане оставалась в руках потомков Яр-бека, постоянно враждовавших как между собой, так и с соседними каттаганскими правителями.

К середине XVIII века относится еще одно событие, финал которого разыгрался на территории Памира и Бадахшана. К этому времени Китаю вновь удалось утвердить свою власть в Восточном Туркестане. Сыновья бывшего мусульманского правителя, принадлежавшие к наследственному роду ходжей—Джехан-Ходжа и Хан-Ходжа подняли восстание в Куче и других городах страны. Восстание было подавлено и ходжи бежали вместе с большим количеством населения, страшившегося расправы со стороны китайцев. Военачальник Чжао-хой послал своего помощника Фу-де в погоню за бежавшими в сторону Памира. Догнав беглецов, китайцы нанесли им решительное поражение при озере Яшил-куль на Памире, в ноябре 1759 г. Китайцы захватили массу пленных, женщин и детей. Ходжи бежали в Бадахшан, один из них умер, а другой был казнен бадахшанским миром Султан-шахом, а голова казненного была послана Фу-де. Впоследствии, когда земли Бадахшана сделались добычей каттагана Мурад-бека, то местная молва приписывала это несчастье несправедливости и жестокости бадахшанского мира*).

VI

Во второй половине XVIII века Бухарское ханство переживало политический упадок, связанный с ослаблением центральной власти и ростом центробежных феодальных тенденций. Все предпосылки усугублялись военным разгромом, нанесенным Надир-шахом персидским Бухаре (1740 г). Происходит смена династии: наряду со слабыми

*) Риттер К. Землевладение Азии, Восточный или Китайский Туркестан, перевод В. В. Григорьева. СПб 1873.

и ж-крий, всмде, Захатоя да к зад-ны. вль-вы Оалдо-ное-бое, них, уини-мнахис-хан-нба-хпс6и-де-н-ем-ых-каз-шаре-и-ми-кес-с

и неспособными последними Аштарханидами выдвигаются крупные феодалы из племени мангытов, являющиеся всемогущими временщиками, сменяющими по своему усмотрению ханов, а затем захватывающими власть.

В связи с общим упадком могущества Бухарского ханства от него отпадает ряд областей, особенно те, которые были расположены на отдаленной окраине государства: Гиссар, Куляб, Шахрисабз становятся почти независимыми, посылая Бухарскому хану время от времени и по своему усмотрению подарки. Отдаленные горные владения—Каратегин и Дарваз и ранее являвшиеся независимыми продолжают сохранять свою независимость. Области, расположенные к югу от р. Аму-Дарьи и находившиеся в прежнее время в зависимости от Бухары, к началу XIX века оказываются разделенными на ряд небольших владений, управлявшихся представителями местной, чаще всего, узбекской родовой знати, и навсегда уходят из-под власти бухарских ханов.

Такое положение продолжалось в течение почти семидесяти лет XIX века, с той только разницей, что Бухаре, а в некоторых случаях усилившемуся Кокандскому ханству, иногда удавалось распространить свою власть на Гиссар или Каратегин, но как только то или другое ханство ослабевало, то местные владельцы переставали подчиняться верховной власти и снова добивались самостоятельности. Обстоятельства в корне изменяются в 60—70-х годах XIX века, когда горным владениям в бассейне верхнего течения Аму-Дарьи почти одновременно наносятся удары—Бухарским ханством, которому с помощью царского правительства России удается прибрать к рукам территории к северу от Аму-Дарьи, и усилившимся Афганистаном, который захватывает территории к югу от нее.

Остановимся вкратце на истории каждой из интересующих нас областей в этот период отдельно.

Каратегин, если и не всегда сохранял полную независимость от более сильных соседей, тем не менее постоянно управлялся местными таджикскими правителями, принадлежавшими к одному роду и передававшими власть по наследству. Весьма вероятно, что род каратегинских правителей или, как их называли обычно, ша, был родственен дарвазским ша и представлял собой младшую линию рода этих последних.

Еще в 1820 г. в Бухаре, во время пребывания там русского посольства, очень мало знали о Каратегине; напротив, в Кокандском ханстве имелось гораздо более сведений о Каратегине, что объясняется тем, что уже в начале XIX в. каратегинцы ходили в Фергану на отхожие промысла, а также служили в войсках кокандских ханов.

В 1834 году Каратегин подвергся вторжению войск Мадали-хана кокандского, причиной чего явилось, повидимому, то обстоятельство, что в Каратегине одно время скрывались кокандские царевицы, претенденты на престол. В это время Каратегин находился под верховной властью дарвазского ша Султан-Махмуда, собравшего войско для отражения неприятеля. Войско Султан-Махмуда было разбито, а каратегинские крепости заняты кокандскими гарнизонами. В 1839 г., в связи с восстанием в занятом крае, кокандское правительство вынуждено было предпринять второй поход на Каратегин, в результате которого Султан-Махмуд был увезен в Коканд, но по дороге скончался. Однако, уже в 1840 г. каратегинцам удалось освободиться от власти Коканда, а кокандский наместник Шои-Парвоначи был изгнан. Остается невыясненным признавали ли каратегинские ша и в дальнейшем, хотя бы номинально, зависимость от Коканда. В 60-х годах, повидимому, на Каратегин распространилась власть сильного дарвазского правителя Исмаил-хана, который распространил свою власть также и на Куляб. Но затем

каратегинцы в союзе с кулябцами вернули себе независимость. Однако, зависимое состояние Каратегина, то от Коканда, то от Дарваза не прерывало управления страной местными каратегинскими ша, из среды которых особенно известен ша Музаффар-хон, правивший с 50-х годов до 1869 года и замещавший все крупные должности в стране своими родственниками.

Весной 1869 г. столица Каратегина Гарм подверглась внезапному нападению со стороны кулябского правителя, каттаганского узбека Сара-бека, враждовавшего с эмиром бухарским. Музаффар-хон покинул свою столицу и бежал, но вскоре Сара-бек должен был весьма поспешно покинуть Каратегин, узнав о приближении бухарских войск к его собственным владениям.

Летом того же года Гарм был занят кокандским военачальником Шир-Али-бием. Музаффар-хон попал в плен и был отвезен в Коканд, а правителем был назначен Шир-Али. Однако, зимой того же года Шир-Али был выгнан каратегинцами при поддержке бухарских беков Гиссара и Куляба.

К началу 1870 г. все западные районы современного Таджикистана подчинились Бухаре, что произошло без помощи царского правительства, видевшего выгоду в объединении мелких горных княжеств под властью бухарского ханства, вассала царской России. После изгнания Шир-Али-бия Каратегин попадает в полузависимое положение от бухарского правительства. Правителем Каратегина становится Рахим-хон, племянник прежнего правителя Музаффара, получивший на управление грамоту — „ялик“ от эмира бухарского*).

История Дарваза XIX века до момента завоевания страны бухарским эмиром гораздо менее известна, чем история Каратегина. Все дарвазские ша, правившие в

*) См. мой „Очерки по истории Каратегина“.

XIX веке, принадлежали к одному роду и являлись потомками упомянутого выше ша—Кыргиза. Этим ша удавалось временами подчинять себе соседние страны—Шугнан, Рушан, Каратегин, временами же счастье им изменяло и под их властью оставался только один Дарваз. Особенно ослабили могущество Дарваза постоянные междоусобицы и борьба за власть между отдельными представителями шахского рода.

Одним из известных и, повидимому, наиболее могущественных правителей был Султан-Махмуд, увезенный затем кокандцами в Фергану, о чем говорилось выше. Правление другого наиболее могущественного ша—Измаил-хона относится к середине XIX века. Резиденцией Измаил-хона был не Калаи-Хумб, а Товильдара. Подчинив себе Каратегин и Куляб, он предпринимал походы на Гиссар. После ряда успехов, которые имел Измаил-хон, он должен был воевать против соединившихся друг с другом Сара-бека Кулябского и Абдуль-Карим-бека Гиссарского. Союзники осадили застигнутого врасплох Измаила-хона в Товильдаринской крепости и в результате правитель Дарваза должен был сдаться на милость победителей и был увезен в Гиссар вместе с женами, детьми и имуществом. Вскоре правитель Гиссара выгнал Измаил-хона, отобрав все его имущество, и последний после двухлетних скитаний, умер в Бадахшане. Середина шестидесятых годов была заполнена борьбой за власть детей Султана Махмуда и Измаил-хона, что еще более ослабило могущество Дарваза. В конце концов власть переходит к ветви Султан-Махмуда, а правителем с 1870 г. становится его сын Сироджидин-хон*).

Припамирские мелкие владения—Шугнан, Рушан и Вахан, вероятно, с отдаленных времен управлялись так

*) См. мою работу „Ишан—феодал Восточной Бухары“. Труды Института истории, языка и литературы ТФАН СССР, т. IX, 1940 г.

жо-
таа-
зь-
пam
вар-
ме
ми
ве

тсу-
ний
пр.
из-
руй

а-
ды
шт-
шт
ша
нох
В.-
вь

мл
пй
С-
ба
ке
хь
—

хд
Р
А:
Б:

же, как Каратегин и Дарваз, своими наследственными таджикскими владетелями. М. С. Андрееву ваханцы называли восемь своих правителей—миров, правивших в последовательном порядке, причем каждый мир передавал власть непосредственно своему сыну. Ваханские миры были вообще самостоятельнее других соседних мелких правителей*). По словам английского путешественника Вуда (30-е годы XIX века) ваханский мир был только номинально подчинен Кундузу и торговал невольниками**). Родословная миров Шугнана и Рушана не представляется достаточно ясной. В этих обоих владениях довольно часты были смуты и междоусобицы, нарушавшие порядок наследования миров***).

