

Памирцы, или бадахшанцы, как их обычно называют, составляют небольшую группу иранских народов, населяющих горный Памиро-Гиндукушский регион — исторический регион Бадахшана. Общины памирцев проживают на территории четырех современных национальных государств: Таджикистана, Афганистана, Китая и Пакистана.

В настоящей книге рассматриваются проблемы идентификации ряда горных общин, чьи яркие деятельные культуры, древние языки и сложная политическая история продолжают формировать геостратегию мира. В ряде глав рассматриваются вопросы, что такое памирец, критически исследуется влияние как трансрегионализма, так и процессов глобализации на активацию, рост сплоченности и единение рассеянных сообществ. В книге приведены различные аспекты вопросов, связанных с идентичностью и процессами идентификации памирцев. Книга состоит из трех частей. В первой рассматриваются темы, имеющие отношение к географии региона и современной истории памирских общин. Во второй части критически анализируются труды выдающихся исторических деятелей, исследуется богатое философско-религиозное и культурное наследие памирцев. В последней части рассмотрению подвергаются вопросы, касающиеся современного распространения традиций, мироустройства, взаимосвязей и того, что значит быть памирцем для молодежи региона. Вклад авторов — экспертов в своей области — позволяет по-новому взглянуть на общины исмаилитов данного региона, одновременно с успехом пополняя историко-этнографическое наследие советских времен современными научными разысканиями.

Настоящая русская публикация — перевод первой коллективной монографии на английском языке, полностью посвященной народам Памира. Она будет интересна специалистам в области истории, антропологии, религиоведения, социологии, лингвистики, образования и географии Центральной и Восточной Азии, а также тем, кто интересуется исламом, исламской мыслью, проблемами взаимоотношений меньшинств и большинства, перемещения населения и процессов определения и утверждения идентичности меньшинств. Книга предназначена также студентам, аспирантам и преподавателям вузов, ориентированных на изучение высокогорных сообществ.

ДАГИХУДО ДАГИЕВ —
доктор политических наук,
старший научный сотрудник
отдела академических исследований
и публикаций Института
исмаилитских исследований,
Лондон, Великобритания.

КЭРОЛ ФОШЕР —
научный сотрудник университета
Клермон-Овернь, Шамельер,
Франция. Она также является
научным сотрудником
кафедры ЮНЕСКО «Глобальное
здоровье и образование»
(Global Health and Education).

Идентичность, история и транснациональность в Центральной Азии

Идентичность, история и транснациональность в Центральной Азии

Горные
сообщества
Памира

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
ДАГИХУДО ДАГИЕВА
И КЭРОЛ ФОШЕР



**ИДЕНТИЧНОСТЬ,
ИСТОРИЯ И ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОСТЬ
В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

Identity, History and Trans-Nationality in Central Asia

The mountain communities of Pamir

EDITED BY DAGIKHUDO DAGIEV,
CAROLE FAUCHER

Abingdon
New York
Routledge : Taylor & Francis
2019

Идентичность, история и транснациональность в Центральной Азии

Горные сообщества Памира

ПОД РЕДАКЦИЕЙ ДАГИХУДО ДАГИЕВА
И КЭРОЛ ФОШЕР

Перевод с английского

Москва
«Лингвистика»
2025

УДК [39+908](1-925.27)(082)

ББК 63.5(54)+26.89(54)

И29

Издание осуществлено при содействии

Института исследований исмаилизма

Перевод с английского Л. Р. Додыхудоевой

Научный редактор русского перевода Л. Р. Додыхудоева

Литературный редактор русского перевода Т. Г. Шаманова

Идентичность, история и транснациональность в Центральной

И29 Азии. Горные сообщества Памира / под ред. Д. Дагиева и К. Фошер ; пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой ; лит. ред. рус. пер. Т. Г. Шаманова. — Москва : Лингвистика, 2025. — 464 с. : ил.

ISBN 978-5-91922-037-4

Книга представляет собой первое в страноведческой литературе исследование отношений между языковой, религиозной, национальной и культурной идентичностями всех народов Памира, проживающих в четырех независимых государствах: Таджикистане, Афганистане, Китае и Пакистане. Особое внимание уделяется анализу этноязыковых и этнорелигиозных отношений, анализируются глобализационные и миграционные процессы, связанные положением миноритарных народов в разных геополитических условиях.

Предназначена для специалистов в области лингвокультурной и этнорелигиозной идентичности и миграционной политики, студентов и аспирантов, специализирующихся по этим проблемам, а также широкого круга читателей, интересующихся проблемами Западного Памира.

УДК [39+908](1-925.27)

ББК 63.5(54)+26.89(54)

ISBN 978-5-91922-037-4

© Dagikhudo Dagiev and Carole Faucher,
selection and editorial matter, individual
chapters, the contributors 2019, 2025

© Додыхудоева Л. Р., перевод на русский
язык, 2025

© Оформление, издание на русском языке.
ООО «Лингвистика», 2025

Содержание

Авторы тома	7
Транслитерация, имена и даты	9
Сокращения	10

1 Предисловие. Памирские сообщества в Центральной Азии КЭРОЛ ФОШЕР И ДАГИХУДО ДАГИЕВ	12
--	----

Часть I

Формирование идентичности, границы и политические трансформации

25

2 География, этничность и культурное наследие во взаимодействии в контексте таджикской памирской идентичности СУНАТУЛЛО ДЖОНБОБОВЕВ	26
3 Памирская этническая идентичность и ее эволюция в постсоветском Таджикистане ДАГИХУДО ДАГИЕВ	48
4 Ваханский язык: маргинализация и угроза ШЕРАЛИ ГУЛОМАЛИЕВ	80
5 Таджики Китая: идентичность в эпоху перехода АМИР САИДУЛА	104

Часть II

Археология, мифы, интеллектуальное и культурное наследие

127

6 Бадахшанское происхождение Зороастра ЮСУФШО ЯКУБОВ И ДАГИХУДО ДАГИЕВ	128
7 Замки и храмы Шелкового пути: древний Вахан в легендах и истории АБДУЛМАМАД ИЛОЛИЕВ	148

8 Интеллектуальный вклад философии Насир-и Хусрава: значение удовольствия и боли ГУЛАМ АББАС ХУНЗАИ	171
9 Религиозная идентичность на Памире: институционализация исмаилитского да'ва в Шугнane ДАНИЭЛЬ БЕБЕН.....	197
10 Забытые лидеры Бадахшана: Саййид Мунир ад-Дин Бадахшани и Саййид Хайдар Шах Мубаракшахада МУЗАФФАР ЗООЛШОЕВ	222

Часть III

Социальная сплоченность, взаимодействие и глобализация

11 Благословенные люди в бесплодной земле. Бартангцы и катализатор их успеха — <i>баракат</i> СТЕФАНИ КИЧЕРЕР	264
12 Содействие миру и плюрализму в сельском горном районе Читрал, Пакистан МИР АФЗАЛ ТАДЖИК, АЛИ НАБАБ И АБДУЛ ВАЛИ ХАН	292
13 «Сдвиг» в ценностях: воспитательная роль родителей в Горно-Бадахшанской автономной области НАЗИРА СОДАТСАЙРОВА.....	320
14 Проективная идентичность. Формирование памирской идентичности в эпоху Интернета (по материалам анализа дискурса) АСЛИШО КУРБОНИЕВ	345
15 Религиозное образование и самоидентификация среди таджикской памирской молодежи КЭРОЛ ФОШЕР	380

<i>Литература</i>	406
<i>Указатель</i>	451

Авторы тома

Абдул Вали Хан — магистр в сфере образования, Университет Ага Хана, Институт образования и развития, Пакистан

Гулам Аббас Хунзаи — магистр исламской философии и суфизма, Университет Макгилл, Монреаль, Канада

Даниэль Бебен — PhD, доцент кафедры истории, Школа социальных и гуманитарных наук, Назарбаев Университет, Астана, Казахстан

Шерали Гуломалиев — PhD, Высшая школа гуманитарных и социальных наук, докторская программа по литературе и лингвистике, Университет Цукубы

Дагихудо Дагиев — PhD, научный сотрудник отдела академических исследований и публикаций, Институт исмаилитских исследований, Лондон, Великобритания

Сунатулло Джонбобоев — PhD, старший научный сотрудник отдела культурного наследия и гуманитарных наук, Университет Центральной Азии, Душанбе, Таджикистан

Музаффар Зоолшоев — научный сотрудник отдела академических исследований и публикаций, сектор изучения Центральной Азии, Институт исмаилитских исследований, Лондон, Великобритания

Абдулмамад Илолиев — PhD, директор отдела культурного наследия и гуманитарных наук, Университет Центральной Азии, Душанбе, Таджикистан

Стефани Кичерер — PhD, кафедра социальной и культурной антропологии, Институт азиатских и восточных исследований, Университет Эберхарда и Карла, Тюбинген, Германия

Аслишо Курбониев — PhD, научный сотрудник отдела академических исследований и публикаций, Институт исмаилитских исследований, Лондон, Великобритания

Али Наваб — PhD, Университет Ага Хана, Институт образования и развития, Пакистан

Амир Саидула — PhD, научный сотрудник отдела академических исследований и публикаций, сектор изучения Центральной Азии, Институт исмаилитских исследований, Лондон, Великобритания

Назира Содатсайрова — PhD, наставник, координатор, педагог, ведет курс «Развитие на основе применения глобального опыта» в Лондоне, Японии, Таджикистане и Австралии

Мир Афзал Таджик — PhD, профессор, Высшая школа образования, Назарбаев Университет, Астана, Казахстан

Кэрол Фошер — PhD, научный сотрудник университета Клермон-Овернь, Шамельер, Франция, научный сотрудник кафедры ЮНЕСКО «Глобальное здравоохранение и образование» (Global Health and Education), Великобритания

Юсуфшо Якубов — доктор исторических наук, профессор, Институт истории, археологии и этнографии Академии наук Республики Таджикистан, Душанбе, Таджикистан

Транслитерация, имена и даты

Транслитерация, использованная в данной книге для передачи арабско-персидской терминологии, опирается на стандартные приемы передачи русскоязычных изданий, они даются на основе кириллицы без диакритических знаков. Арабские имена собственные, оканчивающиеся на гласный, как правило, не изменяются, однако ряд имен, широко принятых в русском языке, приводятся в измененных по падежам грамматических формах. В ряде случаев сохраняется диакритический знак «айн» (‘) и «хамза» (ء).

В некоторых случаях написание местных терминов и названий трудов представлено в авторской подаче — на латинице или с модификациями на основе различных алфавитов, в ряде случаев в системе записи, применяемой для памирских языков.

Даты лунного исламского календаря приведены в тексте (за исключением Главы 1) параллельно с соответствующими годами григорианского солнечного календаря (например, 11/632). Даты исламского солнечного календаря хиджры Пророка Мухаммада из Мекки в Медину в июле 622 года обычно имеют помету г.х. (Anno Hegirae).

Сокращения

AFAQ	<i>Association for Academic Quality</i> («Ассоциация академического качества»)
AKDN	<i>Aga Khan Development Network</i> («Организация Ага Хана по развитию»)
AKES	<i>Aga Khan Education Service</i> («Службы Ага Хана по образованию»)
AKF	<i>Aga Khan Foundation</i> («Фонд Ага Хана»)
AKRSP	<i>Aga Khan Rural Support Programme</i> («Программа поддержки сельских районов Ага Хана»)
AKU-PDCC	<i>Aga Khan University — Professional Development Centre, Chitral</i> — («Университет Ага Хана — Центр профессионального развития, Читрал»)
CAD	<i>Creative Approaches to Development</i> («Креативные подходы к развитию»)
CIADP	<i>Chitral Integrated Area Development Programme</i> («Интегрированная программа развития района Читрал»)
CHG	СНГ, Содружество Независимых Государств
FATA	<i>Federally Administered Tribal Areas of Pakistan</i> («Территория племен федерального управления Пакистана»)
GB	<i>Gilgit-Baltistan</i> / Гилгит-Балтистан
ГБАО	Горно-Бадахшанская автономная область
ГПУ	Государственное политическое управление
HEC	<i>Higher Education Commission</i> («Комиссия по высшему образованию»)
ИГО	<i>Civil society institutions</i> («Институты гражданского общества»)
ICD	<i>Ismaili Centre of Dushanbe</i> / Исмаилитский центр, Душанбе
ITREB	<i>Isma'ili Tariqah Religious Education Board</i> («Совет по исмаилитскому тарику и религиозному образованию»)
ITREC	<i>Isma'ili Tariqah and Religious Education Committee</i> («Комитет по исмаилитскому тарику и религиозному образованию»)

IUCN	<i>International Union for Conservation of Nature</i> («Международный союз охраны природы»)
ККН	<i>Karakoram Highway</i> / Каракорумское шоссе
КР	<i>Khyber Pukhtunkhwa</i> / Хайбер-Пахтунхва
НПО	Неправительственная организация
НКВД	Народный комиссариат внутренних дел
ОБЛПО	Областное потребительское общество (ГБАО, Хорог)
ОБСЕ	<i>Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE)</i> («Организация по безопасности и сотрудничеству в Европе»)
КНР	Китайская Народная Республика
SMC	<i>School Management Committees</i> («Школьные комитеты управления»)
SNW	<i>Social Networking Websites</i> / веб-сайты социальных сетей
SRSP	<i>Sarhad Rural Support Programme (Pakistan)</i> («Программа поддержки сельских районов Сархада, Пакистан»)
STEP	<i>Secondary Teacher Education Programme</i> («Программа обучения учителей средних школ»)
ТССР	Таджикская Советская Социалистическая Республика
ТАСОТ	Таджикская Автономная Советская Область Таджикистана
ЦИК	Центральный исполнительный комитет
ТТП	<i>Tehreek-e-Taliban Pakistan</i> / Техрик-и-Талибан Пакистан
UCA	<i>University of Central Asia</i> / Университет Центральной Азии
ЮНЕСКО	<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i> («Организация Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры»)
СССР	Союз Советских Социалистических Республик
VEC	<i>Village Education Committees</i> («Сельские комитеты по образованию»)
YSDO	<i>Young Star Development Organization</i> («Организация развития молодых звезд»)

1 Предисловие.

Памирские сообщества в Центральной Азии

КЭРОЛ ФОШЕР И ДАГИХУДО ДАГИЕВ

Настоящая книга представляет собой первое научное издание на английском языке, полностью посвященное народам Памира. Памирцы, или бадахшанцы — небольшая группа иранских народов, населяющих горный Памиро-Гиндукушский регион, исторический Бадахшан. Эти общины проживают на территории четырех современных национальных государств: Таджикистана, Афганистана, северной части Пакистана и юго-запада провинции Синьцзян, КНР. Несмотря на то что название «Памир» по большей части используется в контексте Таджикистана, А. А. Постников (2001) полагает, что оно может применяться к гораздо более широкой географически области, чем нынешняя территория Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Таджикистана. ГБАО называется по-разному. В Таджикистане регион официально называется по-таджикски *Вилояти Мухтори Кӯҳистони Бадахшон*. ГБАО была создана в 1925 году. Данное обозначение получило широкое распространение в научном мире как наименование таджикской части Бадахшана. Поэтому и в данной книге термин ГБАО использовался для обозначения той части Бадахшана, что расположена в Республике Таджикистан.

Важно также отметить, что на Памире проживают и другие группы, в том числе кыргызы, населяющие восточную часть ГБАО, Таджикистан.

Настоящая публикация не претендует на то, чтобы охватить все общины, проживающие в регионе Памира. Мы сосредоточили внимание на группах, которые называют себя памирцами и которые объединены вероисповеданием — исмаилизмом, ветвью шиитского ислама; считается, что исмаилизм получил распространение в регионе начиная с XI века, что связано с деятельностью исмаилитского *да'и* и *худжжа* Насир-и Хусрава (1004–1088).

Памирцы говорят на разных восточноиранских языках иранской ветви индоевропейской языковой семьи. Большая часть этих языков в настоящее время включена в список ЮНЕСКО из-за угрозы исчезновения. В публикациях, относящихся к Таджикистану и Афганистану, термины «памирцы» или «бадахшанцы» часто применяются как взаимозаменяемые, а названия региональных или лингвистических групп, таких как ваханцы или шугнанцы, используются, когда внимание уделяется конкретной общине одного горного региона или когда нужно подчеркнуть политическую или лингвокультурную историю этого сообщества.

Что касается научной литературы, посвященной вопросам, касающимся идентичности памирцев, то здесь выделяются две основные тенденции. Первая включает сравнительно недавние научные труды, опубликованные на основных европейских языках. В центре их внимания находится не сама идентичность, которая, как правило, не проблематизируется, но различные контексты, дающие серьезные основания для ее понимания. За последние два десятилетия число научных публикаций на английском языке, касающихся Памира и памирцев, существенно возросло. Недавние статьи в журналах и труды на английском языке посвящены вопросам, непосредственно связанным с памирской идентичностью (см., например: Elnazarov, Aksakolov 2011; Dodykhudoeva 2004; Yountchi 2011; Goodhand 2016; Straub 2014; Faucher 2017; Iloliev 2008a, 2008b; Mock 2011; Mostowlansky 2017; Goibnazarov 2016).

Существенная часть англоязычных работ, посвященных памироведению, памирским исследованиям, связана с вопросами социополитической и религиозной жизни, прошлой или настоящей, которые имеют отношение ко всему региону

Центральной Азии. Среди англоязычных научных работ, посвященных исключительно вопросам, связанным с Памиром, можно назвать следующие книги: «Исмаилитский мудрец-суфий Памира» (*The Ismaili Sufi Sage of Pamir*) историка Абдулмамада Илолиева (Iloliev 2008a), «Насир-и Хусрав: Рубин Бадахшана» (*Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan*) Элис Хансбергер (Hunsberger 2000) и «Исмаилиты Средней Азии: Аннотированная библиография русских, таджикских и других источников» (*Central Asian Ismailis: An Annotated Bibliography of Russian, Tajik and Other Sources*) Дагихудо Дагиева (Dagiev 2022). В нескольких работах, посвященных современным проблемам идентичности, обсуждались также и проблемы памирской идентичности, что дало возможность сосредоточить внимание не столько на центральноазиатской или таджикской идентичности в целом, сколько на уникальной социально-политической динамике, имеющей место на Памире. Среди них можно выделить такие работы, как: «Социально-экономические перемены на Памире» (*Social and Economic Change in the Pamirs*) Фрэнка Блисса (Bliss 2006), «Лидерство и власть в Центральной Азии: сообщество исмаилитов в Таджикистане» (*Leadership and Authority in Central Asia: The Ismaili Community in Tajikistan*) Отамбека Мастибекова (Mastibekov 2014) и «Афганско-центральноазиатское пограничье» (*The Afghan-Central-Asia Borderland*) Сюзанны Леви-Санчес (Levi-Sanchez 2016), а также «Наведение мостов между государством и гражданским обществом: неформальные организации в таджикско-афганском Бадахшане» (*Bridging State and Civil Society: Informal Organizations in Tajik/Afghan Badakhshan*) Сюзанны Леви-Санчес (Levi-Sanchez 2021).

С другой стороны, в литературе на русском языке уделяется больше внимания формированию идентичности, и русскоязычные ученые активнее, чем западные, дискутируют по вопросам идентичности и ее маркеров. Акцент на групповой идентичности был характерной чертой научной мысли советского и предшествующего ему периодов. Советские востоковеды уделяли значительное внимание выявлению историко-культурных особенностей населения, проживающего в советских республиках, и их дефинициям (Kemper, Conermann 2011: 4). Они создавали (в основном по заказу государства) весьма подробные этнографические и исторические отчеты.

Советские научные исследования сыграли важную роль в установлении параметров идентичности памирцев в Таджикистане и отчасти в Афганистане. Так, несколько важных исследований о памирских таджиках, включая их историю, религиозные верования, практики и церемонии, религиозно-философские взгляды и доисламские верования и ритуалы, провели такие русскоязычные ученые, как А. А. Семенов и В. В. Бартольд. Значительным вкладом в этнографию таджиков является двухтомное исследование М. С. Андреева «Таджики долины Хуф» (1953; 1958; переизд. 2020), служащее ценным источником информации по материальной и духовной культуре горцев этого региона. В работе «Материалы и заметки по этнографии горных таджиков. Долина Бартанг» И. И. Зарубина собраны материалы о бартангцах, их языке, календаре, ритуалах и праздниках, свадьбах, похоронных и поминальных обрядах (1918). «Очерк экспедиции в Памир, Сарыкол, Вахан и Шугнан в 1883 г.» Д. Путятты — одна из первых этнографических работ, посвященных жителям Шугнана, Вахана и Сарыколя, в которой указывается, что эти люди являются последователями шиитского исмаилитского ислама. В. В. Григорьев в своей заметке «Памирский путь» дает подробную информацию о географии, этнографии и политической ситуации в Бадахшане (ЦГИА СССР. Л. Ф. 853. Оп. 1. Ед. хр. 219). Работа И. П. Минаева «Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи» (1879) и близкая к ней работа В. И. Масальского (1913) представляют собрание географической, этнографической, археологической, исторической и лингвистической информации о странах Центральной Азии, кроме того, в них отчасти преследуется цель найти прародину арийских народов. Д. Л. Иванов в своем описании «Путешествие на Памир» (1884) стал первым, кто обратил внимание на местные языки этих народов и сделал их записи. Одним из первых занялся изучением административно-политического деления памирских областей российский исследователь А. П. Федченко. В работе Г. Е. Грум-Гржимайло «Очерк припамирских стран» (1886) дается информация об экономической жизни населения Восточной Бухары и Памира. Б. Л. Громбчевский, русский офицер и исследователь, внес большой вклад в изучение истории и этнографии народов Памира и близлежащих регионов (1891).

Еще один русский путешественник Н. Л. Корженевский посетил Памир в 1906 году и написал работу «Поездка на Памир, Вахан и Шугнан», где собрал данные по социально-экономическим вопросам, а также этнографический материал. Помимо значительного числа многих российских исследователей, на этот регион обратили внимание два известных немецких географа — Карл Риттер и Александр фон Гумбольдт.

Кроме того, несколько замечательных работ о Памире и памирцах были написаны учеными, которые сами являются выходцами из этого региона. Среди них можно назвать труды Б. И. Искандарова (1960; 1962; 1983; 1996), Х. Юсуфбекова (1973), Р. М. Масова (1987), О. Бокиева (1994) и Х. Пирумшоева (1998). Среди работ, заслуживающих упоминания, можно указать такие, как «Шугнанцы» (2004) Т. С. Каландарова и «Пограничники и жители Памира» (1995) Д. Карамшоева и И. Харкавчука. Следует отметить исключительный вклад в исследование географии Памира О. Е. Агаханянца, автора книги «Между Гиндукушем и Тянь-Шанем» (1962), где в общих чертах описаны границы природной зоны Памира.

Важными трудами с исчерпывающим этнографическим описанием Памира являются «Очерки истории Бадахшана» (1964) Т. Г. Абаевой и тома, посвященные Памиру, из серии «Страны и народы Востока» (отв. ред. серии Д. А. Ольдерогге, особенно том 16 под ред. А. Н. Зелинского, 1975).

Среди важных работ постсоветского периода можно назвать также исследование «Этническая принадлежность коренного населения Горного Бадахшана» (2005) А. С. Давыдова, где анализируется значительный по объему лингвистический, этнографический, антропологический и археологический материал, касающийся коренных жителей ГБАО (см. также главу Д. Дагиева в настоящей публикации), и сборник «Памирская экспедиция (статьи и материалы полевых экспедиций)» (ред. А. З. Алмазова 2006), где внимание привлечено к истории, условиям жизни, традициям и культуре населения удивительного горного региона — Бадахшана, Таджикистан и Афганистан, известного как «Крыша мира».

Российские, британские и многие другие исследователи подготовили немало подробных этнографических, географических и поэтических описаний Памира, его ландшафта

и народов. Однако в настоящем предисловии мы ограничимся указанными работами.

Нарратив идентичности и исторические конструкты

В публичном дискурсе, а также в научной работе памирцев именуют то этнической группой, то региональной общиной, то религиозной диаспорой, или же они обозначаются по названию своего языка. Каждое из этих обозначений регулярно применяется и обсуждается учеными и политическими деятелями. При этом они, как правило, связаны с конкретным социополитическим и социокультурным контекстом. В современной публичной сфере Таджикистана использование обозначения «памирский, памирцы» может относиться к политическому сообществу или даже к конкретной политической позиции, а также к конкретному набору обстоятельств, корнящихся как в российской имперской политике, так и в советском прошлом, или применяться при обсуждении региональных идентичностей в Республике Таджикистан после обретения ею независимости. Государственное строительство, начатое президентом Таджикистана Эмомали Рахмоном после гражданской войны с 1990-х годов, в значительной степени опирается на советские разработки таджикской идентичности, проведенные советскими востоковедами, такими как Бободжан Гафуров (1908–1977), который был таджиком из Худжанда, и Рахим Масов (1939–2018), выдающийся таджикский историк, который был директором Института истории Академии наук Республики Таджикистан (ныне Институт истории, археологии и этнографии им. А. Дониша НАНТ). Советские востоковеды вложили немало труда, разрабатывая классификацию народов Центральной Азии по этническим группам на основе ряда критериев, определяющих сходства и различия, увязывая каждую группу с ее конкретной территорией проживания (Bliss 2006; Levi-Sanchez 2016). Следуя тому же подходу российских и советских ученых, Б. Гафуров отнес к таджикам все группы, проживающие на территории Таджикистана, чьи языки относились к восточноиранской языковой группе. До образования Таджикистана в составе Советского Союза памирцы,

как правило, называли себя таджиками. Под влиянием доминирующего советского дискурса жители Западного Памира получили наименование «горных таджиков» и впоследствии по территории проживания и языку были разделены на единицы, ориентированные на этническую составляющую. Впоследствии таджикский президент Эмомали Рахмон применял в своем политическом дискурсе распространенное, однако дискуссионное, утверждение ученых, в частности Р. Масова, о том, что таджики столь же древний народ, сколь и персы, и их становление уходит корнями в арийскую цивилизацию и зороастризм, чьи традиции можно проследить вплоть до Памира (Laruelle 2007; Norak 2010; см. также гл. 6 настоящей публикации). Арийские и зороастрийские мифы впоследствии были использованы правительством Таджикистана в целях объединения страны и сведения к минимуму религиозных различий между суннитами и исмаилитами (Yountchi 2011: 229; Laruelle 2007: 65; Buisson, Khusenova 2011: 98). Зороастрийские связи весьма актуальны и сегодня в силу специфики ряда памирских ритуалов и культурных практик (Yountchi 2011: 229; Levi-Sanchez 2016: 124).

В настоящее время в научных исследованиях наблюдается весьма широкий диапазон взглядов в области моделей самоидентификации. Так, по сообщению А. Давыдова, на протяжении веков «нетаджикское» население Горно-Бадахшанской АО называло себя таджиками, а своих соседей, говорящих на таджикском (фарси) языке, *фарсиван*, то есть «говорящими по-персидски» (Давыдов 2005: 6). В аргументации А. Давыдова особенно интересно для нас то, что памирцы, которые веками идентифицировали себя как таджики, тем не менее проводили черту между собой и населением, говорящим по-персидски. Автор главы З. Д. Дагиев согласен с точкой зрения А. Давыдова и предлагает обзор работ российских и советских востоковедов в сфере сложного процесса выработки наименований различных групп.

Что значит быть памирцем: пересекая границы

Сегодня памирцы известны прежде всего как сообщества, объединенные культурой, языками и религией, которые живут по

обе стороны прозрачной границы двух в настоящее время нестабильных политически стран: Афганистана и Таджикистана (Levi-Sanchez 2016). В главе 2 С. Джонбобоев обсуждает последствия драматического территориального размежевания Памира в результате «Большой игры» — конфликта, в котором на протяжении большей части XIX и в начале XX века друг против друга выступали российское и британское колониальные правительства.

Как мы уже упоминали в начале этого раздела, общины памирцев проживают на географических и политических приграничных территориях как минимум четырех национальных государств: Таджикистана, Афганистана, Китая, Пакистана. Таким образом, говорить о построении памирской идентичности означает рассматривать население, проживающее на окраинах государств вблизи границ, а также выявлять роль геополитических границ в структурировании процессов идентичности в те или иные периоды истории. Здесь особенно уместно определение «центральность приграничных зон», введенное французским антропологом Мишелем Ажье (Agier 2016), для которого лиминальность является наиболее универсальной характеристикой границ. Границы стали частью повседневной жизни памирцев, которые регулярно пересекали и пересекают их по одному из мостов между Афганистаном и Таджикистаном. В последние годы мы являемся свидетелями нового витка подтверждения границ (Foucher 2016: 14), а население, проживающее по обе стороны таджикско-афганской границы, подвергается все более строгим ограничениям. Этот процесс идет особенно активно с момента подключения ОБСЕ к процессу расширения пограничного контроля и содействия строительству новой таможенной инфраструктуры, изначально имевших целью снижение незаконного оборота наркотиков (Makhuka et al. 2014). При рассмотрении вопросов идентичности памирцев главными темами становятся обычно глобализм и транснационализм. Однако интересно, сам по себе термин «памирский, памирцы» фактически использовался только в контексте Таджикистана (Straub 2014), по крайней мере до недавнего времени (см., например, гл. 3 настоящей публикации). Соглашается ли автор с таким утверждением, в значительной степени зависит

от того, ссылается ли он на официальный дискурс, устную историю или самоидентификацию. Люди, проживающие по обе стороны границы и нередко пересекающие ее, обычно называют себя памирцами, даже если они живут в Афганистане; это происходит в основном с целью отделить себя от носителей таджикского (фарси/дари) языка, которые являются суннитами. До сих пор никто не оспаривал того факта, что сфера идентичности (или ряда идентичностей) памирской группы в значительной степени выходит за пределы одной страны. Международная мобильность как афганских, так и таджикских памирцев-исмаилитов неуклонно растет, поскольку люди переезжают, чтобы найти работу или получить высшее образование в других частях мира, главным образом в силу тяжелых экономических условий на родине. Относительно большие общины памирцев можно найти в России и во многих местах Европы и Северной Америки. Социальные сети способствовали переосмыслению того, что значит быть памирцем, или «памирскости», в киберпространстве. Притязание на то, чтобы быть памирцем (а не таджиком), в последние годы все более увязывается с политической активностью вследствие растущего недоверия и случаев высокой политической напряженности между правительственными силами и общинами в ГБАО (см. гл. 14 настоящей публикации). Кроме того, социальные сети изменили способы передачи ценностей и норм поведения от одного поколения к другому, снижая роль отцов (гл. 13 настоящей публикации).

В большинстве случаев процесс памирской идентичности связан с религией и языком (и даже рядом языков), а не с притязаниями на государственность. Религиозные практики, в том числе с вовлечением исмаилизма, тесно переплелись с транснационализмом и глобализацией, как это происходит с другими религиозными движениями по всему миру. Сегодня в Таджикистане термины «бадахшанец», «памирец» и «исмаилит» практически являются синонимами (Mastibekov 2014). Стандартизация религиозных практик и развитие более прочных связей с мировым исмаилитским сообществом оказывают большое влияние на то, как памирская молодежь воспринимает и определяет себя (см. об этом в гл. 15 настоящей публикации). Важным маркером идентичности остается

язык, как это было в течение большей части истории региона, при этом единовременное изменение названия с персидского языка на «таджикский», законодательно установленное советскими властями, оказало влияние на формирование идентичности всего народа. Персидский язык исторически был общим языком всех иранцев Центральной Азии, но со становлением Таджикской Советской Социалистической Республики в 1929 году (Таджикская Автономная Советская Социалистическая Республика в 1924 году) одна часть этого языка стала именоваться «таджикским языком»; данный термин стал применяться исключительно к одной группе иранского по происхождению населения Центральной Азии, не включая другие (см. гл. 3 и 4 настоящей публикации).

Цель и план книги

Авторы настоящего тома рассматривают идентичность памирцев с разных точек зрения в междисциплинарном аспекте. В центре аргументов, выдвигаемых авторами всех глав, лежат религия и/или язык(и). По словам Брубейкера, в любом исследовании процесса идентификации язык и религия заслуживают такого же научного внимания, как и этническая и национальная принадлежности: «Подобно этнической принадлежности и национальности, религия и язык зависят от политических, экономических и культурных процессов, что меняется по мере изменения обстоятельств» (Brubaker 2015: 87). В этой связи, возможно, лучшей стратегией будет сдвиг от доминирующей в академическом дискурсе идентичности этнического и национального вопросов к такому дискурсу, в котором в качестве ключевых аналитических категорий используются язык и религия. Однако в отличие от Брубейкера (2015), который выступает за использование термина *категории* вместо *идентичности* при решении вопросов, касающихся различий между группами, мы предпочитаем «идентичность» как оперативную концепцию, поскольку она до сих пор остается центральной в научных исследованиях о памирцах.

Основная цель нашей книги — пролить свет на процессы идентичности данной группы горных сообществ, чьи яркие

деятельные культуры, языки и сложная политическая история продолжают формировать мировую геостратегию. Мы пригласили принять участие в проекте ученых, которые активно в течение многих лет вели исследования и писали о Памире и памирцах, рассматривая их с разных точек зрения, включая историю, политические науки, культурную антропологию, лингвистику, социологию и образование. Точки зрения авторов разнообразны, они обращаются ко множеству нарративных практик, с помощью которых формулируется и раскрывается историческая, социокультурная и политическая структура идентичности памирцев. В нескольких главах рассматривается, что значит быть памирцем, и критически анализируется влияние как процессов трансрегионализма, так и процессов глобализации на активизацию, вовлечение и объединение рассредоточенных сообществ. В других главах обсуждаются аспекты, связанные с производством и обменом знаниями посредством способов и форм, которые формировались и трансформировались из поколения в поколение.

Книга состоит из трех частей. В главах, сгруппированных в первой части «Формирование идентичности, границы и политические трансформации», анализируются политические влияния прошлого и настоящего на формирование идентичности среди памирцев в трансграничной перспективе. Во 2 главе этого раздела, написанной Сунатулло Джонбобоевым, обсуждаются основные политические замыслы, которые привели к драматическому географическому разделению населения Памира в ходе «Большой игры». Дагихудо Дагиев анализирует в главе 3 формирование и консолидацию памирской этнической идентичности в советском и постсоветском Таджикистане. В следующей главе 4 Шерали Гуломалиев рассматривает установление границ Россией и Великобританией в ходе «Большой игры» как ключевую точку, обозначившую начало процесса упадка памирского ваханского языка, на котором говорит население, в настоящее время проживающее на территории Афганистана, Таджикистана, Пакистана и Китая. В главе 5 Амир Саидула ведет изучение проблемы идентичности и дилеммы, с которой сталкиваются в своей повседневной жизни таджики-памирцы Китая, проживающие в Ташкурган-Таджикском автономном уезде.

В следующей части «Археология, мифы, интеллектуальное и культурное наследие» собраны пять статей по истории, в каждой из которых анализируются новейшие теории и выдвигаются оригинальные идеи в области формирования памирской идентичности, подпитывая активно идущие дебаты о взаимодействии религии, философии и мифологии. Во вводной главе этой части «Бадахшанское происхождение Зороастра» Юсуфшо Якубов и Дагихудо Дагиев рассматривают недавнее крупное археологическое открытие древнего центра Дарваза — города Карана. Это археологическое открытие показало в новом свете ранее устоявшиеся исторические факты и увеличило вероятность того, что Дарваз, который находится в Бадахшане, может быть родиной пророка Зороастра. В главе 7 Абдулмамад Илолиев демонстрирует значение древнего ваханского маршрута в международной торгово-культурной сети, известной как «Шелковый путь», который в древние и средние века связывал Китай, Индию и Центральную Европу. В главе 8 Гулам Аббас Хунзаи рассматривает отдельные аспекты видения и беспрецедентный вклад поэта, философа и исмаилитского миссионера-*да'и* Насир-и Хусрава и концепцию удовольствия в его системе мышления, разработанной на основе интеграции исмаилитского подхода в аристотелеву теорию удовольствия. В главе 9 Даниэль Бебен критически изучает принадлежность исмаилитской и памирской идентичностей и решающую роль, которую играет при этом институционализация исмаилитского призыва (*да'ва*), возглавляемого в начале XIX века правителями Шугнана. В главе 10 этого раздела, написанной Музаффаром Зоолшоевым, обсуждаются биографии Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха, двух ведущих религиозных деятелей Бадахшана, чьи имена и вклад в значительной степени оказались проигнорированы их преемниками в силу политической и идеологической позиций последних; при этом взгляды этих личностей были положены в начале 1920-х годов в основу движения под названием панджебаи.

В последней части «Социальная сплоченность, взаимодействие и глобализация» собраны главы, в которых рассматриваются модели преемственности и нововведений у современных памирцев. Целью этих исследований является изучение

способов и моделей сосуществования исконных взглядов и практик с новыми глобальными процессами, технологиями и транснациональной мобильностью. Глава 11 этого раздела, написанная Стефани Кичерер, проливает свет на понимание концепта *баракат* (благословение) в долине Бартанга, что в Таджикистане. Этот концепт широко распространен в исламском мире и играет ключевую роль в отношениях между человеком и Богом; население долины Бартанг верит, что престарелые люди могут обращаться к Богу с просьбой передать свой *баракат* конкретным молодым людям. По мнению Кичерер, *баракат* — это ресурс, который до сих пор полностью игнорировался экономистами. В главе 12 рассматривается тема социальной сплоченности путем анализа влияния организаций гражданского общества в отдаленном районе Читрал в Пакистане, где проживают в основном исмаилиты. Три последние главы посвящены развитию памирской идентичности у молодежи. Назира Содатсайрова изучает меняющиеся тенденции и способы передачи ценностей от родителей к детям в период последних десятилетий независимости Таджикистана. Она приходит к выводу, что технологии не препятствуют сохранению местной идентичности, но могут быть успешно использованы родителями, особенно матерями, как инструмент для передачи социальных норм и ценностей. В следующей главе Аслишо Курбониев рассматривает использование Интернета, точнее, социальных сетей. Он применяет к ситуации Памира разработанную Мануэлем Кастельсом концепцию проективной и оборонительной идентичности. Его выводы свидетельствуют о том, что историческая память, а также социополитические условия жизни исмаилитской общины в Таджикистане способствовали выработке памирской идентичности как оборонительной защиты с четко установленными границами. В последней главе, написанной Кэрл Фолшер, автор подходит к теме самоидентификации памирской молодежи в Таджикистане с точки зрения религиозного образования. Автор полагает, что местные и региональные идентичности медленно вытесняются, уступая место более активной и всеобъемлющей памирской идентичности, но дополненной глобальными связями, что выдвигает на передний план их социального воображаемого религиозную идентичность.

ЧАСТЬ I

Формирование идентичности, границы и политические трансформации

2 Взаимодействие географии, этничности и культурного наследия в контексте таджикской памирской идентичности

СУНАТУЛЛО ДЖОНБОБОВ

Горно-Бадахшанская автономная область (ГБАО) Республики Таджикистан, известная как Памир, является этнически разнообразным регионом с богатым культурным наследием. Регион Памира населен рядом этнических групп, большинство из которых имеют иранское происхождение; исключение составляет небольшая группа кыргызских кочевников, которая поселилась в восточной части ГБАО, в районе Мургаба, примерно два столетия назад. В исламский период иранские народы этого региона стали известны под общим названием «таджики». В этой главе рассматриваются некоторые вопросы, касающиеся политических, языковых, культурных и религиозных аспектов идентичности таджиков Памира, с акцентом на исторические преобразования в их жизни, а также государственную политику в отношении них.¹

Нам представляется правомерным рассмотреть вопрос о трансформации народов Памира и их культуры сквозь призму географии и истории, чтобы понять, как их культура выжила,

1 Подробнее о ГБАО (Памир) см. главу Д. Дагиева «Памирская этническая идентичность и ее эволюция в постсоветском Таджикистане» настоящей публикации.

несмотря на серьезные экологические и исторические осложнения. При этом мы намерены продемонстрировать трудности, с которыми столкнулись народы Памира в самый драматический период своей истории, а именно в период раздела Бадахшанского региона в конце XIX — начале XX века, периода, известного как «Большая игра» (Horkirk 1994). Кроме того, в этой главе анализируются данные исторических источников и этнографических исследований по Центральной Азии, в которых освещаются историко-культурные и языковые сведения.

Мы показываем в нашей работе, что восточноиранское лингвокультурное наследие и мусульманская шиито-исмаилитская идентичность² отличают памирских таджиков от других таджиков в Центральной Азии. Памирские народы сегодня принимают инклюзивную концепцию гражданства; они живут в ГБАО Республики Таджикистан, управляемой региональным правительством на основе соглашения с центральным правительством Душанбе. До сих пор культурно-религиозные различия с соседними регионами внутри Таджикистана не вызывали для ГБАО особых проблем. Тем не менее из-за того, что ГБАО является автономной областью с уникальным стечением географических, религиозных и лингвокультурных особенностей, время от времени его население выступает против некоторых правительственных инициатив,³ особенно когда государственные чиновники игнорируют регионально-культурные особенности. Так, в отдельные периоды государственный аппарат с трудом воспринимал этнолингвистическое и культурное разнообразие региона. В связи с этим наблюдались даже попытки отменить автономию Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО), однако они не получили поддержки и не имели дальнейшего развития.

2 Мусульмане шииты-исмаилиты — отличающееся разнообразием этнокультурное сообщество, которое проживает более чем в 25 странах мира. Часть этой общины живет в таджикской части Памира. Все они объединены под руководством своего духовного лидера Принца Рахима Ага Хана V, 50-го потомственного имама, прямого потомка Пророка Мухаммада.

3 Один из примеров — беспорядки в Хороге в 2014 году.

Краткая история региона

В этом разделе дается обзор того, как на протяжении ряда веков была выражена таджикская памирская идентичность в историческом и лингвокультурном взаимодействии в определенном географическом контексте. Прежде чем продолжить это обсуждение, необходимо дать краткое определение понятий «таджик» и «таджикский». Общеизвестно, что таджикский народ является одним из древних оседлых народов региона, в истории известного под разными названиями, такими как Хорасан и Мавераннахр (арабский термин, означающий «то, что за рекой», синоним латинского названия Трансоксиана), а в настоящее время известного как Центральная Азия. В нашем понимании сегодня термин «таджик» относится к иранским народам региона и исключает арабов и тюрок. Восточноиранские народы региона Центральной Азии, такие как согдийцы, бактрийцы, хорезмийцы, курды, пуштуны, мазандеранцы, памирцы и многие другие, до появления в VIII–IX веках новоперсидского языка говорили на известных с древних времен различных иранских языках (Johanson 2006: 1–15). Позднее большинство из них приняли в качестве языка науки и культуры современный персидский язык.⁴ В Центральной Азии разговорными языками в течение долгого времени были преимущественно наречия оседлых групп населения, таких как согдийцы, бактрийцы и другие коренные ираноязычные группы, проживавшие в регионе до прибытия тюрок-кочевников (Soucek 2000). В последние столетия понятие «таджик» применялось в основном только к людям, проживающим между двумя главными реками Центральной Азии: Амударья и Сырдарья. А. А. Бобринской, ведущий российский востоковед, который посетил этот регион в начале XX века, отмечал:

В 1901 году, летом, мне удалось побывать на наших средне-азиатских владениях. Между прочим я посетил на верхнем

4 Памирские языки относятся к восточноиранской ветви языков иранской группы индоевропейской языковой семьи. Открытые профессором Сарияниди в Афганистане (кушанские) фрагменты текста на бактрийском языке показывают, что по ряду признаков памирские языки близки к бактрийскому языку.

Пяндже бедные таджикские общества Вахана, Ишкашима, Горона, Шугнана и Рушана. <...>

О происхождении и значении слова «таджик» написано очень много, но до сего времени вопрос остается вполне открытым. В Туркестане называют себя таджиками горные племена и жители низменности, говорящие на каком-нибудь иранском наречии и считающие себя не тюрко-монгольского происхождения. По моему мнению, со словом «таджик» в данное время трудно связывать понятие об особой расе или народности (Бобринской 1902: 1).

В дополнение к термину «таджик» арабы называли все народы современного Ирана и Центральной Азии «аджам» (что означает «не-араб» или «человек, плохо говорящий по-арабски»). Однако, по мнению отдельных ученых, это наименование на деле относится к иранцам, подданным Джамшида.⁵ Важно понять, что идентичность памирских таджиков (в отличие от других) многослойна по своей природе и является результатом сложного рельефа и политического развития по непростой траектории развития истории. До Русской революции 1917 года памирские таджики идентифицировали себя как таджики Шугнана, Вахана, Рушана или по названию определенной местности, где они жили, например шугнанцы, ваханцы и т. п. (от Шугнан, Вахан и др.). В то же время они отличали себя по языку от других таджиков, таких как жители Дарваза и Гарма, называя их *парсиван* или *парсигу*, что означает «(люди,) говорящие по-персидски» (Бартольд 1963: 466). Аналогичная ситуация сложилась с памирскими таджиками в Сарыколе, в Ташкурган-Таджикском автономном уезде в Китае, где жители называют себя таджиками, а других таджиков — *фарсиван*.⁶

В настоящее время обозначения «Памир» и «Бадахшан» применяются почти к одной и той же географической территории,

5 Джамшид — легендарная фигура древней культуры Ирана. В фольклоре Джамшид — четвертый великий правитель незафиксированной документально династии Пишдадидов (предшествующей династии Кайанидов).

6 Подробнее о таджиках Китая см. в главе Амира Саидулы «Таджики Китая: идентичность в эпоху перехода» настоящей публикации. Что касается персоязычных таджиков, то подобная самоидентификация по языку существует среди них до сих пор, с той лишь разницей, что они называют себя теперь «таджиками», а таджиков Бадахшана — «помири».

тогда как не так давно эти наименования обозначали отдельные местности со своей историей. До российского присутствия в регионе Памиром называлась только восточная часть сегодняшней ГБАО, а остальная часть территории была известна под именованиями конкретных местностей, такими как Дарваз, Шугнан или Вахан. Так было до оккупации этих территорий их юго-западными соседями, включая правителей Бадахшана (современного афганского Бадахшана, исторической столицей которого был Файзабад), Бухары, Коканда и Афганистана. Таким образом, статус территорий Шугнана, Вахана и Дарваза на протяжении веков колебался от периодов автономии до подчинения более мощному соседу-сюзерену (Искандаров 1980; Постников 2001). В советский период регион стали рассматривать отдельно как Восточный и Западный Памир, причем, и до этого на протяжении ряда веков Памир уже был раздроблен на отдельные части. Благодаря своему расположению на древнем торговом Шелковом пути, проходившем от Китая и Индии до Европы и Ближнего Востока, этот регион был весьма оживленным торгово-культурным перекрестком; кроме того, памирские княжества в отдельные периоды включали много других отдельных владений (Искандаров 1996). Например, во времена правления шаха Шах Хамуша влияние княжества Шугнан вместе с Рушаном простиралось от приграничных территорий современного Китая (Кашгара и др.) до Дарваза и Куляба включительно.⁷

В древнейший период эта область была заселена арийскими племенами, которые пересекли горы Памира, продвигаясь в Индию или Европу. Раннее заселение территории арийскими племенами хорошо документировано благодаря большому числу петрографических свидетельств (Бубнова 2005: 116–117).⁸ Исторически Памир входил в состав персидских империй, а также играл немалую роль в период вторжения Александра Македонского (356–323 гг. до н.э.),

7 О Шахи Хамуше см.: (Эльчибеков, Эльчибеков 2021; Kakar 1978). О прибытии Шахи Хамуша из Шугнана в Куляб см. подробнее: (Эльчибеков, Эльчибеков 2021: 17, 18), а также: Какар Х.К. Шугнан и Рушан в девятнадцатом веке (Kakar 1978).

8 Петроглифы засвидетельствованы в Равмеддаре, Сипондже (Бартанг), Лангаре (Вахан, Ишкашимский район) и других местах Памира.

впоследствии связывал центральную часть знаменитой империи Селевкидов (312–363 гг. до н.э.) с Греко-Бактрийским царством (256–125 гг. до н.э.), а также Кушанское царство (20–375 гг.) с Сасанидской империей (224–651 гг.) (Майтдинова 2011: 135). Шугнан, Дарваз и Вахан до пришествия арабов и ислама находились в орбите влияния греко-бактрийских государств, эфталитов, ираноязычных правителей Хотана, а в VI веке — на какое-то время, номинально и наместников Танской империи. Народы эти придерживались митраизма, зороастризма и буддизма и говорили на восточноиранских языках. Мусульманский период истории этого края зафиксирован в хрониках арабских полководцев и арабо-персидских географов, в литературе (см., например, Ибн Хаукал, «Шахнаме» Фирдоуси), а также в сообщениях европейских путешественников (таких как Марко Поло, А. Штейн и др.). Покорение Бадахшана и прочих памирских княжеств начиналось не арабами, это случилось в правление их наместника Бармакида Фадла ибн Яхья ибн Халида (793–796) в VIII веке, а окончательно утвердилось в IX веке при другом наместнике, Фадле бинни Сахле, который известен как принесший победу мусульманам в битве при Вахане и Таласе (Мандельштам 1957: 176–177; Зелинский 1964а: 141).⁹

Во время арабского вторжения регион подвергся нападению со стороны Тибета и Китая, а затем, как и остальная часть территории Сасанидов, был захвачен Аббасидским халифатом (750–1258 гг.), столица которого находилась в Багдаде (Бадахши, Сурх-афсар 1997). После этого регионом управляла первая местная мусульманская таджикская династия Тахиридов (821–891 гг.), позднее Саманидов (819–999 гг.). После распада династии Саманидов отдельными владениями управляли независимые местные правители, пока Тимуриды (1370–1507 гг.) не взяли регион под свой контроль, а затем до прихода туда пуштунов его захватили различные узбекские племена (шайбаниды, катаган и т. д.), которые правили до конца XIX века (Бадахши, Сурх-афсар 1997).

9 Около 612 г. известный арабский военачальник ал-Фадл б. Сахль нанес тибетцам в Вахане поражение, которое закончилось договором, установившим «сферы влияния», а тибетцы были оттеснены за Гиндукуш.

Между тем, согласно большинству исторических источников, в регионе Бадахшана властвовали различные местные правители, которые считали себя потомками *шахов*, отошедших от Искандара Зулкарнайна (Александра Македонского) и Селевкидов (Бартольд 1963: 466). Они называли себя «*шахмирами*», и именуются Фирдоуси в «Шахнаме» «*шахмирони шугни*». К тому же науке известно, в древности эти земли были заселены кочевыми племенами арийского происхождения, такими как саки (скифы), с которыми, как считают многие, связаны нынешние названия Шугнана (Сака-нана) (Каландаров 2004: 29) и Ишкашима (*śaka*- и *sama*) (Пахалина 1976: 178). В XVIII веке Дарваз, Шугнан и Вахан боролись за независимость от Бадахшанского княжества (1748), но постепенно Шугнан и Вахан все больше становились зависимыми от Дарваза и платили ему дань.

Наконец, XIX век стал самым драматичным для региона, который в то время стал полем битвы двух мировых держав: Британской и Российской империй. Эти две колониальные державы разожгли искусственное соперничество между местными правителями, такими как *эмиры* и *ханы*, приведя в действие политический механизм «разделяй и властвуй». В результате к концу XIX века река Пяндж (средневековый Оксус, ныне Амударья) была превращена в естественную границу между сферами влияния этих колониальных держав. Их соперничество привело к территориальному разделению Памира, первоначально к выделению двух частей, одна из которых была интегрирована в Россию, а другая — в Афганистан, находившийся в то время под британским контролем. «Ваханский коридор», разделивший некогда единый ваханский народ, стал буфером между двумя империями. Позднее в этих регионах сформировались еще две группы памироязычного населения. Одна из этих групп находилась в Ташкуртан-Таджикском автономном уезде в Китае,¹⁰ а другая — в Северной Индии (Читрал и Хунза, в настоящее время Гилгит-Балтистан, Пакистан).

10 В период противостояния представители двух сверхдержав (России и Британии), чтобы создать буферную зону, провоцировали Китай (который был тогда немоощным, «*больным человеком Азии*», так как на юге его рвали на части Япония, Англия и Франция) на захват прилегающих памирских территорий (Постников 2000; Громбчевский 1891).

Разделение региона отрицательно сказалось на жизни миллионов людей, поскольку в ходе этого процесса была разделена не только территория, но и люди, их семьи, общины, культуры и общества без каких-либо причин, исключая политические амбиции соперничающих империй. Жители этих регионов не могли оставаться равнодушными к своей судьбе, в силу этого имели место протесты и восстания против политики колониальных держав, а также против правителей Бухары и Афганистана (Тухтаматов 1961: 140–177). Так, таджики Шугнана и Рушана восстали летом 1925 года под предводительством Махрамбака против кабульского пуштунского притеснения (в правление Аманулла-хана, это восстание известно в народе как «Махрам балво») и попросили у Таджикской АССР поддержки и оружейной помощи для защиты. В случае же поражения они просили дать 8 тысячам таджиков левого берега реки Пяндж разрешение поселиться в Таджикистане. Правительство СССР отказало им (чтобы не портить отношения с эмиром), и многие из них вернулись обратно (К. Абдуллаев. *Radio Ozodi*).¹¹

Памирские таджикские общины как разменная монета между Бухарой и Россией

В период правления Российской империи Центральная Азия рассматривалась в основном как источник сырьевых ресурсов. Российские имперские политики умело использовали вражду между местными правителями. Действуя в соответствии с принципом «разделяй и властвуй», вскоре колониальные власти упразднили Кокандское ханство, ставшее впоследствии частью Российской империи. Кроме того, в 1870-е годы Бухарский эмират с помощью русского оружия оккупировал после Куляба Дарваз; впоследствии его независимость на короткий период была восстановлена. Российский советский историк В. В. Бартольд, на которого ссылается и А. А. Семенов, сообщает, что после взятия Дарваза последний его *шах* Си-родж-хан (претендовавший на происхождение от Александра

11 Камолуддин Абдуллоев. Таджико-афганская граница: от басмачей до талибов. Ч. 1. <https://rus.ozodi.org/a/31437193.html>

Македонского) умер в бухарской тюрьме. Его младший брат Махмуд-хан бежал в Фергану, а затем был приглашен в Кабул амиром Афганистана Абд ар-Рахман-ханом (1880–1901) и стал его визирем (министром) (Бартольд 1963: 466; Семенов 1916). При этом в то время Шугнан и Вахан еще не были захвачены из-за своих географических особенностей, сложности доступа и пересеченной местности.

Однако, как гласит таджикская поговорка, «не бывает леса без зверей, быть может, там (за деревьями) притаился тигр» (*ҳар беша гумон мабар ки холист, шояд ки паланг хуфта бошад*), в силу этого и Шугнан не остался в стороне от завоеваний. Так, ему угрожали соседи афганцы. Используя беспорядки в Шугнани в своих интересах, грозный эмир Афганистана Абд ар-Рахман-хан (1844–1901) проводил экспансионистскую политику. Он хитростью заманил Юсуф-Али-хана, правителя Шугнана, в Кабул, где тот был арестован, а затем в 1883 году убит. После этого эмир начал оккупацию Шугнана и Вахана. Опасаясь, что с наступлением весенне-летнего сезона Шугнан станет доступным для афганцев, лидеры Шугнана и Рушана обратились за защитой к России и Бухаре. В ноябре 1888 года два влиятельных шугнанца, Саййид-Хан Шах-Саламат и Мир-Музаффар-Шах, прибыли из Рушана к главе бухарских войск Дарваза и его брату, правителю Дарваза Мухаммад-Шарифу Беку Токсаба, с письменным ходатайством довести до сведения эмира Бухары стремление населения Шугнана и Рушана подчиниться его власти.

До этого, в январе 1884 года, старейшины Шугнана и Рушана обратились с петицией к военному губернатору Ферганской области. Доставили петицию генерал-губернатору Туркестана от имени наиболее влиятельных исмаилитских *пиров*, Саййид-Фаррух-Шаха, Манзар-Шаха и ряда других, таких как Мухаммад Насир и Мухаммад Назар Бек. Эта петиция содержала обращение с просьбой об освобождении Шугнана и Рушана от тирании афганцев и принятии этих областей под власть «белого царя» (Семенов 1916: 18). Однако, как отметил А. А. Семенов, ни одна из этих просьб удовлетворена не была в силу жесткого соперничества между империями русских и англичан. Генерал-губернатор Туркестана генерал-лейтенант Черняев заявил, что его командование «воздерживается от любых

шагов, которые могут привести нас к вооруженному вмешательству в попытку афганцев захватить Шугнан» (Семенов 1916: 19).

Между тем русские войска в 1892 году заняли Восточный Памир и основали пост в Мургабе, после чего в 1895 году между Российской и Британской империями было проведено разграничение сфер влияния. В соответствии с соглашением, левый берег Дарваза был закреплен за Афганистаном, а правый берег отошел Бухаре как компенсация за другие отнятые у нее территории. 26 июня 1896 года российское верховное командование объявило: «Поступившие в наше владение — по соглашению с Англией — восточные районы Шугнана, Рушана и северной части Вахана переходят во владение эмира Бухарского» (Семенов 1916: 20).

Однако семилетнее правление Бухары оказалось чрезвычайно тяжелым для населения Памирского региона. Среди других пагубных инициатив Бухара ввела жесткое налогообложение и приняла ряд мер, вынуждающих население отказываться от своей принадлежности шиизму. Однако это встретило яростное сопротивление в регионе, имели место протесты в Рушане, восстания в Хорог и Вахане. В результате массовые беспорядки привели к тому, что Бухара практически потеряла контроль над этой территорией. Вследствие этого бухарская правящая верхушка обратилась к российскому правительству взять территорию Памира под свой контроль, в то время как номинально Бухара сохранила за собой права на нее (Искандаров 1973: 25). В соответствии с этим в 1905 году административная власть на территории всего Памира, как Западного, так и Восточного, была возложена на главу российского Памирского военного отряда, расквартированного в Хорог. В соответствии с этими новыми договоренностями административное управление Памиром было подчинено командиру Хорогского отряда, а в силу бедности население Памира было освобождено от уплаты каких бы то ни было налогов Бухарскому эмирату или Российской империи. В соответствии с данным соглашением пост бека (правителя) Шугнана был упразднен, и командир российского военного отряда передавал свои инструкции представителю гиссарского бека, который считался представителем местной администрации.

В фокусе внимания сообщество и вероисповедание

В конце XIX века восстание таджикских исмаилитов на Памире против господства пуштунских эмиров Афганистана и мангитов Бухары, о котором говорилось выше, привело к их «добровольному присоединению» к Российской империи. Местные правители Шугнана и Вахана неоднократно обращались к русским правителям в Хороге и Фергане с просьбами о защите от агрессии могущественных соседей (Бобринской 1902). В конце концов Россия взяла под свой непосредственный политический контроль правый берег реки Пяндж Памирского региона и спасла его население от преследований религиозно мотивированной суннитской Бухары.¹²

Как уже отмечалось, Российская империя на Памире принимала действия не всегда в качестве акта доброй воли, а скорее в рамках своей глобальной геополитической стратегии «Большой игры». В контексте соперничества с Британской империей в конце XIX — начале XX века российский военный контингент выразил обеспокоенность по поводу распространения влияния исмаилитского толка ислама, в то время относительно более толерантного и рационалистически и сравнительно прогрессивно настроенного ислама, вдоль их границ в Бухаре, Афганистане и Китае. Генеральное консульство Российской империи в Кашгаре сообщало в ставку русского царя, что вера исмаилитов распространилась и на западные районы Китая (т.е. среди мусульман Кашгара и Хотана) и в Ош (в Коканде, теперь на юге современного Кыргызстана). Как тогда казалось имперским властителям, подобная «экспансионистская тенденция» воспринималась ими как угроза российским интересам в регионе. Учитывая, что Индия входила в состав Британской империи, российское консульство рассматривало исмаилитов, чей имам (Султан Мухаммад Шах, Ага Хан III) проживал в Бомбее (территории Индии, находящейся под контролем британцев), как «агентов британских

12 Суннитская Бухара, т. е. тюркско-монгольская суннитская династия, правящая Бухарским эмиратом с 1160/1747 (де-юре с 1170/1776) по 1920 г.

колонизаторов»,¹³ которые могли действовать против российских интересов в регионе (Станишевский 1933). Известно, что ежегодно представители общины исмаилитов Памира отправлялись к своему имаму, духовному наставнику, на традиционный поклон. Посещение имама (*дидор* 'лицезрение (имама)') считалось честью для всякого верующего, но позволить себе это могли немногие. Некоторые политические круги использовали даже такие источники информации, и многие паломники становились в пути объектами расспросов.