В первые десятилетия XIX века припамирские владения зависели, повидимому, от более сильных бадахшанских правителей, а когда в 30-х годах кундузскому правителю Мурад-беку удалось подчинить себе и Бадахшан, в зависимость Кундузу, вероятно все же больше номинально, попали Вахан, Шугнан и Рушан. По словам Вуда, Шугнан и Рушан платили дань кундузскому правителю****).

Довольно обстоятельные сведения по истории Вахана мы находим у Бобринского. В те годы, когда Вахан был подчинен Кундузу, правил им мир Мухаммед Рахим. Своим постоянным послушанием мир этот вывел из себя бадахшанского правителя и последний, решив его наказать, послал в Вахан отряд вооруженных людей. Мухаммед Рахим бежал сначала в Читрал, а затем явился

*) М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы... Стр. 6—7.

**) Цитировано по И. П. Минаеву. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи, СПб, 1879.

***). См. Извлечение из отчета Ванновского о рекогносцировке в Рушан и Дарваз в 1893 г. Сборник статистических материалов по Азии, в. 56, 1894, а также Бурхан-уд-дин-хан и Кушкеки, Каттаган и Бадахшан, стр. 181.

****) Цитировано по И. П. Минаеву. Сведения о странах...

в Кундуз с повинной, но там был казнен, а на его место был назначен родственник бадахшанского правителя Шотрай, которому покровительствовал Мурад-бек кундузский. После смерти последнего (около 1850 г.) Шотрай, узнав о смерти покровительствовавшего ему бека, бежит из Вахана, а Вахан занимает брат казненного Мухаммед-Рахима, Фат-Али-шо, проживавший в изгнании в Читрале. Но через некоторое время Фат-Али-шо вынужден уступить место, по требованию бадахшанского правителя, некоему Шамир-беку, одному из братьев шугнанского мира, породнившегося с правителем Бадахшана. Шамир владел Ваханом в течение пяти лет. Новый правитель Бадахшана Джехандар-ша недолго любил Шамира и послал в Сарыкол за Фат-Али-шо. После длительной осады крепости, в которой заперся Шамир, последний все же вынужден был покинуть страну. Фат-Али-шо оставался миром Вахана и после окончательного присоединения Бадахшана к Афганистану и ездил на поклон к афганскому правителю в Бадахшан*).

Примерно в то же время, когда в Вахане власть перешла к Фат-Али-шо, т. е. около середины XIX века, власть в Шугнанах досталась Юсуф-Али-Хану, одному из наследственных шугнанских миров. Юсуф-Али-хан владел Шугнаном и Рушаном в течение продолжительного времени и был довольно сильным правителем. По словам английского путешественника Гордона (70-е годы), одна из сестер Юсуф-Али-шаха была выдана замуж за кашгарского эмира, другая за Мухаммед-Алам-хана, афганского губернатора Балха и Бадахшана, а третья за Худояр-хана кокандского**). В конце 60-х годов, по словам Ванновского, бадахшанские миры пытались лишить власти Юсуф-Али-хана: его брату Маабат-хану удалось занять престол и принудить Юсуф-Али-хана бежать в

*) А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа... стр. 56—59.

**) Цитировано по И. П. Минаеву. Сведения о странах...

С
Т
В
н
и
т
а,
ю
и
в
з
к
а
г
н
и
п
а
л
п
ю
к
г
р
м
з
н
р
г
р
д
с
г
:

Сарыкол, но вскоре последний восстановил свою власть в Рушане и Шугнанах*).

В заключение отметим не лишнее интереса сообщение Минаева о том, что во время китайского владычества в Восточном Туркестане Рушан, Шугнан, Сарыкол, Вахан и Канджун получали от китайцев годовое жалование за охрану границ и торговых путей**). Указанный факт свидетельствует с большой наглядностью о том, что мелким припамирским владениям приходилось вести сложную политику, имевшую своей целью сохранение независимости и свободы, на которые постоянно посягали могущественные соседи на востоке и западе.

Бадахшаном во втором десятилетии XIX века управлял Мир-Мухаммед-шах. В 1822 году Бадахшан попадает под власть Мурад-бека кундузского, о котором пришлось говорить выше. Мурад-бек вывел большое количество жителей из Бадахшана в свои владения, где жители гор или перемерли от лихорадки или были проданы в соседние страны. В довершение всего в 1832 году Бадахшан постигло сильное землетрясение, разрушившее многие селения и погубившее их жителей. Один из приближенных людей Мурад-бека, некто Мирза-калон был назначен правителем Бадахшана. После смерти Мурад-бека Мирза-калон делается независимым правителем и провозглашает себя миром Бадахшана, собирает войско и овладевает Кундузом. После смерти Мирза-калона власть в Бадахшане переходит к его сыну Мир-шаху***). Мир-шаху, в свою очередь, наследует его сын Джехандер-шах, что произошло, по словам В. В. Бартольда, в 1862 году****).

*) Извлечение из отчета Ванновского.

**) Минаев И. П. Сведения о странах...

***) По афганской версии Бурхан-уд-дина, Мир-шах, сын Мирза-калона, тождественен с Мир-Мухаммед-шахом, свергнутым Мурад-беком.

****) А. К. Семенов передает другую версию, согласно которой, по словам самого Джехандер-шаха, последний получил власть в 1864 г. Бурхан-уд-дин, цит. соч.

Миру Джехандер-шаху пришлось вести борьбу со своим соперником, своим двоюродным дядей Махмуд-шахом, которого поддерживал афганский эмир Шир-Али-хан. В свою очередь, Джехандер-шах был другом будущего эмира Афганистана Абдурахмана, нашедшего приют в русских владениях. Поддерживаемому последним Джехандер-шаху на время удается взять верх над своим соперником, но в 1869 году Махмуд-шах окончательно завладевает Бадахшаном. Джехандер-шах бежал в русские владения и после долгих скитаний поселился в Уч-Кургане, где русское правительство выплачивало ему ежегодную субсидию в 1500 рублей. В 1878 году Джехандер-шах был убит несколькими неизвестными лицами, так и не дожив до воцарения на афганском престоле своего друга и покровителя эмира Абдурахмана*).

VII

В заключение нам предстоит остановиться на событиях, связанных с потерей независимости таджикскими владениями по обоим берегам Аму-Дарьи в 60—70 гг. XIX века, закончившимися присоединением их к Бухаре, Афганистану и России. Как было указано в предыдущем разделе, в 1870 году в Каратегине появляется новый ша Рахим-хон, имевший ярлык на правление от эмира бухарского Музаффар-хона. Указанное обстоятельство, естественно, ставило Рахим-хона в положение вассала Бухары, а страну обращало в бухарскую провинцию, хотя официально, например, в сношениях с русскими Каратегин продолжал оставаться независимым. Рахим-хон так же, как и дарвазские ша этого периода, не менее раза в

*) Материалы по истории Бадахшана изложены: по статье В. В. Бартольда „Бадахшан“, статье „Бадахшан“ в словаре Березина, книге А. А. Бобринского, Горцы верховьев Пянджа, стр. 56—59.

год должен был отправляться на поклон в Бухару и возил эмиру подарки. Эмир, обычно, отдаривал приезжавших правителей.

Однако, Рахим-хон, человек незаурядный, сильный и решительный, не мог примириться со своим положением вассала бухарского эмира и, вероятно, надеялся, что ему рано или поздно удастся освободиться из-под его опеки. Рахим-хон объединяет вокруг себя каратегинскую знать, усиливает свое войско, снабжает его оружием.

Внешняя политика каратегинского правителя, направленная на ослабление могущества своих соседей, соответствовала его внутренней политике. В 1875 г. Рахим-хон поддерживает восстание киргизов, живших на реке Сох, против кокандского правительства и оказывает поддержку претенденту на кокандский престол Назарбеку, а в 1875 г. другому претенденту Насыр-хану. Во время происшедших в 1875—76 г. г. смут в кокандском ханстве, закончившихся присоединением его к России, Рахим-хон поддерживал восставших как против Коканда, так и против России, и лишь убедившись в могуществе русских, поспешил засвидетельствовать командующему войсками генералу Колпаковскому дружеские чувства. Генерал Скобелев в 1876 г. просил разрешения занять Каратегин, но генерал-губернатор Кауфман ограничился тем, что обратился к эмиру бухарскому с письмом „о внушении каратегинскому беку, чтобы он не давал у себя приюта бунтарям и беглым преступникам“. Тем самым впервые русскими властями Каратегин официально был признан бухарским владением.

В том же 1876 г. эмир бухарский, вероятно, с одобрения русского правительства, решил покончить с самостоятельным существованием Каратегина. Рахим-хон был вызван эмиром бухарским в Бухару и задержан там. Затем короткое время Каратегином управлял двоюродный брат Рахим-хона Сеид-хон, послушное орудие эми-

ра. В 1877 году Сеид-хон был сослан на жительство в Чарджуй, а правителем Каратегина назначен был бухарский вельможа Худой-Назар-Аталык.

С этого времени Каратегин сделался одним из многочисленных бекств бухарского ханства и оставался таковым вплоть до Октябрьской социалистической революции. Правителем его назначался, обычно, бек из приближенных эмиру узбеков, подчинявшийся сидевшему в Гиссаре наместнику Восточной Бухары, в которую входили завоеванные эмиром области горного Таджикистана*).