Со временем соперничество Англии и Советской России набирало все новые обороты и темпы. Английские и немецкие агенты внедрялись для борьбы с Советами под разными предлогами в разные структуры в Иране и Кашгаре, а для транзита из западных регионов на Восток использовался и памирский путь через Ишкашим. Поэтому Советским государством было принято решение собрать информацию об английском и немецком соперничестве, а также противопоставить исмаилитов Шугнана и Вахана их единоверцам в других странах и отрезать исмаилитов Центральной (Средней) Азии от их духовного лидера.

Одним из проводников данной политики был Андрей Владимирович Станишевский (1904–1993), который по решению Реввоенсовета Киевского военного округа вместе с другими своими коллегами в 1922 году был направлен в Среднюю Азию для борьбы с басмачеством и иностранными агентами, которые его поддерживали. Он владел восточными и западными языками, был специалистом в области востоковедения, и в силу этого был отправлен на разведку вглубь Центральной Азии, т. е. на Памир и в Кашгар. В то время он собирал информацию среди кыргызов (предположительно о Манасе и царице Алая), а также таджиков Памира, исповедующих исмаилизм, о доисламских древнеиранских легендах и героических сказаниях, например о Рустаме и др. Он работал главным образом в Оше и других районах Ферганской долины вплоть до Исфара и Коканда, где приютились памирские мигранты, беженцы от афганского нашествия на Западный Памир. К тому же он

13 Тенденциозная концепция, которая муссируется некоторыми политическими кругами до сих пор и которая нередко ставит заслон полноценному развитию региона.

принимал активное участие в «дуэлях» с иностранными разведками в Афганистане, Иране и Тибете.

А. В. Станишевский знал, что упомянутая «экспансия» памирского исмаилизма была вынужденной, что представители этой общины не поддерживали басмачества, более того, их миграция была вызвана необходимостью спасения жизни в условиях агрессии захватчиков и голода. Еще будучи студентом в Киеве, Станишевский узнал от профессора А. Е. Крымского, своего учителя, что исмаилиты придерживаются рационалистической традиции мысли и что они были создателями первой научной энциклопедии в исламском мире, «*Ихван ас-сафа*». ¹⁴ Но для выполнения задачи ему нужны были источники информации и безопасная гавань — община мирных обитателей гор. Впоследствии его всегда тянула магия гор, о которых он написал немало повестей и рассказов.

Тем не менее, по сведениям А. А. Бобринского, на рубеже XX века тысячелетняя вера и культура исмаилитов, возникшие еще во времена Саманидов, стали распространяться в регионе Памира и на соседних территориях. В новое время исмаилизм закрепился в таких областях, как Ваханская долина, районы Зебака и Мунджана в Афганистане, Читрал, Канджут, Ишкашим, Горан, Шугнан, Рушан и Сарыкол (последний ныне на территории Китая). Кроме того, А. А. Бобринской сообщает, что в районе Дарваза, в Афганистане, исмаилиты проживали в таких селениях, как Джарф, Гумай, Омурд и Джамардж, и ниже центра Дарваза Калайи Хумба на афганской стороне, а также в селениях Ходара и Зингириа. В селении Йогед, на другой стороне Пянджа, большая часть населения также была исмаилитской, хотя небольшая группа следовала шиизму двенадцатников. В селении Гурия в Катагане несколько человек были исмаилитами, а большинство — суннитами. Кроме того, А. А. Бобринской сообщал, что хазарейские общины из окрестностей Кабула были в основном исмаилитскими, и лишь небольшая их часть состояла из шиитов-двенадцатников. В Бухаре, Коканде и Оше (в настоящее время находятся в современном Узбекистане и Кыргызстане

14 Андрей Станишевский — офицер, исследователь Памира.
<https://vatnikstan.ru/history/andrej-stanishevskij/>

соответственно) исмаилитами были выходцы из Шугнана и Вахана (Бобринской 1902). Некоторые исмаилитские сообщества, последователи *пира* Шахи Хамуша, в прошлом выходцы из Дарваза и Шугнана, столетиями традиционно жили в Муминабаде, Куляб.

Колониальная политика привела к маргинализации таджикских общин исмаилитов в более широком контексте, изоляция продолжалась и в советское время. Общины, проживавшие в разных странах, были изолированы одна от другой при посредстве искусственных границ, что затрудняло условия жизни исмаилитов в некоторых частях Бадахшана, таких как Таджикистан и Афганистан, а также в Западном Китае и Северной Индии (позднее Пакистан) (Йетмар 1986). До разграничения исмаилиты этого региона были едины в своей общей вере, культуре и истории¹⁵ и благодаря персидскому языку, который использовался в качестве *lingua franca* во всей Центральной Азии, Афганистане, Северной Индии и Кашгаре на западе Китая.¹⁶ Однако с продвижением Британии в Индии и России в Центральной Азии персидский язык оказался в конечном итоге маргинализированным. Со временем он утратил свой статус и уступил доминирующее положение другим языкам, сменившим в конечном итоге персидский в части регионов. Так, с 1950-х годов таджикские исмаилитские общины, переселившиеся и обосновавшиеся на севере Пакистана, перешли на язык урду, а те, что проживали на западе Китая, — на уйгурский язык, официальные языки Пакистана и Китая (Tsung 2014: 95). Но тяга к персидской культуре и языку, ностальгия по персоязычной литературе (творчеству Фирдоуси, Насира Хусрава, Санай, Руми, Саади, Хилали и др.) сохраняется у них до сих пор.

Это зафиксировано в языке, в ходе исполнения на Памире и в княжествах Гиндукуша социокультурных обрядов (в фольклоре, свадебных песнопениях), религиозных обрядах и на

15 См., например, в работе Коэна: Бадахшан и его окрестности разделяют одно и то же культурно-историческое наследие — шиитскую исмаилитскую ветвь ислама, — основанное на персидско-суфийской литературе (Koen 2003).

16 Персидский язык (фарси) был государственным языком, языком исторических летописей и дипломатии во всех ханствах (*шахигари*) Центральной Азии, начиная с периода правления эмира Тимура (XV век) и кончая последним эмиром Бухары (XX век) (Allworth 1990: 104).

сакральных церемониях (таких как чтение *гинанов*, традиции *матдоххонӣ* и *чароғравшан* (погребально-поминальный комплекс траурных обрядов в память об усопшем с чтением аятов Корана, особенно поэтических произведений, од, посвященных Богу, Пророку и имамам)). Все эти церемонии совершаются среди исмаилитов исключительно на персидско-таджикском языке до сих пор.

Между тем разделение населенных исмаилитами районов и княжеств Центральной Азии между Россией, Афганистаном, Китаем и Британией в конце XIX — начале XX века привело к новой эре в политическом и социальном развитии этих разделенных исмаилитских общин (Elnazarov, Aksakolov 2011: 52). Такое разделение ранее объединенных сообществ оказало непосредственное влияние как на сами общины исмаилитов, так и на институт *пиров*. Следует заметить, что у исмаилитов Центральной Азии *пир* считался духовным авторитетом, носителем сакральных религиозных знаний, он был посредником между исмаилитской общиной и имамом, а также светскими правителями (которые часто не были исмаилитами) и даже иностранными завоевателями. Он помогал в решении большинства социально-политических проблем.

Судьба института *пиров* в исмаилитских общинах

Институт *пиров*, местных религиозных лидеров исмаилитских общин, стал особенно важным после развала низаритских исмаилитских крепостей, которые были построены на территории современного Ирана и Сирии под руководством Хасана Саббаха (1034–1124) и уничтожены монголами в XIII веке (Daftary 2007: 386–402). В результате этого, чтобы обеспечить безопасность своей общины, исмаилитское религиозное руководство избрало стратегию сокрытия (*сатр*) для своих имамов, применив политику сокрытия своей веры от иноверцев (*такиййа*), и использовало в виде маскировки суфийские структуры и титулы. В это время исмаилизм и суфизм срослись, хотя они и по сути были близки, поскольку оба течения придерживались метода эзотерической

интерпретации (*та'вил*) религиозных канонов. Ярким примером такого синтеза является творчество Низари Кухистани. Так, в послеаламутский период (середина XIII века и позднее) исмаилитами Центральной Азии стал широко употребляться один из суфийских терминов — *пир*. *Пир*ы занимали в исмаилитской общине одну из высших должностей и играли важную роль в организации обрядовой жизни и решении социорелигиозных и социополитических вопросов. В частности, в период англо-русского соперничества в Центральной Азии в конце XIX — начале XX века *пир*ы вели героическую борьбу, чтобы сохранить веру и общину исмаилитов в этот бурный период и передать ее новым поколениям.

По словам А. А. Бобринского, в конце XIX — начале XX века все последователи исмаилитского *тарики* на Памире распределяются между 15 главными *пир*ами:

Эти 15 *пиров* размещены следующим образом: три *пира* живут в Сарыколе [ныне в Китае], один *пир* находится в Яркенте [Китай], три *пира* в Читрале [ныне в северном Пакистане], два *пира* в Вахане, один *пир* на Шахдаре (в Шугнанах), один *пир* в кишлаке Сучон на Гунте (в Шугнанах), один *пир* в Поршнине на Пяндже (в Шугнанах), один *пир* в кишлаке Бар-Рушан (в Рушанах), один *пир* в кишлаке Джарф в Афганском Дарвазе, один *пир* в Кулябе (*пир* племени хазара [хазарейцев], переселившийся из Афганистана) (Бобринской 1902: 7).

Кроме того, А. А. Бобринской отмечает, что в таких странах, как Индия и Персия, существуют и другие *пир*ы, неизвестные его источнику. Однако исследователь подчеркнул, что именно эти люди сыграли важнейшую роль в руководстве сообществом исмаилитов. В частности, он отметил тех людей, которые жили на Памире и подвергались жестокому давлению соседних эмиров Бухары и Афганистана, с одной стороны, а также испытывали воздействие геополитических устремлений колониальных держав, Британии и России, с другой. См. об этом подробнее: (Бобринской 1902: 7).

В конце XIX — начале XX века памирские таджики возлагали большие надежды на российскую администрацию, так как

остро чувствовали угрозу со стороны эмиров Бухары и Афганистана, которые преследовали их из-за различий в этнической принадлежности и религии. Поэтому *пир*ы и местное руководство Бадахшана настаивали на наличии российского пограничного военного отряда; в данном случае их устремления совпадали с интересами российских колониальных правителей Туркестана.

Время не пощадило ни членов семей памирских правителей, ни потомков духовных наставников, *пиров*. Некоторые члены семей этих руководителей общин в разное время были физически уничтожены, некоторым удалось бежать в дальние края, например в Ферганскую долину, Коканд или Ташкурган (ныне в Китае), а некоторые были отправлены в Сибирь, в Красноярский край, например в Минусинский район. По сохранившимся данным, некоторым из них была предоставлена возможность проживать в Курской области, и только через 40 лет потомки семьи бывших правителей Памира вернулись в Шугнанский район.

Столкновение на Крыше мира: влияние «Большой игры»

Наконец, в результате российской и британской колониальной политики в Центральной Азии, Памирский регион был разделен. Как известно, это территориальное разделение привело к маргинализации местных жителей, которые внезапно оказались разъединенными, отделенными границами нескольких суверенных государств. Основной причиной, по которой колониальные державы следовали этой политике, было создание буферной зоны для защиты их интересов. При этом историко-культурные и социально-экономические аспекты, формирующие повседневную жизнь местного населения, считались второстепенными и уступили первое место стратегическим планам колониальных держав (Постников 2001: 6–28).

В ходе «Большой игры» территории, расположенные между британской Индией и российскими протекторатами Центральной Азии, такие как Афганистан и памирские княжества,

стали основным предметом спора (Постников 2001: 64). В этот особенно трудный период многие бадахшанские жители нашли убежище в Ошской области и Сарыколе. В письме Николая Петровского, главы российского генерального консульства в Кашгаре, содержится информация о его встрече в 1883 году с последним правителем Бадахшана Джахандар-Шахом, который стал беженцем и до своей смерти жил в селе Учкурган в Фергане (Абаева 1975). Во время работы в генеральном консульстве в его обязанности входило обеспечение Российской империи информацией о населении Гиндукуша, Памира и Кашгара. В одном из своих отчетов он предлагал русскому царю разделить исмаилитскую общину путем создания фракции «русских исмаилитов», выступающих против «исмаилитов Ага Хана» (Искандаров 1980; Постников 2001). Таким образом, мусульмане-исмаилиты стали чем-то вроде яблока раздора между русским и британским имперскими правительствами. В 1888 году в Ташкент было доставлено письмо местного правителя Шугнана Акбар-Али-Хана, который предлагал включить Шугнан в состав Российской империи, чтобы предотвратить частые вторжения и нападения афганцев.

Жизнь в переходный период: переход власти от русского царя к Советам и большевикам

С той поры до Октябрьской революции 1917 года в России верховная власть принадлежала российским вооруженным силам, находящимся под руководством генерал-губернатора Туркестана. На Памире эта власть была реализована российским Памирским пограничным отрядом с центром в Хороге. В конце концов сам имам был вынужден признать политически суверенные права России над своими последователями, проживающими на Памире:

В 1912 году по приглашению Его Величества Императора России Николая II духовный лидер исмаилитов — Его Высочество Султан Мухаммад Шах [Ага-хан III] посетил Санкт-Петербург. Он был в хороших отношениях с царем России. Впоследствии Ага Хан благословил и высоко оценил

присоединение Памира к России. Уже в 1913 году первая памирская делегация прибыла в Петербург по случаю празднования 300-летия «Дома Романовых». Среди них были Азиз Хан, правитель Шахдары, житель Бартанга Мастали, житель Алая Тахур-Бек и др.¹⁷

Это было время стабилизации общественно-политической жизни, по крайней мере на правобережье реки Пяндж. Однако этот период ознаменовал также начало реального разделения народов Памира и его культур. Сегрегация и разделение были осуществлены в силу имперских амбиций и интересов российских и британских колонизаторов, активно поддерживавших геополитическое разграничение региона.

Несмотря на трагическую политику колониальных держав в конце XIX — начале XX века, которая привела к физическому разделению народа Памирского региона, участие России в делах региона сыграло в общественно-политической жизни людей отчасти и позитивную роль. По сравнению с правителями Бухары и афганцами, российские власти проявляли гораздо больше гуманизма в отношениях с местными жителями, особенно исмаилитами. Кроме того, Россия и ее представители помогли развитию образования на местах, ввели в действие современную школьную систему, что впоследствии способствовало изучению местных культур и традиций, а также введению преподавания ряда научных дисциплин и современных языков. Все это следует считать важным вкладом в будущее развитие региона.

Приведем мнение российского востоковеда А. А. Бобринского:

В заключение не могу не высказать моего мнения по поводу наших отношений к мусульманству в Средней Азии. В настоящее время мы покровительствуем только одним суннитам, игнорируя не только мелкие секты (исмаилитов, бабидов), но даже шиизм, как будто наша цель — объединение мусульманства и поглощение всех его разветвлений суннизмом, что, как мне кажется, не вполне совпадает

17 История Памира. URL: www.pamir-spb.ru/istoriya.html

с нашими интересами. Я же думаю, что наш прямой политический расчет — признавать за всеми расщеплениями мусульманства право на официальную и самостоятельную жизнь и, как следствие этого признания, считать обязательным для нас охрану этого права, данного для всех, от посягательств на него со стороны более сильного и боевого исповеданья (Бобринской 1902: 18).

А. А. Бобринской нанес визиты местным *пирам* и обсудил с ними мировоззрение исмаилитов, демонстрируя либеральное и терпимое отношение к исламу. Значение памирских *пиров* следует признать в силу их решающей роли в современной истории региона. Именно вклад и огромные усилия местных *пиров* — местных политиков и интеллигенции Памира — способствовали сохранению и поддержке культурного наследия, которое не только пережило иностранные вторжения и этнические чистки, но процветало и продолжает развиваться сегодня.

После Октябрьской социалистической революции в России, которая принесла перемены и новые вызовы, некоторые российские офицеры и солдаты вместе с местными лидерами создали Революционный комитет и сумели учредить первый народный Совет в Бадахшане. Так Памир, тогда часть царской России, стал независимым округом Советской Туркестанской автономной республики. В 1925 году Памирский регион был преобразован в автономную область в рамках недавно созданной Таджикской Автономной Советской Социалистической Республики, которая изначально входила в состав Узбекской Советской Социалистической Республики. В 1924 году Шириншо Шотемур, Нустратулло Махсум и другие таджикские большевистские лидеры Центральной Азии сумели убедить советских государственных лидеров в Москве, и особенно Сталина, и добиться объединения двух «автономий» — Таджикской автономной республики и Автономной Горно-Бадахшанской области — в единую Таджикскую Советскую Социалистическую Республику (Dagiev 2013: 28).

В рамках советской идеологии «автономия» уже содержала некоторую степень независимости и элемент государственности. Так, по словам Н. Хоналиева:

Это было сделано с учетом этнических особенностей местного населения. Сегодня данные этнические группы живут в районе, который демонстрирует все черты, характерные для самоуправляющегося региона: так, например, он выделен от остальной части республики, а его экономика весьма специфична.¹⁸

Некоторые признаки автономии действительно имеют место, но они были реализованы не в советское время и не в Республике Таджикистан после обретения независимости. Хотя сегодня автономия ГБАО признается в Конституции Республики Таджикистан, статья 7, одновременно в ней Таджикистан объявлен унитарной республикой, что означает, что на практике правовая автономия является только номинальной. Следует заметить, что такое отношение к идее культурной автономии не имеет перспективы. Сегодня нужно признать тот факт, что культурная автономия служит всеобщему миру и развитию, она дает энергию живому организму, служит его развитию.

Заключение

Бадахшан, как и Таджикистан и остальная часть Центральной Азии, очень разнообразен в этнокультурном и географическом отношении. Памирские таджики, которые, как и остальная часть таджикского народа, являются потомками арийских народов, смогли сохранить свои древние восточно-иранские наречия и традиции, а также свою мусульманскую исмаилитскую веру. Кроме того, они сыграли активную роль в становлении и создании современного Таджикистана.

В конце XIX — начале XX века, в ходе «Большой игры» Памирский регион претерпел серьезные и драматические изменения. Обе заинтересованные колониальные державы следовали своим интересам, игнорируя интересы местных общин, которые были разделены геополитически и в культурном аспекте. Тем не менее значительная часть памирцев признает, что,

18 Khonaliev 2008. URL: www.ca-org/journal/2004-01-eng/22.honprimen.html

несмотря на свои имперские интересы, Россия сыграла важную роль в предотвращении этнокультурного уничтожения их общин. Однако следует также упомянуть, что антиисмаилистская политика проводилась российскими властями как до Октябрьской революции, так и после нее, при советской власти, особенно в период 1920-х — 1940-х годов.

Несмотря на все это, сегодня важно взглянуть на постсоветскую Центральную Азию в связи с положением и интересами современных мировых держав, которые играют судьбоносную роль в регионе, а именно Россия, Иран, Китай, США и Индия. Их повестку дня, в зависимости от ситуации и обстоятельств конкретного государства, определяют соответствующие национальные интересы. Однако государственные интересы временны и постоянно меняются. В то же время в современном мире должна быть обеспечена возможность достижения баланса государственной власти с учетом интересов культурной периферии, сообществ малых народов и наций, входящих в состав общенациональных, глобальных структур и интересов мира, что сделает глобализованный мир более просвещенным и перспективным. Иначе задача сохранения мира и стабильного развития становится трудноразрешимой.

3 Памирская этническая идентичность и ее эволюция в постсоветском Таджикистане

ДАГИХУДО ДАГИЕВ

Введение

Одним из следствий национальной политики советского периода была институционализация этнической и национальной принадлежности внутри государства, что вдохновило многие этнические и национальные группы на утверждение своей идентичности в рамках СССР. В свое время, как и многим другим этническим группам, памирцам был присвоен статус этнического меньшинства. Тем не менее, в отличие от многих иных этнических меньшинств,¹ которые добивались независимости от титульных национальных государств,² памирские народы, как правило, не стремились к изменениям в данном аспекте. Задачей настоящей главы является рассмотрение работ нескольких ученых-этнографов, в частности давших определение памирцев как отдельной этнической группы в рамках таджикской нации. В задачи главы входит также изучение происхождения, развития и эволюции памирской этнической идентичности в Таджикистане в советский и постсоветский периоды, а сверх того отображение взглядов

1 Например, чеченцы в России, абхазы и южные осетины в Грузии, население Приднестровья в Молдове и Нагорного Карабаха в Азербайджане.

2 Народы Памира не требовали независимости, а претендовали на большую автономию для своего региона в целях его социально-экономического развития.

памирских народов на вопрос об их принадлежности к таджикам в период до образования Таджикской Автономной (а позднее союзной) Социалистической Советской Республики в составе СССР.

В дополнение в данной главе продемонстрировано, что жители Памирского региона, как и все остальные группы в составе таджикской нации, являются потомками таких народов, как бактрийцы, согдийцы, сакские племена и прочие древние оседлые народы Центральной Азии.

Термин «памирцы» обычно используется в отношении группы иранцев в Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО),³ Таджикистан, и в афганской провинции Бадахшан (Minahan 2014: 215). В Китае те же этнические группы официально считаются таджиками. До последнего времени тому же принципу следовало Исламское Государство Афганистан, где данные группы квалифицировались как таджики, но не так давно афганское (пашто) правительство пересмотрело свою классификацию и теперь их называют памирскими.

В нашей работе мы подразумеваем под «памирцами» определенную группу людей, которые говорят на различных иранских языках коренных народов ГБАО и более обширного Памирского региона. Эти группы тесно связаны по языку, культуре и религии с жителями афганской провинции Бадахшан, а также с носителями сарыкольского и ваханского языков в Ташкурган-Таджикском автономном уезде в провинции Синьцзян, КНР, и носителями ваханского языка в Афганистане и в регионе Верхней Хунзы северной части горных районов Пакистана (Масов 1985: 54–72). Эти общины называют себя памирцами или бадахшанцами в соответствии с их исторической связью с Бадахшанским регионом, а также с тем, что этот горный регион Памира в конце XIX — начале XX века был разделен на четыре части в результате англо-русского колониального соперничества, широко известного как «Большая игра» (Dagiev 2013: 93–94).⁴

3 Где область: административное деление в составе государства.

4 См. об этом в работе: Dagiev, D. (2013). *Regime Transition in Central Asia: Stateness, Nationalism and Political Change in Tajikistan and Uzbekistan* (Переход в управлении государством в Центральной Азии: государственность, национализм и политические изменения в Таджикистане и Узбекистане), London, p. 93–94.

В 1925 году ГБАО вошла в состав вновь образованной Таджикской Автономной Социалистической Советской Республики, с тех пор вокруг этнической принадлежности памирцев ведется непрекращающийся спор. По мнению ряда ученых, памирские языки являются диалектами таджикского/персидского языков.⁵ Было также много споров о том, являются ли памирцы этнической группой, отличной от таджикской. Однако лингвисты единодушно считают, что памирские языки относятся к восточноиранской подгруппе иранских языков, а таджикский язык — к юго-западной подгруппе. Помимо языковых отличий есть еще один фактор, который играл решающую роль в течение последнего тысячелетия. Это религиозная вера памирских народов, большинство которых исповедуют веру шиитов-исмаилитов. Вероятно, из-за этих религиозно-языковых различий в советских переписях 1926 и 1937 годов шугнанцы, рушанцы и ваханцы считались отдельными этническими группами. Однако после переписи 1937 года жители этих районов по решению советского правительства были классифицированы как таджики (Suny 2006: 83–109).

При этом следует отметить, что до создания Советского государства памирцы называли себя таджиками, а персоязычных таджиков (т. е. говорящие по-таджикски группы населения современной Центральной Азии) называли «говорящими на фарси» (*фарсиван*). Иными словами, данная глава посвящена главным образом этнической идентичности и факторам, которые способствовали определению этнической принадлежности памирцев, а также процессам, благодаря которым создавалась и укреплялась этническая идентичность памирцев.

5 Таджикский язык идентичен современному персидскому (фарси) языку. С 1920-х гг. он стал в СССР официальным национальным литературным языком Таджикской ССР (с 1992 г. — Республики Таджикистан). На нем говорят также в некоторых частях Узбекистана (особенно в Бухаре, Самарканде и их окрестностях). Большая часть лингвистов называют таджикский язык персидским и считают его архаичной формой последнего. Носители стандартных форм персидского и таджикского языков без труда понимают друг друга, то же верно и для языка *дарзи*, как называют персидский язык в Афганистане. Основные различия между персидским и таджикским языками возникают из-за того, что таджикский во многих отношениях является более архаичным языком и сохранил больше древних иранских черт того языка, от которого отошли современные персидский, таджикский и *дарзи* языки. См.: Petty (2009); Lazard (1970: 64–96); Козлов (1949); Розенфельд (1961: 12–42); Али Ашраф Садики (Sadiqi 1372/1993: 40–42).

Существование Бадахшана как геополитического образования восходит к VII веку (Bretschneider 1888: 66), когда название Бадахшан было засвидетельствовано в записках о путешествии китайского буддийского монаха и ученого Сюаньцзана (玄奘, 602–664).⁶ В настоящее время в Бадахшан входит территория на северо-востоке Афганистана и юго-востоке Таджикистана, причем некоторые его части лежат в границах современного Западного Китая, а южные пределы находятся в северной части Пакистана (Eduljee 2007). В Бадахшане проживают различные этнолингвистические и религиозные общины, большинство из которых составляют таджики (памирцы), а также значительные по численности кыргызские и узбекские меньшинства. Памиром называют высокогорный регион, расположенный на узловой орогенической возвышенности, известной как Памирский узел, соединение нескольких горных хребтов Южной и Центральной Азии, куда входит в том числе Гиндукуш, горная система Каракорум, горы Куньлунь и Тянь-Шань. Географически большая часть Памира принадлежит Таджикистану, другие части входят в Афганистан, Китай и Киргизию (Arnaud 1993). Хотя точный размер горной системы Памир не до конца определен, обычно считается, что она в основном находится в пределах ГБАО, Таджикистан. С начала прошлого века российские и советские ученые, проводящие исследования в регионе, использовали для обозначения таджикских групп населения ГБАО термин «памирцы», под которым понимались группы, говорящие на восточноиранских языках, таких как шугнанский, рушанский, ваханский, сарыкольский и язгулямский (Wendtland 2009: 172–188). Данный факт (то, что в российских и советских научных трудах таджиков Памирского региона называли памирцами) в конечном итоге привел к появлению нового термина «памирские народы» ГБАО, а также новой идентичности.

Использование термина «памирцы» связано с рядом проблем, так как представители многих этнических групп, охваченных

6 Название Бадахшан впервые встречается в повествовании Сюаньцзана ок. 630 г. (как владение *По-то-чанг-на*). Название Бадахшан появляется в китайских документах VII–VIII вв. «*Та-Танг-Си-Ю-Ки*» (Beal 1984: 291). Часть текста доступна на сайте Шелкового пути в Сиэтле.

URL: www.depts.washington.edu/uwch/silkroad/texts/xuanzang.html

этим определением, считают себя таджиками или предпочитают использовать иные типы локальной идентичности, такие, например, как рушанцы, шугнанцы, ваханцы и язгулямцы. При всем том использование термина «памирцы» стало обычным явлением и воспринималось как надежное обозначение исмаилитов Таджикистана, носителей памирских языков (за исключением язгулямцев), что отчасти приводило к объединению понятий, покрываемых терминами «памирцы» и «исмаилиты».

В настоящей главе перед подробным обсуждением концепций этнических групп или этнической принадлежности важно дать определение термина «этническая принадлежность», который происходит от греч. *этнос* «нация, группа людей, имеющих общее происхождение» (Connor 1994: 100). По мнению социологов, таких как Энтони Смит, этническая принадлежность основана на «мифах, воспоминаниях, ценностях и символах», которые определяются общим наследием, что обычно включает в себя общий язык, общую веру и общую этническую родословную (Smith 2001: 40; Kohn 1944).⁷ С другой стороны, Джоан Нагель считает, что основополагающими для конструирования основы этнической принадлежности с точки зрения построения границ и выработки содержательного значения для любой этнической группы являются идентичность и культура (Nagel 1994: 152–176). Как известно, культура и история являются сущностью этничности. Они же являются и основными материальными инструментами для выработки содержательной части и нередко переплетаются с деятельностью по созданию культуры (Nagel 1994: 161). Социальные антропологи Фредрик Барт и Джоан Нагель считают, что культуры меняются, заимствуются, смешиваются, заново открываются и переосмысляются. Культура строится во многом так же, как и этнические границы, посредством действий отдельных лиц и групп, а также через их взаимодействие с обществом в целом (Nagel 1994: 161; Barth 1969).

По мнению ведущих ученых по вопросам строительства нации и национализма, таких как Александер Мотыль, Эрнест Геллнер, Роджерс Брубейкер, Бенедикт Андерсон и Энтони

7 Smith, A.D. (2001). *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Malden, 40. См. также: Kohn, H. *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*. New York, 1944.

Смит, национализм возникает при весьма различных обстоятельствах, к которым относятся экономическая модернизация, развитие массового образования, свержение монархии и снижение роли религии в государстве. Признается даже, что нация материализуется на основе этнических связей. Несмотря на то что после Октябрьской революции 1917 года политика партии большевиков была направлена против роста национализма, она же вдохновила процесс строительства «национального государства». Именно большевистский государственный строй в конечном итоге принес экономическую модернизацию, развитие и образование в массовом масштабе в Центральную Азию, именно при этой власти было построено современное государство, сменившее сложившуюся исторически феодальную систему ханств.⁸ При этом именно в русле большевизма была снижена роль религии, а исламская идентичность народов Центральной Азии была заменена национальной идентичностью. Это произошло на фоне сложения в регионе национальных государственных образований — республик, вошедших в состав СССР. В то время в Центральной Азии по этническому принципу было сформировано пять номинально независимых национальных республик. Центральноазиатские государства можно считать одним из лучших примеров формирования нации в рамках государственной политики в странах, в которых ранее не существовало национальных институтов или национального самосознания.

Согласно взглядам ученых примордиалистской школы (Nowitz 1985: 57),⁹ одним из основных компонентов этнической группы является ее территория. Регионализм сыграл важную роль в политике советской и постсоветской Центральной Азии. Именно благодаря регионализму территория

8 Форма феодального правления в Центральной Азии в досоветский период: правитель называл себя *ханом*, а территория (например, Бухара, Хива, Коканд и т. д.), на которую распространялось его управление, называлась *ханством*.

9 Сторонники примордиалистского подхода считают, что этническая (национальная) составляющая заложена в генетическом коде (продукте человеческой эволюции), необходимом для выживания, чтобы распознать членов родственной группы), в силу которого и существуют особые традиции в отношении веры и особое отношение к территории. Примордиалистский подход опирается на концепцию родства между членами этнической группы, при этом считается, что такое родство ведет к тому, что члены этнической группы мыслят сходным образом.

приобретает особый смысл. В этом отношении термин «этнический» приобретает дополнительную коннотацию — «возводящий происхождение к той же исконной родине» (Smith 1987: 29). Этническая принадлежность всегда имеет связи с определенным локусом или территорией, которая считается «своей» (Smith 1987: 28). Этническая идентичность памирских народов, подобно этнической идентичности национальных республик Центральной Азии, является продуктом советского строя. Развитие памирской идентичности в рамках советской национальной и языковой политики сыграло ключевую роль в формировании и выработке определения памирских народов, укрепившихся с начала 1970-х годов и применявшихся до конца советского периода, и особенно после распада СССР. Исходя из мнений ряда теоретиков на становление этнической идентичности, в настоящей главе показано, что, несмотря на то что этническая идентичность возникает на основе некоторых примордиалистских принципов, она остается конструкцией, материализованной в результате экономической модернизации, развития, урбанизации и массового образования.

Часть 1:

А. С. Давыдов о памирской идентичности

Ученые, представлявшие разные дисциплины, называли народы Памирского региона памирцами, и с прошлого столетия этот термин стал отличительным маркером идентичности горных народов Памира. В своей недавней работе о Памирском регионе «Этническая принадлежность коренного населения Горного Бадахшана» А. С. Давыдов (2005) бросает вызов тем ученым, которые утверждают, что памирцы не имеют того же этнического происхождения, что и таджики. Автор пишет, что на протяжении веков жители ГБАО, родным языком которых был не таджикский (персидский), называли себя таджиками, а своих соседей, говорящих на таджикском языке (*фарси*), называли *фарсиван* (носителями персидского языка). Исходя из этой аргументации, автор предполагает, что «решающим фактором в определении этнической принадлежности

Рис. 3.1. «Осада и штурм укрепленного города Ходжента», 1866. На этой карте Худжанда нанесен план топографических и этнографических работ, планируемых российскими учеными к производству после поглощения Туркестана Российской империей.

Из «Туркестанского альбома» (*Turkestan Album*), Библиотека Конгресса



горнобадахшанцев является то, что они называли себя таджиками» еще до установления в 1929 году Таджикистана как советской социалистической республики в составе СССР (Давыдов 2005: 6) (Рис. 3.1).

До создания советских республик Средней Азии (в современном дискурсе применяется термин «Центральная Азия») весь этот регион входил в состав Российской империи. Эта огромная территория, известная как Туркестан, теперь стала территорией, где были образованы республики Киргизия, Узбекистан, Туркменистан, Казахстан и Таджикистан (Brower 2012: 26). В 1865 году русские войска под предводительством

генерала Михаила Черняева (1828–1898) захватили город Ташкент. Вскоре за этим последовало завоевание Худжанда, Джизака и Ура-Тюбе, кульминацией чего в 1868 году стала аннексия Самарканда и окрестностей реки Зарафшан у Бухарского эмирата. В результате этого был образован Зеравшанский округ Туркестана (Brower 2012: 26). Демаркация западного участка северной границы Афганистана проводилась в соответствии с российско-британским договором, подписанным в июле 1887 года в Санкт-Петербурге. В марте 1895 года в Лондоне российский посол и министр иностранных дел Великобритании обменялись меморандумами о разделе сфер влияния на Памире. Часть Памира была отнесена к Афганистану, часть — к Российской империи, а еще одна часть вошла в состав Бухарского эмирата, который также контролировался Россией. В рамках российско-британской политики был создан «Ваханский коридор» — узкая полоска земли, присоединенная к Афганистану, нужная, чтобы избежать границы Российской империи с британской Индией. Демаркация Памира была завершающим актом российской экспансии в Центральной Азии (Brower 2012).

Памирский регион, известный с советских времен как ГБАО, лежит на высоком плато в самом сердце Горного Бадахшана. География Памира изучалась многими учеными, описавшими, как начиная с древних времен путешественники и торговцы пересекали горы Памира по Шелковому пути. В период раннего средневековья более регулярный торгово-посольский маршрут пролегал с востока на запад по северной части Памира, в то же время и западные и восточные источники упоминают и южно-памирский маршрут.¹⁰ Много информации можно найти в путевых заметках китайских паломников, географических и исторических работах арабских путешественников VII–VIII веков и, конечно же, в сочинениях европейских

10 Это такие люди, как Дикеарх (ок. 365 — после 300 гг. до н.э.), греческий философ, картограф и географ; Чжан Цянь (張 騫: ум. 113 г. до н.э.) — китайский путешественник, дипломат и историк; Птолемей II Филадельф (ок. 283–246 гг. до н.э.), царь птолемеевского Египта, который, очевидно, слышал о Бадахшане от своих купцов; Бань Гу (班固: 32–92 гг. н.э.), китайский историограф, путешественник и поэт; Даоань (安 安: 312–385 гг. н.э.), китайский буддийский монах; Хуэй Чо (慧 超: Хуэйчо по-корейски, который жил в 700–780 или 704–787 гг.) был монахом из королевства Силла в Корее.

Рис. 3.2. Карта Ваханского коридора, служащего «буфером» к образованию общей границы между Российской и Британской империями.

Карта предоставлена Расселом Харрисом



путешественников XII и XV веков.¹¹ Начальной точкой отсчета информации о топографических планах, схемах и картах можно считать труды известных географов Карла Риттера и Александра фон Гумбольдта (Риттер 1867; Humboldt 1843), которые проанализировали всю топографическую информацию в трудах средневековых путешественников. Пионерами в этой области были также известные российские востоковеды В. В. Григорьев, И. П. Минаев, В. И. Масальский, Д. Л. Иванов и В. В. Бартольд. Значительный вклад в изучение географии Памирского региона внесли исследования и ряда других ученых, таких как А. П. Федченко, А. Н. Северцов, И. В. Мушкетов, Г. Е. Грум-Гржимайло, Б. Л. Громбчевский и Н. Л. Корженевский (Рис. 3.2).

11 Ибн Хордадбех (820–912), персидский географ и автор самой ранней из сохранившихся арабских текстов административной географии; ал-Якуби (ум. 897/898), мусульманский географ и автор книги «Китаб ал-булдан»; Ибн Руста (X в.), персидский исследователь и географ; ал-Истахри (ум. 957), персидский географ и путешественник; а также книга «Худуд ал-алам» («О пределах мира (от востока к западу)»), важное произведение, написанное на персидском языке неизвестным автором из Джужджана (ныне в Афганистане).

Первые географические обследования Памирского региона были проведены исследователями Российской империи; позднее появились работы советских и таджикских исследователей. Советские ученые О. Е. Агаханянц (1961: 406–417), Х. Юсуфбеков (1960) и российский исследователь более позднего периода А. А. Постников приходят к выводу, что географическое название Памир может быть применено к гораздо более широкой области, чем нынешняя территория ГБАО. Территория, которую они считают Памиром с точки зрения географии, охватывает 91 945 квадратных километров, хотя административная территория ГБАО Республики Таджикистан включает только 63 000 квадратных километров. Большая часть этого горного плато находится в Таджикистане, другие части Памира лежат в пределах Афганистана, Пакистана, Китая и Киргизии. Ядро Памира образует основная часть горной системы Таджикистана, включая ГБАО (Постников 2001: 35). Внимательное изучение научной литературы показывает, что понятия «Памир» и «Бадахшан» можно развести, поскольку обозначение Памир относится к географическому ландшафту, а Бадахшан — к территории с ее историческими границами и государственным строем.

В настоящей главе мы рассматриваем некоторые аспекты выводов ряда ученых относительно происхождения названия Памир. После тщательного анализа взглядов ученых XIX века О. Е. Агаханянц пришел к заключению, что их выводы верны на данный момент (1965). Памир представляет собой уникальную центральноазиатскую горную систему, которая занимает главнейшее положение в рамках памирского узла, где геологически встречаются несколько горных цепей (Kreutzmann 2015: 20). По этой причине данный регион стал известен как «Крыша мира», перс. *Bām-i dunē*, или «Подножие солнца», *Pā(ī)-i mihr*. Более того, недавнее исследование показало, что в Афганистане люди до сих пор ассоциируют последнее название с именем Митры.¹² Однако

12 Митра был вторым по значимости божеством зороастрийцев и, возможно, даже занимал положение, близкое к паритетному с Ахурамаздой. Он олицетворял Солнце, и со временем имя Митра [Михр] стало обычным обозначением солнца, а выражение «Па-и Михр» может означать «Подножие солнца или бог солнца» и является обозначением горной страны на востоке, где восходит солнце (Мингалева 2011). URL: www.skitalets.ru/books/pamir_mingaleeva/

таджикско-памирский ученый Абусаид Шохуморов в своей книге «Памир — страна ариев» оспорил определение Памира, предложенное предшествующими учеными. Он полагает, что термин «Памир» является сложным, состоящим из двух частей: *п/бām* и *е/ир*, при этом обе части имеют независимые значения. Элемент *п/бām* переводится как «страна, среда обитания», что отражает идею того, что такое название носит сугубо географический характер и указывает на конкретную местность. Подтверждение этого взгляда можно найти в том, что в афганском Бадахшане существует регион Бам и ущелье Бам Дара возле селения Бахарак (недалеко от Файзабада). Элемент Бам в том же значении сохранился в названии одного из городов Систана (Восточный Иран), который считается одним из старейших городов этой территории и упоминается в ранних исторических источниках. Кроме того, в Афганистане существует город Бамиан, название которого, по нашему мнению, происходит от того же корня. Это предположение можно подтвердить еще одним примером: топоним Кашмир также состоит из двух корней: первый, *кишм*, означает «город» или «страна». Два города с тем же названием Кишм находятся в Бадахшане и на востоке Ирана. То же название, Кешм, носит один из островов Персидского залива. Персидское *кишм* можно сравнить с древнеиндийским *кшм* «земля, страна». Вторым компонентом этого топонима является *и/ер*, который является этнонимом арийских народов (позднее иранцы) (Шохуморов 1997: 8–9).

Данное название в настоящее время охватывает и районы к западу от Памирской горной системы, что ведет к дальнейшим сложениям «Восточный Памир» и «Западный Памир», которые были введены российскими военными востоковедами, работавшими в период, предшествующий советскому. Обозначение «Восточный Памир» относится к Памирскому плато, а «Западный Памир» — к Горно-Бадахшанскому региону. Что касается этнической принадлежности жителей ГБАО, было выдвинуто два противоречивых взгляда. Согласно одному из них, жители ГБАО — таджики, другие авторы считают эти народы совокупностью многих этнических групп (см. подробнее об этом: (Давыдов 2005: 13)). В то же время среди самих жителей ГБАО существуют внутренние разногласия,

Рис. 3.3. Карта Таджикистана.

Карта предоставлена Расселом Харрисом



поскольку население здесь говорит на нескольких языках-диалектах, таких как шугнанский, рушанский, сарыкольский, язгулямский, ваханский, а также на одном из тюркских — кыргызском языке и на диалектах таджикского (персидского) языка, таких как наречие Горана (Рис. 3.3).

Наши взгляды совпадают с трактовкой А. С. Давыдова и мнением многих иных исследователей, посетивших ГБАО до и после создания Советского Союза и называвших жителей этого района таджиками (см. об этом в: (Давыдов 2005)). Впервые заключение о том, что жители ГБАО никогда не считали и не называли себя таджиками, сделала советский этнолог Л. Ф. Моногарова (1921–2011) (1980). Рассмотрим работы двух ее предшественников, известных специалистов в этой области, А. А. Семенова (1873–1958) и И. И. Зарубина (1887–1964). Первый писал по данному поводу: «Всё население горных областей в верховьях Оксуса (Амударьи), так же как иранское население равнинной Бухары, называют себя таджиками» (Семенов 1903: 20; 1911: 47), а также «по имени своей горячо любимой дикой горной страны каждый шугнанец называет себя хугнанэ... название “таджик” употребляется шугнанцами в отношении себя лишь тогда, когда они находятся вне пределов

страны» (Семенов 1912: 556). Интересно, что в понимании местных жителей прилагательное «памирский» обозначало обширную территорию горного плато, используемую как пастбища. На местных языках, таких как шугнанский, слово «Памир» в первую очередь употреблялось, чтобы подчеркнуть размер поля или традиционного дома. Это впервые было записано Д. В. Путятый, капитаном российского генерального штаба, который исследовал жизнь оседлых жителей данного региона (Путята 1884: 40). Д. Л. Иванов, один из пионеров памирских исследований, вопрошал риторически:

Какую местность называют Памиром туземные жители?
Все мои изыскания на месте приводят к тому, что для туземцев, живущих как на Памире, так и в его окрестностях, Памир является, бесспорно, определенной в топографическом смысле областью, лежащей между Алаем, Кашгарией, Гиндукушем, владениями Вахан, Бадахшан, Шугнан, Рушан и бекством Дарваза¹³ (Иванов 1885: 131–145, 132).

Между тем, классифицируя горные племена Бадахшана по лингвистическим признакам, И. И. Зарубин указал, что эти племена не отрицали своей принадлежности к таджикам (Зарубин 1925: 6).

Один из первых археологов, посетивших Памир, был А. Н. Бернштам, известный русский востоковед. Он писал: «Нам удалось установить, что граница древних кочевников и земледельцев по Памиру совпадает с границей недавнего расселения таджиков и кыргызов» (Бернштам 1952: 285). Чтобы подтвердить, что называлось Памиром, Бернштам приводит доказательства из китайских источников: «Отмечу, что под термином Памир явно подразумевается Восточный Памир... Особенно это ясно из текста Хой Чао»¹⁴ (Бернштам 1952: 276). На основании этих и других исследований в 1925 году территория, которая в дореволюционный период называлась Памиром, была переименована в Горно-Бадахшанскую автономную область, а в 1929 году была включена в состав Таджикской АССР.

¹³ Полуфеодальное государство во главе с беком.

¹⁴ Хуэй Чао — то же, что Хечо.

Согласно теоретическому подходу Дж. Армстронга считается, что целостность этнической территории определяется концентрацией людей, которые исторически связаны с такими потенциальными источниками этнической идентичности, как язык и религия (Armstrong 1982). По мнению Л. Ф. Моногаровой, «современное население Припамирья смешанного происхождения и имеет общие с таджиками корни этногенеза» (Моногарова 1959: 81–83), хотя в своих более поздних работах она полагает, что жители ГБАО никогда не считали и не называли себя таджиками. Однако надо отметить, что памирцы идентифицировали себя как таджики задолго до создания советского Таджикистана. При этом Л. Ф. Моногарова посвятила этой теме только одну статью, где пишет о язгулямцах: «Еще в начале XX века язгулямцы не считали себя таджиками, они называли себя *згамик*» (Моногарова 1959: 82). Исследовательница не привела убедительных аргументов в поддержку своего тезиса ни в одной из своих работ, поэтому утверждение о том, что в начале XX века жители ГБАО не считали и не называли себя таджиками, можно считать субъективным взглядом.

При этом в своих последующих работах Л. Ф. Моногарова отмечает, что только в 1970-х годах восприятие жителей Бадахшана начало меняться, отражая сближение памирцев с таджиками, а во второй половине прошлого века произошла эволюция самосознания памирцев, что выразилось в многоуровневой самоидентификации:

Памирское этническое сознание проявлялось в трех формах: во-первых, как общая этническая принадлежность, в рамках которой они называли себя по-разному: *згамик* [из Язгуляма], *рихен* [из Рушана], *вахи* (из Вахана) и т. д. Во-вторых, когда эти люди общались с таджиками из-за пределов Памира, они называли себя памирцами или памирскими таджиками, чтобы подчеркнуть свою особенность. В-третьих, за пределами Таджикистана памирцы называли себя таджиками (Моногарова 1980: 25–26).

Однако те, кто знаком с более широким регионом Центральной Азии и его людьми, понимают, что здесь жители в первую очередь идентифицируют себя по местам своего проживания,

селениям, районам, регионам. Например, люди из таких регионов, как Бухара, Самарканд, Гиссар или Куляб (Хатлон), называют себя бухарцами, самаркандцами, гиссарцами и кулябцами; то же относится к ГБАО, где эти люди называли себя памирцами по месту своего происхождения.

В одной из своих работ Л. Ф. Моногарова дает весьма своеобразный обзор терминов, используемых для обозначения горнобадахшанцев в научной литературе: «Исследователи называли эти народности “иранскими племенами Западного Памира”, “горцами верховьев Памира”, “припамирскими народами” или “припамирскими народностями” и “припамирскими таджиками”» (Моногарова 1965: 21). В другой статье она прямо указывает ваханцев, ишкашимцев, шугнанцев, рушанцев, баджувцев, хуфцев, бартангцев и язгулямцев, называя их «припамирскими народностями» или «припамирскими таджиками» (Моногарова 1968: 570). Однако термины «этнические памирцы» и «памирские таджики» не только неоднозначны, но отчасти являются взаимоисключающими: ведь если этнические памирцы или памирские таджики являются частью таджикской нации и проживают в регионе Памира, логически они не могут в то же время иметь другую национальность.

Опираясь на это и другие исследования, А. С. Давыдов утверждает, что до Октябрьской революции 1917 года горные жители Памирского региона знали о своей таджикской этнической принадлежности, а также знали, что они отличаются от таджиков равнин. Ряд ученых посетили горные районы Бадахшана, на основе своих наблюдений и исследований они подтвердили особую этническую принадлежность людей в этом регионе.¹⁵ Некоторое время Л. Ф. Моногарова придерживалась мнения, что жители ГБАО не являются этническими таджиками. Позднее Л. Ф. Моногарова и И. Мухидинов написали ряд статей, где они выступали против тех, кто считал жителей ГБАО таджиками. Оспаривая мнения опытных исследователей этой области, таких как М. С. Андреев,

15 В этом ряду можно назвать многих ученых, в том числе М. С. Андреева, И. И. Зарубина, А. А. Семенова, А. Г. Серебренникова, А. К. Писарчик, А. Н. Бернштама, и ряд русских офицеров, таких как А. Г. Скерский, В. В. Эггерт, Д. Л. Иванов, В. И. Масальский, И. М. Слуцкий, Б. В. Станкевич, Л. И. Яворский, У. Н. Косенко, Б. Н. Литвинов, Б. Н. Зайцев и Н. Л. Корженевский.

А. К. Писарчик и А. А. Семенов, Л. Ф. Моногарова и И. Мухиддинов выступали против их трудов по этнической идентичности населения ГБАО. Эти авторы не принимали мнение М. С. Андреева о том, что «хуфцы»¹⁶ — таджики, представители того древнего оседлого народа Средней Азии [то есть таджиков], который населяет верховья Аму-Дарьи» (Андреев 1953: 9). Они полагали, что «архаические пережитки» связаны с тем, что были унаследованы современными хуфцами «от автохтонного населения» (Моногарова, Мухиддинов 1981: 316). Л. Ф. Моногарова и И. Мухиддинов на основании лингвистических данных хуфского идиома доказывают, что до распространения восточноиранских языков здесь могли существовать другие языки. При этом авторы не предоставляют доказательств в пользу этих утверждений, которые, как правило, не находят поддержки у лингвистов.

С другой стороны, А. С. Давыдов приводит ссылки на работы российских офицеров и ученых, начиная со второй половины XIX века до 1930-х годов, которые подтверждают таджикскую идентичность памирских народов. Авторы трудов, приведенных Давыдовым, российские офицеры и ученые, сходятся во мнении, что памирцы называли и называют себя таджиками. По сведениям тех же российских ученых, памирцы называли жителей Дарваза, Каратегина и других районов Таджикистана, говорящих по-таджикски, — *фарсиван*, говорящими по-персидски.

Капитан Путята писал в 1883 году, что «китайские подданные Сары-кола, за исключением Ташкурганской равнины, населенной таджиками, суть киргизы» (Путята 1884: 49). Военный инженер А. Г. Серебренников, который говорил по-персидски, некоторое время жил в Хороге. Он изучал местную культуру и провел перепись населения. В 1889 году он писал, что «тогда как в восточной части Памира обитают исключительно кочевники — киргизы <...>, западную его часть, *ханства* Шугнан, Рушан, Вахан, населяют таджики,¹⁷ принадлежащие к племени арийскому, ведущие оседлый образ жизни» (Серебренников 1899: 447).

16 Еще одна этническая группа, проживающая в Рушанском районе.

17 См. сн. 8.

Знаменитый путешественник и исследователь Центральной Азии Г. Е. Грум-Гржимайло писал в 1896 году: «Таджики составляют уже сплошное население областей Дарваза, Шугнана, Рушана, Каратегина, Куляба, Гиссара... Восточная граница таджикских оседлостей есть вместе с тем западная граница Памира и восточная же культурных земель» (Грум-Гржимайло 1896: 101). В 1902 году Б. А. Федченко, известный ботаник и географ, внесший большой вклад в изучение истории и этнографии Центральной Азии, отметил: «Население же Шугнана принадлежит к таджикам, но составляет особый замкнутый народец с особым наречием, хотя и весьма близким к таджикскому» (Федченко 1902: 300). Офицер Генерального штаба Муханов сообщает в 1912 году:

Народонаселение Памира численностью 21 500 человек принадлежит к двум национальностям, весьма не равным в численном отношении и различающимся как в религиозном отношении, так и по образу жизни. Памирская волость населена исключительно кара-киргизами — кочевниками тюркского корня. Прочая часть Памира заселена таджиками, оседлым народом арийского происхождения. Киргизы, так же как и таджики, исповедуют ислам: только первые принадлежат к суннитскому толку, а вторые — к шиитскому, причем последние принадлежат все к секте исмаилитов (Муханов, 1912: 37).

Сходные мнения были высказаны рядом российских офицеров, таких как А. Г. Скерский, В. В. Эгерт, Д. Л. Иванов, В. И. Масальский, И. Слуцкий, Б. В. Станкевич, И. Л. Яворский, Ю. Н. Косиенко, Б. Н. Литвинов, Б. Н. Зайцев, Н. Л. Корженевский и многие другие (Давыдов 2005: 90–109). Мы привели всего лишь несколько примеров большого числа российских офицеров, путешественников и ученых, которые считают, что жители ГБАО являются этническими таджиками. Наиболее заметной работой является труд барона Александра Черкасова, секретаря русского политического агента в Бухаре, который посетил Бадахшан в 1904–1905 годах. Он знал персидский язык и внимательно изучал культуру и этнографию населения, о чем свидетельствуют его обширные отчеты, в которых он писал:

Западный Памир занимает площадь около 300 квадратных миль, из которых только более 10 процентов является пахотной. В этом районе проживает до 14 500 горцев, которые называют себя таджиками, хотя они не имеют ничего общего с таджиками центральных районов... ни с точки зрения религии, ни языка, ни обычаев (Халфин 1975: 90–123).

Другие исследователи, работающие на Памире, подобно А. Черкасову писали, что жители этого района были таджиками, хотя авторы хорошо знали о различиях по языку и религии горнобадахшанцев и других таджиков (Давыдов 2005: 95). А. М. Дьяков, который играл активную роль в создании советского Бадахшана и был хорошо знаком с жизнью его народа, писал: «Народности эти сами себя называют таджиками, а язык свой — *тоджики*, причем на Памире таджикский язык в собственном смысле называется персидским — *порси*» (Дьяков 1931: 8). После Октябрьской революции те же взгляды в отношении населения Памирского района были высказаны рядом ученых, таких как Б. Лапин, А. В. Станишевский, Т. Г. Аббаева, А. М. Дьяков, Н. И. Хрисанфер, Т. Н. Жуков, Б. М. Барднер, А. А. Бобринской, А. К. Писарчик. Известный таджикский историк и эксперт по истории Бадахшана Б. И. Искандаров, уроженец Шугнана, писал: «По своему национальному составу население... в западных районах Памира — таджики» (Искандаров 1962: 28), и «жители верховьев Пянджа, говорящие на различных восточноиранских языках, всегда называли себя таджиками» (Искандаров 1960: 24–25). Известный этнограф М. С. Андреев, проводивший в течение нескольких лет исследования в Бадахшане, предоставляет доказательства того, что жители ГБАО называли себя таджиками, сам он также называл их таджиками (Давыдов 2005: 100).

Археологические и антропологические данные позволили В. А. Ранову, советскому и таджикскому археологу, и Н. А. Кислякову, советскому российскому историку и этнографу, предположить, что древние народы Горного Бадахшана/Памира имели ту же этническую принадлежность, что и население Южного Таджикистана и соседних с ним территорий. Общее происхождение и ряд других факторов, таких как единые этнокультурные корни, позволяют включить население региона Верхней

Амударьи, включая Памир, в единую совокупность людей, известных как бактрийцы. Бактрия, расположенная в районе Верхней Амударьи, известна как Бактрийско-Маргианский археологический комплекс (*Bactria-Margiana Archaeological Complex*). Расцвет этого государства пришелся на 2200–1700 гг. до н.э. Оно занимало территорию современного Восточного Туркменистана, Северного Афганистана, Южного Узбекистана и Западного Таджикистана, а также большую часть земель, где проживал таджикский народ: на севере до Гиссарского хребта, на юге до Гиндукуша, на востоке до истока Амударьи и на западе до так называемых Железных ворот на границе современных районов Сурхандарьи и Кашкадарьи, что в Узбекистане. Бактрийцы говорили на бактрийском, одном из северо-восточных иранских языков, тесно связанном с авестийским, а также близким к вымершим хорезмийскому и согдийскому языкам, современным ягнобскому, осетинскому и памирским (Кисляков 1960: 114–117; Стеблин-Каменский 1981: 314–346). Основными религиями данного региона в доисламский период были зороастризм и буддизм (Абдуллаев, Акбарзаде 2010: 8). Бактрийцы, подобно согдийцам, проживавшим в районе Зеравшанской долины, что простирается от Бухары в современном Узбекистане до Худжанда в Таджикистане, были народом восточноиранского происхождения. Бактрийцы были одними из предков современных таджиков (Гафуров 1989: 313–365; Frye 1993). Еще одной группой иранских (арийских) народов Центральной Азии были саки, первоначально кочевые иранцы, продвинувшиеся с северо-запада из Евразийской степи, которые впоследствии мигрировали сначала в Согдиану и Бактрию, а затем на северо-запад Индийского субконтинента, где стали известны как индоскифы (Rene 1970: 29–31; Christopher 2011: 68). Лингвистические свидетельства показывают, что язык этих сакских племен также был одним из восточноиранских языков и имел общие черты с современными ваханским и пушту (Litvinsky, Vorobyova-Desyatovskaya 1999: 421–448).

В начале этой главы представлен обзор мнений ряда ученых, путешественников, военных офицеров и других авторов по вопросу принадлежности народов Памира к таджикам или их вхождения в другую этнолингвистическую группу. Наше исследование показало, что свидетельства российских

исследователей Памира указывают, что его жители считают себя таджиками, а не памирцами. Во второй части нашей работы будут проанализированы факторы, которые способствовали изменению отношения к идентичности среди отдельных представителей памирских народов. При этом следует отметить, что такие взгляды расходятся с точкой зрения большинства населения Бадахшана, оно по-прежнему считает себя таджиками. Все же имеются группы людей, которые твердо верят и убедительно доказывают, что говорящие на памирских языках жители ГБАО не являются таджиками.

Часть 2: Эволюция памирской идентичности

В этом разделе мы рассмотрим эволюцию памирской идентичности в Таджикистане в постсоветский период после гражданской войны (1992–1997 гг.). В рамках советской национальной политики ученые активно изучали язык, культуру, историю, фольклор и религию каждой этнической группы, а также создавали алфавиты, системы письма и литературы для тех народов и языков в СССР, у которых отсутствовала письменность (Martin 2001: 126). Все это привело к институционализации этнической идентичности, что вдохновило ряд этнических групп на продвижение своей этнонациональной идентичности и самосознания (Дагиев 2013: 38). С другой стороны, Советское государство способствовало маргинализации идентичности меньшинства, поскольку в национальных республиках становление идентичности было нацелено на продвижение и даже навязывание этническим меньшинствам титульной национальной идентичности (Дагиев 2013: 58). По этой причине в советское время идентичность этнических меньшинств оставалась неполноценной, парциальной: идентичность меньшинств не могла развиваться с тем же успехом, что и идентичность титульной нации, поддерживаемая и преуспевавшая в национальных республиках, потому что этнические меньшинства рассматривались только как небольшая часть титульной нации.

В настоящем разделе мы отвечаем на вопрос о том, как случилось, что памирцы, которые до создания Таджикской республики

в составе СССР считали себя таджиками, теперь стали рассматривать свою этническую идентичность как отличную. Даже если эти люди не составляют большинства среди молодежи, они склонны рассматривать свою идентичность как отличную от других таджиков. Прежде чем углубляться в детали, необходимо упомянуть, что Таджикистан никогда бы не получил статус союзной республики в составе СССР, что произошло в 1929 году, если бы не присоединение ГБАО с его памирским (таджикским) населением и территорией и не решающая роль, которую сыграл председатель президиума ЦИК Таджикской ССР — Шириншо Шотемур (1899–1937).¹⁸

За долгий советский (1917–1991) и постсоветский периоды развитию самобытной памирской идентичности способствовали несколько факторов. Не так много авторов исследований касались этих проблем, но одной из первых дискуссий по этому поводу был обмен мнениями между А. С. Давыдовым, С. Б. Чешко и Л. Ф. Моногаровой в журнале «Советская этнография». ¹⁹ В статье, опубликованной ранее, С. Б. Чешко писал, что на территории ГБАО, помимо таджиков и кыргызов, проживают и другие этнические группы с иной идентичностью, в том числе шугнанцы, язгулямцы, рушанцы, ишкашимцы и ваханцы (Чешко 1988: 3–15). В ответ на это, приводя свои аргументы в пользу того, что памирцы являются таджиками, Давыдов ссылается на мнения российских исследователей, которые работали или посещали регион и подавляющее большинство которых считали, что жители ГБАО называли себя таджиками, хотя родным языком одной части людей здесь был язык западноиранской группы (таджикский/персидский), а другой — восточноиранской (различные памирские языки); язык, принадлежащий к западноиранской группе, на который ссылается Давыдов, традиционно назывался персидским (*фарси*), а в настоящее время получил название таджикского (Давыдов 1989: 15–23). Аргументы Л. Ф. Моногаровой уже приводились выше. Недавнее исследование, проведенное С. Давлатшоевым, посвященное «Формированию и укреплению памирской этнической

18 Шириншо Шотемур был удостоен национального звания «Герой Таджикистана», он считается одним из основателей современного Таджикистана (Дагиев 2013: 35).