Окончательное уничтожение независимости Каратегина и присылка в страну бухарского чиновника неожиданно нашли отклик в соседнем Дарвазе. Последний правитель Дарваза, находившийся в таком же полуподчиненном положении, как и Рахим-хон, был родственником последнего каратегинского правителя Сеид-хона. Привыкшие к независимости, свободолюбивые дарвазцы, видя гибель самостоятельности Каратегина, отказались повиноваться власти эмира. В ответ на это Худой-Назар-Аталык зимой 1877—78 г. г. двинулся в поход против Дарваза. Несмотря на большие трудности зимнего похода и отчаянное сопротивление дарвазцев, бухарские войска заняли Калаи-Хумб и местные ша бежали. Дарваз, так же как и Каратегин, был превращен в бухарское бекство, вошедшее в состав Восточной Бухары**). После Памирского разграничения 1895 года запянджский Дарваз был передан Афганистану. Население запянджского Дарваза не могло примириться с владычеством афганцев и не раз

*) См. мои „Очерки по истории Каратегина“, где помещено более подробное изложение событий.

**) Там же. См. также мою статью „Ишан—феодал Восточной Бухары“, Труды Института истории, языка и литературы, ТФАН СССР т. IX, 1940.

п в
пу-
п
ло-
ла-
мо-
из
мв-
пр-
пд-
аг
в 1-
пео
буь
этм
ка-
пк
Кь
1
в 1
ти-
ст
вр-
не
ш
у
ра
ча

подымало восстания, которые афганскому правительству приходилось усмирять вооруженной силой. Во вновь присоединенном крае афганское правительство применяло систему подкупа наиболее влиятельных и знатных лиц, предоставляя им различные посты и доходные места на государственной службе*).

Правителем Бадахшана в 1869 году сделался с помощью афганского эмира Шир-Али-хона Махмуд-шах, принадлежавший, как было сказано выше, к местной правящей династии. Об этом сообщает, между прочим, англо-индийский агент Хавильдар, посетивший Бадахшан в годы правления Махмуд-ша. По словам Хавильдара, в первый год своего правления Махмуд-ша заплатил кабульскому эмиру 80 тысяч рупий и 500 лошадей; ранее этого владельцы Бадахшана никогда не платили дани кабульскому эмиру**). Таким образом положение этого правителя несколько напоминает положение Рахим-хона Каратегина в те же годы.

Махмуд-ша был лишен власти эмиром Шир-Али-ханом в 1873 году и отвезен в Кабул, где и оставался до смерти: Бадахшан был окончательно присоединен к Афганистану и вошел в состав Афганского Туркестана***). Во время политических смут, переживавшихся Афганистаном в конце 70-х годов, представителям бывшей бадахшанской династии на недолгое время снова удалось укрепиться в Бадахшане, но затем, по возвращении эмира Абдурахман-хана из Кабула в Бадахшан, стали назначаться афганские правители.

Несколько сложнее оказалась судьба припамирских областей—Рушана, Шугнана и Вахана. В Шугнane в 70-х годах правителем был вышеупомянутый Юсуф-Али-хан,

*) См. Бурхан-уд-дин-хан и Кушкеки, Каттаган и Бадахшан, стр. 192—195.

**) Цитировано по И. П. Минаеву. Сведения о странах...

***) В. В. Бартольд, статья „Бадахшан“.

в Вахане — Фат-Али-шо. При этих правителях обе страны считались официально в зависимости от Бадахшана, фактически же им удавалось сохранять почти полную самостоятельность. Когда Бадахшан оказался занятым афганцами, правители ездили с приветствием в Файзабад к афганскому наместнику.

В 1883 году афганский эмир Абдурахман, стремившийся к расширению своих владений, занял Рушан, Шугнан и Вахан. Поводом к этому послужил приезд в 1882 году в Шугнан русского ботаника Регеля, которому Юсуф-Али-ханом был оказан хороший прием. Афганцы обвинили шугнанского хана в сношении с русскими и в интригах против афганского правительства. Юсуф-Али-хан был вызван в Файзабад, куда он долго не решался ехать и отправился лишь под влиянием уговоров своих приближенных. Во время пребывания его в Файзабаде афганскими властями было перехвачено письмо Юсуф-Али-хана к своему сыну Куват-хану, где он предлагал ему с семьей и ценностями спастись в русские владения. Это решило судьбу Юсуф-Али-хана: он был арестован и увезен в Кабул*).

Афганцы заняли припамирские владения и назначили в Рушан и Шугнан своего правителя. В Вахане был оставлен Фат-Али-ша. В 1887 году брат Юсуф-Али хана Сеид-Акбар-ша поднял восстание против афганцев, но разбитый бежал в Дарваз; участники восстания либо бежали, либо были перерезаны, страна пришла в разорение**).

В Вахане после смерти Фат-Али-ша стал править его сын Али-Мардан. По рассказам, слышанным Бобринским***), однажды Вахан посетил русский офицер (повидимому путешественник Громбчевский), о чем Али-Мар-

*) Д. Л. Иванов. Шугнан. Вестник Европы, 1885, №№ 6—7.

**) Извлечено из отчета Ванновского.

***) А. А. Бобринской. Горцы верховьев Гянджа, стр. 59—60.

дан поспешил сообщить афганским властям. Последние отдали приказ задержать русского; не решившись на этот шаг и боясь расправы со стороны афганцев, Али-Мардан, отпустив офицера, сам бежал в Гильгит, а с ним вместе бежало около 60 семейств ваханцев. Из Гильгита беженцы пробрались в Сарыкол. Впоследствии, получив от афганцев гарантии, что с ними не будет поступлено дурно, основная часть беженцев вернулась в Вахан. Место правителя занял один ваханец по имени Мулла-Ашур, ставленник афганцев*).

В начале 90-х годов афганцы стали распространять свое влияние на Памиры, на которые Россия смотрела как на территорию, перешедшую в русское владение вместе с кокандским ханством. В 1893 году русские отряды под командованием полковника Ионова заняли Памир и заставили афганцев очистить правый берег Пянджа. В 1895 году русско-английской разграничительной комиссией граница между Россией и Афганистаном была установлена по реке Пянджу, и Рушан, Шугнан и правобережная часть Вахана отошли к бухарскому ханству и сюда были назначены бухарские чиновники. Однако, злоупотребления, насилия и притеснения, чинимые бухарскими властями, заставили население просить об установлении русского управления в припамирских странах и последние были переданы в руки русских военных властей.

*) М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы... стр. 7.

К ИСТОРИИ ФЕОДАЛЬНОГО ХОДЖЕНТА*)

Ходжент принадлежит к числу древнейших укрепленных поселений Средней Азии. Он являлся населенным местом в течение по крайней мере двух с половиной тысячелетий.

Письменных материалов, проливающих свет на историю Ходжента, сохранилось весьма немного и то лишь по самой последней эпохе его существования. В связи с недостатком такого рода материалов особое значение для исторического исследования приобретает план города со всеми его кварталами, улицами, площадями, парками, оросительной сетью, рынками и кладбищами.

Изучая план города Ходжента, который по времени составления относится к 1909 г., ограничим свою задачу пока следующими данными:

- 1) Смысловым значением старых названий улиц и кварталов.
- 2) Смысловым и этническим значением названий городской оросительной сети.
- 3) Расположением и направлением улиц и кварталов.
- 4) Расположением площадей и базаров.
- 5) Расположением кладбищ и "священных" гробниц.

*) С 1936 года город Ходжент переименован в город Ленинабад, а Ходженский район — в Ленинабадский.

6) Фрагментами древней керамики, находимой в разных частях города.

К сожалению, в городе не сохранилось ни одного более или менее целого сооружения или архитектурного памятника древностью больше полутора столетий. Лишь кое-где выступающие из более поздней облицовки древние башни и стены цитадели, да обнаруживаемые базисы и нижние части каменных колонн и следы оснований древних стен восходят к гораздо более отдаленному времени.

Данные, которыми приходится пользоваться, определяют в основном и тему нашей работы. Наибольшее количество этих данных, обнаруживаемых в Ходженте и на его плане в настоящее время, тесно связано с феодальным периодом истории города и лишь незначительная часть может быть продолжена вглубь тысячелетий к периоду возникновения и первоначального развития на месте теперешнего Ходжента населенного пункта.

Первичным селением на территории современного нам Ходжента был, несомненно, холм цитадели, находящийся в северо-восточном углу крепости. Хотя в цитадели до сих пор и не было археологических раскопок, но географическое положение на берегу реки, на самой высокой точке всего северного края Ходженского оазиса, стратегическая защищенность этого места глубоким естественным оврагом — промывом древнего рукава реки Ходжа-Бакирган и большими выемками земли для сооружения жилой площади и стен, а также наличие во внешних оползнях цитадели неполивной керамики, вполне ассоциирующейся с керамикой древнесогдийских городищ, позволяет определить это место города, как древнейший центр человеческого обитания в пределах современных городских границ.

Первоначальное поселение возникло здесь, несомненно, в связи с появлением в этих местах земледельческой

культуры. Без данных археологических раскопок, если не самой цитадели, то хотя бы ближайших к городу древних городищ, можно узнать о жизни этого первоначального поселения немного. Можно со значительной долей достоверности предположить, что население было оседлое, занималось земледелием; земледелие было поливное, базировавшееся на использовании воды рукавов Ходжа-Бакиргана. Древнейшее кладбище, повидимому, было вынесено за восточный овраг, на место поблизости от современного мазара Хазрети Бобо (№ 35 схемы), где возникло древнейшее святилище и где, повидимому, происходил обмен продуктов с соседними родами. Канал Кур-Хана, доходящий до этого мазара, был проведен сюда, однако, гораздо позже — много позднее того времени, как был урегулирован поток Раззок, проходящий западнее канала Кур-Хана.

Поля рода, населявшего холм цитадели и имевшего своим местом сбора, святилищем и кладбищем местность у мазара Хазрети Бобо, простирались к югу от крепости, в примыкающей к ней с юга местности.