19 «Советская этнография». 1989. № 5. С. 15–35.

идентичности в Таджикистане» (*The Formation and Consolidation of Pamiri Ethnic Identity in Tajikistan*), дает основания утверждать, что большинство памирцев считают себя таджиками, имеющими то же этническое происхождение, что и таджики, хотя часть таджиков из центральных регионов так не считает (Davlatshoev 2006). В другом исследовании, проведенном А. Курбониевым и опубликованном в настоящем издании, делается вывод о том, что консолидация памирской идентичности и ее профиль в социальных сетях подтверждают, что чувство незащищенности и нестабильности способствует консолидации *идентичности сопротивления*, поскольку подчеркивает самобытность памирского сообщества с точки зрения его культуры, религии и языка (см. гл. 14 Курбониева в настоящем издании). Однако, помимо рассмотрения этих исследований, следует также учитывать такой важный фактор, как развитие событий в советский период и позднее, во время и непосредственно после распада СССР, причем последний период (1990-е годы) был периодом гражданской войны в Таджикистане.

В советское время активно шло развитие во всех сферах жизни, таких как строительство дорог, развитие административных учреждений, больниц и школ, значительно вырос уровень грамотности, что оказало непосредственное влияние на жизнь горцев и привело к значительному росту населения от 21 000 до 200 000 человек. Образование сыграло в ГБАО ключевую роль. В частности, в 1989 году в Хоробе в рамках филиала Академии наук Республики Таджикистан для изучения Памирского региона был организован Институт гуманитарных наук (Моногарова, Бушков 2000: 221). В 1992 году было создано независимое учебное заведение — Хоробский государственный университет, который занимается подготовкой кадров, исследованиями в области естественных, общественных и гуманитарных наук. Массированное изучение памирских языков привело к использованию различных систем письма на родных языках, таких как шугнанский, рушанский, бартангский, ваханский, ишкашимский и язгулямский, что, в свою очередь, способствовало развитию нового взгляда на идентичность у памирских этносов. Использование алфавитов для этих языков позволило их носителям писать книги и стихи на своих родных языках, что в последние годы

активно способствовало сохранению памирских языков. Языковые факторы были и остаются мощным инструментом консолидации памирской идентичности, развитие которой возрастает в соответствии с увеличением численности населения в регионе. За последние полвека в целом прекратилось сокращение числа носителей памирских языков, и доля людей, сохранивших свой родной язык, среди населения ГБАО стабилизировалась. Одним из индикаторов местной идентичности является языковой фактор, другим стал конфессиональный фактор — принадлежность к исмаилитской ветви шиитского ислама, что стало оплотом для исмаилитов и противодействует распространению суннизма, а также способствует консолидации жителей высокогорий Памира.

Согласно официальной точке зрения правительства Таджикистана и Академии наук Республики Таджикистан, народы Памира принимали участие в этногенезе таджиков, подобно бактрийцам, согдийцам, сакам и другим оседлым народам Центральной Азии. Именно на этой основе в ходе истории формировалась и развивалась современная таджикская нация. В процессе формирования таджикской нации многие из перечисленных этнических групп перестали существовать. При этом памирцы и ягнобцы, которые являются потомками согдийцев Центральной Азии, сохранили в Таджикистане и в других местах свои древние наречия и традиции до сегодняшнего дня.

Как уже упоминалось, языковой фактор как индикатор местной идентичности сыграл решающую роль в сдвиге идентичности памирских таджиков. Хотя, с одной стороны, изменение названия персидского языка на «таджикский» язык, законодательно установленное советскими властями, безусловно, оказало положительное влияние на формирование таджикской идентичности для таджикского/персоязычного населения, с другой стороны, это, безусловно, оказало негативное влияние на памироязычных таджиков советского Таджикистана. Как упоминалось выше, по словам А. М. Дьякова: «Народности эти сами себя называют таджиками, а язык свой — *тоджики*, причем на Памире таджикский язык в собственном смысле называется персидским — *порси*» (Дьяков 1931: 8). Когда советские власти решили преобразовать Таджикскую Автономную

Республику в составе Узбекистана в союзную республику в составе СССР, это был переломный момент. В то же время было изменено и название ее языка, так персидский язык стал таджикским. Это способствовало тому, что персоязычный народ Таджикистана стал идентифицироваться как таджики, а непривигилигированные памироязычные таджики в Таджикистане оказались меньшинством, поскольку их языки больше не рассматривались как таджикский. До создания Таджикской союзной республики памирские таджики могли претендовать на этническую принадлежность к таджикам, как и остальные таджики, носители таджикского/персидского языка. Однако внезапный сдвиг в названии языка исключил их, дав приоритет одной группе над другой с точки зрения их притязаний на одну и ту же идентичность (Табл. 3.1).

Таблица 3.1. Язык и регион

Зона	Языки
Бадахшан	памирские (восточноиранские языки)
Таджикистан	таджикский/персидский
Афганистан	дари/персидский
Иран	персидский

В свое время персидский язык был общим языком для всех ираноязычных народов Центральной Азии, но когда в результате официального процесса национального размежевания, завершенного в 1936 году, этот язык на территории СССР был переименован в таджикский, он стал применяться на исключительной основе лишь к одной группе ираноязычных жителей в Центральной Азии — таджикоязычному (персоязычному) населению. Следствием этого стало то, что другие группы носителей иранских языков Центральной Азии, такие как памирские таджики (говорящие на памирских языках), стали рассматриваться как «внешние» элементы. Такова была советская национальная политика, при которой меньшинства, такие как памироязычные народы, чувствовали себя таджиками в меньшей степени, нежели таджикоязычное/персоязычное большинство.

При этом нельзя забывать, что вся исмаилитская религиозная литература этих групп была написана на персидском языке,

на том же языке проходили и религиозные службы. Кроме того, этот язык на протяжении веков служил *лингва франка* для памироязычного населения. О его высоком статусе свидетельствуют любовь и восхищение самого Насир-и Хусрава, исмаилитского *да'и* и основоположника исмаилизма в Бадахшане:

Не стану я метать под ноги свиньям

Слов языка *дари* (персидский) отборный жемчуг.²⁰

Важно отметить, что само название «таджики» использовалось ранее в отношении группы иранцев Центральной Азии. Однако данный термин не включал и обозначение языка — персидский (*дари*), — на котором говорили эти люди. Термин «таджикский язык», используемый в настоящее время в контексте Центральной Азии, был разработан большевистским правительством, возможно, в сотрудничестве с местными элитами в попытке создать новую национальную идентичность, а также установить этнические границы.

Несмотря на это, выдающиеся советские ученые, специалисты по персидской литературе и языку, такие как И. С. Брагинский, Е. Э. Бертельс и многие другие, в своих работах ссылаются на «таджикско-персидский язык», использование этого термина также было введено в советский период.

Более того, в течение XIX и XX веков на развитие этнического вопроса на Западном Памире оказывали влияние политические факторы, такие как историческое включение Памирского региона в зону влияния Российской империи (позднее в состав СССР) и его превращение в автономную область в составе Таджикской ССР. После провозглашения независимости Таджикистана в 1991 году ГБАО формально осталась автономной областью в составе Республики Таджикистан. Это способствовало консолидации памирской идентичности и, в определенной степени, развитию самосознания народа Памира.

В советское время рост регионализма в политическом и экономическом отношении стал весьма важным барьером,

20 (Nasir-i Khusraw 2009: 143). *Дари* — так называют персидский язык, на котором говорят в Афганистане. Этот термин официально признан и продвигается афганским (пашто) правительством с 1964 года для обозначения персидского языка.

препятствующим национальной консолидации таджикского народа. То же относится и к условиям постсоветского Таджикистана. По мнению П. Дж. Луонг, в советское время особое внимание уделялось региональной, а не национальной или субнациональной идентичности, что способствовало укреплению региональной идентичности, обладающей скрытым потенциалом для подрыва титульной национальной идентичности (Luong 2002: 52–53). Региональные разногласия в советском государстве были весьма глубокими и время от времени становились препятствием для решений центрального правительства; при этом население в целом испытывало большую лояльность в отношении региональной, а не национальной принадлежности. Кроме того, по данным Л. Ф. Моногаровой, в Памирском регионе многие люди рассматривали в качестве основного источника идентификации свои религию, язык и обычаи. Накануне независимости Таджикистана, 30 мая 1991 года, было создано народное движение «Лаъли Бадахшон». Главная цель движения, которое претендовало на то, чтобы представлять народы Памира, состояла в том, чтобы завоевать большую автономию для ГБАО. Учитывая результаты этих усилий, памирскую идентичность можно относить к категории идентичности, возникающей параллельно с национальной идентичностью. Кроме того, в первые дни независимости Таджикистан пережил гражданскую войну, которая выкристаллизовала и укрепила этническое самосознание народов Памира в ряде отношений. Гражданская война оказала негативное влияние на историческую память, воспоминания всего Таджикистана, включая памирцев, поскольку они стали одной из главных мишеней сил, захвативших власть в Душанбе, городах и районах за пределами Бадахшана.²¹

Поскольку памирские языки, на которых говорят в ГБАО, в значительной степени отличаются от тех таджикских/персидских диалектов, на которых говорят в других областях Таджикистана и Центральной Азии, памирский акцент в разговоре по-таджикски сразу обнаруживается. К этим отличиям добавляется и шиитская исмаилитская религия народов

21 Human Rights Watch Press Backgrounder on Tajikistan 2001.

URL: www.hrw.org/legacy/backgrounder/eca/tajikbkg1005.htm

Памира, что отличает их от приверженцев суннитской формы ислама, которая исповедуется большинством таджиков; этот момент также создавал для многих памирцев во время войны значительные проблемы. Тяжелый опыт гражданской войны оставил глубокие раны в психике памирцев, которые, несомненно, чувствовали, что с ними обращались *иначе*, чем с остальными таджиками (Straub 2013: 175–183).

Беннигсен отмечает, что «национальное самосознание памирских народов основано на религии» (Bennigsen, 1985: 122). Как уже упоминалось выше, Бадахшанский регион иногда также называют Памиром, что является прямой ссылкой на высокогорную систему Памира и людей, проживающих там. Кроме того, благодаря принадлежности населения к исмаилитской религии Памирский регион выделяется не только географически, но и стал маркером этнорелигиозной идентичности, что является относительно новым явлением. Отличия по религиозному принципу в силу конфессиональной принадлежности народов Памира играли ведущую роль в исключении памирцев и в некоторой степени служили основным фактором, препятствующим их ассимиляции с суннитским населением Таджикистана. Хотя религиозная принадлежность не составляла основополагающего аспекта этнической идентичности памирцев в советское время, она приобрела особое значение после распада Советского Союза. Экономическая и гуманитарная помощь, полученная от лидера исмаилитской общины Ага Хана IV во время гражданской войны в Таджикистане, способствовала возрождению религиозного сознания памирцев (Waljee 2010: 159). Однако, по данным С. Давлатшоева, в настоящее время представители гражданского общества на Памире, ориентированные на светское начало, воспринимают исмаилизм скорее как религиозно-политическую идентичность, а не как сугубо духовную конфессию (Davlatshoev 2006: 107). В этом отношении религия, помимо предоставления памирцам чувства региональной принадлежности, является и новым источником этнического самосознания. Однако следует также подчеркнуть, что ни сам язык, ни религиозные убеждения не могут быть идентифицированы как отличительные факторы идентичности памирских исмаилитов, отличающие их от остальных таджиков. На территории Таджикистана, Афганистана и в обеих

частях Бадахшана существуют исмаилитские общины, родным языком которых является таджикский/персидский, кроме того, они имеют те же обычаи и традиции, что и остальные таджики-сунниты.

Одним из факторов, способствующих продвижению национальной идентичности в советское время, была экономическая взаимосвязь национальных республик и регионов в рамках всего Советского Союза, что позволило стабилизировать внутреннюю экономику и вовлечь этнические и региональные группы, при этом определяя их идентичности как на региональном, так и на национальном уровне (Hughes and Sasse 2001: 1–35). Однако в советское время с точки зрения экономики ГБАО не имела особых связей с другими регионами Таджикистана, а после распада Советского Союза эти связи еще более ослабли (International Crisis Group Asia Report 2001: 10–11). Гражданская война практически полностью разрушила все экономические связи между регионами Таджикистана, что привело к коллапсу отечественной экономики. В 1993 году Сеть Ага Хана по развитию (AKDN) начала оказывать ГБАО жизненно важную экономическую и гуманитарную помощь, что заметно поддержало и укрепило памирскую исмаилитскую идентичность. Таким образом, экономический фактор также отчасти способствовал укреплению идентичности памирцев.

Многие памирцы, как и их соотечественники из других частей Таджикистана, едут в Россию в качестве трудовых мигрантов и отправляют денежные переводы своим семьям (*International Crisis Group Asia Report 2001: 10*). Согласно официальным источникам, полтора миллиона таджиков (неофициальные источники оценивают их число и более двух миллионов) работают в качестве экономических мигрантов в Российской Федерации. По прибытии в город или регион Российской Федерации эти мигранты создают общины, и их примеру часто следуют члены семьи, друзья и другие соотечественники, в основном из тех же деревень, районов, городов и регионов. Такое положение на новом витке усиливает и укрепляет их региональную идентичность отчасти за счет национальной идентичности. В этом отношении памирцы являются успешным сообществом, которому удалось создать и установить при поддержке сети AKDN

в России общественные культурные центры, чтобы практиковать и сохранять свои традиции, ритуалы и культуру. Все это еще раз укрепляет и поддерживает памирскую идентичность. Таким образом, миграция таджиков в Россию, которая связана с принципом родства, также поощряет локальную памирскую идентичность.

И наконец, надо указать, сколь значительным был вклад ученых, изучавших Памирский регион, поскольку именно они разработали и ввели термины «Памир» и «памирский», которые впоследствии стали маркером идентичности таджиков ГБАО. Российские и советские ученые сыграли важную роль в развитии памирской, а также таджикской идентичности; после распада Советского Союза тому же направлению следовали западные ученые.

Заключение

В заключение подчеркнем, что наша работа подтверждает, что термин «таджикский» можно определить с двух разных точек зрения: одна — это узкое определение, которое может применяться только к персоязычному/таджикоязычному населению современной Центральной Азии и Афганистана. Второе определение может быть применено к ираноязычным народам Центральной Азии, Афганистана и других стран, говорящим на различных языках восточноиранской группы, которые имеют древнее происхождение, и исторически считающим себя таджиками.

В этом ракурсе термин «таджикский» имеет историческое и современное определение, которое необходимо выявлять в его историческом контексте как времени, так и пространства. Конечно, определение «таджикский» как этнической идентичности было иным в представлениях людей до создания Таджикистана в качестве «национального государства» в 1929 году. Всегда ли с тех пор термин «таджикский» отражал культурный, социальный, политический и топографический ландшафт региона, является проблемным вопросом. Кроме того, в данном регионе концепции нации и этнической принадлежности были не только навязаны людям извне, но и в значительной

степени были им чужды. Более того, концепция национализма стала еще большей проблемой в советский период, поскольку концепции нации и национализма в целом противоречили марксистско-ленинской идеологии, и для СССР национализм был тактическим шагом в рамках политики «разделяй и властвуй», способом внедрить социалистическое сознание в головы людей, которые были идеологически далеки от пролетарского движения (Beissinger 2002: 5).

Между тем Х. Пирумшоев справедливо указал, что в силу общей этнической принадлежности, общих традиций и общего образа жизни во всем географическом пространстве исторического Бадахшана ученые не смогли заменить исконное название региона Бадахшан на Памир, потому что как исторический регион Бадахшан был значительно больше, чем одноименный район Таджикистана, по своей географии и масштабу, что следует из исторических источников и повествований. Кроме того, следуя мысли Х. Пирумшоева, российские и советские властные структуры считали, что включение Бадахшана в состав Таджикистана гарантирует области лучшее будущее (Пирумшоев 2012).

При этом в постсоветском Таджикистане, за исключением некоторых sporadических требований о превращении региона в автономную республику в составе Республики Таджикистан, население Памира никогда не требовало независимости, поскольку, как правило, не считает себя принадлежащим к иной этнической группе, а видит себя частью таджикской нации. И наконец, определять памирцев как этническую группу, отличную от остальной части таджикского (иранского) народа Центральной Азии, означало бы лишить памирцев их законного наследия в отношении вклада, который они внесли в цивилизацию Центральной Азии, связанную с таджикской/персидской лингвокультурной традицией. Поскольку памирцы являются одной из групп древних жителей региона вместе с другими таджиками, потомками бактрийцев, согдийцев, савков и других групп, входя в ядро таджикской *этничности*, или иранскую (арийскую) составляющую народов Центральной Азии, неверно рассматривать их как нечто иное.

Согласно тому что было прояснено в нашем исследовании, памирская идентичность как концепция находится в процессе

развития. На настоящем этапе эта идентичность развивается, избегая превращения в движения, направленные на сепаратизм; поэтому у нее есть все шансы остаться в рамках национальной дискуссии по поводу как памирских таджиков, так и таджикского государства. В то же время центральное правительство Таджикистана и его руководство должны постоянно помнить о деликатности этого вопроса, отвечая на нужды таджиков Бадахшана, и придерживаться особой политики, связанной с религией, языком и, конечно же, экономическим развитием региона.

Нередко религиозное, этническое и культурное разнообразие рассматривается как слабость перед лицом вызовов времени. Однако в случае иранских народов разнообразие тысячелетиями играло благоприятную роль, помогая этим народам оставаться единым целым, несмотря на бесчисленные попытки навязать чуждые ценности и на внешние вторжения, протагонисты которых адаптировались к персидской культуре и цивилизации. Более того, персидский язык, который лежит в основе персидской цивилизации, не только служил общим языком огромной территории Центральной Азии, но и оставался ключевым объединяющим фактором, связывающим все иранские народы, несмотря на конфликтующих правителей, разные империи и различие идеологий. Памирцы являются одним из таких примеров иранского по происхождению народа, который разделен на четыре части по четырем государствам, они живут в условиях разных идеологий и разных политических систем, но эти горцы Памира не теряют своей иранской идентичности.

4 Ваханский язык: маргинализация и угроза

ШЕРАЛИ ГУЛОМАЛИЕВ

В этой главе мы рассматриваем ваханский язык и ряд причин, в конечном итоге ведущих к исчезновению этого языка и небольшого численно населения, говорящего на нем. Данная работа представляет собой одно из первых исследований, в котором изучаются ваханские наречия всех стран, где в настоящее время проживают ваханцы, то есть Таджикистана, Афганистана, Пакистана и Китая, и в нем дается описание современного состояния ваханского языка без учета государственных границ.

В ходе истории данная проблематика привлекала не так много внимания научных кругов, и в настоящее время нам доступен ограниченный объем информации. Посему наша работа базируется лишь на небольшом числе предыдущих исследований и в значительной степени опирается на данные, собранные во время недавней полевой работы автора. В силу этого она может предоставить новые сведения как исследователям, ведущим разыскания в данной области, так и самим носителям ваханского языка (*Рис. 4.1*).

Введение: ваханцы и ваханский язык

Ваханцы ((*wu*)*χik*) проживают в четырех странах — Таджикистане, Афганистане, Пакистане и Китае. Они имеют иранское происхождение и называют себя *χik*, окружающие называют

Рис. 4.1. Карта распространения ваханского языка и населения, вахноязычные районы обозначены зеленым цветом.

Карта подготовлена Ш. Гуломалиевым



их ваханцами. *Wux* — название Ваханской долины, а *-ik*, возможно, суффикс, обозначающий принадлежность к группе людей, предметов и др. Происхождение слова *wux* объяснялось по-разному. Так, Г. Моргенштерне (Morgenstierne 1973b: 433) полагал, не указывая подробностей, что корень *wux* восходит к др.-ир. **vaxshu-* и связывал его с рекой Вахш (Окс), протекающей в южной части Таджикистана (данное название прежде распространялось на нижнее течение Амударьи). Большинство ученых, однако, поддерживают предложение Маркварта (Markwart 1938: 52), связавшего *wux* с древнеиранским **vahvī-* «добрая, благодатная», эту мысль поддержал и развил И. М. Стеблин-Каменский (1999: 6).

Данные нашего исследования были получены при содействии советов местных органов власти и отдельных респондентов; причем важно отметить, что носители ваханского языка нередко живут по соседству с людьми, говорящими на других языках. В таблице 4.1 представлены данные по числу людей, родным языком которых является ваханский.

Таблица 4.1. Информация о ваханцах по данным четырех стран

Таблица составлена Ш. Гуломалиевым по ряду статистических источников

Страна	Область	Район
Таджикистан	ГБАО	Ишкашим ^а
	ГБАО	
	ГБАО	Мургаб ^в
	Хатлон	А. Джами ^г
Афганистан	Бадахшан	Вахан ^а
Пакистан ^е	Гилгит-Балтистан	Хунза
	Гилгит-Балтистан	Хунза
	Гилгит-Балтистан	Хунза
	Гилгит-Балтистан	Гхизер
	Хайбер-Пахтунхва	Читрал
Китай	Кашгар ^ж	Ташкурган
	Кашгар ^ж	Ярканд
	Кашгар ^ж	Пуском
	Хотан ^з	Гума

Итого

- а Численность населения на 1 января 2016 года. Отдел статистики Ишкашимского района. № 25, 14 октября 2016.
- б В Ишкашине и прилегающих селениях проживают 2 862 ваханца, что составляет 30% всего ваханоязычного населения. Сравнение различных источников показывает, что до 30% населения центрального Ишкашима сегодня являются этническими ваханцами (Müller 2008: 5).
- в Гуломалиев (2014а: 14).
- г Гуломалиев (2014б: 58–64).

Долина	Селение	Домохозяйство ^е	Население
Вахан	27	2,393	21,872
Ишкашим центр ^б	1	-	859
	1	120	550
	1	100	580
Вахан и Сархад	62	1,853	17,485
Годжал	17	1,361	9,527
Шимшал	4	222	1,606
Чипурсан	12	499	3,493
Ишкоман	26	634	6666
Брогил	15	209	1,502
	13	515	2,550
	1	694	3,024
	2	294	1,511
	3	318	1,066
	185	9,212	72,291

д Численность населения на 1 января 2016 года. Отдел статистики Вахана. 14 октября 2016.

е Информант: Карам Али (37 лет), сотрудник отдела образования Ишкомана, Пакистан. 11 октября 2016.

ж Ежегодник переписи правительства Китая *Ташикуэрганнианджиан* (2013). Информацию и документы о ваханцах Китая мы получили от нашего консультанта Кайсар-хона.

з «Краткая история китайских таджиков» (*A simple history of the China Tajiks*). Минзу чубанше (государственное издание), 2005.

Таблица 4.2. Памирские языки

Памирские языки северной группы	Памирские языки южной группы
Шугнанский язык (Таджикистан, Афганистан)	Ваханский язык (Таджикистан, Афганистан, Пакистан, Китай)
Сарыкольский язык (Китай)	Ишкашимский язык (Таджикистан, Афганистан)
Рушанский язык (Таджикистан, Афганистан)	Мунджанский язык и язык йидга (Афганистан, Пакистан)
Хуфский язык (Таджикистан)	
Бартангский язык (Таджикистан)	
Рошорвский язык (Таджикистан)	
Язгулямский язык (Таджикистан)	
Старованджский язык (исчез из употребления)	

Подготовлено по материалам: (Edelman, Dodykhudoeva 2009).

Примечание: Порядок языков указывается в зависимости от количества людей, говорящих на этом языке; таким образом, языки с большим числом носителей перечислены первыми. В скобках указывается страна проживания носителей языка.

Ваханский язык

Ваханский термин *χikwor* ‘ваханский язык’ состоит из слова *χik* или *wιχik*, что означает «ваханский» или «ваханцы» и суффикса *-wor*, который обозначает этническую и языковую принадлежность. Ваханский язык является одним из памирских языков, которые принадлежат к восточной ветви иранских языков (см. Табл. 4.2).

Северопамирские языки тесно связаны друг с другом, поэтому в основном (исключая язгулямский, а также отчасти сарыкольский) их носители понимают друг друга при общении. Так, если шугнанец и рушанец разговаривают друг с другом, каждый из них может использовать свой говор, понимать друг друга и общаться. И. М. Стеблин-Каменский (1999: 8) отмечает, что

эти языки являются близкородственными генетически и весьма сходны в области фонетики, морфологии и синтаксиса.

Проблемой памирских языков является то, что в них имеется много слов из других языков, используемых вместо исконных. Это ставит под угрозу родной язык и может привести к его утере. Так, как указано в *таблице 4.2*, уже исчез старованджский язык. При этом М. С. Андреев (1945: 66) пишет, что древний ванджский язык, которым пользовались жители долины Ванджа, существовал еще 100 лет назад. А в 1925 году, когда он совершил путешествие в долину Ванджа, он и его спутник встретили старика, который рассказал им, что, когда ему было 11 лет, он говорил на ванджском языке. К сожалению, старик мог вспомнить только около 30 слов, к тому же он не был уверен в их правильности. Можно предположить, что и ваханский язык может столкнуться с подобной судьбой.

Ваханскому языку грозит исчезновение: основные причины

27 августа 1895 года состоялось проведение границы по Вахану, так были закреплены территории влияния сверхдержав, так британская и русская делегации установили границы на Памире, разделив ваханцев между четырьмя странами. Британские эмиссары утверждали, что «проблемы Памира закончились» (Халфин 1975: 3). Однако для местных сообществ это стало началом новых проблем. Можно считать, что проведение границы было первым фактором, вызвавшим ослабление ваханского языка. Для части населения это событие положило конец общению между семьями, которые теперь оказались живущими в разных странах, отделенных границами.

Я проиллюстрирую этот момент одним примером из прошлого моей семьи. Мой дед Гуломали был родом из селения Саст, которое после демаркации осталось в Афганистане. Он пересек границу, перейдя в русский Вахан (таджикский Вахан) со своей сестрой и ее ребенком. Двое его братьев (Кадамали и Назарали) оказались в Брогиле, расположенном на границе нынешнего Пакистана, одна из сестер вышла замуж в долину Ишкоман, что на севере Пакистана, а другая сестра попала

в деревню Дафдор, что в Китае. Навязанные в результате новых границ нашей семье условия жизни заставили ее членов не только сменить государство и подданство, но в результате привели к тому, что теперь члены одной семьи общаются друг с другом на разных ваханских диалектах. Это связано с тем, что на ваханский язык повлияли окружающие местные языки, такие как русский и таджикский на российской стороне границы, пушту и дари на афганской стороне, урду и английский в Пакистане и уйгурский и китайский в Китае.

Одним из следствий установления территориальных границ в центре Ваханской долины является наличие сегодня множества диалектов ваханского языка. В одной из современных публикаций С. Матроров (2012: 6) указывает, что исследователями был выделен в ваханском языке ряд диалектов. Так, Т. Н. Пахалина (1975: 8) выделяла в ваханском языке *восточный*, *центральный* и *западный* диалекты и указывала, что граница между западным и центральным диалектами проходила у селения Шитхарв, а между центральным и восточным — у селения Лангар-Кишн. (Оба эти села в настоящее время находятся в Таджикистане.) Б. Б. Лашкарбеков (1984: 3) выделял в ваханском языке два диалекта — *нижний* и *верхний*, а также субдиалект, входящий в *верхний* диалект, *kixni* (Кишн) или *лангари*. И. М. Стеблин-Каменский (1999: 10) также делит ваханские диалекты на три группы — *верхнюю*, *центральную* и *нижнюю* (см. Табл. 4.3).

Таблица 4.3. Различные ваханские диалекты в Таджикистане
Таблица составлена Ш. Гуломалиевым

Источник	диалект	диалект	диалект
Пахалина Т.Н	Восточный	Центральный	Западный
Лашкарбеков Б.Б.	Верхний диалект + субдиалект: <i>kixni</i> или <i>лангари</i>		Нижний
Стеблин- Каменский И.М.	Верхний диалект	Центральный	Нижний

Источники: (Пахалина 1975: 8; Лашкарбеков 1984: 3;
Стеблин-Каменский 1999: 8; Матроров 2012: 6).

В рамках моего докторского исследования я проводил в 2014 году полевые работы в Таджикистане, выявляя различия между диалектами ваханского языка. Я провел устный и письменный тесты с 30 носителями верхнего, центрального и нижнего говоров, проверив 312 прилагательных. Этот тест выявил значительные расхождения между верхним и нижним диалектами ваханского языка, особенно по сравнению с такими селами Ваханской долины, как Дашт и Намадгут, что в Таджикистане, которые находятся ближе к центру района Ишкашим. В селе Дашт, где многие говорят на таджикском и ишкашимском языках, мы идентифицировали большое число слов, заимствованных из этих языков и включенных в ваханский.

Можно отметить, что центральный диалект сближается по одним показателям с верхним, а по другим с нижним. Исходя из этого мы считаем, что в Таджикистане существует только два диалекта — верхний и нижний. Центральный диалект не имеет оснований для выделения. Этот вывод следует за предложенным Б. Б. Лашкарбековым (1984: 3). В таблице 4.4 показаны диалектные расхождения в ваханском языке Таджикистана (Гуломалиев III.).

Таблица 4.4.

Сходства и расхождения лексики в ваханском языке Таджикистана

Верхний диалект	Центральный диалект	Нижний диалект	Таджикский	Русский
ma<[maz]	wuz[wuz]	wuz[wuz]	man[man]	я, меня
wuz[wuz]				
taw[taw]	tu[tu]	tu[tu]	tu[tu]	ты
tu[tu]				
j ^o liv[dʒliv]	j ^o liv[dʒliv]	loi[loi]	loi[loi]	
w ^o jak[wɔʒak]	tarʃ[tarʃ]	tarʃ[tarʃ]	tesha[teʃa]	топор

Таблица составлена III. Гуломалиевым

На этих примерах видно, как исчезает ваханская лексика. Например, ваханское слово *taw* «ты», др.-ир. **tava*, ав. *tavā*, согд. *tw*, *tō*, мундж. *ta*, йидра *tō*, *ta^w*, шугн., руш. *tū* (Стеблин-Каменский

1999: 356), тадж. *ту*. В нижнем и центральном диалектах таджикское *ту* заменило ваханское *taw*. Те же изменения можно наблюдать и в верхнем ваханском диалекте, при этом старшее поколение здесь еще использует *taw*. Это верный признак того, что в течение нескольких лет, если носители ваханского языка не предпримут никаких усилий для его сохранения, слово *taw* будет вытеснено из ваханского языка.

Последующие полевые исследования в Афганистане показали, что здесь можно выделить четыре разновидности ваханского языка:¹ нижний диалект, на котором говорят в районе от села Футур (вах. *Putr* [pitr]) до верхнего Шхарва (вах. *Wu(ch) Shkharv* [wu harv]); центральный, на котором говорят от села Урупа до Шурва [ʃurv]; верхний, на котором говорят в центре Ваханского района, от Хандута до Верхнего Саста; и наречие *saradi*, на котором говорят от Сархада до границы с перевалом Б(о)рогил.

Расхождения между основными верхним и нижним, а также связанными с ними разновидностями *центральной* и *saradi* не так велики. В нижнем диалекте имеется ряд слов, адаптированных из персидского (дари) языка на основе ваханского произношения; *saradi* отличается термином «отец» *tyt* [tit], в других говорах — *tat*. Это указывает, что в *saradi* и близких ему подговорах больше подлинно ваханских слов по сравнению с другими наречиями и что здесь используется меньше слов из других языков/диалектов. Я полагаю, это может объясняться географической удаленностью этого региона, что значительно ограничивает возможные контакты его населения с носителями ваханского языка других регионов.

По мнению самих носителей ваханского языка, в Пакистане существует три основных говора — *брогилик*, *(и)шкаманик* и *годжалик*. Наше исследование показало, что наречия Борогиля и Ишкомана сходны с верхним говором Афганистана, кроме того, *(и)шкаманик* и *годжалик* имеют некоторое сходство. Говор Годжала отличается от других ваханских наречий грамматикой, фонетикой и лексикой. Б. Б. Лашкарбеков (2012) и Б. Рейнхолд (Reinhold 2006) отмечали, что язык Годжала

1 Для проверки и идентификации диалектов ваханского языка в Афганистане было протестировано 312 прилагательных у 40 носителей ваханского языка из каждого селения; с ними были проведены устные беседы.

значительно отличается от других наречий ваханского языка. Причина в том, что на него значительное влияние оказывает язык урду. Кроме того, к указанным примыкают два небольших подговора — *чипурсоник* и *шимшалик*, которые в тех или иных случаях различаются произношением. Жители Чипурсона, которые переехали туда из Годжала, используют *годжалик*. Два селения, Зувудхун и Шитмерг, которые находятся поблизости от границы с Афганистаном, говорят на верхнем диалекте Афганистана. Все жители Шитмерга переселились в этот район из афганского и таджикского Вахана. В селении Зувудхун половина людей из Вахана, а половина из Годжала, в результате половина селения говорит на верхнем диалекте Афганистана, а другая — на наречии Годжала.

Аналогичные случаи имеются в Китае, где мы выделили две разновидности — ташкурганскую и хотанскую. Эти две разновидности не имеют больших различий, и относятся к верхнему ваханскому диалекту. Лишь некоторые слова заимствованы из китайского и уйгурского языков. Таким образом, в результате моей полевой работы удалось подтвердить три основных диалекта и двенадцать подговоров ваханского языка. Не исключено, что дальнейшие более углубленные лингвистические исследования дадут иной результат (см. Табл. 4.5).

Таблица 4.5. Диалекты и поддиалекты ваханского языка

Диалект	Субдиалект
Нижний	Нижний (Вахан: Афганистан и Таджикистан)
Верхний	Нижний (Вахан: Афганистан и Таджикистан)
	Центральный (Вахан: Афганистан и Таджикистан)
	Верхний (Вахан: Афганистан и Таджикистан)
	Мургабский (Мургаб, Таджикистан)
	Сархадский (саради) (Сархад-и-Вахан, Афганистан)
	Брогилик (Брогил, Пакистан)
	Шкаманик (Ишкоман, Пакистан)
	Ташкурганский (Ташкурган и Кашгар, Китай)
	Хотанский (Хотан, Китай)
Годжалик	Годжалик (Годжал, Пакистан)
	Шимшалик (Шимшал, Годжал, Пакистан)
	Чипурсоник (Чипурсон, Годжал, Пакистан)

Подготовлено по материалам Ш. Гуломалиева и Б. Б. Лашкарбекова (2012).

Три основных диалекта в значительной степени отличаются друг от друга, в частности новой лексикой, заимствованной из других языков. Их грамматическая структура также имеет отличия. Так, в ваханском языке прилагательное предшествует существительному, а в таджикском языке прилагательное следует за существительным, к которому присоединяется *ezafe* — *-i*, что в основном используется для соединения существительного и прилагательного. Приведем пример из нижнего диалекта ваханского языка в сравнении с таджикским и покажем, как таджикский язык повлиял на нижний диалект ваханского языка. Столь значительное влияние связано с тем, что носители нижнего диалекта живут в смешанных ваханско-таджикских общинах. А порой даже проживают преимущественно таджикоязычных селах. Именно эта близость повлияла на ваханский язык (см. Табл. 4.5а).

Таблица 4.5а. Атрибутивное сочетание в ваханском языке

Ваханский язык 1	Таджикский Вахана 2	Ваханский язык: нижний диалект 3 ²
<i>khyshrui pyrchod</i>	<i>dukhtar-i zebo</i>	<i>pyrchod-i khyshrui</i>
Adj Noun	Noun-ezafe Adj	Noun-ezafe Adj
Красивая девушка	Красивая девушка	Красивая девушка

Из третьего примера видно, что в нижнем диалекте используется то же построение, что и в таджикском языке. Хотя большинство памирских языков не использует изафет для связи прилагательного с существительным, в наши дни можно отметить все более широкое его использование, вошедшее в ваханский язык через фольклор и официальную речь. Носители ваханского языка в Таджикистане все культурно-религиозные мероприятия проводят на таджикском языке, что могло повлиять и на их ваханскую речь. Можно отметить несколько примеров из ваханского фольклора, в частности из сказок

2 Пример, сходный с примером (3), можно также найти в следующем видеоклипе (особенно 0:07–0:14 и с 0:18–0:23), подготовленном Сураджем Мамадвафоевым в фейсбук-группе *Namadgut dehai Marifatparvaron*. URL: www.facebook.com/surik.vahon/videos/g.432713696824872/46187500799079/?type=2&theatre/ (19.03.2017). Ссылка дается с разрешения автора.

(*zhinda [zinda]*) на ваханском языке, приведенных в работе Т. Н. Пахалиной (1975: 48). Это *digi chilgusha* «котел с сорока ушками», *aspi bod* «конь-ветер», *aramkhonai podsho* «шахский замок». Их построение сходно с третьим примером нашей таблицы. Мы уже отмечали, что в официальных случаях, таких как выступление на собрании, торжестве, свадьбе и похоронах, выступающий предпочитает использовать государственный таджикский язык, а не ваханский. Выступающие и рассказчики, желая произвести впечатление на аудиторию, как правило, используют слова и даже целые предложения из государственного таджикского языка, чтобы речь звучала более официально, потому что ваханский не имеет официального статуса. Ниже приведены три примера того, как носители ваханского языка в Таджикистане используют таджикский язык в сочетании с ваханским на официальных мероприятиях (см. Табл. 4.56).

Примеры использования таджикского и ваханского языков в официальной речи ваханцев Таджикистана

4) Использование таджикского языка на официальных собраниях

hozir	rais-i	deha	ba	mo	yak-du	sukhan	meguyad
Теперь	раис	села	к	нам	один-два	слова	говорить

Теперь глава селения скажет нам несколько слов

5) Использование ваханского языка в речи официальных лиц³

hozir	sardor-i	deha	sak-ər		yi-bu	sukhan	χand
Теперь	глава	села	нас-для		одно-два	слова	говорить

Теперь глава селения скажет нам несколько слов

6) Ваханский пример, выражающий ту же мысль

Niv	dyor	lup	sak-ər	yi-bu	waş	qsa	χand
Теперь	села	глава	нас-для	один-два	рот	слово	говорить

Теперь старшина села скажет нам несколько слов

3 Из интервью WuxTV с ваханским поэтом Мирали Гуломалиевым. Отдельные выражения в данной беседе сходны с примером 5.

URL: www.youtube.com/watch?v=NYUvbgAOxqk&t=609s (19.03.2017).

Из примеров 4, 5 и 6 видно, сколь сильному влиянию подвергся не имеющий литературной нормы ваханский язык под действием других языков; все это происходит при посредстве образованных людей, имеющих высокий престиж у окружающих. Отказ от использования ваханских слов и конструкций, ср. примеры 4 и 6, или их ограниченное использование и смешение с таджикским языком, как в примере 5, где использовано только одно ваханское выражение (*sak-ar* «для нас»), может привести к утере ваханского языка. Та же ситуация наблюдается и в других странах, где наряду с ваханским активно используются соответствующие государственные языки, например, урду или уйгурский/китайский.

Миграция

Характер миграции ваханского населения подробно рассмотрел в 12 таблицах, охватывающих период с 1890 по 1990 год, Х. Кройцман (Kreutzmann 2015). Еще до проведения границ между Российской и Британской империями в 1895 году часть носителей ваханского языка перебралась в Читрал, Кашгар и Ярканд, чтобы избежать дорогостоящих налогов (*бодж*), налагаемых афганскими, а позже бухарскими эмирами. При большевиках большая часть богатых образованных людей из таджикского Вахана бежали на территорию афганского Вахана, а также в Пакистан и Китай.

Как упоминалось ранее, разделение людей путем создания границ вместе с движением населения, которое породило это явление, представляет собой один из основных факторов, ведущих к утрате малочисленных языков. Так, Б. Б. Лашкарбеков отметил, что из 19 000 носителей ваханского языка в Китае только 6000–7000 человек могли говорить по-вахански, в то время как остальные использовали уйгурский или сарыкольский языки (Лашкарбеков 2012: 7). Если между 1890 и 2012 годами (т. е. за 122 года) 10 000–12 000 носителей языка из 19 000 потеряли свой язык, это говорит о том, что ваханский язык может исчезнуть здесь в течение довольно короткого периода.

Другим фактором, связанным с перемещением населения, является насильственное переселение в советский период

в 1937 году ряда семей из села Гозхун афганского Вахана в село Лесхоз в Рошткалинском районе Таджикистана, где преобладало шугнаноязычное население. Кроме того, несколько семей было перевезено в район Абдурахман Джамии в Хатлонской области Республики Таджикистан. Следует отметить, что семьям, переселенным в Хатлон, удалось сохранить свой ваханский язык. Возникает вопрос, почему те семьи, которые переехали в Хатлонскую область, которая находится почти в 700 километрах от их родных мест, смогли сохранить свой язык, в то время как семьи, что перебрались в Рошткалинский район, который находится всего в 250 километрах от предыдущего места жизни, не смогли этого сделать. Одной из возможных причин может быть то, что селения Хатлонской области, куда были перемещены носители ваханского языка, были изолированными. Это создало благоприятную среду для сохранения языков и культуры, включая традиционную ритуальную практику. Здесь не наблюдалось смешанных браков с представителями других этнических групп региона. Все это не способствовало интеграции ваханцев в окружающие таджикские общины и ограничивало их ассимиляцию. В Рошткалинском же районе ваханские семьи жили в одной деревне с носителями шугнанского языка и активно адаптировали свой язык, ритуалы и обряды к новому окружению. Кроме того, ваханцы, как и остальные жители Рошткалинского района, следовали одним и тем же культурным и религиозным традициям в силу своей принадлежности к исмаилизму. Их обряды и ритуалы были близки, и большинство общинных церемоний, таких как свадьба или похороны, они проводили совместно. Это послужило тому, что ваханцы были интегрированы в местное сообщество, что повлияло и на их язык и культуру. Будучи меньшинством, носители ваханского языка старались учить шугнанский язык, чтобы использовать его в повседневном общении с другими, что привело к потере ими родного ваханского языка.

До 1940 года село Шитхарв являлось районным центром таджикского Вахана. Позднее Ваханский район был упразднен, и Вахан стал частью Ишкашимского района. В настоящее время родным языком 30% жителей районного центра Ишкашим является ваханский, но их язык смешан с таджикским, который служит основным языком общения в районном центре.

В районном центре Мургаб, где большинство жителей — кыргызы, а также большое число шугнанцев и рушанцев, проживает около 500 ваханцев. Все ваханское население может свободно общаться друг с другом на всех трех языках, однако ваханский язык из-за влияния кыргызского и шугнанского имеет другое произношение. Сходная ситуация наблюдается в селении Хайбар, расположенном в Хунзе, что в северной части Пакистана, где носители ваханского языка живут вместе с носителями языка бурушаски. Есть также примеры селений, в которых употребление ваханского языка уже сошло на нет, например селение Дашт в долине Борогил, Пакистан, где ваханцы используют вместо родного языка ховар.

Другая опасность, грозящая ваханскому населению и их родному языку — трудовая миграция. Как отмечалось, носители ваханского языка живут в сельской местности, и отсутствие приемлемых условий жизни и безработица вынуждают их отправляться в другие страны. Так, в одной из статей, посвященных Бадахшану, упоминается, что из 200 000 жителей Бадахшана 80 000 отправились на заработки (Kuhistoni 2014: 13). В ваханской части Таджикистана, как правило, двое-трое или больше членов семьи находятся в других странах, став трудовыми мигрантами. Так, например, в нашей семье семь братьев, четверо переехали в разные страны. Я с семьей, женой и тремя детьми, живу в Японии. Мои дети говорят между собой по-японски, и им трудно выразить свои мысли по-вахански. Через несколько лет жизни в Японии дети могут полностью забыть ваханский язык. Важно отметить, что большинство мигрантских семей заканчивают тем, что принимают гражданство принимающей страны и, насколько возможно, стараются говорить со своими детьми на государственном языке конкретной страны, чтобы помочь им минимизировать проблемы интеграции и иметь достойное будущее.

Отсутствие письменности

Отсутствие официально принятой письменности и системы письма является еще одной угрозой для всех исчезающих языков. У ваханского языка, как и у иных памирских языков, нет

установленных алфавитов. Мы в основном используем обозначения Международного фонетического алфавита (МФА):

[a], [b], [tʰ], [tʃ], [tʃ], [d], [d], [d], [e], [ə], [f], [g], [ɣ], [ɣ],
[h], [i], [dʒ], [dʒ], [k], [l], [m], [n], [o], [p], [q], [r], [s], [ʃ],
[ʃ], [t], [t], [θ], [u], [v], [w], [x], [χ], [j], [z], [ʒ], [z], [dʒ], [i].

Кроме того, мы используем также и системы письма на основе латиницы, принятые в иранистических работах, см., например, работу А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского (1976). В настоящее время многие лингвисты используют для работы с ваханским языком МФА. Символы МФА соответствуют ваханскому произношению, однако они понятны только лингвистам; обычные люди находят их трудными для понимания. Кроме того, при наборе на компьютере не все данные символы можно найти на клавиатуре, так как в ваханском языке 43 буквы. При использовании программы Microsoft Word вместо отсутствующих букв используется ряд дополнительных символов. Однако во многих социальных сетях (Фейсбук, Skype, Одноклассники, Viber, WeChat), которые ваханцы обычно используют для общения, символы не применяются. Так, для обозначения, например, звука «ə»⁴ в говоре *годжалик* при письме используется буква «е», что может привести к неправильному произношению и даже к полному изменению слов и их значений. Как известно, в ваханской фонетике звука «е» нет вовсе. В «Этимологическом словаре ваханского языка» И. М. Стеблин-Каменского (1999) в качестве примера на звук «е» (как в английском *hey*) дается звательная частица. Кроме того, на 364-й странице предлог *tər* [tər] написан как *ter* [ter], что может быть опечаткой. Мы считаем, что «е» используется в ваханском языке только в звательной частице, например, *e lol* «эй брат», а также с указательными местоимениями, такими как *ke/me* — «этот/здесь», *oupe* — «тот/там». В нижнем ваханском говоре и в Годжале этот звук используется главным образом в именах собственных.

4 В исследовании Б. Б. Лашкарбекова (2012) отмечено, что в говоре Годжала вместо «ə» используется «е».

Одна из проблем, с которой сталкиваются обычно носители ваханского языка, заключается в том, что они не могут разобрать знаки МФА и не могут различить схожие символы. Это приводит к неправильному произношению слов, что также может повлиять и на их значение. Это представляет проблему не только для носителей ваханского языка, но и для тех иностранцев, которые не могут произносить «твердые», ретрофлексные, звуки; они произносят их более мягко, что может изменить и значение слова, как указано в примерах (см. Табл. 4.5в).

Таблица 4.5в. Изменения в словах и их значениях

[tʃip] — собирать	[tʃip] — резать
dan [dan] — ударить по голове	[dan] — пьяный, пить
[ʃiw] — грызть	[ʃiw] — черный
[ʃapt] — сосать (о детях)	[ʃapt] — волк
tor [tor] — верх	[tor] — грецкий орех
ʒor [ʒor] — выдохнуть	[ʒor] — бесполезная (ткань, одежда)

Другая проблема заключается в том, что ваханцы живут в разных странах, которые имеют свои собственные официальные языки и алфавиты. Ваханцы Таджикистана используют кириллицу, в то время как в Афганистане, Пакистане и китайском Синьцзяне они пользуются арабско-персидским алфавитом. В Китае, кроме того, используются китайские иероглифы. Следовательно, ваханцы этих четырех стран могут говорить друг с другом, но не могут переписываться между собой. Вот почему у них нет выбора, кроме как общаться друг с другом письменно на английском языке. В 2012 году группа лингвистов⁵ из Таджикистана подготовила для ваханского языка алфавит на основе кириллицы и опубликовала на нем несколько книг. Это стало большим вкладом в ваханский язык в Таджикистане, однако никто, кроме ваханцев Таджикистана, не может читать эти книги.

5 Ярослав Обртелова, Райхон Сохибназарбекова, Оидмамад Саидмамадов, Азизхон Мирбобоев, Саодатшо Матротов, Ширали Гуломалиев. На основе этих алфавитов были опубликованы «Ваханские рассказы для детей» (*Хиквор нақлиш завър*) (Шайдов 2012).

В Афганистане, согласно правилам страны, «все публикации должны быть написаны арабско-персидским письмом», и ваханские книги были подготовлены и опубликованы на арабско-персидской графике, однако по неизвестным причинам они не были распространены в установленном порядке.

Ваханцы Пакистана используют МФА. На основе этого алфавита в 2014 году была опубликована поэзия ваханского поэта Назира Ахмада Булбуля (*Bayozi Bulbul*), а затем книга была распространена среди ваханцев Пакистана.

Китайские ваханцы в основном пишут на уйгурском языке (арабско-персидским письмом), однако в настоящее время они готовят публикации на основе МФА. В настоящее время учебные материалы на ваханском языке с использованием МФА готовят три педагога, Каримулло-хон (из селения Мурхун в Хунзе на севере Пакистана), Кайсар-хон (из селения Дафдор в Ташкурган-Таджикском уезде Китая) и Тухти-хон (из селения Кунгоз, в округе Хотан в Китае). Эти работы в настоящее время не опубликованы. Чтобы создать ваханские алфавиты, все ваханцы должны объединиться и с разрешения своих государств создать алфавиты, соответствующие лингвистическим требованиям ваханского языка. Только в таком случае все носители ваханского языка смогут читать тексты друг друга, потому что имеется немало слов, которые уже перестали употребляться в одном наречии, но до сих пор используются в другом.

Влияние политики

По закону каждое правительство обязано охранять язык и культуру своего народа. В соответствии с этим в Конституции Таджикистана (ст. 4, ч. 2) отмечается, что «правительство Таджикистана создает условия для сохранения и развития бадахшанских (памирских) и ягнобского языков».⁶ Однако на практике еще ничего не было сделано для сохранения памирских языков; такая ситуация делает ваханский язык особенно

6 Миграционная служба Министерства труда, миграции и занятости населения.
URL: <http://mssogd.com/tj/content/konun-dar-borai-zaboni-davlatii-cht> (19.03.2017)

уязвимым. Для носителей ваханского языка даже не ведутся специальные уроки, на которых они могут изучить свой родной язык. Если сравнить Таджикистан с Пакистаном, то можно отметить, что пакистанское правительство проявляет больше внимания к языкам меньшинств своей страны. Оно не предоставляет финансовой помощи, но тем не менее дает возможность носителям ваханского языка проводить семинары, конференции и другие социокультурные мероприятия для содействия и сохранения своего языка. Кроме того, местные радиостанции ежедневно по часу транслируют программы на ваханском языке.

В Таджикистане чрезвычайно трудно найти информацию о ваханском или любом другом памирском языке, это касается даже СМИ, школ и университетов. Поэтому неудивительно, что большинство населения не знает, сколько языков существует на Памире.

Кроме того, местные ученые не особенно заинтересованы в изучении этих небольших языков, а их ресурсы ограничены. При этом многие иностранные ученые изучают языки и культуру меньшинств, в силу чего значительно больше ресурсов доступно на английском языке. Однако эти ресурсы недоступны большинству населения Таджикистана, так как немногие люди знают английский. Кроме того, иностранные ученые также сталкиваются с трудностями при проведении полевых работ. Если такие исследователи не говорят на языке, который исследуют, и не имеют хорошего переводчика, страдают результаты и точность исследования. В дополнение к этому в ваханском языке есть ряд звуков, которые нелегко произносить. Так, например, английский путешественник Александр Бёрнс, путешествуя по Центральной Азии, записал в своем описании шесть ваханских слов (Burnes 1835). Среди шести слов, указанных в таблице ниже, пять (1-е, 3-е, 4-е, 5-е и 6-е) были написаны так, что полностью изменилось значение двух из них — 3-го и 4-го. Так, ваханское [kaʃ] «мальчик» Бёрнс перевел как «сын», хотя слово «сын» в ваханском — [pətr]. Или другое слово, [pərtʃoð], означает в ваханском «девушка», но оно было переведено как «дочь», при этом в ваханском имеется слово для обозначения «дочери» — [dəvd] (см. Табл. 4.6).

Таблица 4.6. Ваханские слова по записям А. Бёрнса (1835: 179)

Записи А. Бёрнса	Современный ваханский язык
1 fait — отец	tat [tat] — отец
2 nan — мать	nan [nan] — мать
3 kash — сын	kash [kaʃ] — мальчик (не сын!)
4 poorchad — дочь	pərchod [pərtʃoð] — девушка (не дочь!)
5 rekhnū — огонь	rəxnig [rəxnig] — огонь
6 yoobk — вода	yupk [jupk] — вода

Причиной таких ошибок может быть то, что у А. Бёрнса не было хорошего переводчика, или последний не был носителем ваханского языка. Возможно, он сам догадывался, как именно нужно произносить слова при общении с местными жителями. Это возможно, поскольку в то время среди ваханцев мало кто говорил по-английски (практически никто) и большая часть литературы была доступна только на персидском языке. Те же недостатки можно наблюдать в записях А. Бёрнса по шугнанскому языку.

Глобализация

До XIX века Памирский регион оставался изолированным от остального мира. Несмотря на то что через этот район проходил главный Шелковый путь, а Ваханский коридор был известен как Ваханский буддийский коридор, караваны проходили через эту долину только в летнее время. После проведения границы между Россией и Британией открылись новые пути. В конечном итоге это позволило получить доступ к региону внешним людям, что оказало влияние на культуру и языки памирцев. С тех пор ваханский язык, как и другие памирские языки, находился под влиянием русского и таджикского языков, как показано в примерах ниже (см. Табл. 4.6а).

Таблица 4.6а.

Исконный ваханский словарь и таджикские заимствования: Таджикистан

Ваханский, исконное слово	Ваханский, современное слово	Источник заимствования	Русский перевод
[ɖats]	[pastqad]	таджикский	невысок(ий)
[pɣonək]	[uʒe]	русский	уже
[wir]	[toqa]	таджикский	одинок

Вышеупомянутые примеры показывают, как другие языки повлияли на ваханский, что привело к потере многих оригинальных слов. С появлением современных технологий и переменами в условиях жизни людей изменилось также и использование словаря. Ваханцы жили в основном охотой и сельским хозяйством; в каждом из этих видов деятельности имелись свои термины и выражения. Например, в прошлом лошади были основным видом транспорта, но в советский период все лошади были

Ваханский, общий	Ваханский Таджикистан	Ваханский Годжалик Пакистан
alo [alo]	x	x
buryo [burjo]	x	x
bəqam [bəqam]	x	x
kəlik [kəlik]	x	x
kəməyt [kəməejt]	x	x
[kəraŋ] [kəraŋ]	x	x
qəzil [qəzil]	x	x
sənaf [sənaf]	x	x
sərxʰn [sərxin]	x	x

отобраны у богатых людей и переданы колхозам. В селе Зугванд в нынешнем Вахане, что в Таджикистане, жил богатый человек по имени Назармамад, у которого было много лошадей. Советские власти убили его и его детей, кроме того, расстреляли всех его лошадей, которых затем похоронили в том же селении. Это место до сих пор известно как [ʋaʃ məɾtk], «мертвые лошади».

Результаты моей полевой работы показали, что термины, связанные с разведением лошадей, больше не используются среди ваханцев, за исключением Сархад-и Вахан в Афганистане и Борогиля в Пакистане, где использование машин все еще ограничено. В нашем исследовании использовались термины из словаря И. М. Стеблин-Каменского (1999), они были протестированы среди ваханоязычного населения в четырех странах (см. Табл. 4.7).

Таблица 4.7. Названия мастей лошади в ваханском языке: результаты тестирования носителей четырех стран

Ваханский Китай	Ваханский Сархади Вахан, Афганистан	Ваханский Борогил, Пакистан	Русский перевод
х	о	о	пятнистый
х	о	о	желтый с темным пятном
х	о	о	ярко-красный
х	о	о	сильный
х	о	о	гнедой
х	о	о	коричневый
х	о	о	серый
х	о	о	слабый
х	о	о	светло-гнедой

Приведем еще один пример — название мельницы (xǝorg), где люди мололи муку. С течением времени традиционная мельница была заменена электрической, а в некоторых случаях ныне мука импортируется из других стран и ее покупают на рынке. В результате более 30 ваханских слов, которые были связаны с традиционной мельницей, исчезли, 28 из них были записаны И. М. Стеблин-Каменским (1999: 465). При этом электрическая мельница в ваханском языке обозначается словом из русского языка *драбилка*, а все ее детали связаны с русской терминологией.

Заключение

Исходя из различных факторов, рассмотренных в этой главе, мы считаем, что, если не произойдет изменений, исчезновение ваханского языка очень вероятно. Результаты нашего исследования выявили ряд фактов, которые оказали негативное влияние на ваханский язык, однако мы коснулись только части из них.

Мы считаем, что основным фактором угасания языка было разделение границ британскими и российскими властями в конце XIX — начале XX века, в результате чего ваханцы оказались разделены между четырьмя странами. Это разделение повлияло на их культуру и язык, они попали под влияние доминирующих культур и языков. Таким образом, это привело к появлению в пределах одного и того же языка нескольких диалектов, впоследствии разделенных на более дробные поддиалекты и говоры, и может способствовать полному исчезновению этих наречий, их растворению среди других более крупных языков. Этот процесс идет уже с древних времен и в других иранских языках.

Значимым фактором является отсутствие письменности и единого алфавита, который может быть усвоен всеми носителями ваханского языка в четырех странах, на основе которого можно читать и писать и который поможет получить доступ к научным ресурсам и литературе друг друга. Как указано выше, имеются слова, которые все еще существуют в одной разновидности, но уже вышли из употребления в другой. При условии взаимодействия и общей литературы носители ваханского

языка могли бы восстановить использование этих утерянных и вышедших из употребления слов в своих диалектах.

К сожалению, подготовка и использование общего алфавита для носителей ваханского языка затруднена в силу политической ситуации и законов конкретных стран, в которых живут ваханцы. Например, в Афганистане по закону все письменные тексты должны быть написаны на арабско-персидской графике. Кроме Таджикистана, где кириллица является единственным общепринятым алфавитом, носители ваханского языка других стран хорошо знакомы с арабско-персидской письменностью и алфавитом и используют его в своей повседневной жизни. Проблема здесь заключается в том, что записать ваханские слова с помощью персидского алфавита трудно, поскольку в ваханском языке имеется много звуков, которые сложно передать. Мы считаем, что единственным подходящим алфавитом является МФА (IPA), который используется лингвистами, в настоящее время изучающими ваханский язык. Этот алфавит основан на латинице, которая хорошо понятна всем ваханцам.

Законы всех четырех стран, в которых в настоящее время проживают носители ваханского языка, поддерживают сохранение языков и культур меньшинств внутри государств, однако до сих пор нет ощутимых результатов этой политики. Я полагаю, что правительства могли бы, по крайней мере, подготовить соответствующие алфавиты для ваханского и языков других меньшинств. Кроме того, было бы хорошо организовать для носителей занятия по изучению родного языка — как минимум один урок в неделю. Беседы с носителями ваханского языка показали, что они готовы организовать такие уроки с целью сохранения своего языка без какой-либо финансовой поддержки со стороны правительства.

Кроме того, мы коснулись в этой главе такого явления, как миграция. Из-за отсутствия работы и ресурсов в странах их проживания и регионах члены семей большинства носителей ваханского языка были вынуждены стать трудовыми мигрантами и теперь работают в других странах. Глобализация полезна для развития населения и страны, но только в том случае, если она используется эффективно и если люди могут поддерживать и сохранять свои культуры и языки. Утеря родного языка — серьезная угроза, нависшая над ваханским языком.

5 Таджики Китая. Идентичность в переходную эпоху

АМИР САИДУЛА

История вопроса

В этом кратком вступлении мы рассматриваем таджиков Китайской народной республики (КНР), небольшой этнорелигиозной общности, состоящей из нескольких миноритарных групп, говорящих на разных языках, проживающих вблизи западной границы КНР. Восточный Памир, где таджики Китая проживают компактно, примыкает к территории большого Бадахшана географически, а его население близко населению Бадахшана по культурным характеристикам. В этой главе мы рассматриваем, как этничность представляется («воображается»), формируется, используется и воспроизводится на периферии национального государства, в то время как само маргинальное сообщество невольно подвергается изменениям, задаваемым извне. Формирование национальной идентичности у ряда народов КНР включает акцент на конформизм, что может означать, что небольшая численно группа может быть вынуждена отказаться от некоторых черт, на основе которых она сформулировала свою самоидентификацию, свое чувство общности.