Дата возникновения этого первоначального оседлого населения на территории современного города должна быть, примерно, та же, что и дата других древнейших поселений земледельческого населения Средней Азии, то-есть может быть отнесена приблизительно к концу первого тысячелетия до нашей эры. Конечно, без данных археологических раскопок, эта дата может быть установлена только гипотетически. Для земледельческого населения северного кургана в Аннау в Туркмении американская экспедиция, работавшая там в 1904 году под руководством профессора Помпелли, установила дату даже гораздо древнее, а именно не менее, чем в пять тысяч лет от нашего времени.

Возникновение во второй половине прошлого века русского города к востоку от цитадели, перестройки в начале главной улицы города и учреждение, так называемого,

„нового базара“, а также постройки крепости на юго-запад от цитадели в более раннюю эпоху стерли много следов истории города именно первых периодов его существования. Лишь направления основных улиц вокруг крепости и местоположение древних арыков, немногие названия кварталов да общие данные о размере городов Средней Азии, примерно, за две с половиной тысячи лет до настоящего времени, т. е. в эпоху, непосредственно предшествовавшую завоеванию Средней Азии греческими отрядами Александра Македонского и связанную с историей ахеменидской династии в Иране, владевшей и среднеазиатскими городами, могут до некоторой степени вскрыть историю Ходжента того времени.

Город Александра Македонского на Сыр-Дарье, имевший цитадель, окруженную особой стеной*), соответствует именно Ходженту точно так же, как соответствует город Мараканда (Самарканд времени греческого завоевания Средней Азии) городищу Афрасиаб близ Самарканда. Сопоставляя окружности древнего Самарканда и древнего Ходжента по археологическим данным, т. е. цифры в 1,5 километра (крайняя северная часть Афрасиаба**) и 1 километр (площадь старинной крепости Ходжента) с данными греческих историков-патриотов, имеем соответственно 70 стадий = 11 клм. и 48 стадий = 7,6 клм. В обоих случаях налицо несовпадение, равное превышению в семь с половиной раз. Остается сделать вывод, что или неверны данные современных исследователей об истинной величине греческих стадий, в которых указаны размеры древнего Самарканда и Александрии Эсхаты, приурочиваемой к Ходженту, или что преувеличены цифры историков. Нам кажется верным последнее.

*) В. В. Бартольд: „История культурной жизни Туркестана“ Ленинград, 1927 г., стр. 2.

**) В. Л. Вяткин: „Афрасиаб — городище бывшего Самарканда“ Ташкент, 1926 год.

Как в Самаркандском районе нет площади городища с окружностью в 11 клм., так нет и городища с окружностью в 7,6 километра на Сыр-Дарье. Самаркандский район в этом отношении уже давно полностью обследован, а местности по Сыр-Дарье в обе стороны от Ходжента были обследованы нами в 1934 году, и также не было обнаружено ничего напоминающего даже отдаленно указание греческих историков.

Непродолжительность пребывания греков в городе не могла оставить значительных следов в остатках материальной культуры, а с другой стороны недостаточный масштаб археологических раскопок не мог обнаружить этих следов, что привело археологов, как, например, Вяткина в Самарканде, к выводу, что греков в данных пунктах как будто совсем и не было*).

Крайними пределами согдийцев на востоке, о которых говорят греки, где была сооружена Александрия Эсхата, именно и был Ходжент. За ним на восток начинается Ферганская долина. Приурочивать к Александрии Эсхате Ферганский Узген нет оснований, так как этот город, если вообще когда-либо будет обнаружена такая его древность, не соответствует, по своему поло-

* В. Л. Вяткин отмечает, что, если даже допустить, что греческая Мараканда и Самарканд относятся к одному и тому же городу то его надо искать где-то в другом месте, но не на Афрасиабе, в котором не имеется предметов соответствующей древности, а также и не в ближайших окрестностях его, предметы древности которых тоже несколько известны („Афрасиаб“—стр. 4).

Одновременно с этим на стр. 19. В. Л. Вяткин отмечает, что в дальнейшем более обширные раскопки, надо полагать, дадут материал, который позволит удлинить период жизни на Афрасиабе, а на стр. 38 он указывает, что в Самарканде на Афрасиабе, при его раскопках были найдены сосуды даже типа трипольской культуры. На стр. 40 он пишет, что находками сосудов типа трипольской культуры в окрестностях Самарканды устанавливается, что в долине Зеравшана существовала уже зрелая культура за 3—4 тысячелетия до нашего времени.

жению, во-первых, тем событиям, которые одновременны походам Александра и постройке Александрии Эсхаты и, во-вторых, той тактике Александра не углубляться в горы и не рисковать ради мелочей, которая заметна в истории его походов; Фергана же была опасна грекам не менее, чем арабам, которые много веков спустя только после продолжительной, жестокой и упорной борьбы сломили сопротивление ферганцев.

Кроме того Александр Македонский, являясь на Востоке преемником Ахеменидов, захватывал их владения, а Фергана никогда не была в составе его ударства царей Ирана.

Во II-м веке до нашей эры кочевые племена северо-востока в результате роста собственных производительных сил и под внешним давлением окрепшего, как государственное целое, Китая, начинают усиленно переходить Сыр-Дарью. Вслед за ними появились со стороны Ферганы китайские войска и купцы. Через Ходжент прошел торговый путь с Дальнего Востока на запад, в Иран и Переднюю Азию, и на юг, в Индию. Путь этот по главному предмету транспорта назывался „Путем шелка“. Шелк шел с востока. Установление экономических связей между целым рядом не только соседних, но очень отдаленных районов привело к хозяйственной специализации отдельных районов, общественному разделению труда и росту производительных сил. Ходжент находился на этом великом „Пути шелка“, и через него проходил еще торговый путь на север в Шаш (Ташкент) и в сторону каягюйцев (нижняя Сыр-Дарья).

Эксплоататорская верхушка населения Ходжента, несомненно, использовала выгоды географического положения города на торговом пути: производился товарообмен; постепенно стала перестраиваться хозяйственная система тяготеющих к городу территорий, приспособляясь к новым внешним условиям. В это время сокращаются посевы

тогда основных культур — проса, пшеницы и риса, расширяется садоводство и виноградарство и вводится шелководство; но перестройка хозяйства в целях использования выгод из возможностей широкого торгового обмена шла очень медленно, так как политическая обособленность отдельных областей и районов создавала то здесь, то там всевозможные препятствия свободному обращению продуктов.

Рост населения города на основе земледельческой и ремесленно-торговой культуры происходил наравне с застройкой города в южном и юго-восточном направлении. В течение тысячелетия от Александра Македонского до арабов город вырос от линии современных крепостных стен до границы, которая проходила, примерно, вдоль кварталов 73, 74, 75, 70, 64, 63, 57, 58, 41, 40 и 35 нашей схемы; причем улица, в некотором отдалении огибающая современную крепость и проходящая вдоль этих кварталов, в то время была, повидимому, дорогой, шедшей вдоль внешней стороны городской ограды. Оросительный канал Раззок, перестроенный, повидимому, позднее, уже при арабах, как раз также изгибался на северо-запад. В новом положении город должен был изыскать новые места для кладбищ, и мы видим три крупных старых кладбища между кварталами 72 и 74, 71 и 63 и 41 и 53, также за линией указанной городской черты. Эти три данные ее: изгиб улиц, изгиб оросительного канала и местонахождение трех древних кладбищ позволяют прийти к заключению, что именно здесь и проходила черта селения уже городского типа с первоначальной городской стеной, остатков которой, конечно, не сохранилось, так как такие сооружения делались из простой глины без каменного основания.

Расположение трех упомянутых древних кладбищ среди кварталов современного Ходжента близ его центра является совершенно определенным свидетельством стадияльного развития города. Из этих трех древних

кладбищ, отмеченных еще на плане 1909 года, за последнее время при частичной перестройке города уже ликвидированы окончательно два последних и еще существует, хотя и в упраздненном виде, первое кладбище у гробницы Тоуба-Хон, украшенной древними ажурными кирпичными плитами многовековой давности. Эти три кладбища являются показателями не только прежних границ поселения, но и действительного местонахождения древних общественных площадей, рынков, главнейших ворот и направления главнейших дорог, ставших впоследствии улицами.

Если поселение первичной стадии было обращено на восток, то в дальнейшем мы видим три направления роста: юго-восток, юг и запад, причем важнейшим направлением было южное, шедшее вдоль улиц за №№ 71 и 63. Продолжением этого направления внутри древнего города является квартал Заргарон (№ 71), что значит „Ювелиры“ или „Золотых дел мастера“. Расселение городских ремесленников всегда связывалось с местом их работы, а это последнее одновременно было и местом сбыта продуктов труда. Если первый городской рынок надо искать у мазара Хазрети Бобо (№ 35) и понимать его возникновение необходимостью обмена главным образом продуктов земледелия на продукты скотоводческого хозяйства, то в разбираемую стадию развития города дело шло, несомненно, об обмене на рынке продуктов труда городского ремесленника на продукты труда земледельца и кочевника. В эту эпоху город резко разделяется на две части: северную, где жила родовая аристократия, вожди, жрецы и землевладельцы, и южную, где сосредоточилась трудовая часть горожан: ремесленники, подмастерья и уходившая из деревень беднота. Большой квартал, пересекающий Заргарон и до сих пор носящий название Дари Шикоф (№ 60), означающий в переводе „дырявая дверь“, быть может донес до настоящего времени отзвук того нищенского существования первых ремесленников Ходжента,

которое сквозит в словах его названия. Это название будет тем более характерно, если сопоставить его с несомненно имевшей место противоположностью — „крепкая, обитая железом дверь“ господина, богатого собственника, купца. Существующее в настоящее время мнение, что название этого квартала рисует не экономическое положение его бывшего населения, а дверь в виде дыры, якобы существовавшую в крепостных стенах, едва ли основательно, так как и направление квартала Дари Шикоф с запада на восток вдоль от южного фаса крепости, а не перпендикулярно ее стене, с приведенным мнением не согласуется.

Весьма вероятно, что население этого древнейшего ремесленного квартала Ходжента в дополнение к производству ювелирных изделий из камня и драгоценных металлов для правителя и родовой знати производило также орудия труда из меди и железа. В это время начало завозиться извне железо*) и стала, повидимому, производиться примитивная разработка меди и серебра в близлежащих горах**). Первые разработки Кара-Мазарских рудников близ Ходжента, таким образом, повидимому, должны быть отнесены к эпохе, более чем на тысячу лет предшествовавшей времени саманидской династии, когда эти рудники разрабатывались наиболее интенсивно.

В начале VIII века в Средней Азии появляются арабские войска, прокладывая дорогу своим купцам. Арабы, несмотря на широкие восстания местной родовой знати, за которой шли массы населения, ввели в быт феодальное закрепощение***). Усиление экономического и социального гнета вызвало особые мероприятия для защиты новых порядков.

*) М. Е. Массон. „Из истории горной промышленности Таджикистана“ Ленинград, 1934 г. стр. 39—40, 52.

**) Там же стр. 71—72.

***) Есть достаточные основания предполагать, что феодальные отношения в Средней Азии существовали до арабского завоевания (Прим. редакции).

Арабами была принесена в Среднюю Азию в начале VIII века новая религия — ислам. Служители этой религии начали энергично воздействовать на мировоззрение населения в интересах старых и новых землевладельцев и торговцев.

При арабах город Ходжент, как и другие города Средней Азии, стал расширяться за счет рабатов, как назывались в отличие от шахристана, или от первоначального городского поселения, городские предместья. Рабаты окружались стенами и постепенно их внешние стены заменили собой стены шахристана, оказавшиеся в середине города. Домусульманское поселение потеряло свое значение „города по преимуществу“, а присоединенные при исламе кварталы перестали считаться „предмествами“. Слово „рабат“, означающее, по объяснению автора XII века, „место, где привязывали коней“, указывает на первоначальную цель построения этих частей города. Их цель была защищать город от нападения внешнего врага, в особенности в пограничных местностях. Автор первых веков ислама пишет, что „рабат“ предназначался для „газинов“ (борцов за веру), так как они, когда поселялись в пограничном пункте, „жили там лицом к лицу с врагами, отражая их козни и их нападения на мусульман“. План рабата в зависимости от его военного назначения был особый. Он не устраивался для постоянных поселенцев и их семей и напоминал по внешнему виду укрепление, а по внутреннему устройству — казарму.

По сходству плана и общего строения к рабатам приближаются другие сооружения начала господства ислама, а именно: ханаки, которые, будучи в основном обителями религиозно настроенных элементов, отшельников и подвижников, при надобности, как указывает их план и местоположение, служили также военным целям, защите новой власти и новой религии.

На плане города Ходжента непосредственно вблизи прежде существовавших стен древнего шахристана мы

видим до сих пор сохранившиеся, если не старинные постройки, то названия кварталов, рисующих именно ту картину, какая отмечена историками для большинства городов Средней Азии в начале укоренения в них арабского господства и религии ислама. Квартал у юго-восточного угла древнего города за древним кладбищем носил название Ходжа-Бакиробод (№ 56 схемы), что значит „поселение имени Ходжа-Бакира“ или „поселение, построенное Ходжа Бакиром“. Однако такое произношение менее правдоподобно, чем точно так же связывающееся с названием реки Ходжа Бакиргана предположительное Ходжа-Бакир-Рабат, означающее „рабат Ходжа-Бакира“, то-есть укрепление Ходжа Бакира. Оба мнения имеют одно общее основание, а именно то, что этот квартал города, несомненно, выросший в начале арабского владычества, находился вне городской стены шахристана, и, следовательно, должен был иметь особые оборонительные сооружения, усилившие обороноспособность и всего города.

У юго-западного конца древнего шахристана за кладбищем Тоуба-Хон находится другой квартал, название и местоположение которого также связывается с арабской эпохой. Это квартал Хонако, отмеченный на схеме под № 75. Кроме того отметим квартал Газийон, что значит „борцы за веру“, обозначенный на схеме под № 76, и квартал Каляндар-Хона, что значит „общество дервишей“, обозначенный под № 19. Всякая же каляндар-хона по своему архитектурному оформлению и плану также соответствовала вышеупомянутым рабатам и хонакам.

Расположение этих кварталов: Ходжа-Бакир-Рабат (Ходжа-Бакиробод), Хонако, Газийон и Каляндар-Хона именно в непосредственном соседстве стен прежнего ходжентского шахристана и их смысловое и историческое значение говорят за то, что эти части Ходжента действительно относятся к первым векам ислама.

Гораздо позднее на границах саманидского города по-

являе
Ка ту
ногва
лобс-
Ба-ч-
ил
и ит
го-о-
стее
боа-
Хса-
щть
рею
пеа,
заа,
па-
ло-
ча.
на-
сси
щй
ча
чт
за
ст-
за
ст-
на
на
ст-
а.
л.
р
н

являются кварталы Шур-Курган (№ 1) — „соленый курган“, Калаи Нау (№ 2) — „новая крепость“ и Кыркон, искаженное, повидимому, из Кургон № 51 — „укрепление“ — аналогичные по значению вышеупомянутым кварталам Ходжа-Бакиробод, Хонако и Каляндар-Хона.

Рост города потребовал расширения городских стен и оросительной системы. К каналу Раззок, изгиб которого вдоль юго-западного угла шахристана указывает не столько на рельеф местности, сколько на направление более древних городских стен, прибавляется канал Кур-Хона. Слово Раззок арабское и означает „податель насущного хлеба“. Это не только эпитет аллаха, не только религиозный термин мусульман, большинство которых первоначально проживало, повидимому, именно в юго-западной части города, но и слово, включающее в себя понятие большого хозяйственного значения. Этим каналом орошалась западная треть современного Ходжента и часть территории Ходжентского оазиса юго-западнее канала Кур-Хона. Совместно с оросительной сетью другого соседнего канала (на юго-запад от Раззока), тоже носящего арабское название — Мачити Саур, что значит „Арчевая мечеть“, или в возможном сокращении, Масаур, что означает „Арчевый“, Канал Раззок обеспечивал хозяйственное использование площади земли, непосредственно прилегавшей к городу и могущей быть использованной под посевы в период военных событий и восстаний, охватывавших или отрезавших от города отдельные земледельческие районы.

В юго-западной части Ходжента, получившей арабское название Раззок, выросли кварталы Райс (№ 53) — „блюститель веры Ислама“, Маддахон (№ 54) — „прославатели аллаха“ и другие, названия которых тесно связаны с исламом. Здесь был сооружен у юго-восточного угла шахристана высокочтившийся мазар Хорак (№ 58) и, несомненно, бывшая здесь соборная мечеть, вокруг которой

производился торг, место которого несколько веков спустя было перенесено по тому же направлению, но немного дальше к новой черте выраставшего города — к месту современной соборной мечети и мазара Шейха Маслихатдина (№ 36 схемы).

Академик В. В. Бартольд отмечает, что в первые века ислама соборная мечеть была не только местом богослужения, но и сосредоточением государственной и общественной жизни; там хранилась даже государственная казна, производился суд, решались общественные дела, читались лекции преподавателями и т. д.*) Общественный торговый центр арабского города был, по всей вероятности, у мечети и мазара Хорак. Город обрастал предместьями, военные сооружения превращались в гражданские, торговые и духовные учреждения. Городская черта раздвинулась во все стороны и, примерно, к эпохе саманидов (с конца IX века) достигла уже линии, проходящей приблизительно вдоль улиц, отмеченных на схеме №№ 5, 4, 18, 33, 54, 55, 67, 69, 76, 74 и 73.

Как на плане доарабского города городская черта проходила как раз близ узлов улиц, причем сам узел или вилообразное расхождение улиц приходилось или вне городской черты в непосредственной к ней близости или внутри ее, или одновременно с обеих сторон, так как место скрещивания обуславливалось расположением когда-то существовавших в данном месте ворот в городской стене, так и на плане саманидского города налицо то же самое положение.

В доарабском городе на главных улицах-дорогах мы видим узлы или скрещения между кварталами 75 и 70 и между кварталами 71 и 63 и 58 — 53 и 41, а в досаманидском и саманидском городе мы имеем эти узлы, повидимому, обусловленные также когда-то бывшими воротами в городских стенах, разделявших территории отдельных ро-

*) История культурной жизни Туркестана, стр. 33

довых или цеховых общин в пунктах 69 и 68, 33 и 36. В более позднее время крупный узел отмечается между пунктами 29 и 36, когда восточный фас городской стены мог выходить, примерно, на улицу 1—29.

На этой же возможной линии городской черты имеется другой крупный узел улиц-дорог в пункте 5—6 в местности Сари Балянди, причем тут же находится и одно из кладбищ с мазаром Иб-Низомиддина. Эти пункты городского плана для восстановления исторической топографии так же важны, как и места расположения древних кладбищ.

Городские кварталы вырастали не везде одним и тем же путем. То или иное отношение отдельных групп городского населения к труду характеризовалось также способом заселения каждой части города. В то время как цеховые, ремесленные и торговые кварталы обстраивались тесными фасадами домов на дорогу-улицу, создавая твердые устойчивые линии, кварталы землевладельцев, духовенства и чиновников располагались усадьбами, делились затем на более мелкие земельные участки и перерезывались узкими, кривыми неустойчивыми тупиками.