КНР — современное мультикультурное национальное государство. Нынешняя территория, а также культурное и демографическое разнообразие Китая являются наследием феодальной империи Цин (1644–1912). В течение своего трехвекового

*Рис. 5.1. Карта Китайской народной республики.**Карта предоставлена Расселом Харрисом*

правления империя Цин (созданная маньчжурами северо-востока, которые входят в состав тунгусо-маньчжурских народов) значительно расширила географические и культурные границы Среднего царства. Границы империи и ее культурное наследие были унаследованы КНР в 1949 году, что произошло не непосредственно, а в результате бегства правительства Китайской республики (1912–1949 гг.) на Тайвань во время гражданской войны, участниками которой были китайские коммунисты (Рис. 5.1).

После бегства националистического правительства создание нового государства с его многообразным национальным составом и культурным ландшафтом, сформированное на пепелище ушедшей империи, было одним из первых приоритетов нового правительства КНР. По словам Бенедикта Андерсона (Anderson 2006: 86), для того чтобы на основе сложной по составу империи создать национальное государство, необходимо «натянуть несоразмерно короткую тугую кожу нации на гигантское тело империи». Уже в первое десятилетие своего

создания КНР приступила к изучению своего народа методами картографии и выявила все многообразие этнокультурных общин страны. Доминирующее этническое большинство в КНР известно как хань, китайцы (хань) или *ханьцзу*, они составляют подавляющие 92% населения. На пятьдесят пять этнических меньшинств, которые в общей сложности насчитывают более 100 миллионов человек, приходится менее 8% населения.

Дискурс, связанный с этнической принадлежностью, возник в Китае в конце XIX века, а в период Китайской республики стал частью научного диалога (Dikötter 1992: vii). Именно в КНР концепция этничности (*миньцзу*) начала обретать свое современное понимание. Возможно, моделью послужила национальная политика Советского Союза. Постепенно в КНР было выделено пятьдесят шесть этнических групп «из более чем 400, подавших заявки на признание» (Gladney 2004: 9). Несмотря на отсутствие в официальном лексиконе КНР в качестве активно действующего маркера идентичности религии, десять групп были отнесены к категории «мусульманских этнических меньшинств» (*мусулин шаошу миньцзу*) (Guangxue, Lianzhu 2005: 9).

В отличие от малой численности этнических меньшинств, территориально зоны их проживания занимают две трети территории КНР. Основные этнические меньшинства КНР проживают в пяти приграничных провинциях, от Внутренней Монголии на северо-востоке до провинции Гуанси на юго-западе. С включением Синьцзян-Уйгурского автономного района (далее Синьцзян) они практически окружают центр Китая, их особую этнокультурную идентичность удостоверяет признание их автономными районами. Расположенный на северо-западе КНР Синьцзян представляет собой территориально обширный, в основном пустынный, малонаселенный богатый минералами регион, который занимает одну шестую часть территории КНР. Этнические таджики, которые рассматриваются в данной статье, являются одной из групп, исторически проживающих в этом регионе.¹

1 URL: <http://xinjiang.baike.com/article-26090.html>

СИНЬЦЗЯН

Недостаток места не позволяет рассмотреть здесь сложную политическую историю этого региона. Достаточно указать, что данная весьма значительная территория, которая на севере когда-то была территорией монгольского Джунгарского ханства, а к югу от хребта Тянь-Шань принадлежала мусульманам-тюрькам, около 1750-х годов, после усмирения джунгарского восстания, попала под управление империи Цин (1644–1911). После недолгого отделения в правление Якуб-бека (1865–1877) регион был вновь завоеван в 1884 году и стал одной из цинских провинций. Тогда и появилось нынешнее название Синьцзян (новые территории/рубежи) (Kim 2004; Millward 2007; Starr 2004; Thum 2014).

Отсутствие единого всеобъемлющего названия, обозначающего этот обширный регион до цинского завоевания, говорит многое о его геополитическом прошлом и практически отсутствии социокультурных сведений об этом прошлом, а также вносит значительную путаницу в отношении исторического названия данного региона (Thum 2014: 2). Для нашего исследования из соображений удобства мы предпочитаем использовать широко принятое название Синьцзян, даже если порой оно и выглядит анахроничным.

В древности данный регион пересекала важнейшая артерия знаменитого Шелкового пути, который способствовал притоку в регион торговцев, кочевников, беженцев, амбициозных захватчиков, строителей империи, миссионеров, а также людей, стремящихся к знаниям, дипломатов, странствующих монахов и многих других. Богатая мозаика местного культурного наследия, гетерогенная демография и значительные материальные находки, добытые при археологических раскопках, указывают на весьма разнообразную историю их происхождения.

В местной культуре все еще заметны как материальные, так и нематериальные свидетельства этих связей. В соответствии со своим богатым событиями прошлым Синьцзян по-прежнему является наиболее колоритным/экзотическим районом КНР. Десять из тринадцати официальных исторических

национальных групп (*шицзу миньцзу*),² живших в регионе, являются транснациональными этническими группами, сложившимися в результате сложных социокультурных исторических процессов. Археологические раскопки по всему региону выявили реликвии, связанные с буддизмом, несторианским толком христианства, зороастризмом и манихейством, что позволяет предположить, что почти каждая вера в истории человечества оставила на этой земле свой след.³ Об этом свидетельствует и изрядная смесь религиозно-духовных практик, наблюдаемых сегодня в местных формах ислама.

На протяжении большей части своей истории судьба региона была связана с переменами в истории этого широкого Центральноазиатского региона, Монгольской степи и Китая. В настоящее время данный регион вновь стал китайскими воротами на евразийский континент. Будучи бурно развивающимся континентальным центром, Синьцзян соединяет КНР с внешним миром через постоянно расширяющуюся современную транспортную сеть, которая в XXI веке придает новый активный этап развития региональному наследию.

Таджики: определение этнической принадлежности

Таджик — этноним, используемый для обозначения персоязычных оседлых земледельцев и скотоводов, чья родина находится на территории современных Таджикистана, Афганистана, Узбекистана, Северного Пакистана и провинции Синьцзян, что на западе Китая. Таджики считаются потомками ираноязычного населения, говорящего на восточноиранских языках, которое заселяло вышеупомянутые районы задолго до экспансии кочевых племен, начавшейся с VI века. Согласно «Исследованиям стран Библиотеки Конгресса» (*Library of Congress*

2 Исторические группы, проживающие в Синьцзяне, представлены уйгурами, киргизами, казахами, таджиками, узбеками, татарами, дунганами (хуэйцзу), даурами, сибинцами, монголами, россиянами и китайцами-хань.

3 Подробнее о религии этого региона см.: Foltz R. 2000. *The Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to The Fifteenth Century*. New York: St. Martin's Press.

Country Studies), современные таджики описываются как непосредственные потомки древних бактрийского и согдийского народов.

Encyclopaedia Britannica определяет таджиков как

прямых потомков иранских народов, чье постоянное присутствие в Центральной Азии и Северном Афганистане засвидетельствовано с середины 1-го тысячелетия до н.э. Предки таджиков составляли ядро древнего населения Хорезма и Бактрии, которое входило в состав Трансоксианы (Согдианы). Со временем восточноиранское наречие, которым пользовались древние таджики, уступило место персидскому (фарси), западноиранскому наречию, на котором говорят в Иране и Афганистане.⁴

Создается впечатление, что этнографическое обозначение *таджик* не охватывает не говоривших на персидском языке представителей ираноязычных групп⁵ региона, которые также идентифицируют себя с ним. Говорящие на персидском языке таджики обычно называются носителями восточноиранских языков, говорящими на различных древних иранских языках и диалектах, *фарси(ван)*. В нашей работе мы расширяем определение этого термина, выводя его за пределы групп, говорящих сугубо на персидском языке, включая носителей восточноиранских наречий высокогорного Памира, охватывающего четыре национальных государства, а именно Китай, Таджикистан, Афганистан и Пакистан. Такая трактовка данного термина вплоть до настоящего времени не получила всеобщего признания; для одних данный термин — единственное официальное название, связанное с идентичностью, для других он служит коллективным обозначением, которое используется наряду с их локальной, региональной или религиозной идентичностью. Это происходит в силу того, что

4 *Tajikistan — History: Encyclopaedia Britannica Online.*
URL: www.britannica.com/place/Tajikistan

5 Поскольку термин «иранцы» теперь обычно ассоциируется с гражданами Исламской Республики Иран, чтобы избежать путаницы, мы ввели термин «иранские народы», поскольку он относится ко всем носителям восточноиранских языков в Центральной Азии и за ее пределами.

у большинства из таких групп имелась языковая или основанная на топографическом признаке местная идентичность, вокруг которой формировалось чувство общности до появления современного понятия этнической идентичности.

Таджики Китая

Таджики являются одной из 56 официальных национальностей КНР и одним из десяти мусульманских меньшинств страны. Как уже отмечалось, они — наряду с другими коренными жителями Синьцзяна — являются одной из постоянно проживающих этнических групп/наций (*шицзу миньцзу*). Применение этого термина подтверждает существующую классификацию этнических групп КНР, хотя следует иметь в виду, что данное обозначение используется в отношении, казалось бы, схожих групп людей, проживающих в разных геополитических условиях. Как уже упоминалось выше, данный этноним применяется к таджикам Китая, как и многим народам исторического Большого Бадахшана;⁶ при этом он понимается в его широком значении, поскольку во многих других отношениях жители Бадахшана отличаются от персоязычных таджиков большей части Центральной Азии.

Таджики Синьцзяна говорят на сарыкольском и ваханском языках, которые принадлежат к восточноиранской ветви иранской группы индоевропейской семьи языков и связаны с рядом местных языков, на которых говорят в более широком регионе Бадахшана. Большинство персоязычных таджиков Центральной Азии являются мусульманами-суннитами, но в Синьцзяне, за исключением таджиков из поселка Тар, большинство которых являются мусульманами-суннитами, основная часть таджиков Китая — шииты имамиты исмаилиты, последователи Ага Хана.

Кроме того, по внешнему виду, социокультурным проявлениям, тенденциям в одежде и кулинарным предпочтениям, традициям и обрядам жизненного цикла, этническим особенностям,

6 Большой Бадахшан означает центр горного Памирского плато, включающего в себя Восточный Памир в Китае, Западный Памир, который находится в Афганистане и Таджикистане, и северные окраины Гилгит-Балтистана в Пакистане.

коллективному менталитету и многим аспектам их морально-этических ценностей синьцзянские таджики имеют ряд общих черт с народами Бадахшана. Кроме того, в Синьцзяне они официально классифицируются как единственная эндогенная кавказская средиземноморская (под)раса Китая.

В зависимости от языка, на котором они говорят, и места их происхождения, таджиков Синьцзяна можно разделить в широком смысле на четыре подгруппы: сарыкольцы, ваханцы, группы тарлег (жители селения Тар) и канджути (население, происходящее из Канджута).⁷ Носители сарыкольского языка в основном сконцентрированы в Ташкурган-Таджикском автономном уезде. За исключением ваханской деревни Дафдар близ Ташкургана, которая находится поблизости от границ с Афганистаном и Пакистаном, большинство носителей ваханского языка разбросано по таджикским этническим селениям Южного Синьцзяна; в настоящее время в большинстве случаев они едва говорят на родном языке.

Тарлегские таджики названы в честь села Тар, что в узкой долине к востоку от города Ташкурган. По их представлениям, они произошли от ваханоязычных поселенцев, которые прибыли в регион примерно три века назад (Nawruz 2004: 3). Со временем они переняли тюркскую речь смежных областей, в то же время сохранив ряд черт исходного родного языка; это наречие образует особый диалект Тара. В результате их наречие представляет собой тюркско-иранскую смесь.

Другая смешанная этническая группа — канджутцы — полагает, что произошла от поселенцев, которые попали в регион в период восточно-чагатайского правления (1340–1680 гг.). Эта группа, состоящая из разного по составу иммигрантского населения, ведущего происхождение из северных окраин Индийского субконтинента и Западной Азии, также была классифицирована как таджикская, что, скорее всего, было связано с их исповеданием исмаилизма. Часть представителей этих групп предполагает, что они прибыли из Канджута (ныне Хунза, северные районы Пакистана), а также Кашмира, Афганистана, Читрала, что на северо-западе Пакистана,

7 Канджут — историческое название Северных территорий (*Northern Areas*) Пакистана. Термин *канджути* используется применительно ко всему разнородному иммигрантскому населению из этого региона.

и даже из столь далеко отнесенных на запад, как провинция Хорасан, что в современном Иране. Большинство этих жителей постепенно перешло на местные наречия, однако сохранило свою религиозную принадлежность, в настоящее время все они следуют исмаилизму. Хотя они не говорят на близкородственном языке, они считаются таджиками Ташкургана в силу их принадлежности к исмаилизму. Поэтому можно предположить, что главной составляющей таджикской идентичности в Китае является религиозная, а не этническая.

Прошлое

Таджики Синьцзяна не создали письменности, и до 1930-х годов они, как правило, использовали для религиозного обучения и обучения грамоте персидский язык. Культурные и интеллектуальные традиции были сосредоточены в основном в среде представителей семей традиционных религиозных лидеров, *пиров*, и их заместителей *халифá*,⁸ уровень грамотности простых людей был очень низким. В результате, за исключением нескольких рукописных религиозных текстов, которые в основном были созданы вне пределов региона и сохранены *пирами*, на местах не было создано оригинальной литературы. В настоящее время исследователи литературных и культурных традиций вынуждены искать источники информации на других языках. В следующем ниже обзоре приводятся факты и цифры, собранные на основе текстовых, материальных и устных источников, связанных с историей таджиков Китая, региона, который они называют своим домом сегодня.

Самые ранние следы человеческой деятельности, обнаруженные в восточных районах Памира, где живут современные таджики Китая, датируются 8 000 г. до н.э. (Qurban, Balun 1994: 102, 104). Считается, что в древности регион Таримской впадины и юго-западная часть современного Синьцзяна были населены саками, согдийцами и тохарами, носителями иранских индоевропейских языков. Это подтверждается

8 *Халифá* — представитель общины, получивший обучение у известного *пира* и ставший священнослужителем. С благословения *пира* он проводит религиозные службы в общине.

сведениями, приведенными в классической китайской литературе и древних рукописях, а также материальными и археологическими свидетельствами, человеческими погребениями и артефактами.

Классические китайские источники хранят древнейшую зафиксированную письменно информацию о регионе и его людях (Liu 2010: 34). Китайские династии издавна поддерживали коммерческие и политические связи с данным регионом и сохранили ценные весьма подробные отчеты о своих взаимоотношениях. Некоторые хронологические записи содержат подробные этнографические описания; так, в «Новой истории династии Тан о западных странах» (*Xin tangshu xiyu zhuan*, 新唐书西域传), (период правления династии Тан — 618–906 гг.), дано часто приводимое изображение людей этого региона.

Согласно классическим китайским источникам и современным археологическим данным, на раннем этапе развития жителями Шуле (совр. Кашгар) и юго-западной части Таримской впадины были саки (*sai ren*), которые говорили на языке, связанном с согдийским (*sute yu*) языком (Liu 2010: 24; Qurban, Balun 1994: 99–100).

Монахи, которые в период Тан в целях изучения буддизма проследовали через регион на пути в Индию, Сюаньцзан (602–664) и Хуэй Чао (704–783), оставили близкие подробные описания физических и языковых особенностей жителей и правителей регионов Шуле и Памира (Qurban, Balun 1994: 99). Аналогичная этим отчетам информация, связанная с жителями Сарыколя и южной части Таримской впадины, была зафиксирована в официальной и научной литературе разных периодов. Эти данные были собраны таджикскими учеными из Ташкурстана и опубликованы на китайском языке под общим названием «Сборник исторических источников о таджиках Китая» (*Zhongguo Tajike shiliao huibian*) (Qurban, Balun, Dushmanad 2003).

Археологические находки, обнаруженные в современную эпоху, дали еще больше оснований такому предположению об этнической принадлежности древних жителей этих районов. Большинство древних рукописей, находящихся в местных хранилищах, написаны на согдийском и хотаносакском языках, а хотанские и кучанские тексты были классифицированы как

варианты согдийского и хотаносакского языков. Текстильные изделия и артефакты, мумифицированные человеческие останки и другие доказательства, обнаруженные в Таримской впадине, в районе Памира и близ этих областей, также свидетельствуют об индоевропейском происхождении древних жителей этих регионов (Mallory, Mair 2000: 7).

Поэтому в большинстве современных исследований истории региона, как в Китае, так и за его пределами, люди, говорящие на древних иранских или индоевропейских языках, упоминаются в предисловиях или во вводной части, где дается история вопроса и освещается далекое прошлое. Однако в них не предпринимается попыток связать этих ранних поселенцев с какими-либо современными сообществами или группами людей (Chen 2000; He 2006; Kim 2004; Millward 2007; Sa'dullohzoda, Ghappar 2002; Thum 2014; Wei jiang 2007).

Другими словами, единственно, в чем авторы этих источников уверены, так это в том, что большинство древних жителей Таримской впадины говорили на восточноиранских языках и что их физические черты, как они описаны в китайских классических текстах, напоминают современных таджиков Синьцзяна. Исходя из этих сведений, таджики Синьцзяна считают, что являются прямыми потомками этих древних восточноиранских народов (Qurban, Balun 1994: 83, 100–114).

И действительно, если принять во внимание движение людей, которое было характерно для этой магистрали Шелкового пути, его приливы и отливы, что безусловно способствовало изменению демографического состава и антропологического облика этих людей, мы все же можем обнаружить определенное языковое и физическое сходство между носителями сарыкольского и ваханского языков Синьцзяна и древними народами, описанными в классической китайской литературе.

Если классифицировать таджиков Синьцзяна как единственную кавказскую средиземноморскую (под)расу, говорящую на одном из индоевропейских языков, которая проживает в Китае с древних времен, можно также предположить, что эти люди имеют некоторое физическое сходство с древними народами, упомянутыми в классических источниках. Таким образом, представляется разумным и даже привлекательным подержать мнение, что таджики являются прямыми потомками

этого древнего индоевропейского народа. Но, как кажется, это будет излишним упрощением сложной богатой региональной истории, которую еще предстоит должным образом изучить.

Честно говоря, мы все еще очень мало знаем о процессах, которые способствовали появлению в современном Китае таджиков как этнической группы. Этническая группа таджиков — это группа людей восточноиранского происхождения, отчасти связанных между собой общим историческим происхождением их языков, исмаилитской верой, проживанием в общем для них географическом регионе и сходством в образе жизни, экономической деятельности и социокультурных практиках. До первых десятилетий XX века чувство общности давала им религия. Китайские таджики были известны под общим названием «(последователи) пяти святых» (*панджтани*, термин, обозначающий мусульман-шиитов, почитающих семью пророка Мухаммада, под которой понимаются сам пророк Мухаммад, Али, зять и двоюродный брат пророка, Фатима, жена Али и дочь пророка, Хасан и Хусейн, внуки пророка). Отдельные группы таджиков в Китае идентифицировались по их месту проживания или происхождения.

Некоторые русские ученые, которые изучали местные языки в районе Ташкургона в 1950-х годах и позднее, по-видимому, предполагают, что таджики Синьцзяна, в частности носители сарыкольского и ваханского языков, произошли от переселенцев, которые эмигрировали примерно три столетия назад из Бадахшана и региона Ваханского коридора, узкой полосы глубоких долин, зажатой между современным Афганистаном и Таджикистаном. Так, советский российский лингвист Т. Н. Пахалина предполагала, что большинство таджиков Сарыкольского/Ташкурганского региона переехало в места своего нынешнего проживания с Западного Памира, то есть из Большого Бадахшана.⁹ Современный советский российский лингвист И. М. Стеблин-Каменский, посетивший таджикские районы Синьцзяна в конце 1990-х годов, высказал близкое этому мнение в своих лекциях по ваханскому и другим памирским языкам в Институте исмаилитских исследований, в Лондоне, в 2005–2006 годах.

9 Информация предоставлена покойным г-ном Мадал-ханом Балунум в беседе с автором в 2006 году.

В этом предположении есть доля правды, поскольку между таджиками жителями Ташкурмана и Бадахшана действительно существует много общего. Сарыкольский язык близок языкам шугнано-рушанской группы по словарю и фонетике, ваханский язык, на котором говорят в Синьцзяне, близок ваханскому, на котором говорят за пределами Китая. Все эти общины следуют одному религиозному направлению и одному религиозному лидеру, придерживаются сходной обрядовой практики и ритуалов, близки по своей эстетико-художественной культуре и социальным ценностям, любят те же стихи и гимны, а также прозу, исполняют те же народные мелодии, ритмы и танцы, играют на тех же музыкальных инструментах, близки в отношении социального устройства и структуры семьи, верны традициям отечественной архитектуры. Все это свидетельствует о том, что между народами Бадахшана и таджиками Китая существует историческая связь, а также общий опыт.

Однако местные таджикские и китайские ученые, изучающие историю происхождения таджиков Китая, склонны недооценивать факты, противоречащие гипотезе об их коренной принадлежности региону. Несмотря на множество данных, свидетельствующих об обратном, они считают, что сарыкольцы являются коренными жителями региона, указывая на прямую связь между ними и древними восточноиранскими (арийскими) народами, населявшими этот район. Однако это положение до сих пор не подтверждено солидными свидетельствами.

При этом большинство исследователей согласны с тем, что большая часть носителей ваханского языка иммигрировала в регион из Ваханского коридора, чтобы избежать преследований и столкновений, имевших место в XVII веке. Другая часть исследователей считает — на основании небольшого числа ваханских топонимов, — что в районе Сарыколя/Ташкурмана еще до этой более поздней волны уже проживали носители ваханского языка, которые могут рассматриваться как коренные жители региона.¹⁰

10 Данное мнения придерживается профессор Синьцзянского университета Са'дулазде, он поделился им с автором в интервью, проведенном в 2014 году.

Рис. 5.2. Карта Синцзяна. Карта предоставлена Расселом Харрисом



Географическое и демографическое распределение

Сегодня Таримская впадина является местом проживания в основном тюркоязычных уйгуров; несколько небольших таджикских анклавов разбросаны в ряде городских оазисов Южного Синьцзяна. Большинство таджиков в Синьцзяне проживают в Ташкурган-Таджикском автономном уезде (именуемом в дальнейшем Ташкурган). Ташкурган является стратегически важным уездом, граничащим с оспариваемой Индией и Пакистаном провинцией Гилгит-Балтистан (ранее известной как «Северные территории» Пакистана), Афганистаном, Таджикистаном и Киргизией. Это единственный уезд КНР, граничащий с несколькими иностранными государствами. В пределах его юрисдикции находятся два международных пункта пересечения границы по двум перевалам: первый на перевале Хунджераб, на пути, который ведет в Пакистан, а другой — на перевале Карасу, на пути, ведущем в Таджикистан (см. Рис. 5.2).

Название Ташкурган — происходит от тюркского «Каменная крепость». Местные ученые предполагают, что Ташкурган был местом расположения каменной башни Птолемея, которая обозначала середину Шелкового пути, однако не все согласны с таким мнением (Dian 2015). Город Ташкурган (пиньин *tashikuergan zhen*) является горным региональным центром и полугородским приграничным поселением, расположенным в самой западной части национальной границы КНР. Территория уезда площадью 23 000 квадратных километров находится в среднем на высоте 2800 метров над уровнем моря и разделена на 11 сельских административных единиц. Это отдаленный, но имеющий надежную инфраструктуру регион: Каракорумское шоссе, соединяющее Китай и Пакистан, пересекает уезд и служит главным маршрутом доступа в другие части Южного Синьцзяна. Ближайший город, Кашгар, находится в 294 км к северо-востоку от уезда; расстояние между Ташкурганом и столицей провинции, Урумчи, составляет 1800 км и отстоит на два часовых пояса от национальной столицы Китая Пекина.

Исторически это горное поселение было стратегическим пунктом на Шелковом пути, известным в литературе до XX века как Сарыкол(ь)/Сарикол. Это древнее название до сих пор используется применительно к региону Ташкурган в местных языках. По нашим сведениям, китайцы первыми упомянули Памирский регион в ранних документах империй Цинь (221–206 гг. до н.э.) и Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.). Последующие китайские империи следовали этой традиции и также упоминали этот регион, хотя и именовали его по-разному.

В ранний период империи Цинь регион назывался Куньшань (*qun shan*) или Чжунгшань (*zhong shan*, горные хребты), а при династии Хань тот же регион назывался Куньлунь (*cong ling*, букв. высокие скалы). Великий буддийский путешественник Сюаньцзан (*Hsüan-tsang*) (602–664 гг.), живший в период империи Тан (618–906 гг.), посетил Памирский регион в ходе своего путешествия на Индийский субконтинент. В своем дневнике он впервые упомянул этот район как *Бо ми лу*, транслитерация местного наименования Памира, что положило конец путанице в отношении названия.

В КНР считается, что этот регион является «неотъемлемой» частью Китая со времен империи Хань. За долгую историю региона здесь правили многие местные и внешние династии. Согласно китайским летописям, со II века до тибетского завоевания в VIII веке восточный Памирский регион управлялся государством Цепаньто (или Гепаньдо / *Qiepan tuo guo*), местным государственным образованием, основанным ирано-язычным народом, который, как считается, платил дань китайским владетелям (Liu 2010: 17; Qurban, Balun 1994: 134–170). Это владение было захвачено восходящей Тибетской империей приблизительно в 713–727 годах. С IX по XVII век данная область находилась под управлением сначала Караханидского и Каракитайского (Западное Ая или Ляо) ханств, а потом под управлением Чагатайской монгольской династии.

В эпоху Цин (1644–1911 гг.) правящая династия объединила Синьцзянский район и основала в 1759 году на Восточном Памире мусульманское Сарыкольское владение (*Se li kuer Huizhuang*). В 1913 году китайское республиканское правительство (1911–1949 гг.) изменило это название на уезд Пули, который в источниках на уйгурском языке обычно называется Сарыкол. Исторический Сарыкол охватывает приблизительно территории Ташкурмана, части уезда Акто и восточные высокогорные районы в Мургабском округе Бадахшана, что в Таджикистане (Qurban, Balun 1994: 239). В 1954 году КНР сменила название уезда на Ташкурман-Таджикский автономный уезд.

На протяжении веков таджики Ташкурмана сохраняли свои средиземноморско-кавказоидные черты, а также и свои языки. Хотя все большее число китайского населения переезжает жить в регион, таджики по-прежнему остаются здесь большинством. Они только что переступили порог нового века, который обещает как новые возможности, так и новые вызовы для их выживания. Культурные сдвиги являются неизбежной реальностью, которая может постепенно сблизить их с Китаем, если текущая программа модернизации, инициированная КНР, будет осуществляться столь же неуклонно и непрерывно. Со временем, подобно своим таджикским собратьям, живущим за пределами Ташкурмана, которые в основном перешли на уйгурский язык и забыли собственный

родной язык, таджикам Ташкургана, чтобы сохранить сообщество в XXI веке, видимо, придется вступить в соревнование с растущим влиянием китайского (мандарин, путунхуа) языка в регионе.

Таджики Таримской впадины

Как отмечалось выше, Южный Синьцзян является домом нескольких небольших таджикских анклавов. Небольшие карманы таджикских поселений разбросаны вдоль северной окраины горного хребта Куньлунь, в таких местах, как уезды Яркенд (Шачэ), Посгам (Цзэпу), Каргалык (Ечэн) и Гума (Пишань). Эти уезды географически находятся по соседству с оазисными поселениями и были в свое время важными торговыми центрами, расположенными вдоль древних торговых путей. В правление монголов Яркенд был политическим центром юга и привлекал торговцев, образованных людей, чиновников и других искателей удачи и авантюристов из соседней Центральной Азии, с Индийского субконтинента и Ближнего Востока. Как живое свидетельство динамичного прошлого региона, следы его космополитического наследия все еще можно наблюдать в разнообразии физического облика, демонстрируемого местным населением, включая монгольские, южноазиатские и даже средиземноморско-кавказоидные черты.

Несмотря на то что имеется достаточно свидетельств, позволяющих предположить, что иранские народы в древности населяли территорию Таримской впадины, по-видимому, большинство современного таджикского населения все же поселилось там именно в последние столетия. Сами они считают, что являются потомками носителей ваханского и других памирских языков или канджутцев (жителей современного Пакистана), которые прибыли в регион около трех веков назад. Эти люди были известны как шииты, или *панджтани*, местные жители называли их также афганцами, кашмирцами или бадахшанцами, в зависимости от мест, откуда они прибыли. Такое положение имело место до тех пор, пока КНР не классифицировала эти группы как таджиков. Представи-

тели этих групп отличаются от суннитского большинства не столько по языковому признаку, сколько своей исмаилитской верой. Ведь во многих случаях уже предки сегодняшнего населения перешли на уйгурский язык и стали представлять неотъемлемую часть местного культурного ландшафта. Во многих случаях они разделяют сходные нравственные ценности, занимаются одними и теми же видами социально-экономической деятельности и следуют тем же ритуалам жизненного цикла и другим церемониям; даже их внешность, одежда и культура питания не отличаются от их уйгурских соседей. По национальной переписи населения КНР 2010 года, в регионе насчитывается более 17 000 таджиков; это — треть таджиков Китая. Поселения таджиков представляют собой в основном деревни, расположенные вдоль шоссе Тибет–Синьцзян на южных окраинах пустыни Такла-Макан.

Географическое и демографическое распределение таджикских населенных пунктов за пределами Ташкуртана

Расположенный в 190 км к юго-востоку от города Кашгар, Яркенд (Шачэ), бывшая столица Яркендского ханства (1514–1705 гг.), ответвления чагатайской династии и ду(г)латского государства Яркенд, основанного Мирзой Абу Бакром Дуглатом из Кашгара (1465–1514 гг.), является самым густонаселенным уездом в Южном Синьцзяне. Яркенд служил политическим и экономическим центром юга до тех пор, пока это место не занял в 1956 году город Кашгар. Таджикские поселения в основном сосредоточены в южной части уезда, в таких районах, как Чарлонг, Катланг, Каранггу Доглак, Чилак, Комерик, Казма (современный таджикский этнический поселок Зарапшат), Мушак, Серик Тограк и Караяр. Статистика населения за 2010 год показывает, что в Яркендском регионе проживает около 2714 таджиков.

По словам местных жителей и китайского ученого (De zhu 2009), предки этих таджиков, проживающих в районе Яркенда, родом из Ваханской долины и Канджута, что в северных районах современного Пакистана. Было высказано предположение,

что большинство яркендских таджиков происходят из окружения побежденного правителя Канджута, Мир Сафдар Али Хана, который искал убежища в Китае в период империи Маньчжу Цин примерно в 1891 году (De zhu 2009: 2, 11).¹¹

Таджикский этнический поселок Зарапшат в Яркенде был основан в ноябре 1984 года. Он расположен в 34 км к юго-западу от Яркенда, занимает площадь 121 кв. км и состоит из 12 деревенских административных подразделений, которые включают также одну деревню для переселенцев. На востоке он граничит с Посгамским уездом. 2455 человек в поселке Зарапшат были зарегистрированы как этнические таджики.

Уезд Посгам (Цзэпу) находится в 30 км к востоку от Яркенда и является центром добычи нефти и природного газа на юге Синьцзяна. Таджикская этническая деревня в Посгамском уезде состоит из нескольких небольших поселений, разбросанных по всему району Бойлук. Последние статистические данные о населении (2010) показывают, что в Посгамском уезде насчитывается более 700 домохозяйств этнических таджиков. В основном они сосредоточены в деревнях Актам, Ачикьяр, Иккису, Айколь и Талкичи по всему поселку Бойлук. В 1954 году Бойлук, имеющий наибольшую концентрацию таджиков (4032 человека здесь зарегистрированы как таджики), получил статус Таджикский автономный поселок Азатабад. В 1985 году он был переименован в Таджикскую этническую деревню Бойлук, при этом определение «автономная» было исключено из ее названия. В 2017 году Таджикская этническая деревня Бойлук получила статус туристического направления категории AAA и была признана центральным правительством КНР образцовым этническим поселком.

Несколько небольших таджикских поселений можно найти также в уезде Каргалык (Ечэн). Этот уезд расположен примерно в 45 км к юго-востоку от Посгамского уезда, а таджики здесь в основном сосредоточены в гористом районе на юге уезда. Каргалык не имеет специального статуса таджикской этнической деревни, но согласно статистическим данным, предоставленным местным должностным лицом, здесь насчитывается

11 Такой точки зрения придерживается ряд источников в Пакистане.
URL: <https://defence.pk/pdf/threads/hunza-kanjut-and-slaves-in-xinjiang.333427/>

около 678 домашних хозяйств, или 2568 человек, зарегистрированных как этнические таджики. Они проживают в деревнях со смешанным населением, таких как Кокъяр, Ушак-Баш, Чипан и Гуджерик. Восток уезда примыкает к таджикскому поселению в уезде Гума (Пишань).

Таджикская этническая деревня Навабад в уезде Гума является единственным таджикским поселением в районе Хотана. На основании подсчетов населения, полученных от местных информантов, в этой таджикской этнической деревне проживает более 1389 таджиков. Согласно внутренним изданиям, распространенным в регионе Хотана, таджики Гума являются потомками ваханоязычных поселенцев, попавших в регион в 1650-х годах (Nosun 2002: 1–3). С 1930-х годов их обучение ведется на уйгурском языке, они говорят на местном уйгурском диалекте, но при этом в 1980-х годах им удалось восстановить родной ваханский язык. Сегодня они представляют единственную таджикскую общину за пределами Ташкургона, члены которой все еще могут общаться на родном языке.

В уезде Акто (Акэтао) Кызылсу-Киргизского автономного округа проживает 5875 таджиков, 5220 из которых проживают в этнической деревне Тар-Таджик, основанной в 1984 году. Этот регион был частью исторического района Сарыкола и до 1950-х годов управлялся из Ташкургона, так как он расположен примерно в 120 км к востоку от Ташкургона и в 420 км от уезда Акту. Из-за сильного наводнения в 2002 году, которое разрушило почти всю деревню и оставило тысячи людей без крыши над головой, более половины населения было переселено в деревню Джамал Трек около уезда Акту, примерно в 60 км к юго-западу от города Кашгар. Все они зарегистрированы как этнические таджики. Около 500 таджиков из деревни Тар живут в городе Акту.

Городок Таджикабад — новая зона переселения. Он расположен в пустыне между уездами Юпурга (Юэ-пуху) и Меркет (Майгайти). Это примерно в 132 км к юго-востоку от города Кашгар. Весной и летом 1999 года Ташкурган подвергся сильнейшему в своей истории наводнению, в результате чего погибли 22 человека и более 28 000 голов крупного рогатого скота. В результате около четырех гектаров пустыни около уезда Юпурга было выделено для переселения пострадавших

от наводнения. На первом этапе в марте 2000 года в Таджикибад были переселены около 203 домашних хозяйств, или 1250 человек, а к 2014 году население поселка достигло 571 домашнего хозяйства, или 3280 человек. Власти уезда планируют постепенно переселить около 10 000 человек из Ташкургона в этот район (Liu 2010: 3). Поскольку поселение было построено на мелиорированном болоте, оно дает очень мало сельскохозяйственной продукции из-за большого содержания соли в почве, поэтому даже после почти двух десятилетий инвестиций экономика поселения все еще зависит от государственных субсидий.

В последние годы отток населения из Ташкургона значительно возрос, в поисках лучшей жизни и возможностей трудоустройства все больше таджиков поселяются в городских центрах провинции. Согласно статистическим данным, полученным от правительства Ташкурганского уезда в 2014 году, в настоящее время в столице провинции Урумчи проживают около 35 домохозяйств, или 229 таджиков; около 50 домохозяйств, или около 200 человек, теперь называют своим домом город Кашгар. В период плановой экономики при Мао Цзэдуне (председатель Коммунистической партии Китая, 1949–1976 гг.) передвижение населения строго контролировалось, и только правительственные чиновники или представители интеллектуальной элиты могли получить разрешение на переезд в более крупные города. С начала введения рыночной экономики в 1980-е годы улучшение инфраструктуры и ослабление контроля над населением позволили переехать в большие города представителям самых разных социальных групп, которые имели возможность и которые стремились дать более совершенное образование своим детям, получить доступ к лучшему здравоохранению или другим удобствам, предлагаемым городской жизнью. В результате многие жители сельских округов Ташкургона приобрели недвижимость в таких городах, как Кашгар и Урумчи.

В последнее время некоторые молодые люди, которые обучались в китайской среде по китайской системе образования, также отправляются в собственно Китай в поисках карьеры и лучших экономических возможностей. Часть таджикского населения переехала в процветающие прибрежные районы

и мегаполисы во внутренних районах Китая. Однако, поскольку эта тенденция еще только набирает обороты, а вовлеченные в этот поток таджики-мигранты рассеяны по обширной территории Восточного Китая, об их числе и географическом распределении известно очень мало.

Заключение

По данным переписи 2016 года можно предположить, что число таджиков в Китае превысило 51 000 человек. Как отмечалось, термин «таджик» в Синьцзяне обозначает разнообразные группы культурных сообществ, связанных между собой восточноиранскими языками, общими культурными особенностями, географической близостью, коллективной памятью и, что особенно важно, самоидентификацией. Большинство таджиков Синьцзяна, как тех, кто говорит по-сарыкольски, так и тех, кто говорит по-вахански, являются мусульманами шиитами имамами исмаилитами, последователями Ага Хана. Но есть и исключения. Как мы уже отмечали выше, небольшая часть людей говорят на тюркских наречиях и являются мусульманами-суннитами, при этом они называют себя таджиками. Еще одна небольшая группа разделяет только исмаилитскую веру, но по своим этнолингвистическим характеристикам сближается с народами Индийского субконтинента.

Итак, мы провели обзор численности и географического распределения таджиков и кратко рассмотрели их этнический состав. Однако мы все еще очень мало знаем, какими процессами и критериями руководствуются властно-административные структуры КНР при выделении этих групп как отдельной «этнической национальности». Поскольку они заметно отличаются от персоязычных таджиков более широкого Центральноазиатского региона (Saidula 2010; 2014; 2016), мы предприняли здесь попытку расширить определение этого этнического термина, понимая под ним различные восточноиранские по языку группы людей, населяющих горные центры Центральной Азии.

КНР является многокультурным национальным государством. Тем не менее, неоднородность китайского общества

еще не отражена в его политической структуре и в значимом распределении власти или ресурсов на справедливой основе по этническому признаку. В последние десятилетия предпринимались систематические усилия по укреплению общенациональной китайской идентичности (*чжунхуа миньцзу*), одновременно сводилось к минимуму влияние региональных и этнических «несоответствий» или особенностей. Таков утопический идеал, но в реализации этого процесса, охватывающего все общество сверху донизу, может потребоваться найти место для включения в эту новую национальную идентичность местных элементов, чтобы у людей с особым культурно-историческим наследием также появилось чувство отождествления себя с большинством.

В контексте КНР как многонационального государства таджики находятся на периферии. Вследствие их миролюбивого нрава (и, возможно, также их небольшой численности) они часто изображаются в китайских социальных сетях как одно из самых патриотических этнических меньшинств. Эта популистская точка зрения, похоже, едва ли влияет на их статус в политической системе или способствует активизации их экономической мобильности. Как и сам Китай, таджикское общество в КНР переживает беспрецедентную трансформацию, и устойчивость этой периферийной культуры вновь подвергается испытанию. В конечном счете этот процесс может постепенно ослабить культурные корни, которые взрастили это уникальное сообщество, и направить развитие этой культуры по модели большинства. Однако в эпоху осознания идентичности периферийные сообщества, похоже, научились заново формировать себя, не отказываясь полностью от конкретных локальных элементов, которые определяют их как уникальную группу.

ЧАСТЬ II

Археология, мифы, интеллектуальное и культурное наследие

6 Бадахшанское происхождение Зороастра¹

ЮСУФШО ЯКУБОВ И ДАГИХУДО ДАГИЕВ

Зороастризм — древнейшая из богооткровенных мировых религий, вероятно оказавшая на человечество большее влияние, прямо или косвенно, чем какая-либо другая вера (Boyce 1979: 1).

Зороастр, также известный как Заратустра, считается духовным основателем религиозного движения — зороастризма, которое получило обозначение по имени его основателя. Он считается пророком народов арийского происхождения (иранских). Живя в восточной части Иранского нагорья, он основал религиозное движение, бросившее вызов существующим на тот момент традициям древних иранских религий, и считается исследователями носителем авестийского языка. У ученых нет единого мнения о том, когда и где он жил, и на протяжении веков велись споры относительно даты и места его рождения. Большинство ученых и историков согласны с тем, что Зороастр был реальной личностью, а *Гаты* были его проповедями, потому что он не только является центральной фигурой в составлении *Гат*, но и реформировал учения о едином боге, которые, в свою очередь, повлияли на другие древние монотеистические религии

1 Первый вариант настоящей главы впервые был опубликован Юсуфшо Якубовым на таджикском языке под названием «Зардушт аз кӯҳистони Бохтари шарқӣ буд» (2014: 18–27).

(Skjærvø 2011b: 317–350). Тот факт, что зороастрийская традиция нашла свое отражение в греческих, еврейских, манихейских и исламских источниках, а главное, мнение филологов, что между раннеавестийским, языком *Гат*, и младоавестийским хронологическими уровнями имеется разрыв в несколько столетий, заставляет авторитетных специалистов отнести время его бытования к периоду между 1700–1200 гг. до н.э. (Grenet 2015: 22).

Недавнее археологическое открытие города Карана, древнего центра Дарваза,² позволяет пересмотреть устоявшиеся в истории взгляды и пойти еще дальше. Эта находка значительно увеличивает вероятность того, что Дарваз, что в Бадахшане, может являться родиной арийского пророка Зороастра. Это важное открытие касательно родины Зороастра подтверждено археологическими данными и может прояснить ведущиеся веками научные споры. Решению данного вопроса было посвящено много книг и статей, в том числе недавняя книга Юсуфшо Якубова «Государство Кайанидов» (*Давлати Каёниён*) (2012), где подробно рассматривается вопрос о месте рождения Зороастра.

Между тем активный научный интерес на протяжении столетий и значительный объем работ и усилий, посвященных данному вопросу, привели нас к написанию настоящей статьи, в которой мы надеемся осветить проблемы и вопросы, касающиеся родины одного из величайших людей в истории человечества — Зороастра, в свете новых археологических находок и прочих данных.

Долгое время среди историков, в частности среди историков религии, археологов и ученых-авестологов, существовали различные взгляды на местоположение родины Зороастра. Большинство ученых-авестологов были европейцами и знакомились с историей арийских народов через посредство греческих и древнеперсидских источников, религиозных текстов, а также

2 До раздела между царской Россией и эмиратом Афганистан в последней четверти XIX века Дарваз был в значительной степени автономным княжеством с территорией по обе стороны от верхнего течения реки Амударья (Окс), известной здесь как Пяндж. Сегодня часть исторической территории Дарваза, которая находится к северу от реки Пяндж, включена в Горно-Бадахшанскую автономную область Республики Таджикистан, а южная часть отошла к афганской провинции Бадахшан.

трудов историков исламского периода, сформулировавших отчасти противоречивые предположения относительно Зороастра и места его рождения.

Самые ранние источники, в которых в основном приведены сведения об этом вопросе, были созданы в эпоху Ахеменидской и Сасанидской империй,³ чьи владения находились на западе арийских территорий, а именно в Фарсе.⁴ Однако в той же литературе упоминаются владения Пишдадидов⁵ и Кайанидов,⁶ которые существовали в отдаленном прошлом на территории, известной как «Восточная Арья» (“Eastern Arya”) (Strabo 15.1.10; 2.1) — в настоящее время определяемой как Центральная Азия и Афганистан. Впрочем, в литературе можно встретить и упоминания этих владений как находящихся на территории Фарса. Серьезная научная работа по изучению *Авесты* и авестийской литературы началась только в XIX и XX веках. Тогда считалось, что авестийский язык был связан с географически восточными частями арийских областей. Впоследствии учеными, изучавшими тексты *Авесты* и зороастризм, был выдвинут ряд гипотез и соображений о месте происхождения Зороастра.

-
- 3 Держава Ахеменидов (ок. 550–330 гг. до н.э.), также известная как Первая персидская империя, была основана в Западной Азии Киром II Великим. Она протянулась от Балкан до долины Инда; это была одна из крупнейших империй в истории, охватывающая около 5,5 миллионов квадратных километров. Государство Сасанидов, известное и как Сасанидская империя, или Новоперсидское царство, называлось в среднеперсидский период *Иранишахр*. Это государство стало последней крупной независимой державой, представляющей персидскую государственность (современный Иран) до появления ислама. Эта империя была названа по имени династии Сасанидов, правивших ей с 224 по 651 год на протяжении более 400 лет. Империя Сасанидов пришла на смену Парфянскому царству и была признана одной из ведущих мировых держав, не уступающих по значимости своему соседу и главному конкуренту — Византийской империи.
 - 4 Фарс или Парс — одна из тридцати одной провинции Ирана, известная как культурная столица страны. Однако в контексте нашей работы под Фарсом понимаются в основном западные области Ирана.
 - 5 Первая иранская династия в *Шахнаме*, *Авесте* и иранской мифологии. Считается, что из этой династии вышли первые правители Персии; согласно ряду источников Пишдадида удерживали власть более тысячи лет.
 - 6 Династия, упоминаемая в персидской традиции и фольклоре, предположительно правившая после Пишдадидов, до исторически подтвержденной династии Ахеменидов. Правление династии Кайаниды упомянуто в *Авесте*, сборнике священных зороастрийских текстов, и национальной иранской эпопее *Шахнаме*.

Мусульманская историография

Так, ар-Рагиб ал-Исфахани (ум. 1108/1109), Якут б. Абдаллах ал-Хамави (1179–1229), арабский биограф и географ греческого происхождения, Абу Яхья Закария б. Мухаммад ал-Казвини (1203–1283), Абу Райхан Мухаммад ибн Ахмад ал-Бируни (973–1048) и еще ряд других ученых людей полагали, что местом рождения Зороастра мог быть Азербайджан и что его религиозная проповедь проходила в окрестностях озера Урмия (Mu‘īn 1947: 64–65).⁷

Абу Али Мухаммад ибн Мухаммад Балъами (ум. 974) в своей книге «*Тарих-е Балъами*» пишет, что религиозная проповедь Зороастра началась при дворе Гуштаспа (правителя Кайанидской династии и покровителя Зороастра) в Балхе (Балъами 1992: 374). Мир Хонд (1433/4–1498) и Ибн ал-Асир (1160–1233), которые включили в свои труды значительные выдержки из работы ат-Табари, добавляют к нашим знаниям истории следующую деталь: ведя проповедь на основе священной книги *Авеста*, Зороастр проследовал от Азербайджана до Фарса (Jackson 1899: 38–39).

Автор книги «*Фарҳанг-и анджуман̄ārā-йи нāсирӣ*», Риза Кули-хан Хедаят (ум. 1871), считает, что Зороастр пришел из Ардебилля, Сабалана и Шиза (в современном Иране), а его проповедь началась в Рее, неподалеку от Тегерана и была продолжена при дворе Гуштаспа (Hidāyat, б.д.: 430). Абдуллах ибн Умар ал-Байдави в книге «*Низам ат-таварīх*» и Шамс ад-Дин Мухаммад Амули в «*Нафā’ис-ал-фунūн фи ‘арā’ис ал-уйūн*» писали, что, когда появился Зороастр, было прекращено поклонение Митре, и Зороастр призвал всех принять свою религию и стать зороастрийцами (*маджус*). Гуштасп, шах Кайанид, пришел из Хорасана в Фарс, принял религию Зороастра и стал одним из его последователей. При этом следует подчеркнуть, что исследователи указывали в качестве места рождения Зороастра разные регионы, но все это не было подкреплено убедительными доказательствами.

7 Озеро, что лежит в провинциях Восточный Азербайджан и Западный Азербайджан, в Иране, к западу от южной части Каспийского моря.

Так, например, некоторые мусульманские историки, очевидно путая его с иудейским пророком Авраамом, утверждали, что Зороастр пришел из Палестины. Хотя, согласно Библии, Аврааму было 75 лет, когда он вышел из Ура Халдейского и по повелению Господа явился в Палестине (Holy Bible. King James Version 2011: 12: 4, 5). Как мы знаем, в 539 году до н.э. персидский царь Кир II Великий (ок. 559–530 гг. до н.э.) разрешил евреям вернуться в Иудею (Neusner 2007: 24–30; Stökl 2015: 7–11, 30, 226) и освободил многих заключенных, в том числе многих евреев. В последних главах Книги Исаяи Кир рассматривается как «инструмент реализации освобождения Израиля по воле его Бога» (Uriel 2007: 350–351). Можно считать, что иудейская Тора несет религиозные и моральные ценности, сходные с зороастризмом (Barr 1985: 201–235; Boyce 1979: 99; Moulton 1913; Zaehner 1961: 57). Более того, убийство Зороастра, когда он был брошен в огонь, можно сравнить с наказанием пророка Авраама за уничтожение идолов.

В течение всего исламского периода разного рода измышления о месте рождения Зороастра не прекращались (Berzinjy 2013: 35–36). Утверждение о том, что Зороастр родился в Палестине и является учеником Авраама, никак не подтверждается. Прежде всего, Зороастр жил намного раньше пророка Авраама и никогда не был в Палестине. Кроме того, считается, что иудеи узнали об *Авесте* тысячу лет спустя после ее появления. Тогда возникает вопрос: мог ли Зороастр быть учеником иудейского пророка?

Западная историография

Первоисточником для авестийского периода является *Авеста*, собрание священных канонических текстов зороастрийцев. Весь материал в корпусе *Авесты* составлен на авестийском языке, который не засвидетельствован в других источниках. Различают как минимум два этапа становления авестийского языка; а именно раннеавестийский, язык *Гат*, и младоавестийский хронологические уровни. В первом случае тексты не содержат ссылок на какое-либо географическое место, связанное с Зороастром, более поздняя же традиция

идентифицирует *Арйанам Ваэджа* как родину ранних иранцев и место рождения Зороастра. Однако среди ученых-авестологов и историков нет единого мнения относительно местонахождения *Арйанам Ваэджа*, и многие считают его «мифической родиной» (Witzel 2000: 9).

Западные ученые, такие как Ф. Юсти (Justi 1904: 402–404), Хр. Бартоломе (Bartholomae 1904), Дж. Х. Молтон (Moulton 1913) и Ф. Херцфельд (Herzfeld 1947: 187–190), полагаясь на мусульманскую историографию, считали, что Зороастр происходил из Харона, что в Мидии, и вел свою религиозную деятельность в Шизе (ныне Такаб) в Азербайджане. Известный исследователь *Авесты* Уильямс Джексон в своей работе “*Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*” (Jackson 1899) уделял особое внимание стране происхождения пророка и придерживался идеи, что Зороастр был выходцем из Западной Арии и родился где-то в Азербайджане. Этот автор считал Зороастра выходцем из Ирана, из Рага, то есть Рея (Jackson 1899). Еще один известный ученый-авестолог В. И. Абаев полагал, что, согласно одному сообщению, место рождения Зороастра находилось в районе Рага, что на северо-западе Ирана, недалеко от современного Тегерана. Наряду с этим, касаясь места деятельности пророка, он считал, что подавляющее большинство географических названий связывает его имя с восточными арийскими территориями. Причем в самом тексте *Авесты* географические названия западных иранских территорий не упоминаются. А сама историческая обстановка деятельности Зороастра свидетельствует о его восточно-иранском происхождении. Он писал: «...подавляющее большинство географических упоминаний *Авесты* решительно указывают на Восточный Иран как на родину этого памятника древне-иранской культуры. Об этом же говорит... историческая обстановка деятельности Зороастра. Убеждение в восточно-иранском происхождении основного ядра *Авесты* можно считать господствующим в современной науке» (Абаев 1956: 28).

Майкл Витцель в своей статье “*The Home of the Aryans*” подчеркивает, что поскольку свидетельства младоавестийских топонимов явно указывают на более восточное местоположение, в настоящее время *Авесту* снова стали воспринимать как восточноиранский текст, областью действия которого были, по крайней мере, Систан/Арахосия, Герат, Мерв и Бактрия

(Witzel 2000: 10). В силу этого число приверженцев теории о том, что пророк родился на западных иранских территориях, резко сократилось, а тех, кто считал, что Зороастр был выходцем из восточного арийского региона, в значительной степени увеличилось.

В то же время другая группа ученых, в том числе С. П. Толстов (1948: 307–320), Дж. Маркварт (Marquart 1901: 55), Ф. Андреас (Andreas 1903: 2–10), Э. Бенвенист (Benveniste 1929: 92), А. Кристенсен (Kristensen 1355/1976: 25–35), Н. Нюберг (Nyberg 1938), Дж. Аштиани (Āshtiyāni 1366/1987), В. Хеннинг (Henning 1951: 43–45), Н. МакКензи (MacKenzie 1988: 81–92) и М. Бойс (Boyse 1975: 3–4), полагала, что Зороастр был родом из Хорезма. Сторонники идеи хорезмийского происхождения Зороастра считали зороастризм доисторической религией и думали, что религиозные идеи, принесенные Зороастром, не приветствовались правителями этой страны. В связи с этим он был вынужден искать убежища у правителя Турана, Виштаспа (Гуштаспа), где ему в конечном итоге удалось начать проповедь и распространить свои идеи. Такой взгляд на события был поддержан Н. Нюбергом, считавшим, что Зороастр родился на берегах Сырдарьи и отправился в Балх с целью проповеди, где и преуспел в своей миссии. Эту идею о том, что Зороастр был родом с правого берега Сырдарьи, поддержал Э. Бенвенист (Benveniste 1929: 92), а позднее также таджикский ученый Х. Муминджонов (Мўминҷонов 2004: 43).

При всем том наше исследование дает основание пересмотреть это мнение, учитывая, что побережье Сырдарьи не входило в историческую территорию Хорезма, поскольку эта территория принадлежала конфедерации туранцев под руководством Афрасиаба⁸ и Арджаспа.⁹ Аргументы о хорезмийском происхождении пророка кажутся слабыми и безосновательными, «поскольку все имеющиеся данные свидетельствуют о том, что авторы книг *Авеста* и *Занд* (пехлевийского комментария) считали, что *Арйанам Ваэджа* находится в верхней

8 Афрасиаб изображается в иранской традиции как грозный воин и искусный полководец; он связан с Ахриманом и наделен магическими способностями и нацелен на уничтожение иранских земель.

9 Вождь иранского племени хионитов. В более поздней традиции представлен как царь Турана и сын Шавапа, брата Афрасиаба.

или средней частях, а не в нижнем течении реки *Вахви Даутия*, в гористой местности, возможно, в высокой долине» (Humbach 1991: 37). Вообще говоря, нигде в авестийской литературе нет упоминаний о том, что Зороастр ассоциируется с Хорезмом. Однако несмотря на отсутствие каких-либо солидных доказательств, все эти ученые приняли данный регион как место рождения Зороастра.

По нашему мнению, одной из причин, по которой родиной Зороастра считают Хорезм, было обнаружение замков и храмов огня в центре правителей Кушанидов в Фире,¹⁰ а также десятков памятников со свастикой, которые были обнаружены в 1930–1940-е годы советскими археологами.

Авестийские источники

Чтобы лучше понять основания, по которым эти ученые приписывают Зороастру хорезмийское происхождение, обратимся к авестийским источникам. Так, Хорезм упоминается в «Гимне Митре» (*Михр Яшт*); здесь в стихе 10:14 говорится:

...реки, берущие начало в Айрйа *шаянем*,¹¹ арийской обители, стремительно текут в страны Морум [позднее Маргу(ш), гр. Маргиана, в конечном итоге Марв, расположенный в современном Туркменистане], Харайа (Арйа в современном Афганистане), Сутдем (Согд в Таджикистане и Узбекистане) и Хайризем [Хорезм на берегах реки Амударья (Окс) в Узбекистане] (Eduljee 2007).¹²

10 По словам ал-Бируни, Африг построил на краю столицы Кат, великую крепость, называемую Фил или Фир (последняя форма приведена у ал-Бируни). Она была сметена изменением направления русла Амударьи. Подробнее см.: (al-Bīrūnī 1879: 41).

11 *Шаянем* используется для обозначения понятий «страна/край/место жительства» при перечислении шестнадцати стран *Вендидада*. Как обозначение «места жительства/обитания» может обозначать не страну/край, а регион, на территории которого к тому времени распространились арийские народы.

12 Ср. рус. перевод В. С. Соколовой: «...где реки (воды) судоходные, обширные стремятся (мчатся) в своем течении к Ишкате (скалы) и Паруте, к Мерву, к [землям] Харойвы и к Гаве, к Согду и Хорезму» (Соколова 2005: 227).

Здесь речь идет о реках Герат, Амударья, Зарафшан и Сырдарья, но нет указаний на то, что Зороастр происходит из этих мест.

Возможно, название Хива также сыграло свою роль, потому что район, где находится *Арйанам Ваэджа*, в *Авесте* называется Хванирас. Как кажется, термины *Хива* и *Хванирас* происходят от одного корня со значением «центр». Однако Хванирас, упомянутый в *Авесте*, относится к центральной области, где находится высокая гора Чакад-и-Дайтия. В Хиве или Хорезме нет высоких гор, и поэтому, если мы рассматриваем как родину Зороастра Хиву и Хорезм, то *Арйанам Ваэджа* не может быть его родиной.

В главе 17 *Бундахишна* говорится, что Йим [Джамшид] установил в Хорезме огонь Адар Фарнбаг на горе Гадман-хоманд («славной»). В правление владыки Виштаспа огонь Адар Фарнбаг был помещен на горе в Кавулистан, в стране Кабул (West 2001: 19).

Во 2 *фаргарде Вендидада (Видевдат)*, среди 16 стран, которые создал Ахурамазда, Хорезм не упоминается вовсе; тем не менее, по каким-то причинам, некоторые ученые *Авесты* называют *Арйанам Ваэджа* Хорезмом и указывают на то, что Зороастр был родом оттуда. Во 2 и 3 *фаргардах Вендидада*, касающихся *Арйанам Ваэджа*, говорится (Darmesteter 1898: 3):

2. Первой из благих земель и стран, которые я, Ахурамазда, создал, была *Арйанам Ваэджа* на берегах реки Вангухи Даййа.

Вслед за этим пришел Ангра-Майнью, который есть смерть, и в ответ он создал змея в реке, и зиму, [это —] работа дэвов.

3. Там десять зимних месяцев, два летних месяца; и даже в те месяцы вода холодная, земля холодная и деревья холодные.

Когда приходит зима, это самое страшное из всех бедствий.¹³

13 Ср. Фрагард 1. Географическая поэма:

2. Поскольку самой наилучшей из земель я сотворил Арийский Простор с Даитией-рекой.

Но в противовес этому проклятый *Злой Дух* наслал на эту землю змей и холодную зиму.

3. Семь месяцев там зима, два — лето; в средоточье зимы мерзнут воды, мерзнет земля, мерзнут травы, а как стает снег, начинаются сели (*Авеста. Закон против дэвов* 2008: 66).

Если принять во внимание указания *Вендидада*, то можно полагать, что *Арйанам Ваэджа* на берегах реки Вахви Даития (Вангухи Даийа) — и есть страна, в которой следует искать родину Зороастра. Однако в *фаргарде* 19:4 *Вендидада* в отношении родной страны Зороастра говорится:

Встал Заратуштра, вперед пошел Заратуштра, неуязвленный встречей с Акем-Мано, не сдерживаемый сложностью его зловердных загадок; шел он, качая камнями в своей руке, камни размером с дом, которые он получил от Создателя, Ахурамазды, благой Заратуштра.

На этой широкой, круглой земле, границы которой лежат далеко, где ты бросишь (те камни), о ты, кто стоит у верхнего берега реки Дареджа, в доме Порушаспы [отца Заратустры]? (Darmesteter 1898: 154–155).

Здесь дана ссылка на текст *Авесты*, где говорится, что дом пророка находился на берегу реки Дареджи, на горной вершине, что означает, что пророк родился в горах. Чтобы дать ответ тем, кто полагает, что Зороастр не может быть связан с горами, см. *фаргард* 19:11, где сказано:

Вопросил Заратуштра Ахурамазду, [стоя на верхнем берегу Дареджи, перед Ахурамаздой, перед доброй Вохумана, перед Аша Вахишта, Хшатра Вайрийа и Спента Армаити]: «О Ахурамазда, благодетельнейший, Создатель материального мира, о Святейший!» (Там же, с. 156).

Вот другой пример того, что Зороастр молится на горе, что подразумевает, что дом пророка находится в горной области.