Феодальный порядок и цеховая система способствовали обособлению кварталов и даже отдельных усадеб. Эта обособленность сказывалась в почти полном отсутствии объединяющих широких городских площадей, в необходимости содержания в каждом квартале и даже на каждом отдельном участке улицы отдельных маленьких и всегда грязных бассейнов для сохранения питьевой воды, в содержании в каждом квартале своей особой мечети, и в наружном оформлении жилищ — в виде сплошных стен, лишенных на улицу не только архитектурного оформления, но также простой побелки и даже окон. Стены жилищ, тесно прижатых одно к другому, должны были служить в случае надобности оборонительной линией

квартала от врага. Чем толще, выше и крепче были внешние стены квартала, тем в большей безопасности считались его жители. Окна делались исключительно во вторых этажах и притом в виде узких щелей, как раз над входной дверью. Такая форма и такое расположение окон в фасадах обеспечивало лишь одну задачу—защиту вооруженной силой входных дверей при осаде их врагом. Окно было бойницей, служа не для доступа в жилище света, но для бросания в нападающего стрел и камней.

Узость большинства улиц феодальных городов на юге объясняется некоторыми исследователями*), как результат сознательного искания тени, мы считаем, что в этом вопросе дело обстояло иначе. А именно, население городов феодальной эпохи требовало от улицы не тени для укрытия от солнца, но предельной экономии каждого метра городской земли.

Город был скован городской стеной, его рост мог идти только в двух направлениях: за счет застройки пустырей и сжатия улиц-проходов и путем надстройки вторых и третьих этажей. Оба эти фактора и привели к резко бросающемуся в глаза положению узости улиц феодального города. При феодализме улицей пользовались в самом крайнем случае, улицы боялись, от улицы отгораживались высокими, сплошными, крепкими стенами и массивными дверями. В таких условиях не могло быть и речи об украшении улицы, об ее привлекательности и удобствах прохожих. Древесные насаждения имели лишь те улицы, по которым проходили каналы, причем деревья и здесь служили в основном совсем не для эстетики и удобств граждан; при их насаждении имелась в виду не красота, тень и очищение воздуха, но необходимость закрепления берегов канала от размывания и предохра-

*) А. Я. Бунин и М. Г. Круглова „Архитектура городских ансамблей. Издание Всесоюзной Академии архитектуры, Москва. 1935 г. стр 115.

не-
же-
бы-
пр-
зн-
ме-

ну-
ни-
вп-
ро-
ри-
ко-
со-
ба-
ре-
ла-
но-
а-

ул-
нь-
а-
че-
со-
и-
об-
б-
по-
уч-
и-
го-
у-
че-
в-
да-

ж-
19-

9-

нение их от разрушения колесами повозок. Так продолжалось до тех пор, пока всей феодальной системе не был нанесен смертельный удар, но агония феодализма продолжалась долгие века, и изменения в городской жизни и во внешнем оформлении города наступали крайне медленно и неравномерно.

Некоторые исследователи объясняли также и кривизну улиц средневековых городов соображениями „затенения уличного пролета“*). Это неправильно. Можно быть вполне уверенным, что ни в Ходженте, ни в других городах Востока нет ни одного изгиба бесконечного лабиринта улиц, ни меридионального, ни иного направления, который хотя бы в малейшей мере мог быть объяснен соображениями этого порядка. Здесь делались перекрытия базарных переходов, делались навесы и купола на перекрестках, но не изгибы улиц. Перекрытия же, навесы и купола делались не вообще на улицах городов, но исключительно в их торгово-ремесленных частях; затенялась не улица, а товар.

В старом Ходженте были деревянные перекрытия улиц у мазара шейха Маслихатдина как раз над главными торгово-ремесленными рядами**).

В Ходженте было не меньше поводов искать тень, чем в Италии, но в обществе, построенном на частной собственности, можно было бороться с солнцем, если вообще с ним боролись, только полумерами—навесами и куполами, но не планировкой и перепланировкой земельных участков. От солнца защищался наравне с товаром не горожанин вообще, но покупатель, то-есть только тот человек, который создавал наживу „отцам города“. Навесы и перекрытия создавались там, где сидели, поджидая покупателя, сами „отцы города“. В других местах

*) Там же.

**) Последние ветхие остатки этого антисанитарного и угрожавшего жизни граждан перекрытия на протяжении 400 метров были сняты в 1936—1937 годах.

города нигде никаких забот о затенении улиц не принималось и не могло предприниматься. Как мы видели выше, изгибы улиц завиеели в прошлом не от добродетелей благочестивых буржуа, не от солнца или его отсутствия, не от направления холодных, жарких или пыльных ветров, не от климатических факторов, но прежде всего от экономических и исторических причин.

В черте города арабов VIII и IX веков названия кварталов указывают, что к прежнему ремесленному кварталу Заргарон прибавился квартал Коки-Бофон (№ 31) „ткачи немоченой высокосортной пряжи“. Место кварталов ткачей говорит, что ремесленное население города уже в это время начало сосредоточиваться в восточной части города близ рынка у мазара Хорак, в части города, противоположной кварталам с зажиточным населением, состоявшим из землевладельцев, купцов и чиновников. Ремесленная часть, хотя и кажется небольшой в сравнении с другой частью, но здесь так же, как и в кварталах Заргарон и Дари Шикоф, население, безусловно, жило весьма скученно и тесно, тогда как в других кварталах господствовал усадебный тип построек.

Во время саманидской династии бухарских правителей, укрепивших централизованную власть и сломивших сепаратизм мелких феодалов, быстро достигает высокого развития торговля, широко развиваются ремесла, вырастает крупная промышленность. Город Ходжент, как и другие саманидские города Средней Азии, вступил в сравнительно бурный период роста. Начавшееся в его северо-восточной части заселение ремесленных предместий быстро увеличивает пределы города. Возникают кварталы Кемачи (№ 15) — „лодочники“, Хоса-бофон (№ 16) — „ткачи тонкой ткани“, Туппи-дузон (№ 17) — „тюбитеечники“, Пиллякаш (№ 18) — „мотальщик шелка“ и Чокарчагон — „маленькие подмастерья“ (№ 30). В южной части возник квартал Пахтакаш (№ 65) — „теребильщик ваты“.

Из этих кварталов особенно характерный квартал Кемачи, расположенный вблизи реки уже за чертой арабского города. Очевидно, речной транспорт укрепился и расширился именно в период не раньше Саманидов в непосредственной связи с укреплением при этой династии торговли и промышленности. Квартал Кемачи, населенный некогда лодочниками, является доказательством того, что в те времена в целях транспорта Сыр-Дарья использовалась довольно значительно, во всяком случае более широко, чем это делалось в Ходженте позднее, вплоть до настоящего времени.

На лодках не только переправляли с берега на берег, так как раньше моста через Сыр-Дарью не было, но благодаря лодкам частично совершался транспорт продуктов и товаров вниз и вверх (на лямках) по Сыр-Дарье, а также руды с Кара-Мазарских рудников. Руда доставлялась с рудников по суше до берега Сыр-Дарьи, вероятно, гораздо выше Ходжента и затем сплавлялась вниз по течению. Квартал Кони-Сурби (№ 7), что значит „свинцовый рудник“, обнаруженные близ него в 1932 году Музеем Северного Таджикистана древняя саманидская печь для выплавки металла из руды, большие скопления шлаков в северо-восточной части города, оставшиеся после выплавки руды, и отвалы шлаков там же по берегу Сыр-Дарьи, — все это указывает на то, что выплавка металла из наиболее богатой руды производилась не только на рудниках, но и в городе Ходженте времен Саманидов.

Данные об истории завоевания Ходжента монгольскими войсками в начале XIII века говорят также о том, что в распоряжении хорезмского наместника в Ходженте Тимур Малика к моменту бегства его отряда с острова Тилло-Кон (№ 84) было 12 больших лодок, специально защищенных от обычных и зажигательных стрел монголов. Существование ниже на Сыр-Дарье больших торговых городов Бинакета, Сыгнака и других также подтвер-

ждает то, что в эту эпоху водой Сыр-Дарьи, как дешевым и легким транспортом, пользовались торговля и промышленность в значительных размерах.

О том каково же было материальное положение лодочников, косвенно можно судить по названию соседнего с Кемачи квартала Беш Каппа (№ 42) — „пять шалашей“. Этот квартал, также находившийся близ берега Сыр-Дарьи, в своем имени сохранил указание на тип жилищ лодочников или их товарищей — грузчиков. Если в начале здесь было, быть может, действительно всего пять шалашей, впоследствии выросших в целый квартал города, то характер этих жилищ, хотя бы и несколько изменившийся впоследствии, но упорно сохранившийся в названии квартала, говорит о далеко не зажиточном положении их обитателей.

Рудники в горах к северо-востоку от Ходжента, в которых добывались серебро, медь и свинец, назывались у арабских географов, как и у арабских и не арабских эксплуататоров, „серебряной горой“, но в устах народных масс они, повидимому, всегда были известны под именем Кара-Мазара. Это название означает „черное место поклонения“ или „черная священная гробница“. Некоторые исследователи на основании такого значения этого выражения искали в районе рудников остатки этого самого „места поклонения“ или „священной гробницы“, но обнаружить его им не удалось. Этим именем в народной молве обозначалась не обычная какая-нибудь чтимая гробница, но сами рудники. Глубокие, мрачные, узкие шахты разработок почти без всякой техники безопасности и при далеко не везде существовавших даже самых примитивных креплениях несли смерть целым поколениям рудокопов. То, что для одних было „Серебряной горой“, для других было „Черной могилой“. Точно так же крупнейшее в Кара-Мазаре месторождение золота — рудник Сартабуткон в переводе означает „рудник Главный Гроб“.

Название острова Тилло-Кон (№ 84) к юго-западу от города, означающее „золотой рудник“, указывает согласно существующему мнению на клады разных металлических и глиняных предметов, находившиеся иногда на этом острове. Однако, есть предположение и о том, что здесь в отмелях реки Сыр-Дарьи делались попытки промывки речного песка на добычу золота, хотя никаких исторических данных об этом и не сохранилось.

Улица Карнайчи (№ 33) — „трубачи“, ведущая от административного центра города к базару, получила такое название за то, что здесь, где постоянно находился спешивший на базар или возвращавшийся домой народ, объявлялись постановления властей, отсюда появлялся глашатай, возвещавший волю властей, предварительно привлекая к себе внимание громкими звуками трубы. Местом объявлений, распоряжений были базарные перекрестки.

Название квартала Бойон (№ 55) — „богачи“ могло произойти и иначе, а именно, как Байон. В таком случае это название означало „объяснение“. Весьма вероятно, что этот квартал имел такое же значение, как и квартал „Карнайчи“, то есть служил местом оглашения распоряжений властей и объяснения их с арабского языка на местный. В то время, как квартал „Карнайчи“ получил это свое имя в саманидскую или даже более позднюю эпоху, когда главный базар уже был у мазара Шейха Маслихатдина, квартал Бойон выполнял свое назначение, как место объявлений, в первые века ислама, когда рынок находился еще между пунктами 60 и 63 нашей схемы.

Современное название рынка — „Новый базар“ в районе квартала Дари Шикоф (№ 60), — позднее явление, обязанное первому русскому населению, разместившемуся во второй половине прошлого столетия у восточного фаса крепости против крепостных ворот (кварталы 43—47), то есть как раз в древнейшей части города, но назвавшему эти свои кварталы по примеру других городов Сред-

ней Азии „новый город“. Естественно, что в „новом“ городе противопоставлявшемся—„старому“ и рынок стал называться „новым“ в противоположность базару у мазара Шейха Маслихатдина.

Продолжение квартала Бойон к югу выходит к Дарвозаи-Чор-Чарог, то-есть к „воротам четырех светильников“. Это название связывается с четырьмя первыми арабскими халифами Абу-Бекром, Омаром, Усманом и Алием и с существовавшей здесь, быть может, сигнализацией огнями в сторону административного центра области—Шахристана. Одним из передаточных пунктов по этой линии связи с Шахристаном могла быть также башня у селения Дегмай к юго-западу от Ходжента.

Саманидский Ходжент, начавший расти на восток, простирался, однако, не до теперешних городских стен. Плавильные печи, перерабатывавшие руду в свинец, находившиеся в квартале Кони-Сурби, квартал Ниёз-Дегча (№ 23), что значит „Ниёз—котелок“, или при возможном варианте—Ниёз-Дегчи—„Ниёз-котельщик“ и квартал Дарвозаи Чуёнчи (№ 48), означавший „Ворота литейщика чугуна“—, несомненно, находились вне черты городского поселения саманидской эпохи. Однако, чтобы проследить стену города этого времени, пока нет достаточных оснований. Быть может саманидский Ходжент, так же как и саманидская Бухара, не имел тогда стен. Тем не менее приблизительно можно наметить городскую границу проходящей на юге по линии современных стен от реки до квартала Кыркон (№ 51). На востоке линия городской границы могла огибать базар у мазара Шейха Маслихатдина и соборной мечети, оставляя квартал Утун (№ 36)—„дровяной рынок“ и кварталы Отбазар (№ 37)—„лошадиный рынок“ и Асбовар (№ 26)—„приводящий лошадей“ вне линии городской черты. Восточная граница города Саманидов, вероятно, проходила от базара (№ 29) вдоль прямой улицы, называющейся в настоящее время Маданийят, про-

ходящей прямо на северо-восток к кварталу Калаи-Нау (№ 1), что означает „новая крепость“, возникшему позже.

Кладбище в местности Сари Балянди (№ 4) с мазаром Низомиддина также может фиксировать границу города, как и другие кладбища внутри городской черты.

В рассматриваемое время город вырос почти исключительно за счет ремесленных и торговых кварталов, главным образом в северо-восточном направлении. Если при арабах город рос на юго-запад, тяготея в сторону окружного административного центра Шахристана, находившегося к югу от современного Ура-Тюбе, то в эпоху Саманидов при широком развитии горной промышленности и торговых связей по реке, город значительно вырастал к северо-востоку и на запад вдоль Сыр-Дарьи. В дальнейшем город стал расти к Кокандским воротам на юго-восток.

Промер глубин культурного слоя почвы города также подтверждает эти три основных направления роста городской территории, хотя, к сожалению, остались неконкретизированными глубины в 3,4,6 и более метров действительно обнаруженных шурфами 1938 года.

Существующее мнение, отмеченное и в литературе, что город многократно менял свое место в течение своего многовекового существования*), основано на периодических разрушениях его, якобы Сыр-Дарьей, но объяснимо естественным ростом и переносом не всего города на новое место и не его геометрического центра, но торгово-ремесленного фокуса.

План города с обозначением горизонталей показывает, что только ничтожная часть набережной могла заливаться водой Сыр-Дарьи даже в годы очень больших паводков, когда дебет воды в Сыр-Дарье поднимался до 3120 кубометров в секунду**).

*) Проф. А. А. Семенов. — Материальные памятники арийской культуры. Сборник „Таджикистан“, Ташкент, 1925 год, стр. 131.

**) Паводок 1936 года, когда вода реки шла почти в уровень

Как мы видели, пульс жизни города за последние две с половиной тысячи лет переменял четыре места. Пульсом жизни за этот период истории Ходжента был базар с его торговыми рядами и мастерскими ремесленников. Этот пульс бился последовательно в пункте, обозначенном на нашей схеме под № 35 у мазара Хазрети Бобо, затем в пункте под № 71 в районе квартала Заргарон, далее под № 58 у мазара Хорак, и, наконец, у мазара Шейха Маслихатдина*) в пункте под № 29.

В последующую эпоху монгольских завоеваний наступила значительная заминка в развитии города. Весьма вероятно, часть городских кварталов приняла внешность сельских местностей в результате сильного сокращения торговых связей, прекращения рудных разработок в Кара-Мазаре и общего упадка ремесел.

Только со времени Тимура, то-есть с самого конца XV века и в особенности с начала XVI века после нового укрепления централизованной государственной системы с общим административным центром в Самарканде, в связи с новым крупным подъемом экономических связей и торговых-денежных отношений Ходжент, как и многие другие города Средней Азии, начал снова заполняться населением и вступил в новый период роста.

с краем набережной, имел дебет воды в 2700 кубометров в секунду.

Ризенкамф Г. К. в своей работе „К новому проекту орошения Голодной степи“ (Ленинград, 1930), считает, однако, что каждые 50 лет можно ожидать и паводок до 4.080 кубометров в секунду и что не исключены безусловно катастрофические паводки даже выше 5.000 куб. м. в сек. (стр. 50). Тогда, конечно, будут поставлены под угрозу кварталы города, расположенные ниже не только 325-й горизонтали, но также и 330-й. К счастью, это только гипотеза, не подтверждаемая бесспорными историческими фактами.

Возможна угроза городу лишь от катастрофических силовых паводков реки Ходжа-Бакиргана—левого притока Сыр-Дарьи, впадающего в нее западнее города.

*) Дату смерти этого шейха разные источники указывают по-разному, но все они относят ее к 1-й четверти XIII века.

С этого времени вплоть до подчинения Ходжента кокандским ханам и продолжительной борьбы за него между кокандскими ханами и бухарскими эмирами город вырос до пределов сохранившихся кое-где и в настоящее время остатков городской стены. За это время кварталы Свинцового рудника, Ниёза-Котельщика и Литейщика Чугуна вошли уже в пределы городской черты, и наряду с ними возникли новые тоже ремесленные кварталы, как, например: Футабофон (№ 11)—„ткачи грубой маты“, Санджарон (№ 13)—„мастера щитов“, Сангбур (№ 25)—„каменщик“, Кунгураксозон (№ 26)—„звончики“ и Мильтыксози (№ 39)—„оружейное мастерство“.

Среди этих кварталов обращает внимание квартал Кунгураксозон. В нем выделялись не обычные звонки, но большие колокольцы, какими снабжались верблюжьи караваны. Без широко развившейся караванной торговли такой ремесленный квартал не мог не иметь места. Характерно также и местоположение этого квартала на городском плане. Он находится в той части города, которая наслонилась в послетимуровскую эпоху, то-есть как раз в период разложения феодальных устоев и усиления торговли и широкого применения верблюжьего транспорта.

Не менее характерны для этой эпохи кварталы военного ремесла, развившегося попутно с развитием торговли для охраны последней. Застройка города вызвала потребность в строительных рабочих—каменщиках, которые с этого времени составляют постоянный ремесленный квартал—Сангбур (№ 25), хотя быть может и не организованный в установленный цех. Появился квартал Футабофон (№ 11)—„квартал ткачей грубой маты“, производивших свой товар для сильно возросшего бедняцкого населения города. Продукция этого цеха шла также на пояса и саваны покойников. Город был уже настолько плотно населен, что нужно было даже целое постоянное

производство, обеспечивающее нормальное, узаконенное религией выполнение погребальной обрядности.

Кварталы, обозначенные на схеме №№ 36, 37 и 49, называемые Дукчи — „веретенщик“, Оголикон — „господские“ и Дехи Нау — „новая деревня“ или Гухи-гоу-хурон — „едящие коровий помет“ (неофициальное название квартала Дехи Нау), находящиеся в непосредственном соседстве между собой, представляют комплекс слов, вскрывающих яркую картину экономического и социального положения населения этих кварталов Ходжента в послетимуровское время. Городская беднота, вынужденная заниматься земледелием на маленьких случайно оказавшихся свободными участках городской земли, полурабы рабы и ремесленники, добывающие веретеном средства для пропитания, в глазах городских богачей, торговцев, господ и чиновников, особенно резко возбуждали классовое презрение, сохраненное неофициальным, до сих пор памятным ходжентцам, названием — „едящие коровий помет“. Немалая и неслучайная нищета царила в этих и во многих других ремесленных кварталах Ходжента, если было основание называть так их население.