В другом месте, в 20 *фаргарде* *Бундахишна*, говорится, что «река Дареджа находится в *Арйанам Ваэджа*, и на том берегу (стороне) находится жилище Порушаспы, отца Зардушта» (Darmesteter 1898: 167). На основе приведенных цитат можно сделать вывод, что место происхождения арийского пророка находилось в горах у селения Дураддж (Дуродж) (*Рис. 6.1*).¹⁴

14 Дурадж — селение в провинции Бадахшан на северо-востоке Афганистана, которое находится в долине Куф.

Рис. 6.1. Северо-восток Афганистана. Фрагмент.

Карта предоставлена Расселом Харрисом



Далее в *Ясне* 19:18 говорится:

Каковы раты (главы)?

(*Ответ.*) Это глава (рату) дома, рода, племени, страны, а пятый — Заратуштра. [В данном случае относится к тем областям, что отличаются от места жизни Заратуштры и не находятся в его ведении]. [Рага, которую возглавляют четыре главы — земли зороастрийские]

(*Вопрос.*) Каковы главы этой (области)?

(*Ответ.*) Они — главы дома, рода, племени и Заратуштра — четвертый.¹⁵

15 *Зенд Авеста*, часть III (SBE31): *Ясна*: XIX. *Зенд* или комментарий к формулам Ахуна-вайрья (The Zend Avesta, Part III); Священная *Зенд Авеста* — *Ясна*, англ. пер.: Джеймса Дармстетера и др. (Holy Zend Avesta — Yasna, англ. пер.: James Darmesteter, Dhalla, B.N. Dhabhar, L. Mills, J. H. Peterson, C. Bartholomae).

1. «Я, Ахура Мазда, создал двенадцатую лучшую область, Раг(х)у, с тремя крепостями (или расами)» (Там же: 6, также сн. 42).

2. В то время, когда Зороастр принес свое послание, в Раге, великом владении Кайанидов, правили пять человек: Властвующий над страной (*дахупат*), *хирбад* (защитник и хранитель храма огня, зороастрийский судья и арбитр), пятым был сам Зороастр (Там же). [Некоторые исследователи Авесты, исходя из этого наименования — Рага, считали что Зороастр выходец из города Рея в современном Иране, именно так возникла и идея о Шизе в Азербайджане].

Анализ географических ссылок в *Авесте* показывает, что ее автор не знал западных арийских земель, не знал о царях мидийцев и Ахеменидах (550–330 гг. до н.э.); поэтому можно считать, что Рага, упомянутая в *Вендидаде*, не имеет отношения к Рею, что возле Тегерана, Харону и озеру Урмия в Мидии или Шизе в Азербайджане. С другой стороны, следует указать, что в восточных областях Бактрии, в частности в Дарвазе, десятки мест имеют аналогичные названия, как *Пушт-и Раг*, *Паст-и Раг*, *Кум-Раг*, *Раг-ак*, *Зинг-Раг*, *Раг*, *Раг-истан*, *Хум-Раг*, *Биб-Раг*, *Ним-Раг*, *Шид-Раг*, *Шавд-Раг*, к тому же известно немало подобных им названий и слов, которые имеют тот же элемент *раг*. Значение слова *rāgh* близко к *darvāz* ‘горный луг’ (*Lughatnāmai Dehkhudā*, درواز), это значение здесь особенно актуально, учитывая, что все вышеупомянутые селения расположены на горных склонах.

Таким образом, по нашему мнению, название *Раг(a)*, упомянутое в *Авесте*, можно связать с местностью, которая в настоящее время находится в афганской части Бадахшана и разделена на три района, в нее входят 180 деревень. Упомянутый там *Раг* находится ныне в прилегающем к Дарвазу районе, который в прошлом был частью Дарваза. Интересно, что ни одно из названий этих деревень не было изменено на Рей.

В силу этих данных связывать авестийское *Раг(a)* с Реем, что в Иране, неверно.

Бактрия или Согдиана

В данном разделе рассмотрим следующий вопрос: происходил Зороастр из Бактрии или Согдианы. Как известно, большинство древнегреческих и римских авторов, знакомых с Авестой, пишут о его рождении в различных местах, где была распространена его вера. В этом контексте наиболее часто упоминается Бактрия. Римский историк Аммиан Марцеллин (ок. 325–330–391–400) называет Зороастра бактрийцем и основателем религии, который ввел новые правила и новые законы в Бактрию и мир (Jackson 1893: 221–232, 223). Наряду с этим следует упомянуть, что ряд ученых, таких как В. Томашек (Tomaschek 1877), В. Гейгер (Geiger 1882: 126), В. В. Струве (1941), Б. Гафуров (1949: 227; 1972: 52–53), М. М. Дьяконов (1961: 59–63) и Ю. Якубов (2000), полагали, что Зороастр был родом из Бактрии.

Рассмотрим соображение о том, был ли Зороастр связан с Согдианой. Следует подчеркнуть, что Согдиана при эфталтах (408–670 гг.) входила в состав бактрийского государства, что означает, что в эпоху Кайанидов она была частью Бактрии. В 1996 году историк И. В. Пьянков опубликовал статью под названием «Зороастр в истории Средней Азии» (1996), в которой доказывал, что Зороастр был родом из Согдианы. Сравнивая название села Дурадж с Даргам, И. В. Пьянков пишет:

Действительный и первоначальный смысл указания на родину Зороастра нужно искать совсем в другом направлении. Река Дарджа из авестийских текстов упомянута только в «Видевдаде» (XIX.4, 11) в падежной форме Drojya, откуда выводится основа Droja-. В пехлевийских текстах она упомянута в форме Daraja. Учитывая, что и «Видевдад» — текст довольно поздний, с уже испорченным авестийским языком, нельзя уверенно сказать, что название реки приведено в этом сочинении совершенно точно. По моему мнению, для установления нарицательного значения данного названия его можно сопоставить с авестийским словом drajah-, «длина, протяженность, перегон» и т. д., и другим словом того же корня — daraga-, «длинный». Здесь можно найти ожидаемую лингвистическую связь между

названиями Дарджа и Даргам, о тождестве которых и по содержанию говорил еще В. Томашек.

Канал Даргам — грандиозное гидросооружение, действительно самый длинный и значительный канал в области Самарканда, на протяжении веков снабжавший водой как город, так и его округу. Канал этот упоминается Клавдием Птолемеем под именем реки Даргаман (Geogr. VI. 11.2, 4), на которой стоит Мараканда, т. е. древний Самарканд. Сведения Птолемея восходят, по-видимому, к современникам Александра Македонского. Заметим, что Х. Бартоломе в качестве эквивалента авестийскому *drajah-* приводит древнеиндийское слово *draghiman*, которое, надо думать, имело соответствие и в языке древнеиранского населения Средней Азии. Новейшие археологические данные подтверждают большую древность Даргама, который был сооружен, во всяком случае, не позднее VI в. до н.э. (Пьянков 1996: 10).

Авестологи по-разному читали и расшифровывали слово *дурадж*. Однако, как следует из вышеприведенного текста, И. В. Пьянков считает главным его значение *длинный*. При этом в авестийской литературе указано, что дом отца пророка находился на берегу реки Дареджи, берущей начало с высокого места, но ни *Дроджйа*, ни *Даргам* не упоминаются. Представляется, что *Дроджйа (Дарйаджа)* означает не *длинный*, а *озеро, река*. Так, автор «Худуд ал-алам» («О пределах мира (от востока к западу)») называет озеро Искандаркуль *Дарйаджа*. Термин Даргам так же следует понимать как означающий *реку*. Так, Даргамский канал на протяжении веков был самым длинным и самым значительным каналом в самаркандском регионе, снабжая город и его окрестности водой. Этот канал упоминается Клавдием Птолемеем под названием реки Даргаман (Geogr. VI, 11. 2, 4), на которой стоит Мараканда, древний Самарканд (Пьянков 1996: 10; Ronca 1971).

Мы считаем, что слово *dargām* связано с *dar(ya)gām*, что означает *āb* (вода, много воды). В таджикско-персидском диалекте Дарваза большое количество воды обычно обозначается термином *dargāv*; от того же корня и слово *daryā/дарё* ‘река’. Между тем доказательства, приведенные

И. В. Пьянковым, не представляются вполне убедительными, поскольку, согласно тексту *Вендидада*, дом отца Зороастра находился в горах неподалеку от Даргама, тогда как Самарканд находится на равнине.

Как мы уже упоминали, ряд греческих авторов полагал, что Зороастр был родом из Бактрии. Однако они, очевидно, имели в виду Бактрию как государство в целом, а не конкретное место рождения пророка. В греческой литературе государство Кайанидов упоминается как Бактрия, но в *Авесте* Бактрия считается одной из 16 стран, созданных Ахурамаздой. При этом в *Авесте* Бактрия упоминается как «страна с развевающимися флагами» (*ərəδβō.drafsa-*; Vd. 1.7). В *Авесте* упоминается и государство Кайанидов, которое охватывает территорию нынешней Центральной Азии, Афганистана и провинции Хорасан Ирана, столица которого находилась в Зариаспа (Балх).

К концу XX века большинство ученых пришли к мысли, что место рождения арийского пророка находилось в Восточной Арье. Так, итальянский ученый-авестолог Герардо Ньюли назвал местом рождения Зороастра Систан, Белуджистан (на то время занимающий гораздо большую территорию, чем в настоящее время), берега реки Хамун (Gnoli 2000; 2006: 213–221). Его точку зрения поддержал таджикский ученый Бобоназар Бобохонов (Бобохонов 2010). Согласно легендам, связанным с *Авестой*, эти места считались родиной Кайанидов и последнего пророка, поэтому они почитались священными. Ричард Нельсон Фрай, американский ученый, занимавшийся изучением Ирана и Центральной Азии, полагал, что местом рождения арийского пророка были Бактрия или Хорезм (Frye 1993: 6–10). При этом И. Н. Хлопин предполагает, что последний должен быть идентифицирован с дельтой Тедзена (Теджен), в современном Туркменистане (Khlopin 1992: 96–116, 107–110). В. И. Сарианиди считал «родиной зороастрийцев и, возможно, самого Зороастра» — Бактрию, регион Бактрийско-Маргианского археологического комплекса (Сарианиди 1987: 52–65, 54). Мэри Бойс не исключала степей к западу от Волги (Boyse 1975: 1, 1979: 2). Однако мы полагаем, что все эти сведения легендарного характера сложились в сасанидскую эпоху, что было связано с храмом огня, построенным в горах Хваджа в парфянскую эпоху (247 г. до н.э. — 224 г.). И Шиз, что в Азербайджане, назывался

родиной Зороастра в силу нахождения там в парфянскую эпоху храма огня, построенного над газовым выходами, где постоянно поддерживалось пламя. В сасанидский период считалось, что данный храм имеет особую сакральную значимость. При всем том исторические свидетельства указывают, что Кайаниды — выходцы из областей, расположенных по горным склонам Альборз–Гиндукуша и по берегам Амударьи, и что Зороастр также был родом из того же региона, Восточной Бактрии (Якубов 2012: 136). К тому же анализ ряда источников, включая текст *Авесты*, показывает, что основатель государства Кайанидов Кай-Кубад был выходцем из Кабодиёна, что в нынешнем Таджикистане (Якубов 2012: 136).

Что касается родины пророка Зороастра, то ни один из авестологов, включая историков, не смог точно определить место его рождения. При этом, как уже упоминалось, исследователи больше заботились о выявлении страны в целом, а не города или области появления на свет пророка. Однако наше исследование авестийской литературы с лингвоисторической точки зрения было сконцентрировано главным образом на том, откуда, из какой области Бактрии произошел Зороастр и откуда он прибыл ко двору правителя Гуштаспа.

Раг в Дарвазе как место рождения Зороастра

Известный ученый-авестолог С. Н. Соколов пишет, что *Гаты* — древнейшая доступная нам часть *Авесты* — находятся в этом смысле в особом положении и представляют наиболее надежный языковой материал: ввиду стараний сохранить в точности звучание слов самого пророка они подвергались в ходе передачи наименьшим изменениям и интерполяциям и сохранили диалектное своеобразие (Соколов 1964: 10). Работы С. Н. Соколова натолкнули нас на мысль, что родина Зороастра должна находиться в периферийных районах Бактрии. Как следует из *Пазенда*, мать Зороастра происходила из Раги. Как мы уже говорили, география, упомянутая в тексте *Авесты*, отвергает связь Зороастра с западными частями «Арийского простора», поэтому страну происхождения его матери следует искать в Восточной Бактрии.

Франц Грене (Grenet 2002b; 2005: 36–38) считает его родиной другое место, расположенное в восточных иранских странах, как и все «арийские страны», упомянутые в списке Vd 1. «Paṅ» в книгах на пехлеви происходит от *rayā θrizantu* «Paṅа трех племен» упоминается как двенадцатая страна в этом списке (Vd 1.15). Ахриманическая чума именуется — *uṣarō. vīmanah-*, что обычно переводится как «крайние сомнения». В другом авестийском пассаже (Y 19.18) утверждается, что Paṅа — единственная страна, имеющая всего четырех «хозяев» (*ratu*) вместо обычных пяти: один глава семьи/дома, один — клана/деревни, один — племени, а над ними стоит сам Заратустра, но не хозяин страны как таковой. Следовательно, она называется *zaraθuštriš* «принадлежащая Заратустре» или «зороастрийская» (Grenet 2015: 23).

В этом отношении Франц Грене далее отмечает, что и в 7-й книге *Денкарда* и в *Wizīdagīhā ī Zādspram* (которая также взята из Спанд Наск) упоминается о Заратустре, у которого было видение Воху Мана. Эти описания нагружены топографическими деталями, которые могут дать решающий ключ к фактическому местонахождению страны Paṅ (Grenet 2015: 23).

Выясняется, что по прошествии тридцати лет с момента начала его жизни после Навруза имел место праздник под названием *Wahār-būdag*, на который в известное место съезжались люди со многих сторон... по прошествии пяти дней торжественных церемоний в этом праздничном месте... Заратустра вышел на берег реки Даитии, чтобы выжать хаому... Река была в четырех руслах, и Заратустра перешел их. В первом вода доходила до ступней, во втором — до колен, в третьем — до места соединения бедер, в четвертом — до шеи... Когда он вышел из воды и поднял свою одежду, он увидел Амахраспанда Вахмана в человеческом облики (Grenet 2015: 23–24).

Более того, Франц Грене указывает, что, если рассмотреть внимательно русло Дарья-и Пяндж, реки, являющейся сегодня границей современных Афганистана и Таджикистана, с которой название *Вахви Даития* было связано по крайней мере с ахеменидского периода, обнаруживается одно место,

используемое для перехода вброд, что очень хорошо соответствует этому описанию.

Это место известно как «брод Самти или Бадахшан» и всегда имело большое значение, поскольку данный переход обеспечивал основной проход между Кулябской равниной на севере и высокими долинами Западного Бадахшана на юге (Grenet 2015: 24). Это географическое описание было дано британской разведкой в XIX веке: «Река, которая здесь разделена на четыре русла с несколькими участками суши между ними, может быть перейдена вброд. В двух средних руслах течение быстрое, а вода по пояс» (Adames 1972: 148). Что еще более важно, Грене подчеркивает, что регион непосредственно к юго-востоку от брода до сих пор известен как Раг, имя, уже засвидетельствованное с VII века китайским паломником Сюаньцзаном (602–644), который внес данное место в свое описание как отдельное политическое образование (Watters 1904–1905: 273). Согласно сообщению Адамеца, это место упоминается в *Вендидате* 1.15 как «Рагху трех колен». В единственном фрагменте легенды о Заратустре, сохранившемся на авестийском языке (Vd 19.4), Рагха не названа, но названо место дома отца Заратустры, который стоит «на извилине Дараджи» (*darəjiia paiti zbarahi*) (Grenet 2015: 24).

В 2004 году директор Национального музея Таджикистана А. Шарипов и профессор Ю. Якубов по согласованию с Академией наук Афганистана и двумя афганскими археологами посетили город Раг. Цель поездки была двоякой: во-первых, в задачу ученых входило осмотреть археологические раскопки Рага, родного города матери Зороастра; добросовестное обследование тех мест дало основания полагать, что Зороастр мог происходить из этого района. Об этом говорит и наличие вблизи некрополей, захоронений, относящихся ко II тысячелетию до н.э., где погребения были проведены согласно зороастрийским ритуалам (Сарианиди 2005: 64; Якубов 2012: 74). Во-вторых, цель состояла в том, чтобы лучше понять, какие люди населяли регион при эфталитах.¹⁶ После ознакомления

16 Название «эфталиты» появилось в древнегреческих источниках, где они также называют их «абдел» или «авдел». У армян эфталиты назвались «хайтал», у персов и арабов — «хайтал, хайатила», а в Бактрии их называли «эбодало» (ηβοδαλο). По мнению большинства специалистов, разговорный язык эфталитов был восточноиранским.

с результатами этой поездки нами было начато изучение топонимов этой части Бактрии, выявлен ряд древних имен, которые отчасти сохранили свои архаичные формы и фонетический облик до наших дней. Так, например, в районе Куфа в Дарвазе, Бадахшан, есть деревня под названием Дурадж; это название согласно авестийским текстам совпадает с названием селения отца Зороастра. Мать Зороастра была родом из Раги, что примыкает к деревне Дурадж и еще совсем недавно входила в Дарвазский район, с населением которого жители этих селений имеют родственные связи. По этой причине данное поселение — Раг — известно здесь как *Rag-i Zardušt*, при этом местное население считает его местом, где началась проповедническая деятельность Зороастра.

ИТАК, ПЕРЕЧИСЛИМ РЕЗУЛЬТАТЫ, ПОЛУЧЕННЫЕ В ЭТОМ ИССЛЕДОВАНИИ:

- (1) диалект *Гат* (родств. санскр. *gāthā*) *Авесты* — близок восточноиранским языкам/диалектам.
- (2) Ср. авестийское Дурадж с названием деревни Дурадж в Куфе, Дарваз. Мы полагаем, что Куфистан в *Бундахишне* — это отсылка к Куфе в Дарвазе.
- (3) В книге *Бундахишн* говорится, что «река Даития — это река, которая вытекает из страны из Эранвеж и течет по гористой местности [Куфистан]» (West 2001: 19). Название реки Даития связывается с рекой Амударьей (Пяндж).
- (4) Вышеупомянутые топонимы привели нас к выводу, что Зороастр происходил из Рага, что в Дарвазе, Бадахшан. Недавнее открытие Большой башни и Храма огня на реке Даития на руинах Карана, древнего центра Дарваза, подтверждает наш вывод.
- (5) В авестийской литературе не упоминаются названия мест и владений западной части иранских территорий, но приведено немало примеров топонимов, названий мест и стран из восточной части «Арийского простора».

Данные о месте рождения Зороастра, приведенные в настоящем исследовании, не были указаны в предыдущих работах. Наши выводы получили признание профессора Франца Грене,

президента Европейского общества исследований культур Центральной Азии и Гималайского региона, который считает, что Раг в Бадахшане имеет более сильные аргументы, чем Рэй в Мидии, на то, чтобы быть Рагой из списка *Вендидада* 1. Авторы *Spand Nask*, возможно, относящиеся к позднему ахеменидскому периоду, были, судя по текстам на пехлеви, хорошо осведомлены о географии Восточной Бактрии и были сторонниками притязаний этого региона как родины Заратустры (Grenet 2015: 24).

Кроме того, в этой древней стране не только живо имя Дураджа, но сохранились и многие другие топонимы, такие как *Ими Нав*, *Имтал*, *Дари Им*, *Кухи Им*, *Йами*, *Йама*. Термины *im*, *imī*, *umatā*, *umatī* знакомы нам по авестийской литературе и известны с древних времен как имена Йима, Джам и Джамшид.¹⁷ Поскольку имя Йама в *Махабхарате* и *Ведах* тесно связано с именем божества, жители Нуристана (бывший Кафиристан) до сих пор называют своего главного Бога именем Имра. Ряд топонимов восточнобактрийского региона указывает на легенду о Джамшиде и его диалог с верховным божеством в *Арйанам Ваэджа* о надвигающейся смертельной снежной буре и дожде и о том, как спасти мир животных и растений. Все эти данные подтверждают, что Бактрия была не только домом династии Кайанидов, но и династии Пишдадидов. Таким образом, можно предположить, что история таджикской государственности берет свое начало в Бактрии более 4000 лет назад.

17 В традиции и фольклоре Джамшид описывается как четвертый величайший шах незафиксированной документально династии Пишдадидов (предшествующей династии Кайанидов). Он упоминается в зороастрийском священном Писании — *Авесте* (*Яшт* 19), *Вендидаде* 2, где называется Йима (Хшайта) «Йима (сияющий)», продолжением которого является современное персидское Джамшид.

7 Замки и храмы Шелкового пути. Древний Вахан в легендах и истории

АБДУЛМАМАД ИЛОЛИЕВ

Введение

В этой главе рассматриваются исторические места, расположенные вдоль древнего торгового пути по долине Вахана — ветке знаменитого «Шелкового пути», — и связанные с ними легенды. Древний Вахан, находящийся в центре горных систем Памира и Гиндукуша, — природный коридор, богатый водными ресурсами и полезными ископаемыми, по которому пролегают безопасные маршруты, туда стекаются сотни рек и ручьев, сливаясь в единое русло, одну из главных рек Центральной Азии — Амударью (также известную как Окс, Джайхун и Пяндж). Сочетание этих факторов, возможно, стало одной из причин того, что многие путешественники, особенно торговцы и монахи, следовали в своих путешествиях по ваханскому маршруту из Китая в Индию или Бактрию (Тохаристан) и обратно. В Вахане сохранились руины многочисленных древних крепостей, храмов, смотровых башен, караван-сараев и даже целых поселений, которые облегчали тяготы беспрепятственного перемещения людей и товаров по данному маршруту. Начиная с первых археологических раскопок в 1950-х годах

в Вахане было обнаружено более двадцати таких построек древних времен.¹

Мы рассматриваем в этой главе четыре таких пункта — две крепости (*кала*) Намадгут, Ямчун и буддийские храмы Вранга и Хандута. Мы поставили задачу выяснить, насколько важны были эти древние ваханские достопримечательности для жизни на Шелковом пути и в какой степени торговый и культурный обмен способствовал развитию местной экономики и культуры.

Древняя история Вахана недостаточно хорошо документирована, за исключением отдельных географических и геологических указаний, имеющих в ранних китайских и арабско-персидских источниках.² Вероятно, первыми исследователями этих мест были китайцы, которые, преследуя дипломатические, торговые и религиозные цели, с I века до н.э. по VIII век н.э. использовали Ваханскую долину как путь в Южную и Центральную Азию. Некоторые из этих путешественников собрали значительную информацию о географии, климате, народах, правителях, религиозных верованиях и культурах окрестных регионов, включая Вахан. Особенно важны при изучении древней истории Вахана, его буддийского прошлого и ранних встреч с исламом отчеты буддийских монахов-путешественников, таких как китаец Сюаньцзан (ум. 645) (Beal 2005) и кореец Хуэй Чао (ум. 741) (Мандельштам 1957). С арабским вторжением (650–751 гг.) и последующим распространением ислама в Центральной Азии наши знания о Вахане, хотя они

1 Археологические раскопки и полевые работы в Вахане проводились в конце 1940-х и начале 1950-х годов (Бернштам), 1960–1962 (Бабаев, Зелинский), 1976, 1983 и 2007 (Бубнова). Более подробно см.: (Бернштам 1952), (Зелинский 1964), (Бабаев 1962, 1965, 1968, 1973), (Бубнова 1971, 1986, 1997, 2008).

2 Хотя этимология названия Вахан не известна достоверно, считается, что это название происходит от др.-инд. **vaksuh*, которое представлено в др.-ир. как **vaxshu* и связано с рекой Амударьей (Morgenstierne 1973b: 433). Это может означать, что территория Вахана, по-видимому, простиралась от его современных границ вдоль реки Амударьи до точки, где она сливается с рекой Вахш (Пахалина 1975: 287–288; 1976: 181; Стеблин-Каменский 1978: 73).

Владение Вахан включало также долину Аличур, Большой (*Калан*) и Малый (*Хурд*) Памир (Постников 2000: 41). До конца XIX века Вахан был *de facto* полунезависимым княжеством, которым управляли его правители, время от времени платившие дань более крупным региональным державам (таким как *миры* Бадахшана и ханы Коканда) (Искандаров 1983).

все еще фрагментированы и не особенно велики, обогащаются данными мусульманских источников, таких как ал-Якуби (ум. 897), Ибн Хордадбех (ум. 911), Ибн Руста (X век), ал-Истахри (ум. 933), ал-Бируни (ум. 1048), значительные сведения вносит также анонимное географическое сочинение X века «Худуд ал-алам» («О пределах мира (от востока к западу)»), написанное по-персидски. В этих работах, которые по большей части дают описание всеобщей географии, предоставлены краткие сведения о Памире, его минералах, драгоценных камнях и золотых приисках.³

Исторические источники, в которых говорится об истории Вахана, практически отсутствуют вплоть до начала европейских исследований региона в конце XIX века и последующего завоевания региона Британской и Российской империями.⁴ В конце XIX — начале XX века были созданы многочисленные работы, в том числе путевые заметки, отчеты об экспедициях, военные досье и личные отчеты о Вахане, европейских и российских исследователей, включая Джона Вуда (Wood 1976), Томаса Гордона (Gordon 1876), Джорджа Керзона (Curzon 1896), Оле Олуфсена (Olufsen 1904), А. А. Бобринского (1908), М. С. Андреева (1911), Аурела Стейна (Stein 1928) и многих других.⁵ Эти авторы часто опирались на устные рассказы коренного населения и обращались к этнографии и топографии

3 Об этих работах см.: (Бируни 1963), (Istakhri 1967), (Ya'qubi 1977), (Rustah 1967), (Minorskiy 1980), (Хордадбех 1986).

4 В 1895 году Россия и Британия разделили памирские княжества, включая Вахан, и включили их в центральноазиатские зоны своего влияния — Бухарский эмират и Афганистан. В настоящее время Вахан состоит из двух политически различных образований: района (*улусвали*) в афганской провинции Бадахшан и ряда сельских общин (*джама'ат-и дехат*) в Ишкашимском районе ГБАО, Таджикистан. Ваханцы (*ṭik*), чей язык относится к восточноиранской группе языков и которые, как полагают, являются потомками древних саков, проживают также в Синьцзян-Уйгурском автономном районе (Китай) и в Гилгит-Балтистане (Пакистан).

5 Так, например, одним из наиболее важных источников данных о Вахане конца XIX века, его правителях, людях, культуре, убеждениях, социальном порядке и климате считается отчет, подготовленный британским агентом Абдул Рахимом, который проследовал по Вахану (по правому берегу реки Пяндж) в 1878–1880 гг. См.: Рахим, Абдул. Путешествие в Бадахшан; с докладом о Бадахшане и Вахане (*Journey to Badakhshan; with report on Badakhshan and Wakhan* (1886)). *Books in English*. Paper 188. URL: <http://digitalcommons.unomaha.edu/afghanuno/188>. Этот отчет широко цитируется в недавней работе Германа Кройцмана: Kreutzmann, G. *Wakhan Quadrangle: Exploration and Espionage during and after the Great Game* (2017).

Вахана, отсылая при этом к описаниям известных издревле мест и их истории. При всем том одним из основных источников для изучения в период, предшествующий современному, истории Вахана в целом и исторических мест в частности остается устная традиция этих мест. Эта традиция дает нам возможность взглянуть изнутри на их роль и значимость, на деятельность легендарных фигур, связанных с ними. В ходе истории местными жителями были собраны и записаны многие легенды и повествования, например «*Кисса-йи-Кахкаха*» («Повествование о Кахкаха»), касающееся ряда доисламских правителей Вахана и имеющее особое значение. Многие из этих легендарных данных впоследствии цитируются либо перефразируются в работах позднейших фольклористов, историков, археологов и этнографов Бадахшана, но без дальнейшего их анализа, см., например, (Искандаров 1983: 28–34; Шакармамадов 2005: 80–82; Қурбоншоев 2009: 23–41). Эти истории, сложившиеся на протяжении веков, обычно превозносят моральные достоинства и героизм, проявленные в особых условиях и связанные с рядом чудесных событий и персонажей.

Рассказ о правителях

«Повествование о Кахкаха» (*Кисса-йи Кахкаха*) является одной из самых популярных местных легенд о крепостях и их правителях. Благодаря устной традиции оно стало известно европейским исследователям в конце XIX века, когда те впервые начали записывать эти легенды. Датский офицер и исследователь Оле Олуфсен, посетивший Вахан в 1898–1899 годах, сделал первые эскизы и фотоснимки крепостей Намадгут, Ямчун, Занг и других древних крепостей и святынь (Olufsen 1904: 180–188). В 1901 году русские ученые А. А. Бобринской и Н. В. Богоявленский, находясь в Вахане, записали полную версию этой легенды (Бобринской 1908: 16–18). В 1902 году регион посетил русский этнограф М. С. Андреев, он записал легенду у Муллы Назаршаха, образованного местного жителя (Андреев, Половцев 1911: 3–4). Первая письменная запись легенды о Кахкаха была обнаружена начальником российского памирского поста

Александром Мухановым во время его визита в Вахан в 1908–1909 годах.⁶ Эта небольшая рукопись, которая в дополнение к другим текстам включает также рассказы о сражениях Кахкаха с Али ибн Абу Талибом, первым шиитским имамом и четвертым мусульманским халифом, преимущественно основана на устных версиях истории Кахкаха. Данный текст содержит подробное легендарное описание древних правителей Вахана, их верований, обычаев и образа жизни. Здесь эти правители называются «пришельцами» (*бигана*), имеющими «демоническую» (*див*) природу, в тексте они полемически обвиняются в том, что они являются неверными (*кафирун*) или зороастрийцами (*габракан*), которые одеты в черное (*сийах-пуш*) и практикуют кровнородственные браки. Согласно традиции, Кахкаха вместе с двумя братьями по имени Зангибар и Замр и двумя сестрами по имени Зулхумар и Зулхашам переселился в Вахан из Кабула. Следует отметить, что термин *кахкаха* имеет различное применение в персидском, арабском и турецком языках; здесь это не обязательно имя человека, но может относиться и к обозначению титула или даже к замку. Исходя из этого можно предположить, что в нашей истории под данным термином, возможно, подразумевается титул лидера, который руководил вторжением в Вахан и позже основал в Вахане свою династию. Кахкаха, как главный правитель, оставался в крепости Намадгут, тогда как его братья и сестры стали правителями провинций; Зангибар и его сестра Зулхашам заняли крепость Ямчун; Зулхумар находилась в Сиях-Пушта, а Замр «огнепоклонник» (*аташ-параст*) стал комендантом северо-восточного замка, который находился между современными селениями Асар (Хисар) и Занг (Курбоншоев 2009: 32, 42). В легенде также упоминаются два сподвижника Кахкаха, а именно Сапих Чупан (локализованный в долине Сархад в Вахане) и Шах-шах (находившийся в Дарвазе). Следует отметить, что некоторые первые ученые-европейцы, которые путешествовали по Памиру (Андреев, Половцев 1911: 3; Бобринской 1908: 117; Olufsen 1904: 176; Stein 1928: 866–867), приводили несколько иные

6 Эта рукопись хранится в Институте восточных рукописей Российской академии наук в Санкт-Петербурге под каталожным номером А. 896. Выводы Муханова были позднее (1912) опубликованы в Ташкенте под названием «Памирский район. Военно-статистическое обозрение Памирского района».

версии местного руководства Зангибара и Замра, утверждая, что именно последний управлял крепостью Ямчун со своей сестрой Зулхумар. Стейн (Stein 1928: 867) идет еще дальше и пишет, что крепость Ямчун состояла из двух отдельных фортов, именуемых Зулхумар (Ямчун) и Замр (Вичкут). Трудно продолжать спор о том, какая из этих историй больше соответствует действительности и существовали ли такие личности или места с таким наименованием в прошлом; путаница, вероятно, связана с тем, как сами местные жители понимали легенды и что рассказывали иностранным исследователям. В современном селении Занг сохранились руины храма огня (*аташ-када*), и в местной устной традиции считается, что это был личный храм Замра — «огнепоклонника» (*аташ-параст*) и «зороастрийца» (*габр*), который правил восточной частью Вахана. Если эта история верна, то Замр, должно быть, жил при Сасанидах, когда эта империя захватила контроль над Центральной Азией, включая княжества Памирского нагорья, отвоёвав их сначала у кушан, а затем у эфталитов. Согласно «Худуд ал-алам», население Вахана и его столицы Сакашима следовало зороастризму (*габракан*) (Minorsky 1980: 121).⁷ Некоторые ученые (Scott 1984: 217–220; Шохуморов 1997: 29–35) даже полагают, что до прихода ислама основной религией в Бадахшане и памирских княжествах был зороастризм. Хотя отдельные правители Вахана и могли следовать зороастризму в качестве придворной религии, трудно поверить, что весь регион был зороастрийским, поскольку такие элементы, как поклонение огню и кровнородственный брак, могли присутствовать и в местных политеистических верованиях и обычаях.⁸ Так, например, поклонение огню является важной частью сложного сочетания религиозных обрядов, часто упрощенно называемых шаманизмом и широко распространенных в Вахане и Центральной Азии в целом до появления ислама. Многие элементы доисламских практик так или иначе проникли

7 Считается, что название *Сакашим* происходит от имени древнего восточноиранского народа *сак(а)* (скифы) и означает «земля саков». Этимология предложена Т. Н. Пахалиной (*śaka-* и *sama*) (Пахалина 1976: 178). Более подробно о *саках* см.: (Beckwith 2011: 60–70).

8 Подробнее о зороастризме в Центральной Азии см.: (Foltz 1998).

в местную исламскую культуру, придав новый смысл старым ритуалам. В Вахане до сих пор практикуются некоторые обычаи, связанные с огнем, такие как возжигание лампад с пропитанным маслом фитилем-*пилта* во время особых религиозных мероприятий в домах, у святых деревьев и на кладбищах, а также вращение горящего факела вокруг головы на летовках. Возжигание *пилта* является важной частью местной похоронной церемонии *чараг-равшан* («сияющая лампада»), которая стала уникальной религиозной практикой исмаилитов Бадахшана (Таджикистан и Афганистан), Гилгит-Балтистана (Пакистан) и Синьцзяна (Китай) (Ioliev 2008a: 42–43).

В легенде говорится, что Кахкаха вместе с членами своей семьи и войском был побежден Али и его сыновьями Хасаном и Хусайном. Святилище *Шах-и мардан* («Глава мужей»), посвященное Али, расположено через дорогу напротив крепости Кахкаха. Недалеко от крепости Ямчун также имеется святилище, посвященное жене Али биби Фатиме, дочери пророка Мухаммада. Это святилище представляет собой горячий «целебный» источник (*гармчашма*), который, как полагают, появился здесь как явление «чуда», совершенного Али и его женой после победы над местным правителем. Подробный анализ легенды об Али проведен в одной из моих предыдущих статей (Илолиев 2015: 308–312), здесь же укажу лишь, что традиционные истории о ваханских кампаниях Али и членов его семьи вряд ли могут быть подтверждены какими-либо историческими фактами. Несмотря на то что мусульманская традиция богата историями и легендами о путешествии Али в Центральную Азию и совершенных им там чудесах, до сих пор не найдено каких-либо исторических доказательств в поддержку этого аргумента. При этом, однако, нельзя полностью исключить возможность более поздних военных набегов арабов на Бадахшан. Накануне арабского нашествия на Трансоксиану местные княжества оказались в центре борьбы за власть и региональную гегемонию между тибетскими, китайскими и тюркскими военными группировками; первые завоевали Вахан между 661 и 663 годами (Beckwith 2011: 129). Правители (ед. *йабгу*) Тохаристана, имевшие тюркское происхождение, формально приняли власть над Бадахшаном, Ваханом и рядом районов к северу от него, хотя на деле регион

оставался полунезависимым и после арабского завоевания. Арабские войска Салиха, брата завоевателя Центральной Азии Кутайбы б. Муслима, совершили в первые годы VIII века несколько набегов на земли за Амударьей (Gibb 1923: 32). На ранних этапах завоевания Трансоксианы арабские войска время от времени вели набеги на некоторые южные княжества Тохаристана из своих основных военных лагерей в Мерве (Kennedy 2007: 225–255). Рейды в Тохаристан продолжались и в более поздние периоды и вскоре достигли севера Бадахшана. Мусульманский историк IX века Табари (Ṭabarī 1989: 126–129) пишет, что между 734 и 738 годами мусульманские войска время от времени проводили рейды на замки, находящиеся в Верхнем Тохаристане, и даже пересекали реку Кокча в Бадахшане, что находится неподалеку от Ишкашима (Сакашим) и крепости Намадгут. О чуть более позднем периоде сообщает корейский монах Хуэй Чао. Так, он пишет, что в 765 году арабы заключили мирный договор с княжеством Вахан (Мандельштам 1957: 53). Таким образом, можно смело предположить, что во время завоевания Тохаристана мусульманские военные силы столкнулись с местными войсками северо-восточных провинций Вахан и Ишкашим и что, хотя подлинность сражения Али с Кахкаха исторически не достоверна, подобные события вполне могли происходить в Вахане в ходе арабского вторжения.

Крепости Намадгут и Ямчун

Покойный археолог, Мира Алексеевна Бубнова, которая долго работала в Бадахшане, не без основания называла Вахан «культурным заповедником или историческим музеем под голубым небом» (Бубнова 1997: 14). Хотя от древней архитектуры Вахана и сохранилось немного, если пересекать регион от Ишкашима до Харгуши по таджикской стороне или ехать от Султан-Ишкашима до Сархада по афганской стороне, можно заметить множество элементов укреплений, таких как оборонительные стены и смотровые башни с бойницами и амбразурами; это особенно касается крепостей Намадгут и Ямчун. Эти крепости также известны по именам их правителей, таких как

Кахкаха, или полемическим названиям «крепости неверных» (*кафир кала*). Кроме того, по мнению А. Н. Бернштама (1952: 283), в прошлом Намадгут и Ямчун имели китайские и/или древнеиранские названия: так, Ямчун назывался Гашен («Город саков»), а Намадгут — Кухан или Джабгукат («Город правителей»).

Если рассматривать их местоположение, то обе крепости находятся на краю небольших ровных площадок вблизи слияния рек и потоков. В данном случае стратегия выбора места предполагает, что крепости были выстроены в целях обороны и отслеживания безопасности региона. Крепость Ямчун — одно из крупнейших укреплений в Бадахшане — была возведена на треугольном плато, окруженном утесами, под которыми в реку Пяндж впадают два горных водных потока, Ямчун и Яжук. Крепость Намадгут расположена на холме в непосредственной близости от берега Пянджа, где река сужается и ее можно пересечь вброд между Намадгутом и афганским селением Казиде, ранее известным как Иштрах. Когда-то здесь находился мост, соединяющий два берега реки. По словам русского ученого и путешественника А. А. Бобринского (1908: 16–18), мост или его руины были еще видны в начале XX века. Строительство крепостей в таких местах было популярно в Центральной Азии и на Кавказе задолго до прихода греко-македонских войск (Litvinskii, Pichikian 1981: 133; Зелинский 1964а: 120–141). Форты, подобные крепостям Вахана, выстроенные приблизительно в V–VI веках, были обнаружены в Зеравшанской долине, на горе Муг, близ Исфары, Ашта и Шахристана в Согдийской области современного Таджикистана, а также в районе Табриза, в Иране (Azarpay 1981: 47–55). В этих крепостях представлен сплав местных и внешних строительных приемов, объединены техники и концепции, создающие уникальный стиль военной архитектуры, характерной для древнего мира. Эти цитадели были защищены от противника не только естественными природными препятствиями, но и рациональным планированием и выбором места расположения. Размер и форма горных крепостей также зависели от целей, для которых они изначально предназначались. Крепость Намадгут имела длину 750 м и ширину 280 м, она была укреплена толстыми стенами из необожженного кирпича. При строительстве же крепости

Ямчун, что имела треугольную форму, использовались камни; длина крепостных стен составляла 775 м, ширина северной стороны — более 300 м (Бабаев 1973: 47, 68). При этом внутренняя организация крепостей имела сходство; обе они включали смотровые башни с амбразурами, два внутренних двора и одну цитадель, расположенную в центре (Намадгут) либо в верхних кварталах (Ямчун) крепости. Однако внутреннее устройство обеих крепостей имело ограниченную жилую зону. Так, в Намадгутской крепости было только три жилых отделения в самой цитадели, тогда как в крепости Ямчун имелось несколько длинных и узких отсеков вдоль стен цитадели. Это еще одно свидетельство того, что крепости изначально проектировались для военных целей. Расположение цитаделей в обеих крепостях должно было осложнить потенциальный штурм командного пункта. Чтобы завоевать каждую цитадель, противнику сначала нужно было захватить главный двор, что было возможно только при входе через восточные ворота, защищенные двумя мощными башнями со встроенными бойницами. Кроме того, в каждой крепости имелось несколько смотровых башен, что позволяло охране наблюдать за движением людей и товаров вокруг замков и просматривать дорогу. Подобные наблюдательные вышки были построены также у некоторых горных перевалов (в селениях Даршай, Шитхарв, Вранг, Лангар и Миц), ведущих из Вахана в долины Шахдара и Гунд. Все это делалось в целях противодействия набегам грабителей на торговые пути.

Архитектурное устройство руин этих крепостей дает основание предполагать, что только могущественная политически династия могла позволить себе построить столь крупные мощные цитадели для достижения своих масштабных стратегических целей, таких как безопасность и оборона, торговля и налогообложение. Хотя отсутствие исторических свидетельств исключает спекуляции относительно даты строительства, некоторые археологические артефакты и исторические события указывают на кушанский период (50 г. до н.э. — 225 г. н.э.). Кушаны — этнически смешанная группа кочевников в основном индоевропейского происхождения (преимущественно юэчжей, саков и парфян) возникли здесь, на территории Бактрии (Тохаристана), и построили свою империю, которая

постепенно распространилась на другие части Центральной и Южной Азии (Beckwith 2011: 84-85). В правление Канишки I (ок. 127–151 гг.) политика империи по расширению контроля над Шелковым путем сблизила кушан с их иранскими подданными на западе, чья лояльность была им необходима для реализации своих геополитических амбиций (Foltz 2010: 40-45).

Таким образом представляется, что строительство массивных цитаделей, в частности на Памире и в Вахане, было частью этого более широкого замысла. Другими словами, кушаны строили замки и храмы, чтобы облегчить движение товаров и людей по дороге, поддерживать безопасность, собирать налоги и пропагандировать буддизм. Кушаны были покровителями буддизма и способствовали его распространению в Центральной Азии, Парфии и Китае (Liu 2010: 58). Хотя об истории Кушанской империи известно не так много, монеты их чеканки, на которых изображены различные древние божества и материальные объекты, хорошо известны во всей Евразии. Они были распространены по всему континенту, и их можно обнаружить повсюду, куда их доставляли караваны. Несколько археологических артефактов, относящихся к кушанскому периоду, были обнаружены и среди руин древнего Вахана. К ним относятся красная керамика и серебряные монеты в древнем городе-гарнизоне Нюд, что в нескольких километрах от крепости Намадгут (Зеймал 1960: 115–136). Крепости Намадгут и Ямчун пережили распад Кушанской империи, продолжая функционировать при эфталтах (VI век) и вплоть до арабского завоевания (Бабаев 1962: 67–68) (Рис. 7.1).

Ваханский маршрут

Название «Шелковый путь», предложенное немецким географом Фердинандом фон Рихтгофеном в конце XIX века, первоначально использовалось, чтобы подчеркнуть важность значение китайского шелка, ввозимого в Азию, Европу и Африку. Позже этот путь следования стал широко известен благодаря торговле между древнейшими мировыми цивилизациями,

Рис. 7.1. Бойница, крепость Намадгут (фото автора)



что привело к экономическому развитию и культурному взаимодействию (Beckwith 2011; Foltz 2010; Liu 2010). Как сеть маршрутов и торговая система Шелковый путь включает как континентальные, так и морские торговые маршруты. «Эта система была в высшей степени прицельно ориентирована на

континентальную экономику Евразии (и ее локальные экономические системы), базирующуюся на великих политических евразийских образованиях, сосредоточенных исключительно в сухопутной части Центральной Евразии, а не на морских просторах» (Beckwith 2011: хх). Несколько маршрутов и путей этой международной дорожной сети проходили по долинам горных систем Памира и Гиндукуша, включая Ваханский коридор, который играл важную роль в транзите товаров и идей. При этом области, расположенные вдоль этого пути, также извлекали выгоду из такого обмена. По сравнению с «северными маршрутами» Шелкового пути, которые пересекали Алайскую долину в направлении Согдианы, ваханский маршрут, также классифицируемый как «южный маршрут» или «буддистский коридор», был самым коротким и безопасным для путешественников, особенно буддийских монахов, следующих из Китая в Индию в поисках оригинальных буддийских текстов и реликвий (Barger 1939: 387–389; Stein 1932: 25–26). Маршрут пролегал от древнего города Сакашим (Ишкашим) на западе до Лангара на востоке, где сливались реки Памир и Вахан (Вахандарья), образуя Пяндж. Лангар или Лангар-кишт (*кихн*) (что значит «святая обитель», место отдохновения, отдыха или стоянки) был ключевым пунктом остановки путешественников в восточной части пути. Здесь маршрут разделялся и шел в двух направлениях: один пролегал через Восточный Памир (Памир-и Калан) до Кашгара, другой проходил через долину Сархад и, пересекая Вахандарью и перевал Вахджир, шел на Хотан в Китай. У западных ворот маршрута находилась большая гостиница, известная как Даркиштский караван-сарай; ее руины были обнаружены советскими археологами в 1970-х годах в районе селения Нюд в Ишкашине (Зелинский 1976). Важность Даркишта, вероятно, была обусловлена сочетанием трех факторов его местоположения. Во-первых, караван-сарай находился у самого начала ваханского маршрута, именно сюда попадали путешественники, прибывающие из Бадахшана и других частей Тохаристана. Во-вторых, только в Ишкашине путешественники, следующие с запада, могли увидеть и впервые пересечь реку Пяндж. В-третьих, Даркишт находился в столице правителей Вахана, которые контролировали движение товаров и людей

на маршруте. Тот факт, что Ишкашим, или Сакашим, как его называли в прошлом, был столицей Вахана, подтверждается некоторыми ранними источниками, такими как ал-Бируни (Бируни 1963: 74) и «Худуд ал-алам»:

Город Сакашим является столицей области Вахан. Обитатели ее являются огнепоклонниками (*габракан*) и мусульманами, и правитель Вахана (*малик*) обитает здесь (Minorsky 1980: 120).

На всем протяжении маршрута находились многочисленные крепости, караван-сарай, артиллерийские и сторожевые башни (*тупхана*) и входные ворота (*дарваза*) или контрольно-пропускные пункты, нужные для защиты торговых караванов от разбойников. Руины ваханских *тупхана* все еще можно увидеть в селениях Даршай, Шитхарв, З(у)мудг, Занг и Касвир. Простое по структуре устройство *тупхана*, которые состоят непосредственно из каменной башни, указывает на то, что они могли разместить лишь небольшой по численности патруль, чтобы наблюдать за дорогой. Из устной традиции известно, в крепостях между башнями была установлена система сигнализации, известная в местном масштабе как «стреляющие стрелы» (*пумбриш*), прототип современного ракетного сигнала, при котором использовался огонь (ночью) и дым (днем), чтобы предупредить командующих в крепости о подозрительном движении на дороге.⁹ В памяти местного населения еще сохранились истории о том, как эта система активно использовалась в XIX — начале XX века для защиты Вахана от набегов как внешних (китайцев, афганцев, кыргызов), так и местных (жителей Шахдары и Гунда).

Первые сведения о воротах известны из мусульманских источников, таких как «Худуд ал-алам». В этом сочинении упоминается деревня, называвшаяся «Ворота в Тибет» (Дар-и туббат) или «Ворота арабов» (Дар-и тазийан), расположенная на восточной границе Вахана, где можно было «следить за движением между Ваханом и его областями»:

⁹ Эти сведения получены в ходе интервью, проведенном в декабре 2010 года с пожилым ваханцем Холимбеком Байрамбековым (ум. 2011) в Худжанде (Таджикистан).

Дар-и туббат — это деревня, где на горе стоят ворота. Там живут мусульмане, которые взимают таможенный и охранный сборы (*bāz*) и следят за дорогой. Как только выходишь из этих ворот, попадаешь в пределы Вахана (Minorsky 1980: 120).

Считается, что эти ворота стояли на границе между Ваханом и Тибетом в Сархадской долине Вахана в современном Афганистане (Кушкеки 1926: 151). К IX веку Бадахшан и соседние с ним районы по обе стороны реки Пяндж уже находились во власти арабов, построивших укрепления для обеспечения своих политических и экономических целей в регионе (Зелинский 1964b: 117). Более поздние мусульманские источники также указывают, что арабы построили несколько крепостей в Бадахшане, Вахане и Шугнани. По сведениям Низам ал-Мулка (ум. 1092), Зубайда (786–808), жена аббасидского халифа Харун ар-Рашида, приказала построить в Бадахшане несколько крепостей и военных пунктов (*рабат*):

Она приказала построить на рубежах укрепленные лагеря, купить для борцов за веру оружие, лошадей, кобыл и жеребцов... Когда все это было выполнено, осталось еще немного. Из остатков своего имущества она построила в пограничной с Кашгаром и Балуром (т.е. Вахан) [и Шукнаном (т.е. Шугнан)] области город Бадахшан, окружив его крепкими стенами; [все это существует и процветает еще сегодня] (Низам ал-мульк 1949: 271).

Будучи одним из регионов, входящих в обширную сеть, сложившуюся вокруг Шелкового пути, древний Вахан, как и другие владения Бадахшана, также способствовал материальной торговле и культурному обмену в регионе. Согласно ранним арабским и персидским источникам, Вахан славился своим золотом, драгоценными камнями, суконными и ковровыми чепраками под лошадиные седла и стрелами, вывозимыми в другие части Бадахшана и Центральной Азии (Iṣṭakhrī 1967: 297; Минорский 1980: 121; Rustah 1967: 93). Широкою известность в древнем мире получил темно-синий бадахшанский лазурит. Римляне использовали его в декоративных целях, а буддисты —

в росписи и украшении статуй Будды (Liu 2010: 54). Ибн Руста был, вероятно, первым автором, упомянувшим в своей *«Kitab al-alak an-naḥisa»* о золотом прииске в Вахане (Rustah 1967), а ал-Истахри в своей *«ал-Масалик ва-л-мамалик»* (Iṣṭakhrī 1967), упоминая драгоценные камни, особенно подчеркивает важность знаменитого бадахшанского рубина (*ла'ли Бадахшан*) и его шахты в долине Горан (Gārān). В нескольких других средневековых источниках, в том числе у Марко Поло (Cordier, Yule 1986) и Ибн Баттуты (Gibb 2000), также упоминается рубиновый рудник в Горане. По словам ал-Бируни, автора известного трактата по минералогии, главный рубиновый рудник Бадахшана находился под контролем правителей Вахана. Он сообщает, что после землетрясения в долине Горана в VIII веке добыча рубинов увеличилась (Бируни 1963). Независимо от того, верно ли это сообщение, по большому счету систематическую добычу и обработку рубинов, лазурита и других минералов в Бадахшане мотивировали арабы, особенно ранние Аббасиды, которые не только проявляли большой интерес к науке и культуре, но и обеспечивали необходимое покровительство промышленным предприятиям. Место добычи рубина в селе Кух-и Лал («Рубиновая гора»), что примерно в 40 км от крепости Намадгут, до сих пор активно используется в Ишканимском районе современного Таджикистана.¹⁰ Рубины употреблялись в Центральной Азии, Китае и Индии для украшения доспехов, ножен и сбруи благородных сословий. Считается, что даже корона Александра Македонского была украшена бадахшанскими рубинами. Известно, что знаменитый рубин «Черный принц», который изначально принадлежал мусульманскому правителю Гранады XIV века, а в итоге оказался в королевской короне Британской империи, был добыт на месторождении Кух-и Лал.¹¹ В местной культуре и поэзии Бадахшана рубин — который невелик по размеру, но имеет высокую ценность — является символическим выражением материального благосостояния и интеллектуального богатства. Он изображается в произведениях местных поэтов и художников

10 О бадахшанских рубинах см.: (Бубнова 1971).

11 См., напр., Р. Хьюз (Hughes 1997). Рубин «Черный принц» в настоящее время хранится в Лондонском Тауэре в Соединенном Королевстве Великобритании.

как пробуждающий духовное вдохновение. Выдающийся поэт и ученый XIX века Мубарак-и Вахани (ум. 1903) в одном из своих стихотворений с гордостью говорит:

Рубин, которого так жаждет мир, принадлежит мне,
Ибо он происходит из моего Бадахшана!

(см. подр.: Iloliev 2008a: 90).

Что касается происхождения термина «ла'л», то в устной традиции считается, что он происходит от имени местного принца, который жил со своей матерью в Шелковой крепости (*Вершим-кал'а*) в Верхнем Вахане (*Вахан-и Бала*). Его мать по имени Хумай (а также Рухшанак) изображается как прекрасная храбрая правительница, у которой было много поклонников среди соседних правителей и их отпрысков, но она не проявляла интереса к ним, стремясь к независимости своего владения. Когда она отказала одному из своих поклонников, правителю Читрала, тот хитростью захватил Шелковую крепость и уничтожил ее. Перед тем как начать сражение не на жизнь, а на смерть, правительница отослала своего сына. Он был переправлен в Сист, одну из деревень Горана, где тайно скрывался под маской пастуха. Однажды, присматривая за овцами в горах, он нашел крупный драгоценный камень. По возвращении в селение он показал его местному правителю, который вознаграждал пастуха, назвав камень его именем, т. е. *Ла'л* (рубин).¹² Хотя об этой фигуре принца-пастуха и его религиозной принадлежности более ничего не известно, в селении Сист сохранилось святилище, названное его именем и известное как Ходжа Лал.

Кроме того, движение по ваханскому маршруту товаров и культур способствовало росту нескольких древних поселений в регионе, таких как Сакашим, Рин, Раманит, Бидум, Даршай, Шитхарв, З(у)мудг, П(у)туп, Хандут, Вранг, Занг, Дирч, Хисар, Лангар, Касвир, Юмхана и Ричив, где были обнаружены многочисленные артефакты древних цивилизаций. Например, на древних кладбищах З(у)мудга советские археологи во

12 Эти сведения также получены в ходе интервью с Холимбеком Байрамбековым в декабре 2010 года в Худжанде.

главе с А. Д. Бабаевым откопали несколько предметов из камня, дерева, кости, железа и бронзы, среди которых, помимо основных инструментов жизнедеятельности, имелись также ювелирные изделия и музыкальные инструменты, такие как флейты, из костей животных и деревянные арфы кушанского периода (Бабаев 1965, 1968).

С новыми географическими открытиями V–VI веков сухопутные торговые пути потеряли свои позиции, уступив первенство морским маршрутам, поскольку последние предлагали более дешевые транспортные возможности. Посему и ваханский маршрут также начал терять свое значение в том, что касается межрегиональной торговли, однако он продолжал функционировать в качестве регионального транзитного маршрута в рамках Большого Бадахшана вплоть до разграничения Бадахшана и Памирских княжеств и появления новых политических границ в конце XIX — начале XX века. Аурел Стейн в ходе нескольких экспедиций на Памир в начале XX века заметил, что, хотя очень мало известно о прошлом данного маршрута, «он предлагает явные преимущества для движения караванов, и в настоящее время его предпочитают торговцы, следующие из китайского Туркестана в Читрал или Бадахшан» (Stein 1932: 5–6).

Буддийские монастыри в Хандуте и Вранге

В доисламский период население Памира исповедовало различную веру и следовало ряду практик, связанных с шаманизмом, манихейством, зороастризмом, митраизмом и буддизмом или близким им (Давлатбеков 1995). В кушанский период буддизм и его идеи были привнесены из Индии сначала в иранский мир, а затем были донесены по Шелковому пути до Китая. В кушанский период буддизм получил возможность процветать и шириться под эгидой государства, его щедро финансировали представители торговли. Вскоре с помощью монахов и торговцев, которые строили монастыри и пещерные храмы, а также распространяли буддийское писание, он распространился вдоль торговых путей Центральной Азии (Liu 2010: 52–58). На территории современных Афганистана и Таджикистана

есть несколько археологических памятников, свидетельствующих о значительной роли, которую буддизм сыграл в истории Центральной Азии. К ним относятся статуя Будды V века в Бамиане (Афганистан), которая была разрушена сторонниками движения «Талибан» в 2001 году, и статуя Будды в состоянии нирваны («небытия») длиной 13 м в Таджикистане. Последняя, которая в настоящее время считается самой большой древней статуей Будды в Центральной Азии, была обнаружена в конце 1960-х годов в Аджина-Тепе на юге Таджикистана.¹³ В настоящее время она хранится в Национальном музее древностей Таджикистана в Душанбе.

Что касается древнего Вахана, то наши знания о буддизме ограничены некоторыми упоминаниями, найденными в ранних китайских источниках, и двумя археологическими раскопками в селах Хандут (Афганистан) и Вранг (Таджикистан), где были найдены остатки буддийских монастырей и пещерных храмов. Знаменитый китайский путешественник, монах Сюаньцзан, возвращавшийся из Индии в Китай через Вахан в середине VII века, в своем «*Си ю цзи*» (кит. 西游记, «Описание путешествия на Запад») утверждает, что в *Да-мо-си-те-ди*, т.е. Вахане, было около десятка монастырей (Beal 2005: 203).¹⁴ Говоря о столице страны *Хуан-т'о-то*, которая была идентифицирована А. Стейном (Stein 1928: 866) как Хандут, Сюаньцзан писал:

Первые правители этой страны [Вахан] не верили в Будду, а приносили жертвы только духам, которым поклонялись эти неверующие; но в течение нескольких столетий преобразующая сила истинного закона ослабила эту веру... В середине старой *сангхарамы* находится *вихара*, построенная этим *архатом*. В *вихаре* размещена каменная статуя Будды. Над статуей находится круглая зонтообразная

13 Статуя была обнаружена группой таджикских археологов во главе с Б. А. Литвинским и Т. И. Зеймаль в 1966 году. Более подробно о раскопках Аджина-Тепе см. в: (Литвинский, Зеймаль 1971).

14 В ранних китайских источниках при упоминании Вахана используются различные термины, например, *По-хо* или *Бо-хо* (Бичурин 1953; Stein 1928). Сюаньцзан называет его *Термистат* или *Та мо хси тиз ти* (Minh Chau 1966), в то время как Хуэй Чао — *Ху-ми* (Мандельштам 1957). Горная система Памиро-Гиндукуша называется *Цуньлин*.

конструкция из позолоченной меди, украшенная драгоценными камнями; когда люди ходят вокруг статуи, поклоняясь ей, эта конструкция вертится, когда они останавливаются, и ее ход останавливается. Чудо это невозможно объяснить (Beal 2005: 293, 295).

По сообщению Сюаньцзана, в Хандуте — второй столице правителей Вахана — проживала буддийская община (*сангха*), состоящая из четырех составляющих — монахов и монахинь, а также членов общины, мужчин и женщин; во главе их стоял *архат* (монах, достигший степени Просветления), там же имелся монастырь (*вихара*). Хотя отчету Сюаньцзана не хватало сведений о строительстве монастыря, он полагал, что тот был заказан «бывшим правителем», который недавно обратился в буддизм. Хотя в сообщениях китайских монахов-путешественников до VII века, таких как Факсиан (путешествие в 399–413 гг.), Сонг Юн и Хуэйшэн (путешествие в 518–521 гг.), нет упоминаний о буддистах в Вахане, те, кто побывал здесь после Сюаньцзана кратко упоминают хандутскую *вихару* и ее посетителей. Так, например, Хуэй Чао, который проехал по Памиру в VIII веке, сообщает, что буддисты Вахана исповедовали «школу *хинаяны*» (Мандельштам 1957: 122). В действительности *хинаяна* («малая колесница Просветления») была не школой буддизма, а скорее пейоративным термином, используемым последователями *махаяны* («великой колесницы Просветления») для обозначения традиционных школ. По Р. Фольцу (Foltz 2010: 41), движение *махаяны* отличалось тем, что приняло новые буддийские тексты, «составленные в Центральной Азии вдоль Шелкового пути, где постоянное соседство идей и культур способствовало различным взаимовлияниям». Подчеркивая важность духовного мира, это движение решительно поощряло идею материальных жертв как основного средства преодоления страданий и достижения рая. Огромные пожертвования, сделанные торговцами и другими последователями, быстро превратили буддийские монастыри в богатые учреждения и способствовали развитию бизнеса (включая торговлю, инвестиции, производство алкоголя и т.д.) (Liu 2010: 54). Определение Хуэй Чао буддийской ваханской общины как *хинаяны* может свидетельствовать о том, что местные монастыри

и общины не оправдали его ожиданий в качестве способа помощи последователям Будды пересечь океан страданий.

О монастыре (*вихара*) Хандута упоминается в «Худудал-алам», здесь Хандут (называемый Хамдад) описывается как главный «храм идолопоклонников» (*бутхана*) Вахана:

Хамдад — это место, где располагаются святилища идолов ваханцев (*андар у бутханайи вахиан аст*). Там же живет и некоторое количество тибетцев. Слева находится крепость, занятая тибетцами (Minorsky 1980: 121).

В настоящее время на месте древнего храма находится мусульманская святыня, известная как Шайх Бег; однако под расположенной «слева» крепостью можно понимать или Ямчун, или Вранг, что в таджикском Вахане, где находится *ступа* (памятник, в котором хранятся реликвии Будды) и несколько пещерных храмов. Первые археологические раскопки во Вранге были предприняты советскими учеными в конце 1970-х годов. По мнению одного из ведущих археологов, работавших в этих местах, М. А. Бубновой (1986: 386–390), храм был построен на естественной платформе, укрепленной стенами длиной 180 м в VI и VII веках. Он включал ряд жилых келий, расположенных в восточной части, трехступенчатую ступу, которая находилась в западной части, и внутренний двор, окруженный башнями. Здесь же, на правом берегу водного потока Вранг, рядом с храмом неподалеку от селений Ямг, Внукут и Даршай, находится несколько небольших напоминающих пещеры отшельников помещений с куполообразным верхом, которые в последующие века служили убежищем для местных жителей от иноземных разбойников и соседей-грабителей. По некоторым сообщениям, в монастырях могли совмещаться элементы пещерных жилых помещений и постройки, как это можно видеть во Вранге. Такое сочетание было обычно для горных районов Индии (Декан), Ирана (Хайдари и Чехелхане) и Трансоксианы, особенно для ее восточной части в III и IV веках (Liu 2010: 55–56). Они служили местом поклонения и убежища для торговцев и монахов, которые регулярно пользовались горными маршрутами Центральной Азии.

Заключение

Благодаря своему географическому расположению в качестве естественного коридора, соединяющего Китай с Индией на юго-востоке и с Бактрией на юго-западе, древний Вахан был важной частью Шелкового пути, его международной сети дорог и торговли. Торговцы и буддийские монахи, путешествующие из Китая в Индию и обратно, считали ваханский маршрут коротким и безопасным. Движение по дороге способствовало росту местной экономики и культуры и сделало Вахан известным благодаря экспорту драгоценных камней, золота, сбруи, седел и стрел. Материальное и культурное наследие этого дорожного сообщения имеет решающее значение для понимания древней истории региона и его места в истории Центральной Азии в целом. Расширение торговли и военные кампании привели к строительству вдоль рек Пяндж и Вахандарья на Памирском плато крупных крепостей, артиллерийских башен, караван-сараяв и храмов, что способствовало беспрепятственному движению людей и товаров по Шелковому пути. В обязанности местного населения входило обеспечение жилья и безопасности проезжим и сбор налогов с торговцев и миссионеров, передвигающихся по ваханскому маршруту.

Крепости Намадгут и Ямчун, которые были построены в кушанский период и продолжали функционировать вплоть до правления Сасанидов и появления ранних мусульман, являются замечательным примером той значимости, которую региональные правители, в пределах владений которых находились определенные отрезки Шелкового пути, придали ваханскому маршруту. Кроме того, торговый маршрут способствовал появлению новых населенных пунктов в долине Вахан, включая Сакашим, Хандут, Вранг и З(у)мудг; как известно, в последнем селении обнаружен крупный комплекс древних кладбищ, где сохранились десятки редких артефактов, в том числе орудий труда и оружия, ювелирных изделий и музыкальных инструментов.

Что касается культурно-религиозного обмена идей по ходу этого пути, то в политеистические верования и обычаи местного населения проникли некоторые элементы буддизма и зороастризма. Буддийские монахи строили храмы и вырубали

в скалах пещеры для медитации, такие как *ступа* во Вранге и храм в Хандуте со статуей Будды. Появление в Трансоксиане ислама стало препятствием для развития зороастрийских и буддийских идей и практик в регионе. Однако многие элементы этих религий оставили свой след в местной культуре. В конечном итоге они были ассимилированы и стали неотъемлемой частью местных верований и обычаев, связанных с духовностью и мистической составляющей, огнем и дымом, святынями и алтарями.

8 Интеллектуальный вклад Насир-и Хусрава: значение удовольствия и боли в его философии

ГУЛАМ АББАС ХУНЗАИ

Настоящая глава состоит из двух частей. В первой части делается попытка показать вклад Насир-и Хусрава как исмаилитского миссионера (*да'и*),¹ персидского поэта, мусульманского философа и основателя религиозной традиции в Центральной Азии как единое целое.² Во второй части мы рассмотрим, как Насир-и Хусрав трактует один из центральных принципов его философского мировоззрения — «удовольствие» (*лаззат*).

Часть первая

Жизнь Насир-и Хусрава (394–465/1004–1072) была богата событиями. Чтобы понять и оценить его вклад во всей полноте, следует рассмотреть его в трех основных исторических

-
- 1 Термин *да'и* (букв. призывающий) можно использовать в двух близких значениях: первое, общее — миссионер, второе — ранг в иерархии исмаилитского *да'ва*, более низкий, чем *худжжа*.
 - 2 Географический термин «Центральная Азия» здесь включает территории таджикского и афганского Бадахшана, Западного Китая, Гилгит-Балтистана на севере Пакистана (в том числе долины Гилгит, Хунза и Гхизер), а также Читрала.

аспектах — исмаилитский призыв (*да'ва*),³ история персидской литературы и исламская философия. Выдающаяся роль Насира опирается на исмаилитскую традицию, а два других вида его деятельности вытекают из этого.

ИСМАИЛИТСКИЙ ПРИЗЫВ

Насир-и Хусрав занимает видное место в истории исмаилитского призыва. Он не был исмаилитом с рождения, он стал им, пройдя сложный интеллектуальный путь в своей жизни. Он начал свое путешествие, когда достиг середины жизни. Это двойное путешествие было вызвано изменяющим жизнь визионерским сном (Hunsberger 2012: 8). Он увидел этот сон, когда переживал духовный кризис, искал в жизни смысл. А такой поиск не происходит в интеллектуальном вакууме. Как эрудированный человек Насир искал и изучал философско-интеллектуальные парадигмы, имевшиеся в XI веке. И существующие работы Насира подтверждают эту точку зрения. Ссылаясь на это событие, сам он говорит в своем «Диване»:

Не осталось ни одного вида знания, которым я не овладел,
сполна или отчасти.

Но не нашел я знания, что исцелило б мою душу,
кроме призыва (*да'ват*) потомков Пророка
(Khusraw 1889: 536).

Исламская философия разработала в этой интеллектуальной парадигме особую рациональную структуру, в которой человеческая способность мыслить и рассуждать рассматривалась как приравненная к откровению. Мусульманские философы широко использовали греческую философскую мысль, а также исламское откровение. На ранней стадии исламской философской мысли ее главными представителями были ал-Кинди (801–873), ал-Фараби (872–951) и Ибн Сина (980–1037). В первые века ислама

3 К середине III/IX века исмаилиты организовали религиозно-политическое движение, известное как *ад-да'ва* (миссия) или, точнее, *ад-да'ва ал-хадиййа* (верно руководимая миссия). Главной целью этого централизованного движения был призыв к Алидскому имаму и признание его в качестве истинного источника духовного знания веры ислама.

возникла и другая духовная тенденция, которая называлась суфизмом. В ней подчеркивалось внутреннее (*батини*) измерение веры, а человеческая способность рационально мыслить принижалась. Суфии считали, что ислам проходит в своем развитии несколько стадий. Первым таким этапом был экзотерический (*шари'а*), вторым — эзотерический «путь» (*тарика*), а последним — достижение состояния истины (*хакикат*), при этом все этапы были взаимосвязаны. К середине XI века в рамках сложившейся исламской теологии были развиты две различные школы — мутазилитская (*му'тазила*) и ашаритская (*аш'арий-йа*). Исламская теология систематически использовала суждение для обоснования уже принятых религиозных догм. Кроме того, присутствовал законодательный аспект, представленный юристами (*фукаха*), чьим главным делом было развитие и практика исламского права. Существовала и еще одна школа мысли, возникшая в конце IX–X веках, согласно которой пророчество не было нужно вовсе. В русле таких рассуждений душа человеческая могла достичь спасения через посредство чистой философии, используя один лишь интеллект. Ее основным сторонником был Абу Бакр Закария ар-Рази (865–925).

И еще имелась исмаилитская парадигма, которая была четко сформулирована в эпоху Фатимидов широко образованными *да'и*, такими как Абу Якуб ас-Сиджистани (ум. 871), Хамид ад-Дин ал-Кирмани (ум. 1020) и ал-Муайяд фи-д-Дин аш-Ширази (1000–1087). В этой парадигме человеческий интеллект (*'акл-и джузви*)⁴ должен был развиваться при духовном руководстве и поддержке имама. Духовный проводник здесь не просто еще один знающий человек; скорее, он наделен святостью, Святым Духом (*рух ал-кудс*, Коран 2:253), который является всеобъемлющим космическим принципом. Его душа обладает способностью реализовать потенциал других душ человеческих.

В исмаилитской парадигме представлены два типа совершенства — физическое совершенство (*камал-и джисмани*), которое человеческое тело приобретает посредством физического роста, и духовное/интеллектуальное совершенство (*камал-и нафсани* или *рухани*), которое достигается посредством совершенствования в двух направлениях: интеллектуальном

4 Всесторонний анализ понятия интеллекта у Насир-и Хусрава см. в статье Ф. М. Хунзаи: F. M. Hunzai. *The Position of 'Aql in the Prose and Poetry of Nasir-i Khusrav* (Hunsberger 2012: 3–27).

и нравственно-этическом. Человеческая душа достигает духовного совершенства в том случае, если следует живому наставнику (Hunzai 1993: 84–85). Существующие работы Насира Хусрава указывают на то, что он приложил огромные усилия, чтобы изучить все ведущие интеллектуальные парадигмы и показать превосходство исмаилитской, поскольку полагал, что именно исмаилитская парадигма является не только рациональной и вдохновляющей (поддержанной откровением), но и наиболее подходящей для спасения души человека. При жизни Насира призыв-да'ва имел прочную политическую поддержку в Фатимидской империи. И Насир присоединился к исмаилитскому призыву в уверенности, что видение Фатимидов является продолжением линии Пророка. Ссылаясь на этот принцип, Насир говорит:

Веру своих предков вновь установит
Тот Имам, Имама сын и внук Имама
(Khusraw 1889: 364; рус. пер. Л. Р. Додыхудоевой,
М. Л. Рейснер 2007).

Долгие поиски Насира интеллектуальной парадигмы, плодотворной для решения экзистенциальных вопросов, закончились, когда он прибыл в Каир и встретился с ал-Муайяд фи-д-Дином аш-Ширази, тогдашним главой фатимидского да'ва. Из текста его касыды, посвященной обращению (*касида-йи тирафиййа*), можно в целом воссоздать картину пребывания Насира в Каире. В ней описано, как Насир в конце концов прибыл в город, который столь долго искал. Как кажется, здесь в образе города представлен не сам он, а фигура имама. У ворот этого города Насир встретил стража (*ризван*), и здесь можно предположить, что им мог быть тогдашний главный да'и ал-Муайяд.⁵ Пребывание Насира в Каире имело

5 Касаясь своего опыта встречи с имамом, Насир говорит в своем Диване:

بر جان من چو نور امام الزمان بتافت ليل السرار بودم شمس الضحى شدم
«نام بزرگ» امام زمان است، از اين قبل من از زمين چو زهره بدو بر سما شدم
Когда свет имама времени (*нури имам*) воссиял в моей душе,
Я стал подобен светящимся в небе звездам (*шамс аз-захи*),
а прежде блуждал я в темной ночи (*лайл ас-сарар*)...
Великое имя «Имам Времени»! — Отныне
Я, подобно Венере, вознесся с земли на небеса
(Khusraw 1889: 139).

решающее значение для него в том смысле, что его духовная суть прошла несколько стадий преобразования, в результате чего он духовно преобразился. Таким образом, он стал значимым членом исмаилитской организации *да'ва*. И имам удостоил его высшего положения в иерархии — положения *худжжа*.⁶ Весь процесс духовной трансформации был направлен на то, чтобы подготовить его к будущей ответственной должности в восточном регионе.

Когда через семь лет, в 1052 году Насир прибыл в Хорасан, перед ним стояла двойная задача: распространение в регионе исмаилитского *да'ва* и создание литературы по основным темам для общины и внешней аудитории. Работы исмаилитских миссионеров до Насира указывают на то, что они в своих трудах затрагивали широкий спектр интеллектуально-теологических проблем, возникавших в философско-теологических (суфийско-мистических) и законодательных кругах. Данная направленность указывает на то, что исмаилитские миссионеры не стремились к массовому обращению, скорее они хотели обратить элиту общества. Тем не менее, Насир переключился в своих произведениях с арабского на персидский язык в силу потребности его аудитории и растущего потенциала персидского языка.

Социально-политические и религиозные условия в Хорасане были неблагоприятными для распространения исмаилитского *да'ва*, поскольку здесь сошлись племенной образ мышления сельджукских правителей и ограниченное мышление мулл, что привело к тому, что в Хорасане было создано общество, которое отличали нетерпимость и недалекость. Насир встретил здесь жесткое сопротивление и, вероятно, получил указание из центра *да'ва* в Каире отправиться в изолированный горный регион — Бадахшан. Там он поселился в одной из отдаленных малодоступных деревень под названием Юмган.⁷ Находясь в тех местах, Насир не изменил своих изначальных задач по распространению исмаилитского призыва

6 Термин *худжжа*(*m*), букв. «доказательство» — самый высокий ранг в иерархии исмаилитского *да'ва* после имама. При имаме имелось двенадцать *худжжатов*, ответственных за двенадцать регионов (букв. островов — *джазира*) веры.

7 Селение Юмган расположено в долине, орошаемой рекой Кокча (Голубая река), притоком верхней части Амударьи (Окс).

и ему удалось осуществить свои цели. С одной стороны, у него получилось надолго установить в горных долинах Бадахшана исмаилитский *да'ва*, который, несмотря на внешнее давление и преследования, все еще сохраняется там и сегодня. С другой, литературный и интеллектуальный успех трудов Насира оказался исключительным.

Период жизни Насира пришелся на определенный этап исмаилитского *да'ва*, когда интеллектуально плодотворная стадия уже завершалась, когда выдающиеся *да'и* уже написали свои труды на арабском языке. Насир же стал писать свои произведения и на персидском языке. В некотором смысле он творчески внес традицию Фатимидов, распространявшуюся около двух веков, в персоязычный мир. Он внес в это наследие и существенные дополнения, поскольку в течение XI века общеисламская мысль не стояла на месте и продолжала развиваться, и Насир обратил на это внимание читателей в своих трудах. Наша главная цель в этой главе показать, что ни один исмаилитский *да'и* систематически не излагал до него положения, связанные с реализацией принципа удовольствия. Вклад Насира в развитие исмаилитского *да'ва* представляется значительным по двум причинам: во-первых, он одинаково полноценно использовал наиболее популярные тогда литературные жанры — прозу и поэзию, чтобы выразить свое интеллектуальное видение. Во-вторых, он был одним из первых людей, заложивших основы персидского языка и литературы; с его трудами идеи исмаилитского *да'ва* проникли в антологию, учебники и истории персидской литературы. Таким образом можно смело утверждать, что ни один из исмаилитских интеллектуалов не может быть приравнен к Насиру в сфере влияния на широкие исламские интеллектуальные и литературные круги персоязычного мира.

Положение постфатимидских общин исмаилитов в горных долинах Центральной Азии, особенно в Бадахшанском регионе, зависело от трех основных факторов: социально-политических условий в центре *да'ва*, где бы он ни находился, отношения окружающих правителей к исмаилитскому сообществу и, наконец, внутренней духовно-интеллектуальной силы самого сообщества. Время от времени политическое давление на имама заставляло общины следовать принципу

сокрытия своей веры (*такиййа*), что ослабляло связь с *муридами* в отдаленных районах, таких как Центральная Азия и Индия. Иногда окружающие правители, подстрекаемые экстремистскими религиозными элементами, заставляли членов общины отказываться от своей веры. Однако если общество оставалось единым и стойким в духовно-интеллектуальном аспекте, оно противостояло внешнему давлению и продолжало преуспевать.

Письменные источники по истории исмаилитских общин Центральной Азии практически отсутствуют. В силу этого историю их развития можно воссоздать на основе легендарных сведений, что может быть по-своему важно. Находясь на периферии исторического мейнстрима, история исмаилитских общин в Центральной Азии регулярно не регистрировалась. Поэтому ученые пытаются соединить фрагменты разрозненных исторических материалов, а также сведения устных источников. С другой стороны, мифопоэтическая линия не обязательно творится во времени и пространстве, этот тип реальности не нуждается в пространственной и временной составляющих. Он построен вокруг систем верований, воображения и духовного опыта сообщества. Легендарная история этого региона включает фигуру Насир-и Хусрава во многие истории о чудесных актах, святынях, водных источниках и других священных реликвиях (Илолиев 2008: 333–334).

Хронологию истории сообществ исмаилитов в Центральной Азии можно составить двумя способами: один из них заключается в разработке истории каждой общины, которая принадлежит традиции Насир-и Хусрава. Например, общины исмаилитов Северного Пакистана (ныне Гилгит-Балтистан) имеют собственную историю, хотя и тесно связаны с бадахшанскими общинами.⁸ Точно так же свою особую историю имеют и общины исмаилитов Западного Китая. При этом на протяжении всей своей истории эти общины разделяли с бадахшанскими общинами веру в имама времени и Насир-и Хусрава — своего общего первого *пир*.⁹

8 Значительные усилия по восстановлению истории исмаилитского *да'ва* в Гилгит-Балтистане приложил в своей книге Абдулла Джан.

9 Термином *пир* обозначается «духовный глава» или «духовный наставник».

Второй способ воссоздать историю этих общин состоит в том, чтобы идентифицировать их связь в течение веков со штаб-квартирой *да'ва*, где находился имам времени. Эти сообщества, по-видимому, имели связь с центром *да'ва* при жизни Насира, что продолжалось и позднее в аламутский период (Илолиев 2008: 35–36). Однако после падения Аламута (1256) исмаилитский *да'ва* в Иране был вынужден прибегнуть к *такиййа*, чтобы избежать преследований и притеснений со стороны многих враждебных сил. В то время исмаилитские имамы и их *да'и* начали применять как в своих трудах, так и в практике суфийский подход. Выдающийся исмаилитский поэт Хаким Низари Кухистани (1247–1320), который жил в послеаламутский период и писал на персидском языке, был придворным поэтом, но в то же время втайне исмаилитским *да'и*. Он выражал исмаилитские идеи в суфийской форме. По оценкам исследователей творчества поэта, его стиль и язык отличаются от «аламутского стиля» (Jamal 2002: 101–104).

В XII веке в Центральной Азии началось формирование суфийских братств (*силсила*).¹⁰ Поскольку суфизм способствовал нейтрализации положения исмаилитов как изолированной общины, между этими двумя интерпретациями — исмаилизмом и суфизмом — возникло сближение.

Взаимодействие между суфиями и исмаилитами в Центральной Азии проявляется в трех основных областях: религиозной практике, культурной сфере и доктринальном измерении. Однако в каждой из них у исмаилитов на всем протяжении этого взаимодействия неизменно главная роль отводилась таким фигурам, как имам времени и Насир-и Хусрав. Это взаимодействие наиболее ярко проявляется в религиозной церемонии, проводимой в Центральной Азии, под названием «призыв Насира» (*да'ват-и Насир*) или «сияющая лампада» (*чараг-и равшан*).¹¹ Данная церемония называется

10 Для получения дополнительной информации по данному вопросу см.: S.H. Nasr, ed. (1991), *Islamic Spirituality: Manifestations*. New York: Crossroad Publishing Company.

11 Д-р Азизулла Наджиб Хунзаи написал замечательное исследование церемонии *чараг-и равшан* в 2009 году. Он сравнил десять рукописей и тщательно идентифицировал ее суфийские, исна'ашари и исмаилитские составляющие. По его мнению, эта церемония является результатом исмаилитско-суфийского и исна'ашари взаимодействия в Центральной Азии.

«призыв Насира», потому что на таких собраниях *да'и* призывали людей присоединиться к исмаилитскому *да'ва*. Эта церемония проводится в двух случаях — в ходе поминального цикла на третий день после смерти человека, что называется «призыв по случаю смерти» (*да'ват-и фана*), а также она проводится, когда один из членов общины намеревается символически призвать имама к себе в дом, что называется «прижизненные поминки» (*да'ват-и бака*).

Чараг-и равшан — это древняя церемония, в которой присутствует богатая символика. Обряд начинается утром с убоя жертвенного животного, мясо которого готовится и вечером в ходе трапезы предлагается участникам, жир животного перетапливается, после чего его помещают в каменную лампаду. В ходе церемонии из хлопка готовят фитиль и погружают его в топленый жир, находящийся в сосуде. Конец фитиля, пропитанный маслом, поджигают, и лампада горит так в течение нескольких часов. Церемонию проводят местный *халифа́* и его помощник. Текст, читаемый во время церемонии, записан в книге под названием «*Кандил-нама*» («Книга света»). В нее включены избранные коранические стихи, персидская религиозная поэзия и молитвы на персидском языке. Доминирующим символом в этой церемонии является вечное присутствие божественного света на земле, который олицетворяет имамат, о чем говорится в «стихе света» (*аят ан-нур*) в Коране (24:35).¹² Эта церемония явно отражает слияние всех трех интерпретаций ислама как на ритуальном, так и на доктринальном уровне. По традиции церемония выполняется в сопровождении духовной музыки. Это духовно заряженная церемония, во время которой многие участники испытывают экстаз.

В культурном отношении наиболее значимой общей частью, объединяющей суфизм и исмаилизм в Центральной Азии, является духовная музыка. Она используется в ходе рецитации на собраниях религиозной поэзии. На протяжении

12 Аллама Насир ад-Дин Хунзаи написал книгу, где дает разъяснение в аспекте *та'вил* символики света, ритуализованного в церемонии *чараг-и равшан* (Hunzai 1993). Посредством перевода некоторых работ Насира на язык урду, написания стихов и содействия духовной музыке он активно способствовал укреплению традиции Насир-и Хусрава на севере Пакистана в культурном, интеллектуальном и духовном плане.

веков этот вид искусства стал популярен у исмаилитских общин Центральной Азии и имеет высокую значимость. Духовную музыку исполняют на таких инструментах, как рубаб или ребек (*рубаб*), дойра и тамбурин (*даф*). Сейчас во время чтения религиозной поэзии используются также и современные инструменты. Суфийско-исмаилитское взаимодействие не было лишь поверхностной встречей двух толкований ислама, скорее это был взаимообогащающий и усиливающий духовно культурный опыт. В исмаилитском контексте применение музыки укрепляет отношения между имамом и *муридом*, возлюбленным и любящим. Вследствие сближения этих двух сообществ большинство суфийских поэтов и писателей, таких как Джалал ад-Дин Руми (1207–1273) и Хафиз Ширази (1315–1390), считались исмаилитскими общинами либо исмаилитами, либо крипто-исмаилитами. Поэтому их стихи активно исполнялись на религиозных собраниях общины. Как отмечает Маркус Шадль:

...универсальность авторитета Насир-и Хусрава в регионе демонстрируется тем фактом, что его высокий авторитет признают даже фанатичные сунниты Юмгана. Они считают себя потомками Насир-и Хусрава и думают, что их предок был суфийским *пиром* суннитом, как и они сами. Очевидно, что Насир-и Хусрав почитается в Бадахшане как ведущий проводник и наставник общины исмаилитов, и — минуя сектантскую раздробленность — как местный святой (Schadl 2009: 63–93).¹³

В последнее тысячелетие основные вызовы традиции Насир-и Хусрава в Центральной Азии исходили от преследующих ее враждебных сил. Еще одной существенной проблемой была физическая изоляция сообщества. Ныне же природа вызовов отлична. Новые вызовы связаны с современными процессами глобализации, урбанизации, миграции и, самое главное, с тем, как эта традиция будет интегрирована в мировое исмаилитское сообщество, как сохранит

13 Эта статья напечатана в журнале «Мукарнас» — ежегоднике, посвященном визуальной культуре исламского мира.

его богатое интеллектуальное, культурное и духовное наследие. Важнейшая тенденция современного образования заключается в историзации событий и процессов истории и помещения их в исторические рамки, а также вытеснении из религиозных традиций духовной составляющей. Такой подход ослабляет метафизические элементы веры, ведет к ослаблению связи в сообществе. Глобализация имеет тенденцию разрушать региональную идентичность. Миграция части исторически изолированных сообществ, ее перемещение в пространстве, также рассеивает культурную уникальность сообществ, лишает ее исключительности. Когда эти проблемы будут поняты надлежащим образом и духовные элементы этой традиции, которые удерживали сообщество в самых трудных обстоятельствах, будут выявлены и получают надлежащую поддержку, тогда эти проблемы будут обращены в новые возможности.

Что касается актуальности Насир-и Хусрава для нашего времени, то 49-й наследный имам исмаилитов, Его Высочество Шах Карим ал-Хусайни, Ага Хан IV, говорит:

Прошедшее тысячелетие не уменьшило значимости фигуры Насир-и Хусрава, не приглушило блеск его поэзии. Насир-и Хусрав продолжает поднимать наш дух и вдохновлять нас, напоминая, что мы сами управляем своей судьбой. Как сказал поэт, мы можем уподобиться бесплодному тополию, а можем осветить наш путь светом мудрости, ибо только «путем разума можно познать все как и почему». Без разума мы — всего лишь деревья, не давшие плодов (из речи Ага Хана IV, Исмаилитский центр, Душанбе, 2003).

В КОНТЕКСТЕ ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сверх своей центральной роли в развитии и распространении исмаилитского *да'ва* и формировании исмаилитской традиции в Центральной Азии Насир занимает уникальное место в литературной истории Персии, что признано известными специалистами в области литературоведения. Так, говоря о литературных достоинствах Насира, Э. Г. Браун, автор книги «Литературная история Персии» (*"A Literary History of Persia"*),

говорит, что он «один из самых интересных и выдающихся личностей в истории персидской литературы» (Browne 1956: 211). После 20 лет интенсивного изучения произведений Насира, Насраллах Такави называет его «божественным мудрецом (*хаким-и раббани*)», а в отношении его поэзии этот критик придерживается мнения, что она «несет в себе суть небесного откровения» (Khusraw 1889: 543). Другие исследователи отмечают, что Насир считается «величайшим поэтом-философом, писавшим на персидском языке» (Hunsberger 2012: viii). По словам профессора Хусейна Насра, «философия Насир-и Хусрава представляет собой наиболее полный и зрелый синтез ранней исмаилитской и фатимидской философии» (Nasr 1996: 104).

Интеллектуальное наследие, полученное Насиром, было доступно в основном на арабском языке. Он изучил это наследие на языке оригинала и затем переложил его на персидский язык. Таким образом он перевел на персидский язык, который находился еще на начальной стадии своего развития, ценное интеллектуальное наследие своего времени. Насир считается одним из первых авторов, написавшим все свои труды на персидском языке; это имело место в то время, когда почти все его современники все еще писали на арабском языке. Вклад Насира в развитие персидского языка как средства передачи исламского интеллектуального наследия имеет огромное значение, и его трудно переоценить. Как таковой, он упоминается во всех литературных историях этого языка, и будет оставаться таковым. Цитаты из поэзии Насир-и Хусрава в сборнике известных пословиц и поговорок на персидском языке «*Амсал ва хикам*», составленном иранским ученым Али Акбаром Деххода в начале XX века, значительно превосходят по объему сборники самых популярных поэтов, включая Хафиза, Низами и Аттар (Hunsberger 2012: XII).

Литературный охват сочинений Насира обширен, поскольку он писал «в трех разных жанрах — поэзия, записки о путешествии и философия» (Hunsberger 2003: 11–16). Соответственно, это литературное разнообразие привлекло интерес во всех трех аспектах. Но все эти литературные выражения проистекают из единого мировоззрения. Тем не менее, в целях анализа это мировоззрение может быть изучено с разных точек зрения. Вопрос о том, можно ли классифицировать

Насира как философа (*фалсафи*), богослова (*мутакаллим*) или мыслителя (*хаким*), является дискуссионным. Этот вопрос требует внимательного рассмотрения и определения используемых терминов. Дадим им следующие определения. Философ — тот, кто ищет ответы на важнейшие вопросы с помощью своего личного (частичного) интеллекта (*'акл-и джузви*) посредством умозрительных процедур. Для философа источником знаний являются пять чувств и индивидуальный интеллект человека. С другой стороны, богослов защищает свои убеждения на рациональной основе, но не входя в суть этих убеждений. Полемическая сфера богословия ограничивается вопросами, относящимися к одной конкретной религиозной традиции. Богословское знание носит религиозный, но ритуалистический и экзотерический характер. Ему не хватает глубины, так как у него нет значительных философских рамок, как и внутреннего духовного измерения.

При этом человека, чей разум духовно связан со Святым Духом (*рух ал-кудс*) или с духом божественного наставника, Пророком или имамом, — называют *хаким*. Таким образом, частичный интеллект *хакима* просвещается духом божественного наставника. При этом источником знаний является как индивидуальный интеллект конкретного человека, так и дух и интеллект его божественного наставника. Отсюда в эпистемологии Насира источником знаний мудрого мыслителя является откровение, тогда как источником знаний философа является частичный человеческий интеллект; поэтому мудрость мыслителя превосходит мудрость философа, наделенного лишь частичным интеллектом.¹⁴ В этой интеллектуальной парадигме чистая философия является источником частичной истины, тогда как *хаким*, несущий божественную мудрость, может иметь доступ к истине во всей ее целостности. Для Насира богослов следует экзотерическому измерению веры. Поэтому характер его знаний, хотя и религиозный, ритуалистический, лишен сути. Насир называет себя *хакимом*; однако интеллектуальная парадигма Насира пронизывает все основные элементы каждой дисциплины.

14 Эта тема посвящено сочинение Насир-и Хусрава «*Джами ал-хикматайн*».

в результате творческой встречи с предшествующим ей по времени интеллектуальным наследием, греческой философией. В результате философские, богословские, юридические и мистические школы, воспринимая новые смыслы, преобразовывались в более сложные системы.

Однако в XI веке мусульманские общества начала охватывать тенденция, направленная против рациональных установок, поддерживаемая мусульманским духовенством и большинством мусульманских правителей. К концу XI века и в начале XII века данная тенденция в силу активных нападков на философию ал-Газали (1058–1111) охватила все общество и усилилась. Это сопровождалось враждебной реакцией мусульманских правителей в отношении научно-философских форм знания одновременно с поощрением нацеленных на более поверхностное знание юридических и богословских дисциплин. Насир почувствовал эту возникающую тенденцию и предпринял в своих трудах важные для развития рациональной мысли попытки восстановить роль интеллекта во всех сферах человеческой жизни. Но противодействующая тенденция в обществе была слишком сильной и переломить ее не удалось.

Тщательное изучение сохранившихся работ Насира показывает, что он был системным мыслителем и разработал хорошо структурированную систему исламских эзотерических идей. Отсюда, чтобы понять конкретную концепцию или идею в системе мысли Насира, нужно понять всю его идейную систему целиком. Только тогда семантическое поле рассматриваемой концепции может быть определено и оценено. При этом понять и объяснить идеи Насира непросто.

Одним из важнейших понятий в системе мышления Насира является принцип удовольствия. В процессе его разработки Насир активно интегрировал такие дисциплины, как метафизика, эпистемология, онтология, психология, теология и этика. С точки зрения истории идей он интегрировал в исламскую и исмаилитскую мысль греческие идеи, в частности аристотелеву теорию удовольствия.¹⁵ Насир разработал основы своей

15 То, что взгляды Насир-и Хусрава принимают направление медитативного изучения природы и устремлены к более практическому подходу к жизни, означает, что его мировоззрение ближе к мировоззрению Аристотеля, чем к Платону, который меньше заботится о природе и больше интересуется миром идей.

теории удовольствия в восемнадцатой главе своей книги «*Зад ал-мусафирин*» («Припасы путников»), которая является его основной философской работой. В ней он сформулировал в исламском эзотерическом контексте XI века свое философское видение. Его теория удовольствия распространяется на все его работы и на весь спектр его основных концепций.

Согласно Насиру, феномен удовольствия является космическим принципом, который вписан в Абсолютную душу (*нафси-мутлак*). Это божественное писание (*нависта-йи илахи*) об Универсальной душе (Khusraw, *Zad al-Musafirin* 2005: 229). Согласно теории сотворения Насира, все существа происходят из Универсальной души, за исключением Универсального интеллекта, который находится над Универсальной душой и был первым явленным в мир по божественному повелению (*амр*). В онтологии Насира творение является многоплановым. Под Универсальной душой находится человеческое царство, ниже которого — животное царство, затем растительное царство и, наконец, на самом низком уровне — царство минералов. Степень благородства (*шарф*) этих онтологических уровней уменьшается по мере того, как мы спускаемся вниз от уровня Универсальной души (или увеличивается при восхождении). Таким образом, каждый уровень бытия обладает способностью получать удовольствие в соответствии с уровнем своего благородства (Khusraw, *Zad al-Musafirin* 2005: 229).

С другой стороны, «существование» имеет два измерения: телесное (*джисмани*) и духовное (*рухани*). Универсальный интеллект и Универсальная душа образуют духовный мир, тогда как остальные экзистенциальные уровни включены в телесную сферу существования. Человек входит в оба измерения существования, поскольку обладает и телом и разумной душой. Принцип удовольствия присутствует в обоих этих измерениях (Hunzai 1993: 31). Создатель придал каждому материальному и духовному существу определенную форму (*сурат*), и ей предопределена специфическая функция. И эта форма составляет сущность существа, которому она принадлежит. Благодаря этой специфической функции каждое существо вовлечено в процесс самореализации. Когда эта самореализующаяся функция выполняется непрерывно, существо, которого это касается, испытывает удовольствие как духовно, так

и физически. С другой стороны, осложнение этой функции причиняет боль искомому существу (Khusraw, *Zad al-Musafirin* 2005: 247).

На метафизическом уровне Универсальная душа движется к Универсальному интеллекту, чтобы достичь самосовершенствования в знании. Это великое движение Универсальной души создало всю вселенную со всеми ее уровнями существ. Из-за своей внутренней природы Универсальная душа удаляется от невежества и невежественных людей и принимает и привлекает знания и знающих людей. В процессе этой космической деятельности интеллектуальной самореализации Универсальная душа испытывает бесконечное удовольствие (Hunzai 1993: 70). Насир пишет, что удовольствие в полном объеме может быть испытано только благодаря верному выполнению приданных функций. Функция выполняется, чтобы достичь совершенства или получить то, чего в настоящее время не хватает. Универсальный же интеллект актуализирован и совершенен. Здесь удовольствие превращается в постоянное состояние счастья (*шади*). В философии Насира удовольствие обретается благодаря активности, а счастье означает постоянное состояние актуализации. Отсюда на уровне Универсального интеллекта термином, применяемым для описания этого состояния удовольствия, является «счастье». Универсальный интеллект является источником постоянного и бесконечного счастья (Hunzai 1993: 69).

Основное внимание экспозиции удовольствия Насира на человеческом уровне зиждется на его определении человека. По его словам, существует два типа удовольствий, а именно чувственное (*хисси*) и интеллектуальное (*'акли*) в соответствии с физическим и духовным измерениями человека. Чувственное удовольствие переживается через посредство пяти внешних чувств, а интеллектуальное удовольствие достигается через пять внутренних чувств. Однако оба типа удовольствия испытывают только разумные души.¹⁶ Согласно Насиру, чувственное удовольствие могут испытывать и животные и люди. Это явление общее для данных двух уровней

16 Человеческое тело и его внешние чувства функционируют только как средство актуализации, переживания в реальности сенсорного по сути удовольствия, которое происходит на уровне разумной души.

существования. При этом люди, используя свои когнитивные способности, могут умножать и разнообразить чувственные удовольствия, тогда как на уровне животных эти удовольствия остаются ограниченными из-за отсутствия у них рациональных способностей. Оба вида, однако, испытывают чувственное удовольствие при посредстве пяти внешних чувств (Khusraw, *Zad al-Musafirin* 2005: 248).

Насир объясняет, что и люди и животные поддерживают свой вид благодаря врожденной склонности испытывать чувственное удовольствие. Репродуктивный процесс, который необходим для самосохранения, продолжается благодаря существованию сексуального удовольствия, и это удовольствие возникает позже всех чувственных удовольствий, поскольку его появление знаменует зрелость и завершение телесного роста. Поэтому сексуальное удовольствие ближе к интеллектуальному удовольствию, чем к другим удовольствиям, ведь с совершенствованием и созреванием физического тела когнитивная способность становится более активной. В книге «*Зад ал-мусафирин*» Насир называет эту стадию роста человека «первым совершенством» (*камал-и аввал*) (Khusraw, *Zad al-Musafirin* 2005: 304).

Как отмечалось выше, люди пребывают как в материальной, физической, так и в духовной сферах существования. Материальное царство, тело, по словам Насира, является местом обитания души. Таким образом, тело и телесные удовольствия не являются самоцелью, скорее они являются средством для более высокой цели, т. е. приобретения интеллектуального удовольствия разумной душой. Для Насира чувственное удовольствие — это символ (*мисал*), а интеллектуальное удовольствие — это то, что символизируется (*мамсул*). Другими словами, чувственное удовольствие является напоминанием о существовании интеллектуального удовольствия, которое человеческая душа должна испытывать после достижения духовной зрелости. С другой стороны, чувственное удовольствие — это слабое и ограниченное отражение интеллектуального удовольствия, которое безгранично по своему объему и оригинально по своей природе. Благодаря существованию чувственного удовольствия материальное существование человека сохраняется, а тело развивается и готовится к восприятию разумной души, которая растет

и развивается благодаря знанию. При посредстве этой образовательной деятельности разумная душа испытывает интеллектуальное удовольствие.

Теория интеллектуального удовольствия Насира является наиболее важным аспектом всей его философии удовольствия, потому что именно интеллектуальное удовольствие абсолютно необходимо для успеха души в этом мире и для ее последующего совершенства. В этом смысле, в философии удовольствия Насира, — его теории познания, рая и ада, в его этике и психологии — все сходятся в одной точке, объединяясь и образуя общее. На данном этапе необходимо весьма осторожно вырабатывать формулировку этой сложной концепции. Насир считает, что разумная душа растет и развивается и тем самым восстанавливает свою первоначальную форму, которая, по сути, является формой Универсальной души; она делает это посредством непрерывного обучения и непрерывного обретения знаний в этом мире. Только когда человеческая душа выполняет эту функцию эффективно и действенно, она может испытывать интеллектуальное удовольствие, которое по своей сути бесконечно.

В ходе обретения знаний рациональная душа прибегает к использованию двух наборов чувств — во-первых, внешних чувств, таких как зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, и, во-вторых, внутренних чувств, комплекса сенсорных способностей, *сенсориум*, а именно всех умственных способностей (*тахаййул*): памяти, ощущений в мозгу человека и животных (*хифз*), оценки (*вахм*), рефлексии (*фикр*) и поминания (*зикр*) (Abbas 1993: 78–79). Значения внутренних чувств не столь ясны, как значения внешних чувств, из-за их невероятно сложной природы. Краткая информация о внутренних чувствах дана в четвертой главе «*Зад ал-мусафирин*» и может быть суммирована здесь следующим образом:

Сенсориум: Насир говорит, что посредством сенсорных способностей формы, обнаруженные в сенсорной области, привлекаются из первичной материи, сохраняются и передаются способности сохранения (*кувват-и хафиза*). Представляется, что эта способность души находится между чувственным и постижимым миром и превращает сенсорное в постижимое.

Таким образом, сенсорные способности действуют как «автор», который закладывает формы в памяти души, извлекая их из материи.

Сохранение: эта способность души получает формы, извлеченные посредством сенсорных способностей, и сохраняет их в своей памяти. При ее посредстве вновь полученные формы сравниваются с уже существующими, выясняя, является ли форма новой или она уже существует в хранилище памяти. Эта способность подобна «автору, записывающему слова» в душе.

Поминание: способность поминания дает возможность припоминать и выводить на поверхность сознания требуемые формы из хранилища памяти. Она не может «вспомнить» форму, которая еще не была сохранена. Эта способность подобна «читателю» того, что запечатлено в душе.

Оценка: *вахм* — одна из способностей чувственной души, при помощи которой сенсорные объекты можно представлять мысленно, воспроизводить в уме, воображать. Похоже, что оценка не связана с соответствием воображаемого объекта внешнему аналогу, что на самом деле является функцией способности рефлексии. Оценка, хотя и основана на сенсорном восприятии, является скорее тонким неуловимым процессом воображения, который управляет инстинктами и играет роль интеллекта у животных. Иногда оценка может быть основана на заблуждении.

Рефлексия: В своей книге «Джами' ал-хикматайн» (Khusraw, *Jami' al-Hikmatayn* 2012: 94) Насир определяет рефлексию как одну из способностей рациональной души, при помощи которой различают объекты, похожие друг на друга. Благодаря этой способности различать, интенциональные движения (*харакат-и касади*) человека (в отличие от движений животных, основанных на *вахм*) обусловлены рефлексией, которая является одним из движений интеллекта. Это положение Насира показывает, что рефлексия имеет глубокое значение в его эпистемологии, поскольку все действия исходят из намерений человека. Среди внешних чувств решающее значение для приобретения

человеком знаний имеют слуховые и визуальные чувства, тогда как остальные чувства в основном полезны для поддержания тела, жилища души, и ухода за ним. Те чувства, которые менее важны для человека, более важны для животных.

Для разумной души основным объектом познания является «творение», мир, в котором мы живем. Разумная душа сосредоточенно размышляет и находится в состоянии медитации, сосредоточения на созидании с помощью своих инструментов внешних и внутренних чувств. Внешние чувства предоставляют сенсорные данные внутренним чувствам, которые в свою очередь извлекаются рациональной душой для формулирования концепций и идей материального мира и для создания теоретической или концептуальной картины мира. Здесь, как определил Насир, роль «чувств» явно выделяется как абсолютно неизбежная при приобретении знаний. Без двух чувств разумная душа не может иметь доступа к творению, и, не зная цели творения, человеческая душа не может превзойти творение — материальный мир.

«Творение» состоит из форм или вещей, которые «созданы» или «сформированы»; согласно коранической терминологии, оно состоит из божественных знаков (*айат*). Насир в своих работах по-разному описывает творение и как божественный акт (*фи'л-и худа*) и как мир творения (*алам-и халк*). Божественный акт — это то же самое, что и божественное писание (*китаби-и илахи*) в отношении первичной материи (*хайула*). Текст автора — это его речь, которую он перевел в письменную форму. Другими словами, творение — это божественная речь, переданная разумной человеческой душе в виде письменности, то есть творение. И речь представляет собой волю или идею говорящего, она вытекает из его разума и направлена на адресат. У Насира Бог-Творец говорит с разумной душой через творение. Не отражать, не размышлять и не расшифровывать послание Бога-Творца творению означало бы отрицание полезности чувств, а также разумной души, и фальсификацию смысла творения.¹⁷ Таким образом, фундаментальная

17 В 17-й главе «Зад ал-мусафирин» Насир разрабатывает теорию божественных письма и речи, в которой содержатся важные аспекты его эпистемологии.

цель разумной души — постоянно размышлять о творении и постоянно раскрывать функции ее составляющих и извлекать их всеобщее значение. При этом разумная душа обнаруживает свою собственную сущность. Сущность или изначальная форма разумной души и творения одна и та же, потому что оба они изошли от одного Бога-Творца. В конечном счете душа осознает, что творение является выражением намерения, воли или замысла Бога-Творца, с одной стороны, и выражением самой души, с другой.

Роль явленного руководства в приобретении знания заключается в том, что оно направляет разумную душу на извлечение цели творения. Это позволяет ей также сделать правильный нравственно-этический выбор и держаться в жизни нравственно-этической линии поведения. Только тогда разумная душа приобретает свою первоначальную форму, которая совершенно напоминает Универсальную душу. Благодаря этому потенциальному духовному сходству человеческая душа может достигнуть полной гармонии с Богом-Творцом или Универсальной душой. Процесс *та'вил*,¹⁸ который буквально и технически означает возвращение к истоку откровения, позволяет разумной душе превзойти творение и осознать его первоначальный источник, где существует полное единство между творением, откровением и разумной душой. Откровение, согласно Насиру, — это слово Божье, а творение — это божественный акт. А их сущностная форма идентична. Цель в стремлении к обучению заключается в достижении полного единства между творением, откровением и разумной душой. Первостепенной целью разумной души является обучение, рост и достижение этого единства. Таким образом, приобретение знаний на постоянной / непрерывной основе доставляет душе постоянное непреходящее удовольствие, тогда как любые нарушения этой функции создают противоположное состояние, которое есть боль.

Здесь необходимо соблюдать осторожность: концепция знания в философском мировоззрении Насира не только представлена демонстративной рационализацией, но не меньшее

18 Термин *та'вил* относится к процессу, посредством которого можно постичь внутренний смысл Корана и истинную цель творения.

значение в ней придается этическим и духовным аспектам. В моем понимании аспекты, связанные с откровением и этикой, составляют эмпирическую часть теории познания Насира. Общая же структура его эпистемологии — философско-мистическая. Он энергично и последовательно пытается утвердить роль интеллекта в непрерывном процессе раскрытия смысла и цели жизни и существования. И источником этого знания является не что иное, как творение и откровение. На начальном этапе этот процесс носит лишь концептуальный или теоретический характер, но постепенно благодаря добрым делам, направленным на внутреннее очищение и интенсификацию рационального процесса, он приобретает измерение откровения (*ta'ïid*), которое отличает эпистемологию Насира от теории чистой философии. В системе мышления Насира связь между этикой и знанием неразрывна. Разумная душа человеческая может выправить (украсить) свою духовную форму только благодаря полноценному знанию и реализации на практике нравственно-этических ценностей. Насир критически относится к тем, кто претендует на звание мудреца, но не смог выйти за пределы материальных удовольствий. В его Диване говорится:

ای بدانکه حکیمت بود لقب ای بس کرده بر لذت بهیمی چون فتنه گشته

Всем существом своим ты тянешься к плотскому
удовольствию,

Но воздерживаешься от него по видимости,
ведь ты слывешь мудрецом (*хаким*).

(Abbas 1993: 43)

В иерархии существования Универсальный интеллект является высшим принципом, а в человеческой организации высшей способностью является интеллект; поэтому среди удовольствий интеллектуальное превосходит все остальные виды удовольствия. Духовная жизнь человека продолжается и после его физической смерти, потому что душа, находясь вне времени и пространства, продолжает жить. Качество и состояние жизни в будущем будет зависеть от уровня знаний и чистоты, достигнутых душой в этом мире. Рай есть интеллектуальное состояние, и, следовательно, все физические описания рая являются символическими и аллегорическими.

Насир пишет в своей книге «*Ваджх-и дин*» («Лик веры»), что рай — это «вся жизнь и знание» (*хама джан ва даниш аст*) (Khusraw 1977: 19). В такую логику вполне укладывается рассуждение о том, что если интеллект является высшим и лучшим качеством, то и лучшая награда должна быть интеллектуальной или связанной со знанием. Рай же должен быть представлен интеллектуальным блаженством и удовольствиями. С другой стороны, недостаток знаний и понимания порождает интеллектуальные страдания, боль, неуверенность, угрызения совести, напряжение и безнадежность. Это состояние противоположно состоянию уверенности, умиротворения и удовлетворения, и поэтому оно называется адом. Это состояние возникает в человеческой душе, когда основная функция души — духовное образование, основанное на знании, — нарушается или его осуществление затруднено. Таким образом, все описания ада в Коране и *хадисах* не следует понимать буквально; скорее, они символичны и требуют выявления их внутреннего значения (*та'вил*).

Принцип удовольствия действует также и на уровне животных в виде присущих им внутренних инстинктивных желаний увековечить свой вид и защитить себя от какого-либо вреда или потенциального ущерба, который может быть им причинен. Воспрепятствование им в осуществлении этих функций причиняет животным боль и страдание (Khusraw, *Zad al-Musafirin* 2005: 250). Вегетативная душа характеризуется своей способностью к росту, поэтому Насир называет ее растущей душой. Эта душа черпает питательные вещества из минерального царства. Отсюда основные функции этой души состоят в том, чтобы извлекать необходимую пищу из земли, чтобы расти, поддерживать свое благополучие и сохранять свое существование. Посредством беспрепятственного плавного осуществления таких присущих им качеств растения реализуют себя и испытывают удовольствие. Воспрепятствование им в осуществлении вышеуказанной функции вызывает боль и является наказанием для растений.

Низший уровень экзистенциальной иерархии представлен минеральным царством, которое Насир называет также физическим телом. Душа не присуща этому виду существования, скорее физическое тело контролируется и движется

при посредстве божественной силы (*кувват-и илахи*) без участия какого-либо еще инструмента (Khusraw, *Zad al-Musafirin* 2005: 35). Различные движения контролируют все элементы в природе, и каждый элемент занимает определенное фиксированное положение. Благодаря этому божественному замыслу противоположные элементы, такие как вода и огонь, воздух и земля, живут в гармонии и мире друг с другом. Благодаря гармоничному сосуществованию этих элементов им предоставляется удовольствие. Растения могут без перерыва извлекать питательные вещества из этого мирного сосуществования, и, таким образом, минеральное царство плавно и неизменно преобразуется в растительное царство. Когда закрепленные положения этих элементов меняются, например когда воды поднимаются вверх, а воздух нисходит вниз или воды обрушиваются вниз, а земля вздымается, весь замысел нарушается. Это порождает извращение и разрушение этих элементов и, следовательно, причиняет боль.

Заключение

Итак, внимательный анализ теории удовольствия Насира показал следующие ее особенности:

- Возникновение удовольствия связано с процессом самовоспроизводства, самосохранения и самореализации всех существ на всех экзистенциальных уровнях в атмосфере мира и гармонии. При этом процесс самореализации происходит только тогда, когда каждое существо выполняет или ему позволено реализовать цель, ради которой оно было создано.
- Принцип удовольствия есть принцип космический и распространяется на все уровни существования, как духовные, так и материальные. Он связывает все уровни существования вместе, соединяя человечество с природой, материальное с духовным. Существование есть многоуровневое явление, но все эти уровни объединены принципом удовольствия.

- В социальном контексте каждый человек должен иметь возможность использовать свой потенциал полностью, чтобы извлечь максимальное удовольствие; пребывание в противоположном состоянии может вызывать боль и страдание.
- На уровне человека необходимо использовать интеллектуальный и духовный потенциал всего человечества, чтобы создавать больше удовольствия в обществе. Противоположное состояние может способствовать таким явлениям, как невежество и несправедливость, которые порождают состояние противоположное удовольствию, т. е. боль и страдания.

9 Религиозная идентичность на Памире. Институционализация исмаилитского да'ва в Шугнane¹

ДЭНИЕЛЬ БЕБЕН

Одним из наиболее заметных аспектов культуры и идентичности народов Памира сегодня является преобладание в регионе исмаилитского шиизма. Несмотря на ведущее положение исмаилизма на Памире в наши дни, существует значительная неопределенность в вопросе о дате и обстоятельствах его появления в регионе. В то время как учение и устная традиция народов Памира указывают на то, что основополагающую роль во введении и распространении исмаилизма в регионе сыграл поэт, философ и миссионер (да'и) XI века Насир-и Хусрав, последующая история исмаилитской миссии (да'ва) в регионе на протяжении веков после его смерти остается почти полностью темной (Beben 2017a). Наряду с Насир-и Хусравом исмаилиты Шугнана хранят устные традиции о легендарной фигуре, известной как Шах Хамуш, которому вместе с несколькими спутниками также приписывается в более поздний период главенствующая роль в учреждении или воссоздании исмаилитского да'ва в регионе (Gross 2013). В отличие от Насир-и Хусрава, чья

1 Я благодарен Джо-Ann Гросс, Шафтолу Гуламадову и редакторам за их полезные отзывы об этой главе.

историческая роль как представителя исмаилитского да'ва хорошо подтверждена, историческая подлинность фигуры Шах Хамуша точно не подтверждена. Более внимательное рассмотрение таких сведений, отраженных в общественной памяти сегодня, выявляет значительный разнбой и двусмысленность в корпусе рассказов, связанных с этой фигурой, по сравнению с теми, что циркулировали в прошлом.

Наряду с изучением сведений о Насир-и Хусраве в ряде работ была рассмотрена роль исмаилитского религиозного руководства (известного как *пир*) в более поздней истории Бадахшанского региона. Так, недавние исследования выявили ведущую роль, которую *пир*ы играли в политической жизни общины в бурный период конца XIX — начала XX века, когда Бадахшан был разделен между Британской и Российской империями (Elnazarov, Aksakolov 2011; Ioliev 2013; Харюков 1995; Ходжибеков 2015; Mastibekov 2014; Шохуморов 2008). Отчасти это стало возможным благодаря большому объему документации, доступной об этом периоде в колониальных архивах; в силу этого данный этап истории исмаилитской общины Памира получил гораздо больше внимания по сравнению с более ранними эпохами. При этом в современной историографии исмаилизма на Памире остается значительный пробел, поскольку период между деятельностью Насир-и Хусрава и введением российского колониального господства в конце XIX века остается почти полностью неисследованным. Тем не менее, значительная часть научных работ, посвященных истории *пиров* Бадахшана, характеризуется имплицитными или эксплицитными попытками перенести образ институциональных структур, обнаруженных в документах колониальной эпохи, в далекое прошлое, вплоть до эпохи Насир-и Хусрава, на основании предположения, что в промежуточный период эти структуры не были до некоторой степени задеты внешним воздействием. Хотя недостаточное внимание, уделяемое более ранним периодам, может быть отчасти оправдано скудостью источников, тем не менее предположения, выдвигаемые в современной литературе относительно более или менее прямой преемственности между Насир-и Хусравом и институциональными структурами, зафиксированными в документации колониальной эпохи, неоправданны

и заслуживают более тщательного изучения с привлечением достоверных данных и свидетельств.

В этой главе я рассмотрю самые ранние из имеющихся свидетельств, прямо указывающих на присутствие исмаилитского да'ва в регионе Памира, уделяя особое внимание Шугнану. Я опираюсь на два основных аргумента относительно характера этого процесса. Во-первых, я исследую серию событий, которые произошли между XVII и XIX веками и которые позволили существенно интенсифицировать да'ва в Шугнane и в соседних памирских регионах. Хотя это расширение, возможно, не маркирует само происхождение исмаилизма в Шугнane, я считаю, что оно действительно знаменует существенное изменение в статусе там да'ва. Это изменение повлекло за собой еще большее укрепление отношений между *пир*ами и политическими властями Шугнана, что привело к прочной институционализации власти да'ва в регионе. Поэтому, вместо того чтобы изображать его архаичным институтом, как это часто делается, я утверждаю здесь, что институционализированный статус *пиров* в Шугнane, зафиксированный в источниках колониальной эры, не может быть датирован ранее чем XVIII веком. Во-вторых, я демонстрирую, что этот процесс институционализации сопровождался сдвигом в нарративных традициях, связанных с Шах Хамушем и его сподвижниками. Именно эти нарративы дискурсивно трансформировали их историческую роль, преобразовав их деятельность в распространении исмаилизма в регионе.

Истоки исмаилитской традиции в Шугнane

Один из вопросов, который послужил препятствием для оптимального понимания истории исмаилизма в Шугнane, связан с терминологией и с самой территорией Бадахшана. В современной традиции территории Шугнана и соседнего Рушана считаются неотъемлемой частью Бадахшанского региона. И все же исторически это не всегда было так. Источники, относящиеся к домонгольской эпохе, используют наименование Бадахшан для обозначения только одного из ряда независимых княжеств на территории современного Бадахшана (Moezzi 2012). В монгольский период данное наименование, по-видимому,

постепенно было расширено и в конечном итоге стало охватывать бо́льшую часть территории современного южного, или афганского Бадахшана. При этом районы Памира севернее оставались политически, культурно и терминологически автономными. Это важное различие объема названия Бадахшан следует учитывать при рассмотрении истории исмаилитской традиции в регионе. Поскольку при упоминании деятельности Насир-и Хусрава в отношении *да'ва* в Бадахшане, а также при последующих отсылках к исмаилитской деятельности в Бадахшане в средневековый период это наименование нередко применяется в научных трудах в современном его понимании, а не в том более ограниченном смысле, который оно имело ранее.

Судя по собственным работам Насир-и Хусрава, в период изгнания его деятельность в Бадахшане по продвижению *да'ва*, по-видимому, была сконцентрирована в основном в районе Юмгана и вокруг него. Сам он не упоминает каких-либо посещений районов Памира. Упоминания об исмаилитской активизации в регионе Бадахшана в течение нескольких столетий после жизни там Насир-и Хусрава отсутствуют. И только в XIV веке в исмаилитских источниках стали появляться первые упоминания об исмаилитском присутствии в Бадахшане; более того, последующие ссылки на деятельность исмаилитов в регионе как в исмаилитских, так и в неисмаилитских источниках также относятся только к Бадахшану в целом, а не к районам Памира (Beben 2015: 233–255). Среди более конкретных упоминаний активности исмаилитов в тот период — рассказ об исмаилитском восстании начала XVI века против тимуридских правителей Бадахшана, приведенный в «*Tārīx-i Rashīdī*» Мухаммад Хайдара Дулати, в котором описывается восстание, поднятое в городе Рага, что в современном афганском Бадахшане (Dūghlāt 1283 с.х./2004: 346–347). Следует подчеркнуть, что районы Памира находились в значительной степени за пределами интересов центральноазиатских источников позднего Средневековья, и вполне возможно, что более раннее присутствие исмаилитов там могло остаться незамеченным. Дальнейшие рассуждения по данному поводу остаются чисто спекулятивными, пока не появятся дополнительные источники.

Самое раннее известное прямое упоминание деятельности исмаилитов в Шугнанае появляется лишь в XVII веке; оно

приведено в труде «*Бахр ал-асрār*» Махмуда б. Амир Вали Балхи. Это сочинение было написано и закончено в 1050/1640 году по заказу узбекского правителя Балха Надр Мухаммад Хана, в нем говорится о нескольких кампаниях хана по распространению власти на восточные пределы региона Балх. Махмуд Балхи рассказывает, что в течение 40 лет территория Шахдары в регионе Рушана (так в оригинале) была охвачена силами «шиизма и инноваций» (*ташаййу' ва ибтада'*), которые распространились туда из Дарваза (Balkhī: 276b). По словам автора, кампания Надр Мухаммад Хана, развернутая в шаввале 1044 года (март–апреле 1635), уничтожила все следы этого движения, и в регионе был восстановлен суннитский ислам (*таджидид-и ши'а'ир-и ахл-и суннат ва джама'ат дар ан мамлакат да'ир ва са'ир гардид*); однако он отмечает, что секта сохранилась в регионах Читрала (Читрар) и Башгала, которые оставались за пределами власти хана.²

Как видно из описаний в «*Tārīx-и Рашидӣ*» и «*Бахр ал-асрār*», исмаилиты Бадахшана появляются в центральноазиатских источниках в XVI–XVII веках почти исключительно в контексте восстаний против правления Тимуридов и Узбеков.³ В связи с этим исмаилиты могут считаться одним из ряда мессианистических мятежных движений, проходивших в горных

2 Башгал (Башгур) здесь, скорее всего, относится к территории Болора на Восточном Памире, граничащей с Читралом (Читрар) и засвидетельствованной как центр исмаилитской активности в более поздних источниках, см.: (Абаева 1975: 158).

3 Среди других упоминаний о возможной деятельности исмаилитов в этот период см. отчет Хафиз-и Таниша, который сообщает, что вскоре после завоевания им Бадахшана в 1584 году узбекский правитель Абдулла-хан столкнулся с восстанием против его правления повстанцев-шиитов, которые, как говорится, преследовали суннитское население региона (*аксар аз вилайат-и Бадахшан-ра... дар тахт-и дабт ва хита-йи тасарруф-и тавā'иф-и кизилбāшиййа ва фирак-и йāгиййа-и авбāшиййа аст*); см.: (Hāfiz-i Tanīsh, f. 239a). Об этом инциденте см. также: (Burton 1997: 54). Упоминание Хафиз-и Танишем этих повстанцев как «кызыл-баши» может указывать на связь повстанцев с Сефевидами, но скорее всего здесь подразумевается просто общий оскорбительный термин, которым обозначаются шииты. Некоторое время спустя иезуитский священник Бенедикт де Гоес совершил поездку через Бадахшан с целью установить контакты с известными христианскими общинами в Китае и обнаружил, что в регионе происходят беспорядки из-за мятежа против «Абдулахана», во главе которого стоит группа, описываемая им как «калчия». См.: (Goes 1866: 559–561). Упоминание Гоесом «калчия» является одним из самых ранних подтверждений термина «гальча», экзонима, используемого в отношении памирских народов.