Одновременно с ростом бедняцко-ремесленной части населения города все более и более назревала опасность внутренних возмущений против эксплуатации. В качестве орудия предотвращения и тушения революционного огня долгие века угнетавшейся бедноты заботливо действовала духовная корпорация. Не считая планомерного роста мечетей по всем частям, кварталам и закоулкам города (к концу XIX столетия число мечетей в Ходженте дошло, например, до 144 при 30.000 человек всего населения города), выросли целые кварталы, одни только названия которых постоянно напоминали о религии. Из таких кварталов укажем на следующие: Шейх-Ислом (№ 26), Мулло Ибод (№ 25), Мулло-Мир Раджаб (№ 23), Мулло Холь, (№ 20), Мулло Мир Ашур (№ 6), Мачити Сурх (№ 70)*

Мачити Саур (№ 66) и др. Мечети имели свой штат и занимали лучшие участки и земли в городе и наиболее плодородные и орошаемые земли в районе. Распределение хотя бы части их можно видеть на одной из приложенных схем плана города*).

Бедняцко-ремесленное население города обеспечивалось не только мечетями, но и судьями. Целые кварталы Козы-Олим (№ 7) — „Судья Олим“ и Козы Лючакон (№ 9) — „Голяцкий Судья“, в восточной части города, как раз в районе населения „свинцового рудника“, „ткачей маты“ и „мотальщиков шелка“, сохранили вплоть до настоящего времени не только имена судей, но и свидетельство экономического и социального положения подсудного им населения. Название „голяцкий судья“ или „судья над голю“ четко вскрывает это положение и показывает классовую роль тогдашнего суда, как суда, направленного целиком против угнетенного класса.

В ремесленных кварталах мечети были распределены особенно густо. Охват ими бедняцкого населения был идеален. Ни один крамольный поступок, ни одна революционная мысль не должна была остаться незамеченной и не повлечь за собой телесной, подчас зверской расправы или погребения заживо в зиндоне.

Так феодальная власть в тесном сотрудничестве с господствовавшей церковной организацией ловила и душила малейшее недовольство, малейшую жалобу и невольно вырывавшийся стон трудовых масс горожан феодального Ходжента.

*) Исследование велось в 1934 году, когда уже много мечетей не существовало и обнаружить их все было почти невозможно. На плане обозначены поэтому не все мечети, отмеченные дореволюционной статистикой, но лишь те, которые можно было обнаружить или о месте которых можно было легко узнать.

Точкой, ближайшей к северо-восточному углу цитадели, на схеме обозначено место христианской церкви.

Таджикский писатель-орденоносец Садриддин Айни в своем произведении „Tirozi Ҷаҳон“ совершенно обоснованно отмечает, что в таких условиях у трудового населения города от рубашки оставался один лишь ворот, от кальсон—один пояс, а от тела—только кости *).

*) S. Ajni. „Tirozi Ҷаҳон“. Stalinobod, 1939. s. 10.

ПЕРЕЧЕНЬ

КВАРТАЛОВ ХОДЖЕНТА В ПОРЯДКЕ НОМЕРОВ ПЛАНА ГОРОДА

- | | |
|---------------------|-----------------------|
| 1. Шур Кургон | Соленый курган |
| 2. Калаи Нау | Новая крепость |
| 3. Караулон | Сторожа |
| 4. Сари баланди | Вершина возвышенности |
| 5. Таги Шохтут | Под шохтутом |
| 6. Мулло Мирзо Ашур | Собственное имя |
| 7. Кони Сурби | Свинцовый рудник |
| 8. Джои Мухаррам | Запретное место |
| 9. Козы и Лючакон | Голяцкий судья |
| 10. Гузари Охунд | Проход Охунда |
| Чукурак | Ямка |
| 11. Футабофон | Ткачи грубой маты |
| 12. Шаршара | Водопад |
| 13. Санджарон | Мастера щитов |
| 14. Дауд Ходжа | Собственное имя |
| 15. Камачи | Лодочник |
| 16. Кош Хауз | Двойной бассейн |
| Хосабофон | Ткачи тонкой ткани |
| 17. Туппидузон | Тюбитеечники |
| 18. Пиллякаш | Мотальщик шелка |
| 19. Каляндархона | Общежитие дервишей |
| 20. Мулло Холь | Собственное имя |
| 21. Ходжа Олим | Собственное имя |
| 22. Арабон | Арабы |
| Бектош | Собственное имя |
| Дарвозаи Козы | Ворота Судьи |
| Исфарагон | Исфаринцы |

23. Мулло Мир Раджаб
Ниез Дегча
24. Шамсибай
25. Сангбур
26. Асбовар
Кунгураксозон
Чукур Богча
Шейх Ислон
27. Мулло Ибод
28. Шейх Таир
29. Бозор
Чакар Курпа
30. Чокарчагон
31. Кокибофон
Кушбеги
32. Ходжаи Мохру
33. Карнайчи
34. Мирзоён
35. Хазрети Бобо
36. Дукчи
Кизил Мачит
Оголикон
Таги Саур
Уту
37. От бозор
38. Бойча (Богча)
39. Мильтыксози
Таги Тути Казон
40. Мир Якуб
41. Диван Беги
Ходжа Камоль
42. Беш каппа
- 43—47. Новый город
48. Дарвозаи Чуянчи
Калача
49. Дехи Нау
(Гухигоухурон)
50. Мад Али
51. Кыркон (Кургон)
Чор Чарог
52. Шоди Мирзо
53. Раис

- Собственное имя
- Ниез котелок (возможно: котельщик)
- Собственное имя
- Каменщик
- Приводящий лошадей
- Звоночники
- Глубокий садик
- Духовный чин
- Собственное имя
- Собственное имя
- Базар
- Одеяльный тупик
- Маленькие подмастерья
- Ткачи немоченой пряжи
- Чиновничий чин „кушбеги“
- Собственное имя
- Трубач
- Писцы
- Святой дед
- Веретенщик
- Красная мечеть
- Господские
- Под арчей
- Дрова
- Лошадный рынок
- Маленький богач (садик)
- Ружейное ремесло
- Под большим тутом
- Собственное имя
- Начальник канцелярии
- Собственное имя
- Пять шалашей
- Ворота литейщика чугуна
- Крепостца
- Новая деревня
- (едящие коровий помет)
- Собственное имя
- Сороковые (Укрепление).
- Четыре светильника
- Собственное имя
- Блюститель веры

54. Мадлахон
Мирзоён
55. Бойон (Байон)
Чор Бог
56. Ходжа Бакир Обод
57. Гузари Мирзо
58. Мазори Хорак
59. Намозгох
60. Дари Шикоф
61. Крепость
62. Парк
63. Гузарча
64. Мир Шикор
65. Пахтакашон
66. Мачити Саур
67. Бобо Ходжа
68. Арабон
Купрюки Баланд
69. Ишони Шаидон
70. Бобо Козы
71. Заргарон
72. Тупкоки
73. Сари Теппа
74. Тавбахон
75. Хонако
76. Газиён
77. Сари Джар
78. Мазорча
79. Мачити Сурх
80. Ходжа Кобиль
81. Раззок
82. Сари Санг
83. Джар кишлак
84. Тилло Кон

- Прославатели аллаха
- Писцы
- Богачи (объяснение)
- Четыре сада.
- Место, населенное Ходжа Бакиром
- Проход Мирзы
- Местопоклонения Хорак
- Место молитвы
- Дырявая дверь
- Проходик
- Чиновничий чин — „мир шикор“.
- Теребильщики ваты
- Мечеть арчи
- Собственное имя
- Арабы
- Высокий мост
- Духовный наставник отдавших свою жизнь за веру.
- Дед судья
- Ювелиры
- Пушечный сушеный урюк
- Вершина холма
- Кающийся
- Странноприимный дом
- Борцы за веру
- Начало оврага
- Малое место поклонения
- Красная мечеть
- Собственное имя
- Податель насущного хлеба
- Начало камня
- Овражий поселок
- Золотой рудник

ПЕРЕЧЕНЬ
РЕМЕСЛЕННО-ТОРГОВЫХ КВАРТАЛОВ
ХОДЖЕНТА

№№	Название кварталов и их перевод	№№ кварт. на плане
1. Кони Сурби	Свинцовый рудник	7
2. Футабофон	Ткачи грубой маты	11
3. Санджарон	Мастера щитов	13
4. Кемачи	Лодочник	15
5. Хосабофон	Ткачи тонкой ткани	16
6. Туппидузон	Тюбитеечники	17
7. Пиллякаш	Мотальщик шелка	18
8. Ниёз Дегча	Ниёз Котелок (возможно: котельщик)	23
9. Сангбур	Каменщик	25
10. Асбовар	Приводящий лошадей	26
11. Кунгураксозон	Звоночники	26
12. Бозор	Базар	29
13. Чокарчагон (Шогирдчагон)	Маленькие подмастерья (маленькие ученики)	30
14. Кокибофон	Ткачи немоченой пряжи	31
15. Дукчи	Веретенщик	36
16. Утун	Дрова (дровяной рынок)	36
17. Гухигоухурон	Едящие коровий помет	49
18. От бозор	Лошадиный рынок	37
19. Мильтыксози	Ружейное ремесло	39
20. Беш Каппа	Пять шалашей	42
21. Дарвозаи Чуянчи	Ворота литейщика чугуна	48
22. Дехи Нау	Новая деревня	49
23. Пахтакаш	Теребильщик ваты	65
24. Заргарон	Ювелиры	71
25. Тилло Кон	Золотой рудник	84