регионах индо-центральноазиатского пограничья, которые сопротивлялись централизующим усилиям ранних современных империй, включая так называемых кафиров (Бартольд 1973: 21–22), а также рошанитов (*раушаниййа*) Гиндукуша (Andreyev 2000; Arlinghaus 1993) и нурбахшитов Кашмира и Балтистана (Bashir 2003), которые, как и исмаилиты, были репрессированы, по сведениям «*Tārīx-u Rashīdī*» Мухаммад Хайдара Дулати. Однако начиная с XVIII века в Центральной Азии и регионе Бадахшан произошел ряд политических событий, которые позволили кардинально изменить сферу и статус исмаилитского *да'ва*; это позволило ему перейти от преимущественно оппозиционной роли к политически и социально институционализированной.

Бадахшан в XVII и XVIII веках

Прежде чем продолжить обсуждение свидетельств деятельности исмаилитов в этот период, необходимо описать некоторые более общие моменты политической истории Бадахшана в эту эпоху, чтобы обеспечить контекст для понимания сдвига, произошедшего в статусе *да'ва* во второй половине XVIII века. Что касается истории Бадахшана XVII–XVIII веков, мы в значительной степени зависим от одного источника: «*Tārīx-u Бадахшān*». Этот текст, известный по опубликованным изданиям, представляет собой произведение, состоящее из двух частей: оригинальная часть, авторство которой оспаривается и которая заканчивается 1223/1809 годом (Bezhan 2008), и продолжение, написанное Фазлалибеком Сурх-афсаром в 1325/1907 году, который продолжил повествование вплоть до колониального раздела Бадахшана и присоединения северных районов Памира к Российской империи. Повествование в «*Tārīx-u Бадахшān*» ведется с 1068/1657–1658 года; об этом годе сообщается, что жители города Яфтал, уставшие от жестокого правления каттаганских узбеков, восстали и просили *мира* Яри-Бек-Хана, шейха накшбанди из рода Дахбиди, прибыть из Самарканда и стать их лидером (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 1b–2a). Несмотря на периодические вызовы его правлению, как внешние, так

и внутренние, Яри-Бек-Хан оставался правителем Бадахшана в течение следующих 50 лет, вплоть до своей смерти в 1118/1706–1707 году. Он получил от узбекского правителя Субханкули-хана грамоту, подтверждающую его правление в Бадахшане (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 56). Одним из приписываемых ему достижений является захват *хирка-йи мубāрак* (Григорьев 2007; McChesney 1991: 222–231), плаща, который, как считается, принадлежал пророку Мухаммаду; Яри-Бек-Хан захватил плащ у группы соперничавших с ним дахбидских шейхов, которые направлялись с плащом в Индию (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 6а–7а). Яри-Бек-Хан приказал построить для этой реликвии святыню в городе Джузджане, позже переименованном в Файзабад («благословенная обитель») в связи с нахождением там плаща.

Долгое правление Яри-Бек-Хана изображается в работе «*Tārīḫ-i Badaḫshān*» как своего рода мифический золотой век единого правления в отличие от братоубийства и раздробленности, которые характеризовали правление его потомков. Перед своей смертью в 1118/1706–1707 году Яри-Бек-Хан решил разделить княжество между своими восемью сыновьями, установив прочную удельную систему, которая удерживалась вплоть до конца XIX века (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 7а–7б). В Файзабаде *мира* Яри-Бек-Хана сменил его старший сын Шах Сулайман-Бек, который успешно отразил вторжение, возглавляемое давним противником династии Махмудом Би, правителем соседнего Кундуза. После смерти Шах Сулайман-Бека в 1125/1713–1714 году в регионе начался период братоубийственного конфликта между оставшимися сыновьями Яри-Бека, в котором в 1130/1717–1718 году одержал победу его шестой сын Дия ад-Дин. Он правил в Файзабаде вплоть до своей смерти в 1148/1735–1736 году, на этом посту его сменил сын Мирза Нубат, который правил до своей смерти в 1161/1748 году. Однако сфера их полномочий значительно сократилась по сравнению с Яри-Бек-Ханом, и Файзабад стал на территории всего Бадахшана лишь одним из ряда соперничающих силовых центров.

После смерти Мирзы Нубата в 1161/1748 году Файзабад перешел под контроль *мира* Султан Шаха, внука второго сына

Яри-Бека, *мира* Юсуф Али, чей род был одним из главных соперников линии Дия ад-Дина (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 28а). Впоследствии *мир* Султан Шах был вовлечен в ряд конфликтов с соседними владениями. Среди них наблюдались и конфликты с правителями Шугнана, о которых я расскажу ниже. Султан Шах провел также серию кампаний против региона Раг, полунезависимого княжества, расположенного между Бадахшаном и независимым памирским княжеством Дарваз, которое упоминается и в «*Tārīx-i Rāshīdī*» как центр восстания исмаилитов в начале XVI века. Правители местности Раг присоединялись в качестве подданных то к Дарвазу, то к Бадахшану, которым и платили дань. Правитель Рага при *мире* Султан Шахе, Шах Йадгар, обычно платил дань Дарвазу, но захотел примкнуть к Файзабаду (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 40а–42а). Этот шаг вызвал гнев дарвазских шахов, которые начали против него карательную экспедицию. В свою очередь *мир* Султан Шах собрал армию в поддержку своего нового союзника и сумел изгнать военные силы Дарваза из Рага, после чего, как сообщается, Шах Йадгар оставался верным подданным Файзабада, по крайней мере какое-то время. Этот инцидент знаменует собой начало длинной серии все более настойчивых вмешательств правителей Дарваза и Шугнана в политику Бадахшана.

Впервые о присутствии исмаилитов упоминается в «*Tārīx-i Бадахшāн*» в описании кампании, проводимой *миром* Султан Шахом в 1165/1751–1752 году против Читрала, другого независимого княжества к югу от Бадахшана, расположенного по границе с Индийским субконтинентом (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 43b–45b). Резко контрастируя с повествованиями о других военных кампаниях, рассказ о читральской кампании дается в религиозном ключе с использованием религиозных терминов. Сделав заявление «...если Бог будет справедлив, Он дарует мне победу»,⁴ *мир* Султан Шах начал свою кампанию против «ложных (по вере), отвратительных шиитов-исмаилитов (*ахл-и ши'а-йи шани'а-йи бāтила-йи исмā'илиййа*), которые проживают во всех княжествах Бадахшана и Читрара».

4 *Мир Султāн Шāх ад'ā-йи āн намуд ки агар айзад бар хакк зафар манāсиб-и хāl-и ман би-айанд хатта-йи мулк-и Читрār-ра би хиз-и тасахир āварам.*

Читральская кампания завершилась громкой победой Султан Шаха, после чего он лично отправился в Читрал, чтобы насладиться своим успехом. Сообщается, что он взял в общей сложности 15 000 пленных, оставив 3 000 рабов в своей личной свите. Эта кампания отмечена как одно из главных достижений правления Султан Шаха, за ней последовали успешные кампании против Куляба и других мест (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 46b–47a). В последующие годы Бадахшан стал местом, куда стекались многие выдающиеся ученые, поэты и чиновники, приехавшие из Индии и других стран, чтобы служить при дворе *мира* Султан Шаха (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 49a–53a; Paras 2004).

Вскоре, однако, судьба княжества Бадахшан существенно изменилась, так как оно было подавлено и вынуждено платить дань быстро расширяющейся афганской Дурранийской империи под руководством Ахмад Шаха (Grevemeyer 1982: 56–64). Ограничение власти *мира* Султан Шаха, сопровождавшее это вторжение, увенчалось захватом Ахмад Шахом *хирка-йи мубāрак* и перемещения реликвии в Кабул.⁵ Такое развитие событий явно ознаменовало деморализующий удар по Султан Шаху, так как потеря *хирки* символизировала резкое снижение его авторитета. За этим унижением последовало сокрушительное поражение от Кубад-хана, правителя Кундуза. После его смерти это ослабленное княжество было унаследовано *миром* Мухаммад Шахом, сыном Султан Шаха. *Мир* Мухаммад Шах также потерпел ряд унижительных поражений от Кубад-хана и даже некоторое время находился в заключении в Кундузе (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 62a — 65b). Но что наиболее важно для нашей темы, в правление *мира* Мухаммад Шаха на арене появилось значительно более активное княжество Шугнан, что к северу от него. К его истории я теперь обращусь.

5 События, связанные с захватом *хирки* афганцами, подробно описываются летописцем XX века Файз Мухаммадом Катибом Хазара, который в своей книге «*Сирāдж ат-тавārīх*» рассказывает, что захват *хирки* Ахмад Шахом произошел в 1182/1768–1769 году; см.: (Kātib Hazārah 2013: 42). Здесь существует несоответствие между данным сочинением и «*Tārīх-и Бадахшāн*», поскольку в последней истории сообщается, что *мир* Султан Шах умер в 1179/1765–1766 году.

Подъем горного государства Шугнан

Как отмечалось выше, упоминания Шугнана в средневековых источниках чрезвычайно редки. В нескольких ссылках, доступных в арабских географических источниках домонгольской эпохи, Шугнан только скупо описывается как независимое княжество к северу от Бадахшана.⁶ Из последних по времени упоминаний о существовании независимого княжества в Шугнани можно указать работу ал-Бируни, который в своей «*Kitāb taḥqīq mā li-l-Ḥind*» (ок. 1030) упоминает о существовании царства «шугнанского шаха», граничащего с царством Кашмир (al-Bīrūnī 1910: 206). Однако после монгольского завоевания упоминаний о независимом государстве в регионе до основания княжества в Бадахшане Яри-Бека больше не было. Именно в этот период в источниках снова появляется упоминание и о шугнанском «горном государстве». Многие наблюдатели были введены в заблуждение утверждениями этого нового государства о том, что оно имеет древнее происхождение. Как я покажу ниже, правители Шугнана в этот период возводили свою родословную к легендарной фигуре по имени Шах Хамуш; предположительно даты его жизни приходятся на XII–XVI века. В рассказах путешественников XIX века сообщается, что правители Шугнана наряду с династией Яридов и правителями соседних Дарваза, Читрала и других мест, кроме того, сохраняли также и более раннюю бадахшанскую традицию касательно своего происхождения от Александра Македонского, продолжив и углубив это воображаемое происхождение еще дальше в глубины древности.⁷ Но хотя ряд ученых проявили склонность некритически принимать эти притязания на доисторическое прошлое, на самом деле текстовые и эпиграфические свидетельства, которые указывают на существование в Шугнани

6 См., например: (Ibn Hawqal 1873: 349; al-Ya'qubi 1892: 292). И далее: (Bosworth 1996: 495–496).

7 Об этих традициях см.: (Abashin 2003: 61–86). О ранней бадахшанской традиции монгольской эпохи, связанной с Александром Македонским, см.: (Beben 2015: 101–113).

организованного государства в начале современного периода, становятся доступными только с конца XVII века.⁸

Почти наверное не случайно то, что активизация процесса формирования государства в Шугнane проходила после учреждения княжества Яри-Бека в соседнем Бадахшане. Несмотря на притязания этих правителей Шугнана на древнее архаическое происхождение, сравнительные исследования процесса формирования государства в горных регионах показывают, что такие образования, как известно, были нестабильны и в целом зависели от формирования государств в соседних низменных регионах, с которыми правители горных районов нередко поддерживали одновременно как конфликтные, так и симбиотические отношения.⁹ Горные государства часто начинали в некотором роде подражать культурным и политическим традициям своих более могущественных соседей, локализованных в низменных частях региона, которые, в свою очередь, полагались на правителей горных уделов как зависимых клиентов для охраны своих границ и обеспечения безопасности торговых путей, а иногда и как на поставщиков военной силы. Такие клиентские отношения между Бадахшаном и памирскими районами, по-видимому, были установлены в начале правления мира Яри-Бека, о котором в «Тазкира-йи Муқим-хāнī» говорится, что он набрал военный отряд из горцев (*джама'и аз гарча-йи кухистāни*), скорее всего имея в виду шугнанцев или дарвазцев, для своей кампании против Махмуда Би из Кундуза (Munshī 1380 с.х./2001: 225). Следовательно, появление этого нового горного государства в Шугнane можно рассматривать как классический случай «вторичного государственного образования», вызванного консолидацией политической власти в Бадахшане при Яридах, царство которых было первым независимым государством, установленным в Бадахшане со времен захвата Тимуридами в середине XV века.

Отношения между правителями Шугнана и Бадахшана в этот период прекрасно иллюстрируют двойственный характер отношений между властями горных и низинных районов.

8 Об истории Шугнана в этот период см.: (Эльчибеков 1984; Искандаров 1996: 67–89; Каландаров 2004: 28–126; Одильбекова 1975).

9 Обзор таких явлений см. в: (Scott 2009: 111–116).

В то время как отношения в рамках парадигмы «патрон–клиент» между династией Яридов и Шугнаном ускорили процесс формирования государства в последнем, в последующие десятилетия правители Шугнана обрели могущество и стали представлять все более серьезную угрозу властям Бадахшана. Шугнан впервые появляется в «*Tārīx-i Бадахшān*» в правление *мира* Султан Шаха, когда говорится, что его правители (не называя имен) заключили союз с правителями соседнего Дарваза (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 29b–30a). Дарвазом в этот период, согласно «*Tārīx-i Бадахшān*», управляла конфедерация братьев, сыновей некоего Шах Гарибуллаха.¹⁰ Соединенные силы Шугнана и Дарваза в 1162/1749 году совершили нападение на *мира* Султан Шаха. Он потерпел сокрушительное поражение от шахов Дарваза и Шугнана, взявших в плен бо́льшую часть его армии вместе с его братом Мирза Бурхан ад-Дином. Султан Шах вынужден был послать в Дарваз мирное посольство, чтобы просить об освобождении его брата и других пленников. Рассказ об этой делегации дает некоторое представление о природе религиозной среды в памирских районах в тот период и, следовательно, заслуживает более подробного анализа (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 31a–32b).

Возглавлял делегацию некий мулла Азим Ахунд Муфти, который, по-видимому, занимал в Бадахшане высокопоставленный религиозный пост. Прибыв в Дарваз, мулла Азим Ахунд проявил большое уважение к Тугма Шаху, правителю столицы региона Ка‘ла-йи Хумб. Тугма Шах в свою очередь оказал уважение и пригласил муллу Азим Ахунда присоединиться к нему в собрании уважаемых людей и улемов при его дворе. Во время этого собрания между присутствующими состоялись религиозные дебаты. Мулла Азим Ахунд был приглашен присоединиться к дискуссии и проявил в этих дебатах с учеными шаха замечательный талант. Его выступление произвело большое впечатление на Тугма Шаха, который пригласил муллу Азим Ахунда вернуться на следующий день и каждый последующий день. Наконец, установив тесную связь с Тугма Шахом, мулла Азим Ахунд упросил его освободить Мирза Бурхан ад-Дина и других пленных, после чего делегация успешно вернулась в Файзабад.

10 О Дарвазе в этот период см. также: (Кисляков 1945: 98–100).

Этот отчет важен для нашей дискуссии, поскольку он раскрывает информацию о религиозной среде в Дарвазе и Шугнана в период середины XVIII века, о котором, кроме этого, доступно мало информации. В сообщении «*Tārīx-i Бадахшān*» показано, что правители Дарваза в этот период были приверженцами суннитского ислама, к тому же они изображены как относительно наивные и неопытные в вопросах веры, и на них легко произвели впечатление религиозные знания, проявленные муллой Азим Ахундом. Вообще говоря, жители Дарваза и Шугнана по всему тексту изображены как смелые и дерзкие в своем военном мастерстве, но демонстрирующие явно более низкий уровень культурного развития, что является общим мотивом в сочинениях о высокогорных народах их соседей.¹¹ Повествование о делегации в широком смысле предлагает сравнение с рассказами об обращении, которые можно найти в отчетах более ранних периодов и которые обычно используют мотив придворных дебатов, представленный в «*Tārīx-i Бадахшān*».¹² Хотя повествование в этом тексте, несомненно, построено таким образом, чтобы продемонстрировать интеллектуальное превосходство двора мира Султан Шаха над его соперниками из Дарваза и Шугнана, оно тем не менее дает представление о сравнительно недавнем процессе исламизации в этих регионах по сравнению с Бадахшаном, а также о возможной восприимчивости жителей этих регионов к внешним религиозным воздействиям, факторы, которые будут играть решающую роль в распространении исмаилитского да'ва в этих регионах в последующие десятилетия.

11 Можно сравнить описание, найденное в «*Tārīx-i Бадахшān*», с наблюдениями китайского буддийского паломника VII века Сюаньцзана, который пишет о жителях Шугнана следующее: «Люди деревенские и смелые в своих действиях, они вершат жестокие убийства и сделали воровство своим ремеслом. Они не знают ритуалов и праведности и не делают различий между добром и злом. У них неверные представления о будущих бедствиях и счастье, и они боятся бедствий в своей нынешней жизни» (Xuanzang 1996: 33).

12 О «придворных дебатах» в рассказах об обращении см.: (De Weese 1994: 167–179).

Легендарные традиции Шах Хамуша в Шугнane

Как уже кратко отмечалось выше, правители Шугнана с XVIII по начало XX века возводили свое происхождение к фигуре, известной как Шах Хамуш, который, как сообщается, приехал в Бадахшан из Ирана с несколькими спутниками в неопределенное время в прошлом и установил традиции священного правления в Шугнane.¹³ Святыня, принадлежащая Шах Хамушу, обнаружена также в городе Муминобode в соседней Хатлонской области, что на юге Таджикистана. Наиболее подробное биографическое повествование о Шах Хамуше содержится в приложении к «*Tārīx-i Бадахшān*» Фазлалибека Сурх-афсара, который сообщает, что взял это описание из источника под названием «*Kitāb-i шаджарат ас-сādāt*» и изображает его как *сайида*, происходящего от Хусайна б. Али (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 118a–126b). В повествовании нет упоминания о том, что Шах Хамуш имеет какое-либо отношение к шиизму или исмаилизму, скорее он описывается как ученик известного ханбалитского суфийского шейха Абд ал-Кадира Джилани (ум. 561/1166) и духовного (*увайси*), ученика Джунайда ал-Багдади (ум. 298/910), и, следовательно, Шах Хамуш бесспорно рассматривается в рамках суннитской суфийской традиции. Тем не менее, как мы увидим далее, другие источники XIX–XX веков называют его также и носителем исмаилитского *да'ва*. Как я покажу ниже, неустойчивость нарративной традиции, связанная с этой фигурой, свидетельствует о растущем влиянии *да'ва* в этот период и переплетении исмаилизма с более архаичными местными институтами и традициями.

Самое раннее упоминание о Шах Хамуше, как кажется, можно найти в персидском *тазкира* XVI века «*Музаккир-i ахбāб*» (завершено в 974/1566–1567 г.) Хасана Нисари Бухари. В своем рассказе о Сулейман Шахе, тимуридском правителе Бадахшана, Нисари упоминает, что тот является *саййидом* по линии отца, чье происхождение можно проследить вплоть

13 О повествовательных традициях, связанных с Шах Хамушем, см. также: (Gross 2013: 164–192).

до некоего Мир Хамуша (Nithārī Bukhārī 1377 с.х./1999: 64). Никакой дополнительной информации относительно этого Мир Хамуша не приводится, и остается неясным, относится ли это к той же фигуре, известной из более поздних бадахшанских источников. Однако соответствие имен и географического контекста, наряду с упором на его сейидскую родословную, указывает на то, что подразумевается один и тот же человек. Если это так, то притязания на происхождение, выдвинутые правителями Шугнана, могут следовать примеру более ранней генеалогической традиции священного правления, связанной с Шах Хамушем в Бадахшанском регионе, начиная с тимуридских времен.¹⁴

Повествования о Шах Хамуше можно найти в двух дополнительных местных историях начала XX века.¹⁵ Первый текст — произведение под названием «*Tārīx-i Shughnān*», написанное в 1912 году Саййид Хайдар Шахом, сыном Мубарак Шаха из Поршинева, по просьбе русского ученого А. А. Семенова.¹⁶ Вторая история под названием «*Tārīx-i Badakhshān*» (не путать с более ранним текстом с тем же названием, который упоминался выше) была написана в 1930 году двумя школьными учителями из Хорога, Курбоном Мухаммазада (ахунд Сулайман)

14 Археологические исследования предполагаемой святыни Шах Хамуша (расположенной в городе Муминобод Хатлонской области Таджикистана) показывают, что она также относится к эпохе Тимуридов; см.: (Ғоибов 2001). Т. Уэлсфорд продемонстрировал, что преданность властям Тимуридов сохранялась в Бадахшанском регионе еще долго после узбекского завоевания в конце XVI века; см.: (Welsford 2013: 189–192). Длительность сохранения традиций эпохи Тимуридов в регионе, возможно, отражается и в сохранении повествований о правлении, связанных с Шах Хамушем, и их принятием правителями Шугнана.

15 Несколько более ранний источник, который мне не был доступен, — стихотворение, написанное Саййид Фаррух Шахом б. Юсуф Али-Ханом в Шугнана (1290/1873), в котором приводится родословная правителей Шугнана. Краткое изложение его содержания приводится в: (Эльчибеков 1973). Описание рукописи см. в: (Бертельс, Бакоев 1967: 89), (MS 1962/3).

16 Эта работа была опубликована в двух версиях. Первый — русский перевод А. А. Семенова «История Шугнана» (Семенов 1916). Второе — издание на таджикском языке (написанное кириллицей), опубликовано Назардодом Джонбобовым и Ато Мирходжа под названием «*Таърихи мулки Шугнон*» (Муборакшохозда 1992). Автограф-рукопись работы хранится в архиве А. А. Семенова в Институте истории, археологии и этнографии Академии наук Республики Таджикистан; см.: (Додхудоева, Додхудоева 1999: 44).

и Мухаббатом Шахзада (Шах Фитур).¹⁷ Несмотря на свое название, произведение фактически является местной историей Шугнана с начала XIX века до установления советской власти. Детали этих двух описаний здесь не могут быть подробно рассмотрены; тем не менее достаточно сказать, что, хотя повествования и различаются в некоторых важных аспектах, оба источника сходятся в общих чертах в том, что они рассказывают о пришествии Шах Хамуша из Ирана и свержении им деспотичных правителей-огнепоклонников, которые правили в Ка'ла-и Бар-Пандже (столица Шугнана до советского периода), а также его воцарении на троне Шугнана. Примечательно, что ни в одном из этих двух текстов не упоминается о связи Шах Хамуша с исмаилизмом.

Описания европейских путешественников Бадахшана конца XIX века представляют более широкое разнообразие рассказов, касающихся Шах Хамуша и его конфессиональной принадлежности. Так, Т. Э. Гордон, который путешествовал по Бадахшану в 1876 году, пишет следующее:

Согласно шигнанским описаниям, семья шаха Шигнана изначально происходила из Персии, и первым, кто пришел из той страны (предположительно 500 или 700 лет назад), был Шах-и-Хамош, который был саййидом и факиром. Страна находилась в то время в руках зардушти (зороастрийцев, древних гебров-огнепоклонников), могущественной и образованной расы. Шах-и-Хамош начал учить этих людей Корану. В то время в соседней стране Дарваз уже имелись мусульмане, и многие из них стекались в Шигнан как последователи Шах-и-Хамоша. Примерно через десять лет он обратил большое количество людей, и началась религиозная война, которая закончилась тем, что этот лидер вырвал княжество у Кахакаха, правителя Шигнана и Рошана при зороастрийцах (зардушти), чей центр правления тогда находился в Балхе. После этого просвещение людей продолжалось, и через десять лет все они были обращены в шиитскую форму мухаммаданской веры (Gordon 1876: 141).

17 См.: (Мухаммадзода, Шохзода 1973). Уникальная рукопись данной работы указана в: (Бертельс, Бакоев 1967: 37), (MS 1961/1).

Свидетельство информантов Гордона о прибытии последователей Шах Хамуша в Шугнан из Дарваза и последовавшей «религиозной войне» с «зардушти» из Балха демонстрирует несколько любопытных параллелей с сообщением Махмуда Балхи (см. выше) о пришествии в Шугнан из Дарваза в XVII веке «еретиков»-исмаилитов и о последующем конфликте с Надр Мухаммад Ханом, узбекским правителем. Эти параллели могут указывать на переплетение между воспоминаниями об этих событиях и повествовательными традициями, окружающими фигуру Шах Хамуша. Как продемонстрировал в нескольких исследованиях А. Илолиев (Iloliev 2008b; 2015), термин Кахкаха (или Кахаках у Гордона) часто встречается в исмаилитских повествованиях об обращении на территории Вахана и других мест на Памире как обобщающее название самовластных правителей, которые оказываются побежденными в состязании со святым или праведником.¹⁸ А. Илолиев предполагает, что происхождение этого термина можно связать с тюрко-монгольским термином «каган» (или хан), что в случае повествования Гордона дополнительно позволяет предположить связь с фигурой чингизидского узбекского правителя Надр Мухаммад Хана.

Рассказ Гордона почти дословно повторяется в работе Генри Троттера, который к тому же описывает Шах Хамуша как «магометанина шиитской веры» (Trotter 1878: 216). В дополнение Троттер сообщает, что святыня Шах Хамуша находилась в непосредственной близости от крепости Ка'ла-и Бар-Пандж, которая до начала советских времен служила столицей Шугнана. Однако совсем другого рода рассказ приводит Ней Элиас, который путешествовал по региону десятилетие спустя:

Семья шигнанских миров ведет свое происхождение от некого Шах-и Хамоша, дервиша и *саййида* из Бухары, который,

18 В то время как некоторые ученые (Scott 1984) указывали на упоминания в повествованиях правителей «огнепоклонников» (или «зардушти»), подобных этим, как на свидетельство «выживания» зороастризма в великом Бадахшане до самого недавнего времени, скорее кажется, что эта терминология использовалась исмаилитами данного региона просто как мотив по отношению к мусульманским суннитским правителям, которые подавляли да'ва, фактически приравнивая противодействие да'ва к неверию.

будучи *пиром*, по-видимому, сначала обратил людей в суннитский мохаммадизм, а затем стал их *миром*. Через некоторое продолжительное время люди стали шиитами, хотя семья *миров* оставалась суннитами до конца. Когда жил Шах-и Хамуш, я установить не смог, поскольку в этой стране нет записанных письменно исторических текстов (Elias 1886: 47).

Рассказ Элиаса, по-видимому, наиболее близко соответствует тому, что предполагается по данным истории: Шах Хамуш, каким бы образом он ни был связан с исторической фигурой, вероятно, не рассматривался в своем наиболее раннем повествовательном воплощении как носитель исмаилизма; влияние исмаилитского *да'ва* стало ощущаться в Шугнane только в более позднее время. В подтверждение этого можно отметить, что в самом раннем историческом отчете об исмаилитском *да'ва* в Бадахшане под названием «*Силк-и гуҳар-рӯз*» (см. ниже) вообще нет упоминания о Шах Хамуше или его сподвижниках, кроме того, никаких упоминаний о них нет и в более ранней исмаилитской литературе, созданной в Бадахшане или где-либо еще. В целом расхождения в изложении, обнаруженные в отчетах XIX — начала XX века, позволяют предположить, что устные рассказы, связанные с Шах Хамушем и его сподвижниками, претерпели в этот период резкое изменение, фактически превратив этих деятелей в исмаилитских *да'и*, что свидетельствует об укоренении и легитимации *да'ва* в Шугнанском регионе путем дискурсивного переплетения призыва с местной традицией о священном правлении. Этот процесс достиг своего завершения в Шугнane сегодня, так как устные традиции там почти повсеместно представляют фигуру Шах Хамуша и его сподвижников как носителей *да'ва*.¹⁹ Ниже я постараюсь, насколько позволяют данные, описать исторический процесс,

19 В целом предполагается, что изначально в регионе Бадахшана исмаилизм в форме фатимидского *да'ва* ввел Насир-и Хусрав, а Шах Хамушу и его сподвижникам приписывают распространение в регионе более позднего низаритского учения, по сути «обновленной» традиции по отношению к установленной Насир-и Хусравом. Это утверждение выдвигается в: (Daftary 2007: 452) и в др. Однако, хотя это предположение отражает некоторые из современных устных традиций общины памирских исмаилитов, это совершенно не подтверждается в письменных источниках, которые цитирует Ф. Дафтари, включая «*Tārīx-i Shughnān*» и «*Tārīx-i Badakhshān*».

посредством которого могло произойти такое переплетение традиций об исмаилитском призыве-да'ва и правящем классе Шугнана.

Шах Ванджи и исмаилитский да'ва в Шугнane

Как отмечалось выше, ослабление власти Бадахшана, вызванное афганцами, предоставило правящей верхушке Шугнана прекрасную возможность расширить свою власть. Этот сдвиг стал наиболее очевидным, начиная с фигуры Шах Ванджи, первого правителя Шугнана, упомянутого в «*Tārīx-i Badaḫshān*», который появляется в правление мира Мухаммад Шаха и чье правление в Шугнane охватило примерно два последних десятилетия XVIII века. После унижения мира Мухаммад Шаха Кубад-ханом, Шах Ванджи воспользовался возможностью, чтобы начать опустошительную кампанию против Бадахшана, захватив на время и сам город Файзабад (Бадахши, Сурх-афсар 1997: 65b — 67a). Несмотря на то что нападение шугнанцев было в конечном счете отражено, Шах Ванджи и его преемники продолжали служить источником постоянного беспокойства у правителей Бадахшана на протяжении периода, о котором повествуется в оставшейся части «*Tārīx-i Badaḫshān*».

Шах Ванджи и шугнанские шахи этого периода извлекали немалую выгоду из тесных отношений с другой развивающейся державой на их северо-западных границах — Кокандским ханством (Levi 2007). Кокандский правитель Алимхан (ок. 1799–1811) имел в своей армии значительный военный контингент, привлеченный из горных районов, окружавших Ферганскую долину, что перекликается с более ранней практикой использования памирских военных соединений правителями Бадахшана. Согласно «*Tārīx-i Shaḫruḫī*», Алимхан сформировал два специальных военных подразделения, состоящих полностью из горцев (известных как *галча*); так, в одном из них были воины из Каратегина и Вахшской долины, а в другом — из Дарваза, Рушана, Шугнана и Читрала (Khūqandī 1885: 42–43). Будучи для узбекской племенной системы внешними людьми, эти подразделения были известны своей личной

верностью Алимхану и сыграли решающую роль в нескольких его кампаниях против Бухары и в военных действиях в казахской степи. Более поздний кокандский правитель Мухаммад Худояр-хан (ок. 1845–1858), помимо этого, заключил брак одного из своих сыновей с дочерью правителя Шугнана.²⁰

Именно начиная с правления Шах Ванджи мы находим первые признаки развития отношений между правителями Шугнана и исмаилитским да'ва. В «*Tārīx-i Shuḡnān*» сообщается, что, хотя сам Шах Ванджи не был исмаилитом, он, тем не менее, очистил землю от всех, кто выступал против исмаилитской веры, и вынудил огнепоклонников бежать из Шугнана в Ярканд, после чего правил территорией Шугнана с полной справедливостью.²¹ Более полное описание отношений между Шах Ванджи и исмаилитским да'ва можно обнаружить в более раннем тексте под названием «*Силк-и гуҳар-рӯз*», произведении, которое написано примерно в 1835 году в Мунджане (ныне афганский Бадахшан) представителем семьи исмаилитских *пиров*, проследившим свою родословную вплоть до легендарного да'и по имени Саййид Сухраб Вали (анахронично изображенного в тексте как ученик Насир-и Хусрава).²² В то время как «*Силк-и гуҳар-рӯз*» был известен науке с начала XX века, по крайней мере по названию, его значение как источника для

20 Краткое описание брака и дипломатического посольства Мухаммад Худояр-хана в Шугнан, в котором упоминаются утверждения шугнанского шаха о том, что он происходит от Александра Македонского, дается в: (*Maḥṣūn-i Gharīb*, ff. 612b–614a). Я благодарен Ясемин Гэнчер за помощь в получении сканов из этой рукописи.

21 *Шох Ванджихон джаме'и мардумон, ки аз ғайри мазхаби исмоили буданд, онхоро фирор карда, вале худ исмоили набуда, ва оташпарастон аз Шугнон фирор кард ба Ярканд рафтаанд ва Шох Ванджихон ба адолати тамом бо мардуми Шугнон гузарон карда.* См.: (Муборакшоҳзода 1992: 9; Семенов 1916: 7).

22 Об этом тексте см. дополнительно: (Vebep 2015: 344–402). Я привожу здесь неопубликованную машинопись текста, написанного Кудратбеком Эльчибековым, которая хранится в библиотеке Института исмаилитских исследований. Фигура Саййид Сухраба на самом деле может быть связана с исторической личностью: это может быть человек, который действительно жил в XV веке и который был связан с текстом этого периода под названием «*Саҳифат ан-назирӣн*». Этому тексту и фигуре Саййид Сухраба посвящено отдельное исследование, которое в настоящее время находится в стадии подготовки.

(Прим. ред.) Данная рукопись опубликована К. Эльчибековым в 2016 в работе: «Иерархия духовенства в исмаилизме Бадахшана (на основе рукописи «Силки Гухариз»)» (2016).

истории исмаилитского да'ва в регионе Бадахшан — фактически самого раннего из известных нарративных источников по этому вопросу — было оценено лишь недавно. Данный текст представляет собой агиографическое повествование о жизни Насир-и Хусрава и его приезде в Бадахшан; вследствие его «легендарного» характера советские ученые широко высмеивали этот текст, почитая его просто за набор фантастических историй, не имеющих исторической ценности. Хотя ценность такого текста как агиографического источника, который является ценным сам по себе, получила более высокую оценку (Илолиев 2008а: 27–46), к тому же есть и ряд других ценных аспектов данной работы, которые остались без внимания. В частности, в одном из последних разделов текста автор приводит серию повествований, посвященных карьере своего деда *хваджи* Мухаммад Салиха, который, по его словам, в свое время был главой да'ва в Бадахшане. Данный раздел содержит множество ранее не использованной информации об истории да'ва в XVIII веке. Для наших целей особенно важно, что в «*Силк-и гуҳар-рӯз*» сообщается, что хваджа Мухаммад Салих назначил своим главным заместителем хваджу Салмана в качестве «*халифá* Шуграна и Шах Ванджи», предполагая, что этот пост даст ему положение своего рода духовного наставника последнего (*Silk-i guhar-rӯz*, 108). В тексте добавляется также, что и Шах Ванджи, и Шах Дарваза поклялись хвадже Салману в верности и все их территории подпали под власть его да'ва. Кроме того, хваджа Мухаммад Салих назначил и другого своего заместителя, хваджу Бадала, *халифá* в долины Шахдару и Горан в Шугране, где ранее не было общины верующих (*аслāн дар āнджā му'мин набӯда*) (Iloiev 2008а: 112–113).

Явное указание в «*Силк-и гуҳар-рӯз*» на предыдущее отсутствие установленного присутствия исмаилитов в регионе Шахдары поразительно, если учесть, что в упомянутом выше сочинении «*Баҳр ал-асрār*» имеются сведения об истории восстания под исмаилитским руководством в регионе примерно 150 лет назад, а также о его подавлении узбекскими властями. Эти более ранние события не упоминаются в «*Силк-и гуҳар-рӯз*» вовсе, но вместо этого миссия хваджи Салмана и хваджи Бадала рассматривается здесь как начало введения да'ва в регионе, что свидетельствует об отсутствии институциональной

преимущества да'ва в регионе между этими деятелями и более ранней активностью. Главное различие между миссией *хваджи* Салмана и *хваджи* Бадала и предыдущими усилиями по установлению да'ва в Шугнane заключалось в ее долговременном успехе, основанном на сотрудничестве с политическими властями региона. Следовательно, отношения, установившиеся между Шах Ванджи и *пирами*, стали значительным шагом в институционализации исмаилитского да'ва в Шугнane. Как показали многочисленные случаи сравнения, например в Европе в эпоху протестантской Реформации (Boettcher 2004), религиозное обращение и покровительство новых религиозных сил часто сопровождаются новыми подтверждениями политической автономии и централизации. Следовательно, вполне вероятно, что правители Шугнана в этот период увидели в духовных и интеллектуальных ресурсах исмаилитского да'ва возможность поддержать собственные притязания на власть и автономию в отрыве от соседних управляемых суннитскими правителями государственных образований. Кроме всего прочего, данные события в Шугнane произошли в то время, когда исмаилитский имамат в Иране накапливал новые политические и экономические ресурсы, что еще больше укрепило способность да'ва распространять свое влияние на новые регионы (Beben 2017b).

Кризис и миграция

Наконец следует отметить, что процессу институционализации исмаилитского да'ва в Шугнанском регионе в этот период способствовал также и другой, гораздо менее благоприятный ряд событий, начавшийся в XIX веке, а именно усиленное преследование в Бадахшане исмаилитов и вынужденная миграция многих исмаилитов из Бадахшана в Шугнан. Афганская власть над Бадахшаном оставалась в значительной степени косвенной вплоть до 1820-х годов и вследствие этого не приводила к каким-либо широким кампаниям по преследованию исмаилитов, которые были засвидетельствованы в более поздние периоды. Напротив, ограничение афганцами властных структур Бадахшана, по-видимому, по крайней мере на какое-то время,

предоставило в конце XVIII века пространство для значительного расширения деятельности исмаилитов в регионе. Эта ситуация довольно резко изменилась во второй четверти XIX века, начиная с вторжения в Бадахшан в 1829 году Мурад Бега, правителя соседнего Кундуза (Noelle 1997: 80–85). Мурад Бег выдвинул исмаилитов, а также хазарейцев и другие шиитские общины в качестве мишени для набегов и захвата рабов. Таким образом, установление взаимоотношений между да'ва и правителями Шугнана в предшествующие полвека оказалось исключительно удачными, поскольку отдаленные долины Шугнана и окружающие районы стали зоной убежища для исмаилитов, бежавших с афганской территории. Последующие вторжения, совершаемые афганцами, бухарцами и другими силами, также способствовали бегству и перемещению исмаилитского населения из южных районов Бадахшана в северные высокогорья Памира. Эти события были отмечены британским исследователем Джоном Вудом, который проехал через Бадахшан спустя десятилетие после завоевания Мурад Бега:

Последними татарскими захватчиками были магометане сунниты, которые считают своим долгом вести бесконечные войны с другими сектами с целью обратить их в ортодоксальную веру; хорошо известно, что они никогда не переставали пользоваться этим правом. Каков же результат? Шиизм, истребленный на открытой равнинной местности, искал и находил убежище в самых труднодоступных глубинах соседних гор, в холодных и голодных долинах, куда можно попасть только в летние месяцы. Соответственно, мы находим, что в открытой долине реки Кокча жители являются суннитами, хотя каждое таджикское горное государство вокруг имеет противоположное вероисповедание. И при этом люди, проживающие в долинах, следовали своей нынешней вере не так давно, поскольку Мурад Бег, в своих набегх (*чапоу*), не раз обвинял определенные районы в склонности к еретическим взглядам и... отправлял всех жителей на рынок рабов в Бухару (Wood 1872: 192).

Следовательно, в XIX веке наблюдался затяжной процесс переселения исмаилитов из афганского Бадахшана в Шугнан

и более отдаленные северные долины нынешнего таджикского Бадахшана в попытке избежать преследований со стороны афганских властей. Многие ведущие семьи религиозных функционеров в Шутнани ведут свое происхождение из городов афганского Бадахшана. В начале XX века один из потомков *хваджи* Бадала, Саййид Ахмад, *пир* Шахдары и один из самых влиятельных исмаилитских религиозных лидеров Бадахшана этого периода, дал интервью российскому этнографу А. А. Бобринскому, в котором указал, что его предки переселились в Шахдару из местечка Мунджан в афганском Бадахшане (Бобринской 1902: 11). В конце XIX века авторитет *пиров* в шутнанском регионе стал еще более институционализированным под колониальным надзором царской России, поскольку российские чиновники, работавшие в этом регионе, установили особенно тесные отношения с некоторыми *пирами* и полагались на них как на посредников в их управлении регионом.²³ Известно, что *пиры* линии *хваджи* Бадала и другие семьи из Мунджана оставались крупными землевладельцами на территории Шахдары вплоть до советской эпохи (Бахрамов 1957). По некоторым сообщениям, ряд старейшин, проживавших в Шахдаре, в 1920-х годах все еще говорили на мунджанском персидском диалекте (Дьяков 1975: 172).

В заключение можно отметить, что взлет горного государства Шутнан и его последующее покровительство исмаилитскому *да'ва* можно рассматривать в контексте более широкой модели политической децентрализации, которая отмечала историю Центральной Азии и восточноисламского мира в XVIII веке. Эти события были более широко описаны в рамках общего экономического и политического кризиса или «упадка»; и действительно, с точки зрения метрополий, таких как Исфахан, Дели или Бухара, такое описание этого периода, без сомнения, оправданно.²⁴ Тем не менее, с точки зрения

23 Отношения между *пирами* и российским колониальным государством, а также последующее укрепление авторитета *пиров* находят свои параллели в аналогичных отношениях с благородными семьями, устанавливаемыми другими колониальными государствами, в первую очередь Британской империей в Индии. По поводу сравнительного изучения этого явления см.: (Ansari 1992).

24 О недавних дебатах по вопросу «упадка» в Центральной Азии XVIII века, см.: (Levi 2012; Sela 2011: 117–140).

ранее маргинализированных сил, таких как горное государство Шугнан или исмаилитский призыв-да'ва, тот же процесс децентрализации предоставил уникальную возможность для роста и расширения, наследием чего явилось устойчивое долгосрочное распространение исмаилизма среди памирских народов вплоть до наших дней.

10 Забытые лидеры Бадахшана: Саййид Мунир ад-Дин Бадахшани и Саййид Хайдар Шах Мубаракшахзада

МУЗАФФАР ЗООЛШОЕВ

Введение

Данная статья посвящается биографиям Саййид Мунир ад-Дина Бадахшани и Саййид Хайдар Шаха Мубаракшахзада, религиозных и общественных деятелей, функционирующих в Бадахшане в первые десятилетия XX века, чья деятельность и наследие не были в полной мере отмечены и оценены историками и специалистами в области религии. Несмотря на отсутствие значительных по объему исторических данных, содержащих подробную информацию об их жизни и деятельности, автору удалось на основе интервью со старшим поколением населения Бадахшана собрать фрагментарные данные, а также отыскать полезные сведения в архивах и опубликованных в конце XIX — начале XX века источниках. На основе этих сведений автор попытался выстроить биографии этих деятелей.

По причинам, которые в основном носят политический и идеологический характер, до распада СССР (1991) деятельность Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха не получила широкой известности. Те немногие источники, которые освещают их жизнь и деятельность, содержат противоречивую

информацию, а почти половина устных источников, собранных в Бадахшане, изображает эти две фигуры в негативном свете. Это объясняется не только советской государственной идеологией, которая подавила религию и ее представителей, маргинализировала их, но может быть связано также с позицией этих двух человек в сфере религии, с их отношением к установленным религиозным авторитетам того времени (*пирам*)¹ и их готовности внести изменения в религиозные обряды посредством внедрения нового религиозного движения панджебаи (или *панджебхаи*, *Panjebhai*)² и его церемониала в советском Бадахшане в начале 1920-х годов.

Группы панджебаев распространились среди исмаилитов Южной Азии (Британской Индии) во второй половине XIX века. В советском же Бадахшане эти группы получили распространение в начале 1920-х годов, их появление совпало или было связано с приездом в 1923 году видного исмаилитского эмиссара из Бомбея *пира* Сабзали Рамзана Али (ум. 1938). Сторонники этого движения в Бадахшане внесли изменения как в религиозную, так и в общественную жизнь верующих. Так, они стремились ввести и широко распространить религиозное образование и упростить

- 1 *Пир* — букв. «старейшина; старик», глава религиозного сообщества и духовный наставник исмаилитов Бадахшана. Для обозначения *пиров* Бадахшана используются также два других термина, исторический *ишан* и введенный в настоящее время *мукки*.
- 2 «Панджебхаи» — термин, состоящий из двух слов, оба компонента встречаются в языках Южной Азии (таких как хинди, гуджарати, панджаби и др.). Первый компонент происходит от персидского слова *панджа* (*panja*), связанного со словом *пандж* «пять», оно встречается в иранских языках и подтверждается связью с санскр. *панча* (*pancha*) в том же значении. Данным термином обычно обозначают «пять пальцев руки» и, как следствие, «рукопожатие». Второй компонент *бхай* (*bhai*) означает «брат» в различных современных языках Южной Азии. В таджикском Бадахшане местное произношение этого термина — *панджабои*, члены этой группы известны также как «те, кто перебирает четки» (*тусбе-гардъениджен*) и как люди, выполняющие похоронные церемонии, известные как *пандж тасбих Али-и Заман*. Вплоть до последних лет именно эта практика в основном отличала последователей группы панджебаи от остальных исмаилитов Бадахшана, которые следовали более старой похоронной церемонии *чараг-равшан*. В результате недавних изменений, внесенных в религиозные обряды и ритуалы (2010 г.), группа панджебаев вернулась к религиозным обрядам большинства исмаилитов, и, таким образом, история данной группы в Бадахшане, которая продолжалась почти 90 лет, завершилась; см.: (Zoolshoev б.д.: 2–3).

часть религиозных обрядов. Их деятельность по введению ряда инициатив встретила мощное сопротивление со стороны некоторых влиятельных *пиров* и *халифá*, которые начали активную кампанию против этого движения и его главных приверженцев, Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха. Адепты этого движения пытались ввести новые процедуры проведения похоронной церемонии *пандж тасбих Али-и Заман* вместо проведения традиционного похоронного обряда *чараг-равшан*³ и создать «организации доверенных людей» (*анджуман*), ответственные (помимо *пиров*) за сбор и отправку религиозных сборов, известных как *закат*, ко двору исмаилитского имама Султан Мухаммад Шаха, Ага Хана III,⁴ в Бомбей.

Другим важным элементом истории движения было то, что его появление совпало с приходом советской власти, которая проявляла враждебное отношение к религии. К концу 1930-х годов в результате советской антирелигиозной кампании как ведущие лидеры движения панджебаи, так и *пиры*, противостоящие им, были либо заключены в тюрьму, либо казнены государственными властями. Лишь небольшое число общин панджебаев продолжали практиковать обновленную процедуру проведения похоронной церемонии *пандж тасбих Али-и Заман* в некоторых селениях Шугнана и Рушана.

Все это, в свою очередь, позволило оппонентам Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха как в правительстве, так и в местных религиозных верхах выдвинуть ряд обвинений, последствия которых до сих пор чувствуются в таджикском Бадахшане. Их оппоненты в религиозных кругах утверждают, что целью «пропаганды движения панджебаи Саййид Муниром и Саййид Хайдар Шахом было подавление учения

3 *Чараг-равшан* — религиозная поминально-похоронная церемония, проводимая семьей покойного. Введение церемонии приписывается Насир-и Хусраву (см. прим. 5), поэтому известна она также как *да'ват-и Насир*. В Бадахшане было два типа церемоний *да'ват*; один — *да'ват-и фана*, церемония, которую проводят в поминальном цикле на 3-й день после смерти человека для его души, и другой — *да'ват-и бака*, церемония проводится при жизни человека.

4 Султан Мухаммад Шах ал-Хусайни, Ага Хан III (1877–1957; годы имамата 1885–1957) — 48-й наследный имам мусульман шиитов исмаилитов. Ага Хан — почетный титул, означающий «господин» и «хозяин», им имамы мусульман шиитов исмаилитов были наделены в начале XIX века.

Насир-и Хусрава»⁵ (личная коммуникация 6 апреля 1999). Подобные заявления можно объяснить отсутствием объективных исторических данных о биографиях этих людей, причем некоторые советские и постсоветские авторы в дальнейшем использовали эту нехватку сведений для нападок и дискредитации не только основных сторонников движения, но также и исмаилитских имамов и религии в целом (см. Готфрид, Гафиз 1930; Харюков 1995). Однако наряду с полемикой и обвинениями можно найти и положительную их оценку, кроме того, имеются и агиографические описания жизни Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха. Подобные взгляды встречаются в основном у тех, кто симпатизирует движению либо сам является выходцем из среды панджебаев. Такие люди отвергают обвинения, выдвинутые против Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха, и считают, что, пропагандируя дело панджебаев, оба они «продвигали в таджикском Бадахшане дело свободы и справедливости» (личная коммуникация 24 июля 2011 года).

В определенной степени дебаты, характеризующиеся полемическими обвинениями или превозношением этих двух лиц, затмили другие важные аспекты их жизни и деятельности. Лишь узкий круг исследователей, работающих над историей Бадахшана, знаком с интеллектуальным наследием Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха, которое мы рассматриваем ниже. Таким образом, объективное изучение биографий Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха поможет не только поднять вопрос о том, имел ли один из них или они оба какие-то личные мотивы для участия в процессе социорелигиозных реформ в Бадахшане, но и сделать важный вклад в изучение общей истории и религии народов Бадахшана в конце XIX — начале XX века.

5 Хаким Абу Муин Насир б. Хусрав б. Харис Кубадияни Марвази (ум. после 462/1070) — выдающийся поэт, философ, путешественник и исмаилитский *да'и* (проповедник) Хорасана и Бадахшана. Он до сих пор высоко почитается; учения исмаилитов Бадахшана во многом связаны с его именем и известны как традиция *насири*.

Саййид Мунир ад-Дин Бадахшани (1882–1957)

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ, ГЕНЕАЛОГИЯ И КОНФЛИКТЫ С МЕСТНЫМИ ПИРАМИ

Число источников, содержащих достоверную информацию о жизни и деятельности Саййид Мунира, весьма ограничено.⁶ Кроме того, известны разыскания, проведенные местными исследователями, результаты которых были опубликованы в местных газетах в начале 1990-х годов. Это — статьи Абу-саида Шохуморова (1992) и Алимшо Муборакшо (1992); они были использованы нами при написании биографии Саййид Мунира. Краткая биография Саййид Мунира была написана Мумтаз Али Таджддином (Tajddin 2003). К этому списку источников можно добавить и мемуары Ф. М. Хунзаи (2012), который лично знал Саййид Мунира и считает его своим наставником (*Рис. 10.1*).⁷

По сведениям Мумтаза Таджддина, Саййид Мунир родился в 1882 году в Сучане в Шугнани,⁸ Бадахшан (Tajddin 2003: 398), хотя некоторые респонденты утверждают, что местом его рождения было селение Хуф в Рушане (личная коммуникация 24 июля 2011). А. Шохуморов и А. Муборакшо начинают свои статьи подробными описаниями родословной Саййид Мунира. А. Шохуморов отмечает при этом, что семья Саййид Мунира возводила свое происхождение к некоему Саййид Сухраб Вали, приехавшему в Бадахшан вместе с Насир-и Хусравом.⁹ Его семья

6 Другие варианты: Саидмунирудин, Саййидмунирудин, Саидмунир, Саййид-мунир.

7 Имена Абусаида Шохуморова, Алимшо Муборакшо, Мумтаз Али Таджддина и Факир Мухаммада Хунзаи даются в том виде, как они приведены в их опубликованных (и неопубликованных) работах.

8 Шугнан, а также Рушан и Вахан — исторические названия регионов, которые находятся в таджикском и афганском Бадахшане. Таджикские территории этих трех регионов в настоящее время входят в Горно-Бадахшанскую автономную область (ГБАО), таджикский Вахан административно входит в состав Ишкашимского района ГБАО.

9 Ряд исследователей, таких как: В. А. Иванов (Ivanow, ed. Ujaqi, 1961: 9–15), Ф. Дафтари (Daftary 2007: 408), Вирани (Virani 2008: 119), Нурмамадшоев (Nouramadshoev 2014: 180–182), считают, что деятельность Саййид Сухраб Вали прилась на XV век; см.: (Zoolshoev б.д.: 127).

Рис. 10.1. Саййид Мунир ад-Дин
Бадахшани (1882–1957).

Фотография предоставлена
Ф. М. Хунзаи



некоторое время жила в селе-
нии Юмган,¹⁰ но постоянные
религиозные преследования
вынудили часть потомков Сай-
йид Сухраб Вали переехать
в Вахан. Другая группа его по-
томков переехала еще дальше,
в Шутнан. Предком Саййид
Мунира был Мирза Хусайн, ко-
торый также покинул Юмган
и поселился в деревне Шир-
гин в Вахане, но постоянная
угроза религиозных преследо-
ваний вынудила его переехать
еще дальше — в Сучан. Его
описывали как благородного
человека, обладавшего хоро-
шими манерами и глубокими
знаниями. В течение коротко-
го периода он завоевал сердца
и умы местных жителей и был

выбран их *пиром*. К тому времени ему были предоставлены зем-
ли на берегу реки Гунт в Шутнани. Несколько лет спустя у него
родился сын Ходжа Гулам Шах (*тадж.* Хоча Гулом Шох). Как
и его отец, он был хорошо образован, его помнят и чтут за бла-
гочестие и добродетель (Шохуморов 1992: 3). Ходжа Гулам Шах
был хорошим поэтом, он известен как Мирза Кучак; см. также:
(Абибов 1971: 134). Так, Шохуморов сообщает:

У Ходжа Гулам Шаха было две жены. Первая — была доче-
рью Алим Шаха и сестрой известного местного поэта Шах
Абдулла-и Шутнани. Его второй женой была дочь¹¹ Юсуф
Али Хана, *шаха* Шутнана. Мать Мирза Мухаммад Касима
[отца Саййид Мунира] была его первой женой, а мать Мир-
за Ашрафа была его второй женой. После смерти Ходжа Гу-
лам Шаха, Мирза Мухаммад Касим должен был стать его

10 Селение в афганском Бадахшане.

11 Перевод автора, слово выделено курсивом.

правопреемником с титулом *пир*, согласно правилам того времени, потому что он был старшим сыном от первого брака. Однако *пиром* стал Мирза Ашраф, так как он был сыном *сестры*¹² *шаха* Юсуфа Али Хана (Шохуморов 1992: 3).

В приведенном выше отрывке А. Шохуморов предоставил противоречивую информацию, которая приводит к путанице относительно отношений между правителем Шугнана, *миром*¹³ Юсуф Али Ханом¹⁴ и Ходжа Гулам Шахом. Сначала говорится, что второй женой Ходжа Гулам Шаха была дочь Юсуф Али Хана, но затем о ней говорится как о сестре Юсуф Али Хана. При этом независимо от того, был ли Мирза Ашраф племянником Юсуф Али Хана или его внуком, он был избран *пиром*, и этот выбор, несомненно, нарушил установленные религиозные правила наследования. Далее говорится, что Мирза Ашраф исполнял обязанности *пира* более 75 лет. После его смерти в 1900 году новым *пиром* Сучана стал его сын Саййид Мурсал, у которого также было два брата (Мирза Салман и Саййид Йунан). По словам того же автора, у Мирза Мухаммад Касима также было два сына: Шах Хусайн и Саййид Мунир (Шохуморов 1992: 34).

Другая генеалогическая таблица *пиров* Сучана была составлена А. В. Станишевским,¹⁵ который упоминает, что у Мирза Мухаммад Касима было четыре сына: (1) Саййид Мунир, (2) Шах Абд ал-Аман, (3) Яъкуб Шах и (4) Шах Хусайн.¹⁶

12 Перевод автора, слово выделено курсивом.

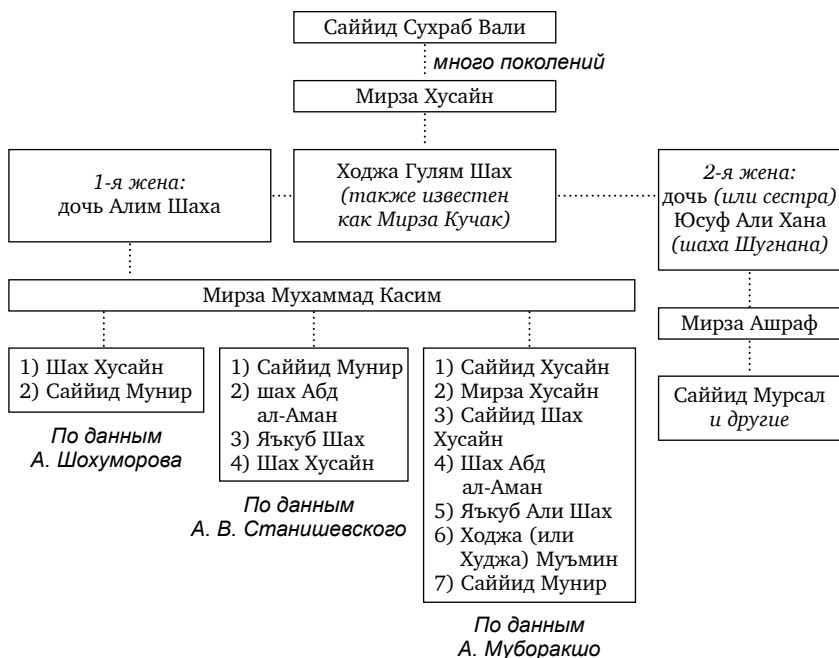
13 *Мир* — термин, обычно используемый в исторической литературе для обозначения местных правителей Бадахшана. В Шугнани, однако, достаточно широко использовались и другие термины, такие как *шах*, *ша/ха*. При этом термином *мир* обозначались люди, имевшие высокое социальное положение, или феодалы, служившие *ша/ха* Шугнана.

14 Вариант — Юсуфалихон, Юсуф Алихон, Юсуф Али Хон. *Мир* Юсуф Али Хан (1771–1783 гг.) — последний правитель Шугнана. Он был отстранен от должности афганцами в 1883 году.

15 Андрей Владимирович Станишевский (1904–1993), также известный как Азиз Ниялло — писатель, востоковед, офицер советской разведки. В 1928–1930 годах он посетил Бадахшан с целью сбора материалов по истории, этнографии и религии исмаилитов Бадахшана.

16 Для реконструкции генеалогической таблицы Саййид Мунира автором использовалась копия страницы некаталогизированных заметок А. В. Станишевского, включающих сделанную от руки генеалогическую таблицу.

Таблица 10.1. Генеалогическая таблица Саййид Мунира, по материалам А. Шохуморова (1992), А. В. Станишевского (б.д.) и А. Муборакишо (1992).



Наиболее достоверными представляются сведения из отчета А. Муборакишо, который сообщает, что у Мирза Мухаммад Касима было семь сыновей: (1) Саййид Хусайн (который отправился в Бомбей и умер при неизвестных обстоятельствах), (2) Мирза Хусайн, (3) Саййид Шах Хусайн (отец Шах Заман ад-Дина),¹⁷ (4) Шах Абд ал-Аман, (5) Яъкуб Али Шах, (6) Ходжа (или Худжа) Муъмин и (7) Саййид Мунир (Муборакишо 1992: 4) (Табл. 10.1).

Шохуморов подчеркивает борьбу за обладание религиозной властью между братьями, а также экономическую составляющую споров и считает, что выбор Мирза Ашрафа в качестве *пира* гарантировал, что отец Саййид Мунира, Мирза Мухаммад Касим, не станет претендовать на титул *пира*.

¹⁷ Шах Заман ад-Дин — широко известный в Бадахшане поэт, известный наряду с Адим-и Шугнани.

Спор между братьями касался также несправедливого раздела унаследованных ими земель площадью в 14 *амбанов*.¹⁸ И здесь вопрос был решен в пользу Мирза Ашрафа. В результате сыновья Мирза Мухаммад Касима, Шах Хусайн и Саййид Мунир, которые, как сообщается, также участвовали в судебном процессе, получили суровые приговоры. Шах Хусайн был приговорен к 100 ударам палками и оштрафован на 400 рупий, в то время как Саййид Мунир по постановлению судьи был выслан из Шугнана на три года. Шах Хусайн пытался добиться справедливости в суде исмаилитского имама Султан Мухаммад Шаха, но умер при неизвестных обстоятельствах в Индии, прежде чем дело было рассмотрено. Саййид Мунир, как далее сообщает автор, решил продолжить борьбу за дело своего брата и уехал в Индию. Его личные качества и хорошее образование позволили ему получить должность бухгалтера (*мухасиб*) при дворе имама Султан Мухаммад Шаха, где он пробыл три года (Шохуморов 1992: 3–4).

Можно отметить, что в приведенном выше повествовании не указана точная дата возникновения споров, которые и могли привести к переезду Мирза Мухаммад Касима из Сучана в деревню Пастхуф в Рушане. О нем писал М. С. Андреев, в его кратком описании говорится: «Уже после прихода в Хорог русских в Пас-Хуфе, вернее около нынешнего селения Пас-Хуф, поселился первый обитатель — ишан Мирзо-Мухаммад-Косым, прибывший сюда из Сучана (долина р. Гунд)» (Андреев 1958: 17). Если это верно, то приблизительная дата переезда Мирза Мухаммад Касима в Пастхуф — 1897–1900 годы. В то же время возникают следующие вопросы: мог ли переезд в Пастхуф явиться результатом тех споров, которые возникли, и тех решений, которые были приняты по вопросу о Мирза Мухаммад Касиме и его сыновьях, упомянутых в приведенном выше отрывке!? Что еще более важно, Мирза Мухаммад Касим описывается М. С. Андреевым как *ишан* или *пир*, что заставляет задуматься, каким образом Мирза Мухаммад Касим смог сохранить свой статус *пира* после выбора Мирзы Ашрафа? К сожалению, отсутствие достаточных сведений не позволяет

18 *Амбан* — мера земли, урожайность которой равна определенному количеству пшеницы (или другого зерна); по весу 1 *амбан* равен 100 кг.

установить ни точную дату переезда Мирза Мухаммад Касима в Пастхуф, ни подтвердить его статус *пира* в глазах его последователей. Чтобы дать ответы на вышеупомянутые вопросы, необходимы дальнейшие разыскания.

Более внимательное изучение источников, приведенных выше, показывает также, что информация относительно имени Шах Хусайна сбивчива. Это ставит под сомнение и всю историю о его предполагаемой поездке в Индию. Например, А. Муборакшо, в отличие от А. Шохуморова, сообщает, что на самом деле в Индию ездил брат по имени Саййид Хусайн. Тем не менее, даже если мы примем сведения А. Муборакшо, остается неясным, какой брат Саййид Мунира — первый брат (Саййид Хусайн) или третий (Саййид Шах Хусайн)¹⁹ посетил двор имама и умер там при неизвестных обстоятельствах (см. Табл. 10.1). Еще меньше ясности в отношении имени Шах Хусайна и его поездки приведено в рассказе А. В. Станишевского, в котором отмечается, что «ярый сторонник панджебхай» Шах Хусайн был *пиром* из селения Хуф и имел на своем попечении около 50 домохозяйств *муридов*²⁰ (Станишевский 1933: 400; 1984: 240). Кроме того, как пишет М. А. Таджддин, 31 октября 1923 года «*пир* Сабзали во время его визита в Бадахшан [sic!] виделся с братом Саййид Мунира, который был *мукки* [*пир*] в районе Рушана» (Tajddin 2003: 398). Однако автор не упоминает названия селения, где *пир* Сабзали встретил брата Саййид Мунира, и даже не называет имени этого брата. Тем не менее, основываясь на данных А. В. Станишевского, можно предположить, что район, упомянутый М. А. Тадждином, может относиться к селению Хуф в Рушане, а его упоминание брата как *мукки* можно связать с *пиром* Шах Хусайном. Таким образом, вопросы, связанные с предполагаемой поездкой Шах Хусайна в Индию и депортацией Саййид Мунира из

19 В статье А. Шохуморова (1992) брат Саййид Мунира упоминается четыре раза. Трижды как Шах Хусайн, и только в одном случае автор добавляет обозначение «Саййид» перед его именем (вероятно, чтобы подчеркнуть его социальный статус). Однако в списке имен в А. Муборакшо (1992) Саййид Шах Хусайн фигурирует как третий брат Саййид Мунира (см. Табл. 10.2). Такая путаница с именами *пиров* и *миров* общее явление, в основном это вызвано использованием титулов, таких как «*саййид*», «*шах*» или «*хан*» для того, чтобы подчеркнуть высокий социальный статус *пиров* и *миров*.

20 *Мурид* — последователь.

Шугнана, остаются открытыми и нуждаются в дальнейшем изучении.²¹

В отличие от А. Шохуморова и А. Муборакшо, М. А. Таджддин предлагает несколько возможных дат путешествия Саййид Мунира. Он отмечает, что

Саййид Мунир провел несколько лет в начале своей жизни в Иране и там вступил в контакт с Фидаи Хурасани.²²

В 1899 году в возрасте 16 лет он прибыл со своим отцом в Бомбей и впервые увидел имама в Вади [sic!] (Tajddin 2003: 398).

По мнению М. А. Таджддина, имам назначил его своим миссионером. Однако главная проблема здесь в том, что данным автором не указан ни один солидный источник, использованный им при написании биографии Саййид Мунира. Поэтому эти данные нуждаются в подтверждении. То же самое можно сказать и о сведениях, приведенных А. Шохуморовым и А. Муборакшо, которые, кроме того, опираются и на устные источники; а сами их данные порой противоречивы.

ДВИЖЕНИЕ ПАНДЖЕБАИ И ПОПЫТКИ ИННОВАЦИЙ В СФЕРЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Ценность сведений устной традиции нельзя отрицать (почти исключительно на нее полагались А. Шохуморов и А. Муборакшо при составлении своих отчетов), несмотря на ряд проблем и неясностей. По приведенным выше материалам можно прояснить причину негативного отношения Саййид Мунира к *пирам* и причину его последующего участия в деле

21 Если обратиться к полевым материалам, собранным в Рушане, то заметно, что в это время статус Саййид Мунира в качестве *пира* остается неясным. Так, респондент из села Дерзуд сообщает: «Моя семья и члены шести других домохозяйств, проживающие в селениях от Дерзуда до Барзуда, считали Саййид Мунира своим *пиром*» (личная коммуникация, 3 июля 2014). Однако как и когда Саййид Мунир получил этот статус, не уточнялось.

22 Мухаммад б. Зайн ал-Абидин б. Карбалаи Дауд Хурасани (1850–1923) — известный в Иране также как Фида’и Хурасани и Хаджи Ахунд. Он был знаменитым исмаилитским *да’и*, писателем, и имел собрание редких исторических документов по исмаилизму.

религиозных реформ панджебаев в начале 1920-х годов. Он сыграл ключевую роль в движении: в 1923 году он написал «Хартию (Устав) панджебаев», в которой были изложены правила и положения, которым должны следовать все те, кто намеревался присоединиться к движению панджебаи.

Основой этих инициатив была реформа религиозного образования; Саййид Мунир критиковал тех *пиров*, *миров* и местных *кази*,²³ которые «препятствовали развитию науки, культуры и знаний в Шугнани и из-за всех сил старались держать людей в состоянии невежества и страданий» (Шохуморов 1992: 3). Противодействие *пиров* прогрессу объясняет, почему Саййид Мунир принял участие в таких проектах, как искоренение неграмотности путем введения начального религиозного образования для всех детей Рушана и Шугнана. Именно Саййид Мунир подписал с местными властями соглашение об открытии религиозных школ под эгидой новой советской школьной системы. А. Шохуморов писал об этом следующее:

22 октября 1922 года в Хороге Шириншо Шотемуром²⁴ и Саййид Муниром был подписан договор, согласно которому предполагалось открыть школы во всех селениях региона. В нем предусматривалось, что частично школы получают поддержку от правительства, а другая часть будет вычтена из суммы *заката*, собранного для имама в Бомбее (Шохуморов 2008: 90).

Здесь необходимо отметить, что суровые экономические условия тех лет и незначительность суммы, которую можно было вычесть из *заката*, сделали практически невозможным осуществление планов, изложенных в соглашении. Позже, с консолидацией советской власти, началом антирелигиозной

23 *Кази* (*қазӣ*, *қадӣ*) — мусульманский судья, который отправляет правосудие на основе толкования *шариата*.

24 Шириншо Шотемур (1899–1937) — один из ведущих членов Коммунистической партии и отец-основатель Таджикской ССР. Во время сталинских чисток в 1937 году он был объявлен врагом народа и казнен, все обвинения, выдвинутые против него, были сняты после смерти И. В. Сталина. В 2006 году специальным указом президента Таджикистана Шириншо Шотемур был удостоен высшей государственной награды — звания «Герой Таджикистана».

кампании и распространением атеистической идеологии (конец 1920-х — начало 1930-х годов) действие соглашения было приостановлено.

Имена Саййид Мунира и *пира* Сабзали связаны в начале 1920-х годов и с началом строительства общинных молитвенных домов (*джамаʼат-хана*), которые предназначались также и для религиозно-просветительских целей. Например, *джамаʼат-хана* в Пастхуфе и селениях Дерзуд и Барзуд, что в Рушанском районе, начали функционировать в 1922 году по решению Саййид Мунира (личная коммуникация, 3 июля 2014). В том же году в долине Сучана, в Шугнанае, были открыты два других общинных дома (*джамаʼат-хана*) (личная коммуникация, 20 июля 2014 г.). Однако, хотя некоторые местные жители приписывают введение *джамаʼат-хана* в Бадахшане Саййид Муниру, А. В. Станишевский сообщает, что «В Хороге, например, в годы Первой мировой войны [1914–1918 гг.] самостийно, без санкций ишана или халифа, возник в усадьбе Кирман Шо, сына Ашрат Шо, общинный дом («*джамаʼат-хана*»), где несколько раз проводились совместные молитвенные зикры» (Станишевский 1984: 32).²⁵

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В отличие от местных источников, М. А. Таджддин выделяет те эпизоды, которые связаны в основном с миссионерской деятельностью Саййид Мунира. Он начинает свое обсуждение с того, что Саййид Мунир был хорошо образован, выучил арабский и персидский языки, а его дед дал ему в детстве религиозное образование. Автор считает, что Саййид Мунир общался с видными исмаилитскими миссионерами и был

25 При этом еще ранее в некоторых селениях были устроены места встреч, известные как *фарман-хана* (букв. дом *фарманов*, *фарман* — инструкция имама), или *пир-хана* (букв. дом *пира*), где местные жители встречались по случаю различных религиозных мероприятий, а также для чтения *пирами* и *халиф*а новых *фарманов* имама. Как показывают некоторые оценки, во всем советском таджикском Бадахшане насчитывалось примерно 42 религиозных здания, в том числе *джамаʼат-хана*, *пир-хана* или *фарман-хана*, а также мечети (*масджид*) суннитов, которые функционировали до конца 1930-х годов (Aksakolov 2013: 27–50).

Рис. 10.2. Рекомендательное письмо
Саййид Мунира, написанное
имамом Султан Мухаммад Шахом.

Документ хранится
в собрании Ф. М. Хунзаи,
любезно предоставившего
фотографию для публикации
в данной работе



послан миссионером в Хунзу, Читрал, Гилгит²⁶ и Кашмир. По поручению имама он был отправлен в Египет, Ирак и Йемен для изучения древних рукописей, связанных с учениями исмаилитов, часть этих религиозных текстов он доставил в Индию. В 1912 году Саййид Мунир вошел в состав Центрального миссионерского совета (*Central Mission Board*) в Бомбее, ставшего известным как Центр образования и культуры (*Recreation Club*), и преподавал там персидский язык новым поколениям исмаилитских миссионеров; блестящий оратор, он легко завоевывал сердца и умы людей. В мае 1920 года имам Султан Мухаммад Шах посылает Саййид Мунира в Синд, Белуджистан и на побережье Мекрана с трудной задачей обратить в исмаилитскую веру представителей группы зикри.²⁷ Кроме того, он побывал, ведя миссионерскую деятельность, в Турбате, Ласбеле, Мекране, Гвадаре, Маскате, Пасане и Ормаре (Tajddin 2003: 398).²⁸ (См. Рис. 10.2).

26 Хунза, Читрал и Гилгит — современные районы на севере нынешнего Пакистана.

27 Последователи конфессиональной группы зикри проживают в основном в Синде, Белуджистане (Западный Пакистан) и Карачи. Главным элементом этого религиозного движения является отречение от земных благ. См.: (Baluch 2013: 308–309).

28 Турбат, Ласбела, Мекран, Гвадар, Маскат, Пасан и Ормара находятся на территории современной провинции Белуджистан, Пакистан.

Однако при обсуждении миссионерской деятельности Саййид Мунира М. А. Таджддин не вдавался в подробности отношений между Саййид Муниром и *пиром* Сабзали, за исключением упоминания о помощи, оказанной Саййид Муниром *пиру* в ходе его миссионерской работы в Карачи и Бомбее. Кроме того, Саййид Мунир совершил миссионерскую поездку в Восточную Африку. Первая поездка состоялась в мае–июне 1925 года, а вторая — в 1936 году, в ней принял участие другой ведущий исмаилитский миссионер Алиджа Алибхаи Нанджи. В дополнение автор сообщает, что Саййид Мунир был так погружен в миссионерскую деятельность, что у него не было времени создать семью (Tajddin 2003: 398). Однако по данным ряда респондентов из таджикского Бадахшана, Саййид Мунир был женат на женщине из Рошткалинского района, но его брак был недолгим, так как большую часть жизни он провел за границей (личная коммуникация, 3 июля 2014 г.). Никаких подробностей по этому поводу не имеется, возможности проверить это утверждение также не представилось. В знак признательности за выдающиеся заслуги перед исмаилитской общиной в 1954 году имам Султан Мухаммад Шах присвоил Саййид Муниру звание «Почетный миссионер» (Tajddin 2003: 398).

ВКЛАД В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ ИСМАИЛИЗМА

В дополнение к своей миссионерской деятельности Саййид Мунир сделал ряд копий и отредактировал несколько средневековых религиозных рукописей, включая персидский список Хаджи Мухаммада б. Султан Хусайна Хирати,²⁹ известного как Хайрхахи Хирати («Доброжелатель»); этот список в 1915 году был распространен в виде книжечки. Оригинал рукописи был доставлен из Бадахшана в Бомбей Саййид Муниром и был издан под названием «*Китаби Хайрхахи муваххид вахдат*»

29 Хаджа Мухаммад ибн Султан Хусайн родился в Гуриане (Восточный Хорасан), ныне в Западном Афганистане, в то время бывшем в зависимости от Герата. Его деятельность пришлась на правление шаха Тахмаспа Сефевиды (930–984/1524–1576 гг.). Он был плодовитым писателем, и копии его работ можно найти также в Хунзе и Читрале, Пакистан.

Рис. 10.3. Копия издания Саййид Мунира «Китаби Хайрхахи муваҳҳид ваҳдат». Фотография предоставлена Ф. М. Хунзаи



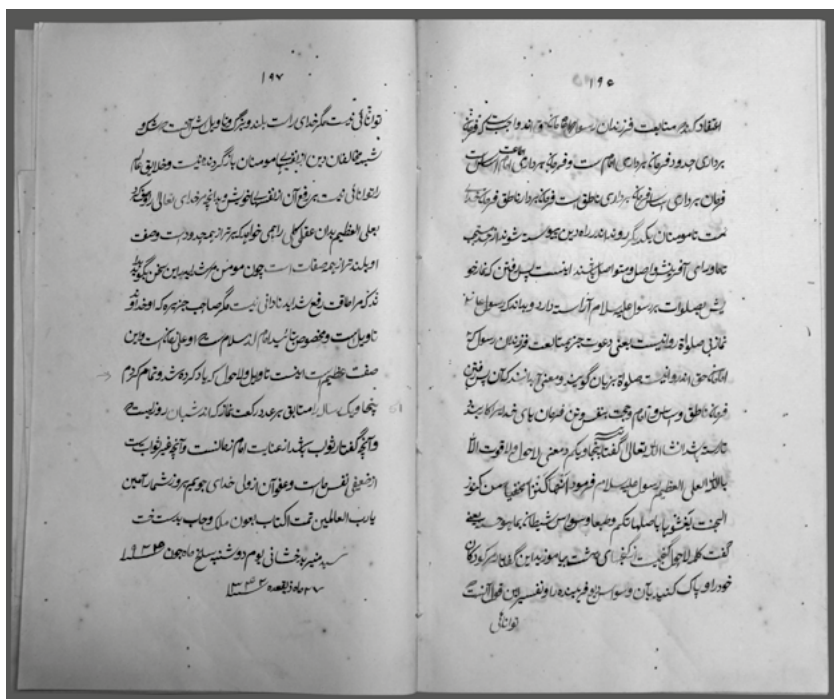
(Рис. 10.3). Та же рукопись Хайрхаха была отредактирована и опубликована В. А. Ивановым³⁰ под заглавием «Произведения Хайрхахи Хирати» («Таснифати Хайрхахи Ҳерати»). В этой работе, однако, В. А. Иванов необоснованно предъявил Саййид Муниру обвинения, связанные с уровнем его религиозного образования (Ivanow 1961: 1–15).³¹

Среди других работ Саййид Мунира — издания произведений Насир-и Хусрава: «Раушана'и нама» («Книга просветления»), «Са'адат-нама» («Книга счастья») (Daftary 2004: 136–137) и «Ваджх-и дин» («Лик религии»), рукопись которой была вывезена из Бадахшана в Бомбей и скопирована там Саййид Муниром (Рис. 10.4).

30 Владимир Алексеевич Иванов (1886–1970) — русский востоковед, известный специалист в области современных исмаилитских исследований. Иванов впервые столкнулся с исмаилитской литературой в Азиатском музее в Санкт-Петербурге, где каталогизировал небольшую коллекцию персидских исмаилитских рукописей, приобретенных для музея И. И. Зарубиным. Эти и другие персидские рукописи исмаилитов аламутского и посталамутского периодов истории исмаилитов-низаритов были сохранены в Шугране, Рушане и других регионах Бадахшана.

31 Подробнее см. в: (Шохуморов 1992: 3).

Рис. 10.4. Страницы «Ваджх-и дин» Насир-и Хусрава, скопированные рукой Саййид Мунира (27 Зуль-ка'да, 1342 г.х. / 6 июня 1924). Предоставлено Шопулодом Саудиброимовым



Кроме того, в апреле 1924 года, через год после кончины Фида'и Хурасани (ум. 1923), Саййид Мунир скопировал написанную его рукой книгу «Руководство для ищущих веры» («Хидайат ал-му'минин ат-талибин») (Рис. 10.5). Как отмечал М. А. Таджддин, Саййид Мунир встречался с Фида'и в Иране, однако он не уточнил, в каких именно отношениях они состояли и как долго. Имеются, впрочем, предположения, что Саййид Мунир был учеником Фида'и Хурасани (личная коммуникация, 10 мая 2014).

Кроме того, Саййид Мунир составил книгу «Философский сборник» (букв. «Букет философии», «Гулдаста-и фалсафа»), она была опубликована после его смерти в 1958 году в Кара-чи (Рис. 10.6). Это сборник выдержек из произведений да'и

Рис. 10.5. Страницы из книги Фида'и Хурасани «Хидайат ал-му'минин ат-талибин», скопированные рукой Саййид Мунира (апрель 1924).

Предоставлено Шопулудом Саудиброимовым

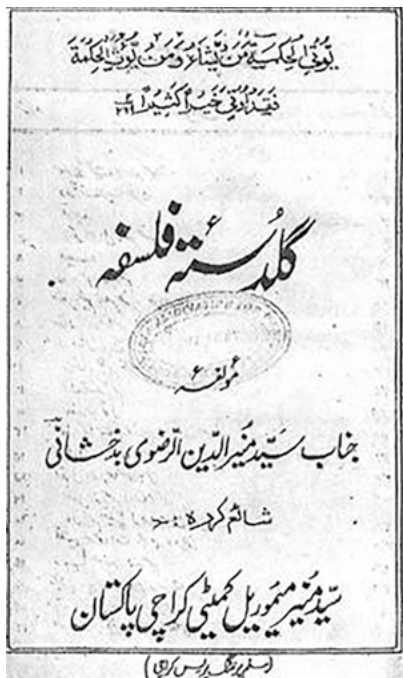
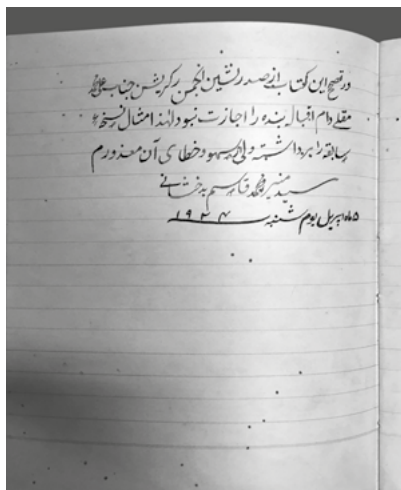
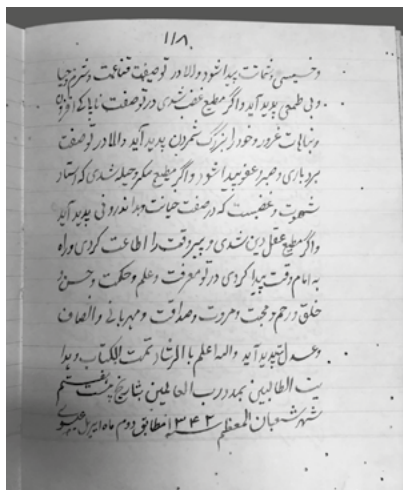


Рис. 10.6. Титульный лист
книги Саййид Мунира

«Гулдаста-и фалсафа».

Фотография предоставлена

Ф. М. Хунзаи

Рис. 10.7. Саййид Мунир
ад-Дин Бадахшани (1882–1957).
Фотография предоставлена
Ф.М. Хунзаи



предшествующих периодов. По сообщению Ф. М. Хунзаи, название книге дали друзья и почитатели Саййид Мунира, а не он сам (личная коммуникация, 10 мая 2014).

КОНЧИНА САЙЙИД МУНИРА

По сведениям Ф. М. Хунзаи, Саййид Мунир скончался 30 сентября 1957 года³² и был похоронен на кладбище Миран Пир в Карачи.³³ Последний эпизод, связанный с Саййид Муниром, упоминается Ф. М. Хунзаи в его записках (см. Рис. 10.7):

...Шах сахиб³⁴ [т. е. Саййид Мунир] проживал в доме муллы по имени Карим Дад.³⁵ Он скончался в Карачи. Я читал его

32 М. А. Таджддин сообщает, что Саййид Мунир умер в четверг 8 октября 1957 года (Tajddin 2003: 398).

33 Не так давно в Карачи побывала группа бадахшанских исмаилитов, пытавшихся разыскать могилу Саййид Мунира, но место захоронения найти не удалось.

34 *Шах сахиб* — почетный титул при упоминании имени Саййид Мунира.

35 Мулла Карим Дад — ведущий ученый из Ормары (портовый город, Пакистан), имеет много последователей зикри. Он был обращен в исмаилизм Саййид Муниром; вслед за ним обратились и его последователи.

заупокойные молитвы. Я и еще один му'мин [верующий] из Хунзы, кроме того, провели церемонию *чараг-равшан*. Вероятно, в тот раз эта церемония была проведена в Карачи впервые. Саййид Мунир был выдающимся человеком, производящим сильное впечатление. Будучи лишь скромным учеником, я никогда не спрашивал его о семье или личных делах. Для меня он всегда олицетворял *хайр* (добродетель) и *рахмат* (благословение). Мое глубокое уважение и чувства к нему выражены в нескольких стихотворных строках, которые я написал после его ухода из этого преходящего мира:

Шах Мунир ад-Дин Қасим саҳиб-и кашф-у шухуд
Шамъ-и базм-и маърифат, устад-и асбақ-и румуз
Буд аз ҳиджрат ҳазар-у сӣҳ сад-у ҳафтад-у ҳафт
Хамис-и маҳ-и Рабиъу-л-аввал андар хатм-и руз
Зин нашиман-гаҳ-и суғли суи-йи улви рахт баст
Бар фараз-и джаннату-л-Фирдавс шуд равнақ-фуруз

Шах Мунир ад-Дин Касим владел знанием о раскрытии
духовной реальности.

Он — светоч собрания *маърифат*, Учитель, знаток притч
и аллегорий.

В пятый день месяца рабиъ ал-аввал, в 1377 году
[30 сентября 1957 года] на закате солнца,
в самом конце дня

Он покинул эту земную обитель и отправился в верхний
мир, с тех пор он в Раю (Фирдаус), умножая
его великолепие.

(Hunzai 2012: 2;
адаптированный перевод)

Саййид Хайдар Шах Мубаракшахзада (1880–1943)

ИСТОКИ. НАЧАЛО ЖИЗНИ

Источники информации о жизни Саййид Хайдар Шаха³⁶ весьма скудны, однако и те, которые существуют, включают немало мифов и легендарных сведений. При этом они не были подробно изучены и проанализированы. Существует все же небольшое число работ, освещающих ряд аспектов его жизни. Так, например, краткие мемуары, оставшиеся неопубликованными, были подготовлены его сыном Мамадалишо Хайдаршо (б.д.)³⁷ под названием: «Грустные и сладостные истории — в память об отце» («Қиссаҳои талху ширин — ёди падар»).³⁸ Сокращенная версия этих записок была опубликована вместе с работой Саййид Хайдар Шаха «История Шугнана» («Таърихи Шугнон») в 1992 году. Однако Мамадалишо отмечает в своем предисловии, что, когда ему было всего семь или восемь лет (р. 1928),³⁹ его отец был арестован, находился в заключении и был разлучен с ним (см. ниже). Поэтому он помнит об отце не так много. Большую часть сведений об отце он услышал позднее от своей матери, сестры (р. 1926) и других близких родственников (Хайдаршо б.д.: 1).

Краткое упоминание о деятельности Саййид Хайдар Шаха можно найти также в работах некоторых ученых о Бадахшане в советский и постсоветский периоды, например, в таких как: Л. Готфрид, М. Гафиз (1930), А. В. Станишевский (1933; 1984), В. В. Бартольд (1966), Т. Г. Абоева (1975), Б. И. Искандаров (1980) и Л. Н. Харюков (1995). Все эти труды, а также наши собственные полевые материалы, собранные в таджикском

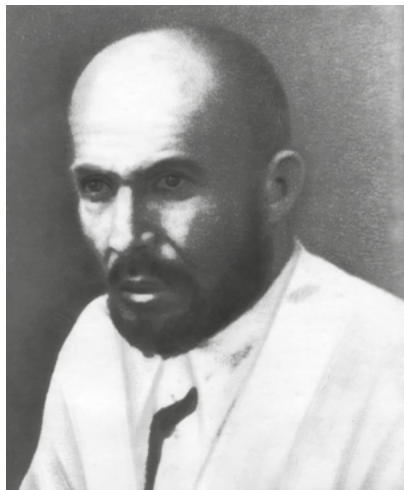
36 Варианты: Са(йй)ид Хайдар Шо(х), Хайдар-Шо, Хайдаршо(х), Мубаракшо(х)зада(ев), Мубарак Зода/е, Мубарак Шах Зода.

37 Имя Мамадалишо Хайдаршо приводится в соответствии с используемой им самим формой в записках об отце. Обычно, чтобы избежать путаницы, его сына Мамадалишо называют по имени.

38 Копия этих записок была получена с помощью его близких родственников.

39 Мамадалишо отмечает также, что в те годы мало внимания уделялось дате рождения человека. Даты рождения его самого и его сестры были установлены врачами позднее (1947-й и 1945-й годы соответственно).

Рис. 10.8. Саййид Хайдар Шах Мубаракшахада. Фотография предоставлена З. Каримовой



Бадахшане, были использованы при написании данной работы (Рис. 10.8).

Саййид Хайдар Шах родился в 1880 году в селении Вир, что в Шугнани, но его детство прошло в Йомдже, селении его отца, также в Шугнани (Хайдаршо б.д.: 9). У него был брат Саййид Ибрагим и пять сестер: Насратмо, Гарибмо, Гулбиби, Бахтибегим и Некбахтсултан (личная коммуникация, 7 июля 2014 г.). Позже он женился на девушке из селения Йомдж. С раннего детства Саййид Хайдар Шах проявлял большой интерес к учебе, несмотря на то что

в тех местах не доставало книг и других материалов для чтения; в ограниченном количестве их можно было найти только у некоторых мулл. Было известно, что во всем районе Поршинев, Шугнан, книги имелись только в одной-единственной семье Шахзада Мухаммада.⁴⁰ Мать Саййид Хайдар Шаха, Гулсум, происходила из этой семьи. Она часто брала у родных книги для своего сына (Хайдаршо б.д.: 9). Саййид Хайдар Шах многому научился у своего отца, Мубаракшаха, о котором также говорят как о широко образованном, эрудированном человеке. И Саййид Хайдар Шах усовершенствовал свои религиозные знания (которые в то время представляли практически единственную возможность получить образование) в семейном кругу. В дополнение к своему родному шугнанскому

40 Варианты: Шохзодамухаммад, Шозодамамад. Шахзада Мухаммад (1870–1937) был сыном *пира* Саййид Фаррух Шаха и младшим братом *пира* Саййид Юсуф Али Шаха. Ныне Шахзада Мухаммад признан поэтом, ученым, астрономом, каллиграфом и врачом, знатоком традиционной медицины. Он скопировал много известных средневековых рукописей (в том числе «*Ваджх-и дин*» Насир-и Хусрава). В настоящее время его работы хранятся в музеях и архивах Санкт-Петербурга, Берлина и Лондона.

языку, по сообщению его сына, Саййид Хайдар Шах знал еще несколько языков, таких как персидский, пушту, хинди, турецкий, английский, русский, а также ваханский язык (Хайдаршо б.д.: 3–8).

ПУТЕШЕСТВИЕ И ОБЩЕНИЕ С РУССКИМИ УЧЕНЫМИ

Саййид Хайдар Шах много путешествовал по соседним странам; почти семь лет он провел в Бомбее. Точные даты его поездки не упоминаются, но предполагается, что «Саййид Хайдар Шах посетил Индию примерно в возрасте 20–25 лет, таким образом, его поездка в Индию имела место приблизительно в 1900–1908 годах» (Хайдаршо б.д.: 9). Сообщается также, что некоторое время Саййид Хайдар Шах жил и работал в Бухаре (личная коммуникация, 7 июля 2014). Однако опять же нет никаких сведений о том, когда именно началось его путешествие и какова была цель его пребывания в Бухаре. Тем не менее, возможно, пребывание там позволило Саййид Хайдар Шаху установить важные связи с русскими учеными и востоковедами (см. ниже).

Источники указывают, что начиная с 1910 года до Октябрьской революции 1917 года Саййид Хайдар Шах помогал известным русским востоковедам и исследователям, которые часто посещали регион, проводя полевые работы. Он был лично знаком с А. А. Семеновым,⁴¹ М. С. Андреевым,⁴² И. И. Зарубиным⁴³ и А. В. Станишевским (Азиз Ниалло) (Хайдаршо б.д.: 10). Эти связи также способствовали его участию в сборе сведений о местной истории, а впоследствии ее письменной фиксации. Как известно, в 1912 году Саййид Хайдар Шах написал по просьбе А. А. Семенова свою «Историю Шугнана», которая была опубликована в Ташкенте в 1916 году. А. А. Семенов

41 Александр Александрович Семенов (1873–1958) — русский советский востоковед, специалист по Центральной Азии, восточным рукописным источникам (в основном персидским и таджикским), истории ислама и истории исмаилизма.

42 Михаил Степанович Андреев (1873–1948) — русский советский исследователь Центральной Азии, ее культуры, этнографии и языков.

43 Иван Иванович Зарубин (1887–1964) — русский советский языковед-иранист, один из основоположников памироведения. Его исследования включали почти все памирские языки, а также фольклор, этнографию и историю народов Бадахшана.

внимательно проанализировал работу Саййид Хайдар Шаха и подчеркнул во вступлении к книге его глубокие познания (Искандаров 1980: 40). А. А. Семенов пишет, что оригинальный персидский текст был написан по его просьбе в конце 1912 года хорошо образованным шугнанцем Саййид Хайдар Шахом, сыном Мубаракшаха, жителя села Поршинев на берегу реки Пяндж (Мубаракшозодаев 1916: 3). Позднее другой советский ученый, Т. Г. Абаева, отмечая вклад А. А. Семенова в сбор краеведческого материала по Шугнану, также дает кратко оценку работе Саййид Хайдар Шаха:

Истории Шугнана была посвящена только одна работа А. А. Семенова, опубликованная в Ташкенте в 1916 году в «Протоколах Клуба любителей археологии». Это был перевод рукописи одного из просвещенных шугнанцев Хайдар-Шо Мубарак Шо-Заде, снабженный предисловием, примечаниями и заключением А. А. Семенова (Абаева 1975: 269).

«Историю Шугнана» можно классифицировать как важный вклад Саййид Хайдар Шаха в изучение региона, это — одна из немногих новаторских исторических работ, посвященных истории Шугнана и прилегающих регионов, написанная одним из местных жителей.

На основе информации, полученной непосредственно от Саййид Хайдар Шаха, известный русский советский историк В. В. Бартольд⁴⁴ написал статью о мусульманской общине мерванитов,⁴⁵ которые, по сведениям А. А. Семенова, часто посещали Шугнан в торговых целях (Бартольд 1966: 462).⁴⁶ В самом начале этой статьи, опубликованной в «Известиях Академии Наук» в 1915 году, автор пишет:

44 Василий Владимирович Бартольд (1869–1930) — известный российский советский историк, специализирующийся на истории ислама и Центральной Азии.

45 Мерваниты проживают в Читрале и Канджоте (современный Пакистан) и некоторых районах Афганистана; говорят на кховар (читрали) или бурушаски (канджути).

46 Как отмечает А. А. Семенов, мерваниты посещали Шугнан в торговых целях, но не пользовались симпатией местного населения (Бартольд 1966: 462).

...По моей просьбе А. А. Семеновым были приняты меры для получения более подробных сведений о жизни и учении этой секты [мерванитов]; к сожалению, эти меры пока не увенчались успехом; удалось только получить от ученого исмаилита Хайдер-Шо, родом из шугнанского селения Поршинив, составленную им на персидском языке записку о мерванитах. Из записки видно, что автор ее лично не имел сношений с сектантами и получил сведения о них только из вторых рук. Несмотря на такой характер записки, мне показалось нелишним теперь же (с согласия А. А. Семенова, выраженного в письме ко мне от 21–22 февраля) опубликовать заключающиеся в ней сведения, ввиду отсутствия других, чтобы обратить внимание специалистов на интересную секту... (Бартольд 1966: 464).

РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ 1917 ГОДА И УЧАСТИЕ В РЕГИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ

Спустя несколько лет, в 1917 году, Февральская и Октябрьская русские революции затронули все уголки бывшей Российской империи, в том числе жизнь Саййид Хайдар Шаха и многих других людей, живущих в контролируемых русскими районах Бадахшана. В том же году Саййид Хайдар Шах стал политической фигурой, принимающей активное участие в социоэкономической и политической жизни региона. Среди российских военнослужащих в Хороге находились большевики, которые после Февральской революции были избраны членами первого Комитета солдатских депутатов. В апреле 1917 года Саййид Хайдар Шах, как один из наиболее образованных жителей Шугнана, стал главой вновь созданного Шугнанского волостного исполнительного комитета в Хороге. Вместе с ним в комитете состоял офицер Тихон Назарович Белов, хорошо известный местным жителям, которые называли его по-шугнански *Тих-Назар* (Абаева 1975: 272).

Комитет функционировал лишь короткое время, но смог внести важные изменения в политическую жизнь региона, приняв резолюцию об отмене должностных обязанностей бухарского

бека,⁴⁷ фигуры, которая была печально известна своими антиисмаилитскими взглядами и злодеяниями, которые он совершил против народа Шугнана. Саййид Хайдар Шах принял участие в принятии резолюции и (8 мая 1917) подписал постановление вместе с Т. Н. Беловым и тремя другими членами комитета, поставившими свои личные подписи под документом. В постановлении говорится:

Ввиду смерти исполняющего обязанности шугнанского бека Мирза Касир Мирахура представителя от бухарского правительства за ненадобностью, вследствие перехода на самоуправление, больше не назначать (Ниялло 1933: 132–133).

Принятие этой резолюции вызвало серьезную озабоченность в Бухаре и, возможно, в конечном итоге спровоцировало пробухарский заговор в Шугнана в 1917 году, что было известно также как «дело Азиз Хана и двух *пиров*», Саййид Мурсала из Сучана и Саййид Махмуд Шаха из Шахдары.

В августе 1917 г. дарвазский правитель по поручению эмира вступил в переговоры с начальником Памирского отряда, стремясь добиться его согласия на посылку эмиром в Шугнан нового бека. Одновременно дарвазский правитель установил связи с памирскими феодалами, рассчитывая при их поддержке захватить в свои руки Западный Памир (Абаева 1975: 273).

Еще до заговора 1917 года бухарская администрация, желая усилить свое правление в Шугнана, опиралась в основном на некоторых пробухарски настроенных *пиров*. Этим *пирам* были предоставлены различные знаки уважения, такие как включение их имен в списки лиц (*нукеров*⁴⁸), находившихся на службе эмира Бухарского, который, в свою очередь, каждый год удостоивал их почетными дарами. Эти пробухарски настроенные *пиры* опасались, что дальнейшее укрепление

⁴⁷ Бек — начальник, местный губернатор.

⁴⁸ *Нукер* (*наукар*) — член военного подразделения, солдат, слуга.

новой большевистской власти станет угрозой их политическому положению и экономическому благополучию. Согласно советским источникам, вышеупомянутые *пиры* способствовали в 1917 году пробухарским устремлениям, а точнее, своему желанию сохранить свой политический и социальный статус-кво, имевший место до революции (Искандаров 1973: 26–27).

Как это ни парадоксально, считалось, что эти два *пира* получили поддержку или даже руководство от упомянутого выше Азиз Хана (1849 (или 1859)–1940), ранее известного как пророссийски настроенный правитель Шахдары и выступавший против афганского, а позднее бухарского правления в Шугнанае.⁴⁹ Однако в прошении от 10 октября 1917 года Азиз Хан и оба *пира* обращаются к эмиру Бухарскому с предложением «взять под свой контроль регион и назначить Шах Темур Шаха Ишаго-баши⁵⁰ [sic!] губернатором региона» (Ниялло 1933: 134). Кроме того, они направили письмо следующего содержания дарвазскому правителю Тураб Кули Беку:

«...неверное русское государство разрушилось, и Шугнанская область без головы осталась. Нужно, чтобы вы — основание веры, — придя, завладели шугнанским народом. Не медлите, иначе мы, приведя войска авганские, область Шугнанскую их власти передадим» (Ниялло 1933: 135). Оба письма были перехвачены, и Азиз Хан и *пиры* были арестованы Шугнанским волостным исполнительным комитетом (Искандаров 1973: 26–27).

Саййид Хайдар Шаху приписывают среди прочего предотвращение пробухарского заговора. Так, А. В. Станишевский сообщает:

49 Подробные сведения см. в докладе подполковника Валериана Викторовича Фенина (1875–1933): «[документ] № 20, Донесение начальника Памирского отряда подполковника Фенина Окружному генеральному квартирмейстеру Штаба Туркестанского военного округа о событиях на Памире» от 20 октября 1917 года (Станишевский 1984: 171–173).

50 В российских источниках это имя пишется как «Шо Темур Шо *ишаго баши*», искаженная форма *эшик-агаси* (церемониймейстер); в рейтинге бухарских государственных служащих занимает 9-е место.

Письмо [написанное Азиз Ханом и двумя *пирами*] повез тайно бывший аксакал Паул-Сана [остановившийся на ночевку в доме Абдул Гияс-хана],⁵¹ но Хайдар-шо принял меры и через караульщика Шадман-бека это письмо перехватил (Ниялло 1933: 135; см. также: Абаева 1975: 273).

Затем было объявлено о срочном заседании Шугнанского волостного исполнительного комитета с участием комиссара И. И. Зарубина, начальника Памирского отряда, и члена Комитета солдатских депутатов. На совещании был оглашен указ о депортации Азиз Хана в Сарыкол⁵² и о ведении наблюдения за ним начальником пограничного отряда Ташкургана (ранее Сарыкол) (24 октября 1917 года). Против двух *пиров* никаких мер принято не было, так как новые власти опасались, что наказание этих влиятельных лиц может привести к новому антироссийскому возмущению. Саййид Хайдар Шах участвовал в процессе по делу Азиз Хана и двух *пиров* и в качестве главы Шугнанского волостного исполнительного комитета информировал жителей Хорога о депортации Азиз Хана из региона (Абаева 1975: 274).

Прежде чем завершить данный раздел, необходимо отметить, что подлинность обвинений советских властей касательно Азиз Хана поставлена под сомнение рядом современных местных специалистов по истории данного периода, которые, в отличие от советских авторов, представили участие Азиз Хана в инциденте 1917 года в ином, более позитивном свете; см. об этом: (Mastibekov 2009: 153). Таким образом, вопрос участия (или же неучастия) Азиз Хана в пробухарском заговоре 1917 года все еще остается открытым и подлежит дальнейшему исследованию.

51 Варианты: Абдулгиосхон, Абдул Гиосхон. Абд ал-Гияс Хан (ум. ок. 1930), сын последнего правителя Шугнана (Юсуфа Али Хана), его резиденция находилась в крепости Ватар в Рушане.

52 Сарыкол — местность, расположенная неподалеку от западной границы Китая. Географически лежит в восточной части Памирского плато, где сходятся границы современного Пакистана и Афганистана, а также вблизи границ с Таджикистаном.

ОТ ПОЛИТИКИ К РЕЛИГИИ: НАЧАЛО РЕЛИГИОЗНЫХ РЕФОРМ ПАНДЖЕБАЕВ

Никаких других упоминаний о последующем участии Саййид Хайдар Шаха в политических делах в 1920–1930-х годах нет. Хотя его опыт и глубокие знания региона, несомненно, давали ему широкие возможности для политической карьеры в новом российско-советском истеблишменте, по неизвестным причинам этого не произошло. При этом сообщается о его активном участии в религиозной жизни и причастности к распространению в Советском Бадахшане движения панджебаи. В таком случае возникает вопрос: что могло заставить Саййид Хайдар Шаха совершить столь неожиданный поворот от политической деятельности к религиозной? Ответ на этот важный вопрос может помочь выявить потенциальные причины возникновения движения панджебаи в Бадахшане.

До настоящего времени никаких исследований этого эпизода проведено не было, но активное участие некоторых *пиров* в политике после вышеупомянутого инцидента 1917 года (и ряда других инцидентов в период до 1922 года) позволяет предположить возможные причины отхода Саййид Хайдар Шаха от политики и повышения его интереса к участию в религиозных делах. Инцидент 1917 года показывает, что в местной политике активно действовали два влиятельных *пира*, Саййид Мурсал и Саййид Махмуд Шах. Однако по мнению многих современников-шугнанцев, в данном случае они преследовали свои собственные экономические и политические цели, а не интересы большинства своих последователей, стремящихся к прекращению жестоких действий, творимых в Шугнани бухарским беком, который не был исмаилитом. Более того, в период политического хаоса и беспорядков (1917–1922 гг.) новые российские власти не смогли противопоставить влиятельным *пирам* никаких эффективных действий, при этом последователи *пиров* не ставили под сомнение их религиозные полномочия и не смели даже напоминать *пирам* об их непосредственных религиозных обязанностях, в которые входила защита и обеспечение религиозного руководства своими последователями.

К политическому отчуждению Саййид Хайдар Шаха и его последующему уходу в религию могли привести и активная вовлеченность отдельных *пиров* в политическую жизнь и их пробухарская (а позднее, в 1922 году, проафганская) ориентация. Такая деятельность в итоге могла побудить Саййид Хайдар Шах напрямую обратиться к исмаилитскому имаму, поскольку только через него можно было оспорить политическую и религиозную власть *пиров*. Другими словами, Саййид Хайдар Шах предложил ввести религиозные реформы, что в конечном итоге создало прецедент рождения «под религиозной оболочкой» нового панджебайского движения, требовавшего ограничения «прав и полномочий *пиров* в исмаилитском сообществе (Станишевский 1984: 35). При этом, как уже отмечалось, некоторые советские источники приписывали возникновение движения панджебаи в Бадахшане другим религиозным деятелям, таким как Саййид Мунир и *пир* Сабзали (Готфрид, Гафиз 1930: 94–102).

Сначала Саййид Хайдар Шах разработал планы религиозных реформ, которые, по мнению А. В. Станишевского, прежде чем посетить двор имама в Бомбее в 1921 году, где его предложения были одобрены Саййид Муниром и *пиром* Сабзали, он обсудил со своим ближайшим окружением (Станишевский 1984: 35). Однако исследователь не уточняет, какие именно предложения по реформе были представлены в 1921 году на утверждение имама. Тем не менее имеются сообщения, что через год имам Султан Мухаммад Шах послал Саййид Мунира для контроля за осуществлением реформ (1922), а в следующем году (1923) был отправлен *пир* Сабзали с инструкциями по созданию *анджуманов* (Bergne 2007: 97–98). Считается, что во время поездки *пира* Сабзали его сопровождал Саййид Хайдар Шах, который выступал переводчиком при его встречах с населением Советского Бадахшана. При этом противники Саййид Хайдар Шаха обвинили его в неверном переводе, умышленно или непредумышленно, важных частей выступлений *пира* Сабзали (личная коммуникация, 14 февраля 1996), однако уточнений, какие именно разделы речей *пира* Сабзали были преднамеренно переведены неверно, не указано.

СОТРУДНИЧЕСТВО С А. В. СТАНИШЕВСКИМ И УЧАСТИЕ В РЕЛИГИОЗНЫХ ДЕБАТАХ

О причастности Саййид Хайдар Шаха к делу религиозной реформы в конце 1920-х — начале 1930-х годов доступно меньше информации. Возможно, его молчание или дистанцирование от религиозной жизни были вызваны запретом (1927–1929 гг.), наложенным на движение панджебаи имамом Султан Мухаммад Шахом.⁵³ С другой стороны, это могло быть вызвано началом антирелигиозной кампании СССР в начале 1930-х годов. С середины 1920-х годов и до 1937 года обнаруживается лишь несколько записей о Саййид Хайдар Шахе. Т. Г. Абаева сообщает, что в 1928 году Саййид Хайдар Шах встретился с А. В. Станишевским, который был отправлен в Бадахшан вместе с высокопоставленным офицером разведки ГПУ А. И. Степановым.⁵⁴ Они были посланы для усиления работы по охране государственной границы, чтобы пресечь деятельность английской разведки на Памирском участке (Абаева 1975: 270). По разъяснению его сына, именно благодаря знанию Саййид Хайдар Шахом иностранных языков представители контрразведки пограничного гарнизона в Хороге обращались к нему за помощью (Хайдаршо б.д.: 3–4) (*Рис. 10.9*).

А. В. Станишевский был не только офицером разведки, но и специалистом по истории и религии Бадахшана. Во время своей поездки в Бадахшан в 1928 году он начал работать по обширной программе, разработанной ведущими востоковедами М. С. Андреевым, А. А. Семеновым и Н. Л. Корженевским,⁵⁵

53 В 1927–1929 годах исмаилитский имам Султан Мухаммад Шах издал несколько *фарманов*, запрещающих деятельность панджебаев; это было связано с активными кампаниями против панджебаев, начатыми некоторыми *пирами* и группировками внутри общины (Zoolshoev б.д.: 84–90).

54 ГПУ — Государственное политическое управление, созданное 6 февраля 1922 года на основе бывшей ВЧК (Всероссийская чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией и саботажем) при Народном комиссариате внутренних дел (НКВД) Российской Советской Федеративной Социалистической Республики (РСФСР). 15 ноября 1923 года (после создания СССР в 1922 г.) было создано Объединенное государственное политическое управление (ОГПУ), функционировавшее до 1934 года.

55 Николай Леопольдович Корженевский (1879–1958) — русский советский географ, гляциолог, исследователь Памирских гор.

Рис. 10.9. Саййид Хайдар Шах Мубаракшахзада и его семья (ок. 1930–1931). Справа: Саййид Хайдар Шах; слева, верхний ряд: Лаълбегим (дочь) и Зиядабегим (жена); Шах Хайдар (сын Лаълбегим, сидит на коленях у бабушки); нижний ряд: Мамадалишо (сын Саййид Хайдар Шаха, сидит на коленях у Лаълбегим), Шах Камбар (сын Лаълбегим, второй слева); Зебиниссо (дочь Саййид Хайдар Шаха, сидит рядом с ним). Фотография предоставлена З. Каримовой



по сбору исторического, этнографического и географического материала о Памире.

По свидетельству Т. Г. Абаевой, в процессе сбора исторических материалов о Памирском регионе значительна роль Саййид Хайдар Шаха, который в 1928 году передал А. В. Станишевскому «копии всех упоминавшихся документов первых дней революции, которые Хайдар-Шо бережно хранил у себя, взяв обещание, что документы будут опубликованы в печати» (Абаева 1975: 274). Кроме того, исследователи отмечают его необычайную память. Он рассказал А. В. Станишевскому

много историй, спустя приблизительно десятилетие после событий, а также назвал точные даты и имена, как будто все это происходило вчера. Вот что пишет об этом Т. Г. Аббаева:

Главным источником, откуда можно было бесконечно черпать сведения о догматике исмаилизма и истории его распространения в Припамирье, были беседы с Хайдар-Шо, Шо-Заде Мамадом и тремя исмаилитскими ишанами [*пирами*]: Сеид Юсуф Али-Шо,⁵⁶ отошедшим от «политической жизни», Хаджи Бадалом⁵⁷ и Шо-Хусейном (Аббаева 1975: 276).

Т. Г. Аббаева также с сожалением отмечает потерю копии доклада, представленного Станишевским в тогдашний ленинградский филиал Института востоковедения АН СССР, и добавляет:

Еще более печальной оказалась участь сводного отчета о работе, проделанной во время последней служебной поездки А. В. Станишевского. Там были записи бесед с Хайдар-Шо Мубарак Заде и Додо Худо Кадам Шо-Заде по истории Шугнана и Вахана... (Аббаева 1975: 283).

Имеются также сообщения о том, что Саййид Хайдар Шах участвовал в ряде религиозных дискуссий с А. В. Станишевским. Сохранились записи об одном из таких эпизодов в долине Дарморакт:

В рамках своего исследования Станишевский попросил Саййид Хайдар Шаха представить ему местных знатоков религии. Саййид Хайдар Шах представил Станишевскому

56 Варианты: Саид Юсуф Алишо, Саид Юсуфалишо, Саид Юсуф Али Шо. Саййид Юсуф Али Шах (ум. 1932) был влиятельным исмаилитским *пиром*, проживал в Поршине, Шугнан; его последователи, приблизительно 600–900 семей *муридов*, проживали в основном в афганской и советской частях Бадахшана.

57 Вар. Ходжа Бадал. *Пир* Ходжа Бадал (ум. 1940) был влиятельной фигурой и сыном известного *пира* Саййид Ахмад Шаха (ум. 1905) из Шахдары. Он был арестован советскими властями и расстрелян в хорогской тюрьме в 1940 году. См. также: (Ходжибеков 2002), (Шохуморов 2008) и (Mastibekov 2009).

своих знакомых, это были халифа́ Хаджжи Шах Бакар⁵⁸ и Баб [Боб] Пулад.⁵⁹ В итоге в доме Баб Пулада была проведена встреча, на которой Станишевский, халифа́ Хаджжи Шах Бакар и Саййид Хайдар Шах вели долгие дебаты касательно религиозных учений. Беседа проходила с шести вечера до девяти утра следующего дня (личная коммуникация, 7 июля 2014).

Еще один эпизод такого рода можно найти в описании Т. Г. Абаевой поездок А. В. Станишевского в Советский Бадахшан в 1929–1930 годах. Она пишет, что Саййид Хайдар Шах вместе с Шахзада Мухаммадом участвовал в религиозных дебатах с неким Акбаром Али, приехавшим в Хорог пешаварским купцом и ахмадийским проповедником.⁶⁰ Диспут проходил на квартире у А. В. Станишевского, и основы догматики современного памирского исмаилизма, изложенные Саййид Хайдар Шахом и Шахзада Мухаммадом, были записаны помощником Станишевского А. П. Востровым. Диспут закончился победой Саййид Хайдар Шаха и Шахзада Мухаммада, после чего Акбар Али покинул регион, где столкнулся с «недоброжелательным отношением простых дехкан» (Абаева 1975: 276–278).

Возможно, запись этого диспута, а также дискуссии по различным религиозным вопросам с Саййид Хайдар Шахом впоследствии позволили А. В. Станишевскому сделать следующие выводы:

Подчеркивая преемственность линии Насир-и Хосрова, проповедники 1920-х — начала 1930-х годов, вроде Сабза Али, Сейид Монир и Сейид Хайдар-шо, не переступали, в основном, рамок изложения «Лица веры» («Ваджх-и дин»), но

58 Вар. Ходжи Шохбакор (Шохбако), Ходжи Шох Бакор (Бако). Хаджи Шах Бакар был влиятельным халифом из долины Дарморакх (в Шугнанае), который, как говорят, часто посещал двор имама Султан Мухаммад Шаха в Бомбее.

59 Вар. Уста Пулад. Баб Пулад (1858–1944) происходил из селения Пиш, что в долине Дарморакх, он был известен главным образом как знаток религиозных обрядов и певец, выступавший на традиционных церемониях. Отец известного композитора и поэта Тилло Пулоди (1912–1974).

60 Ахмадийя — последователи исламского религиозного движения, основанного в Британской Индии (1889) на основе учения Мирза Гулам Ахмада (1835–1908). Мусульмане направления ахмадийя известны и как *ахмадийя*, *ахмади*.

Хайдар-шо свои пояснения о догматике дополнил органически слитым с традиционными исмаилитскими космогоническими представлениями учением о переселении душ... (Станишевский 1984: 37).

Это свидетельство ставит под сомнение обоснованность обвинений, выдвинутых рядом противников Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха, утверждавших, что «они отошли от учения Насир-и Хусрава» (личная коммуникация, 14 февраля 1996). Кроме того, следует подчеркнуть, что разлад Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха с некоторыми *пир*ами и *халифá*, а также внесение изменений в религиозные обряды в 1920-х годах не означали, что эти два деятеля «решили совершенно отстранить *пиров* от социальной и религиозной жизни общины» (личная коммуникация, 14 февраля 1996). Тем не менее некоторые инновации, такие как создание *анджуманов*, действительно могли повлиять на экономическое благосостояние и вековой авторитет *пиров* в сфере религиозных вопросов.

При всем том Саййид Мунир и Саййид Хайдар Шах по-прежнему признавали значимость *пиров* в религиозной жизни их *муридов*. Например, в отношении сбора *заката* нововведение заключалось в том, что пожертвования больше не должны были быть обязательными. Это прослеживается в «Хартии панджебаев», написанной Саййид Муниром (1923) и включающей следующую формулировку: «Обязанности *мукки* [*пира*] — только в проповеди и сборе добровольных пожертвований, которые затем отсылаются ими во дворец [имам]. В делах Совета они пользуются совещательным голосом, но только в религиозных вопросах» (Станишевский 1984: 176–178). При этом Саййид Хайдар Шах признавал роль *пира* в руководстве его *муридами*. По его словам:

К ним [людям/верующим] божественная благодать не может снизойти непосредственно и доходит только через халифа и ишанов [т. е. *пиров*], оберегающих паству от дурных влияний и наставляющих ее на путь веры. Верующие во всем должны слушать своих учителей и следовать по их стопам. Бог далеко от них, а ишаны всегда пребывают среди последователей пути веры. Они могут поддерживать

падающего, могут остановить бегущего в тюрьму неверия и оплакивают дела несчастья. Народ знает это и свято чтит учителей закона — своих наставников... (Станишевский 1984: 184).

Два упомянутых выше текста находятся в сборнике документов А. В. Станишевского, но проблема в том, что по неизвестным причинам оригинальные персидские тексты «Хартии панджебаев» Саййид Мунира и эссе Саййид Хайдар Шаха не были включены в двухтомник документов, собранных А. В. Станишевским, был включен только их русский перевод. Более того, качество русского перевода также вызывает сомнения. Например, сравнение первой (1933) и второй (1984) редакций сборника документов А. В. Станишевского показывает, что название документа № 70, в котором содержится речь Саййид Хайдар Шаха, существенно изменилось. Название документа в первой версии — «Речь Хайдар Шо на диспуте с суннитским муллой» (Станишевский 1933: 356–361), во второй отредактированной версии выглядит как «Пояснения Саййид Хайдар Шо Мубарак-Шо Зода о догматике современных исмаилитов панджебайского толка, 10 февраля 1929 г., Хорог» (Станишевский 1984: 179–184). Текст документа показывает, что заявления Саййид Хайдар Шаха отражают традиционные средневековые философские и религиозные мировоззрения исмаилитов Бадрахшана, и нет никаких признаков значительного отклонения от основных учений Насир-и Хусрава. Поэтому остается неясным, почему слова Саййид Хайдар Шаха упоминаются (или понимаются) именно как панджебайское учение. Изменения, внесенные А. В. Станишевским в названия некоторых документов во втором издании, могут привести к неверным выводам или неверному толкованию соответствующих текстов.

АРЕСТ И ТЮРЕМНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Упоминаний о деятельности Саййид Хайдар Шаха с середины 1930-х годов до его ареста практически нет. Кратко упоминает о его работе в начале 1930-х годов только его сын Мамадалишо Хайдаршо. В своих записках он отмечает, что в этот период Саййид Хайдар Шах работал переводчиком в Областном

потребительском обществе ГБАО в Хороге (ОБЛПО), где занимался переводом документов с русского на таджикский и с таджикского на русский (Хайдаршо б.д.: 3). Однако он не пишет подробно о том, когда именно его отец начал работать в ОБЛПО и участвовал ли в других общественных мероприятиях или сотрудничал ли с другими советскими учреждениями.

Последний примечательный эпизод в записках Мамадалишо — описание ареста его отца летом 1937 года. После ареста Саййид Хайдар Шаха по приказу властей все его имущество, включая обширное собрание книг, было сожжено. Вполне возможно, что в огне были уничтожены важные документы и религиозные тексты. Саййид Хайдар Шах содержался в тюрьме в Хороге, где его сын Мамадалишо и его старшая дочь первоначально могли передавать отцу еду, но им не давали видаться с ним. Позднее, однако, Мамадалишо разрешили сопровождать отца для медицинского осмотра в местной поликлинике. Перед переводом из хорогской тюрьмы Саййид Хайдар Шаху разрешили увидеться с женой и сыном. Это была их последняя встреча, она состоялась в хорогском военно-пограничном гарнизоне. Встреча проходила под наблюдением солдат, и Саййид Хайдар Шаха заставили говорить с его женой на таджикском языке (при том что его родным языком был шугнанский). В сентябре 1937 года Саййид Хайдар Шах был приговорен к бессрочному тюремному заключению, а его семье не было дано официальных разъяснений по поводу его заключения, и никто не знал, где он будет находиться в тюрьме и как долго. К октябрю 1937 года его жена и его дети были депортированы в Ош (Киргизская Советская Социалистическая Республика) вместе с 33 другими семьями из шугнанских селений Сучана, Поршинева и Хорога. К 1939–1940 годам большинство депортированных вернулось в Советский Бадахшан (Хайдаршо б.д.: 3–9).

Семья Саййид Хайдар Шаха продолжала поиск информации о его местонахождении и сроке его тюремного заключения. В 1954 году, 17 лет спустя, его сын Мамадалишо направил в Министерство внутренних дел Таджикской ССР письменное обращение к правоохранительным органам предоставить информацию относительно оснований для заключения его отца в тюрьму, а также запрос о его состоянии. В ответ он получил

письмо из Министерства внутренних дел: «Вашему отцу Муборакшоеву Хайдаршо⁶¹ был вынесен приговор, и в виде наказания он был отправлен в отдаленные лагеря без права на апелляцию» (Хайдаршо б.д.: 5). В 1956 году Н. С. Хрущев обнародовал указ,⁶² согласно которому те, кто был несправедливо заключен в тюрьму в 1937 году, были реабилитированы, а все обвинения против них сняты. Это побудило Мамадалишо направить второй письменный запрос в государственные органы. Ответ был получен из Военного трибунала Туркестанского военного округа в Ташкенте, который оправдал Саййид Хайдар Шаха. Однако через некоторое время Мамадалишо получил еще одно письмо из Комитета безопасности Таджикской ССР, в котором говорилось, что Саййид Хайдар Шах заболел и умер в отдаленном сибирском тюремном лагере в 1943 году (Хайдаршо б.д.: 5–6). Никаких других подробностей относительно точной даты его смерти или местоположения его могилы предоставлено не было.

Заключение

В заключение необходимо сказать несколько слов о значимости биографии данных людей для изучения истории и религии Бадахшана. Саййид Мунир и Саййид Хайдар Шах были ключевыми фигурами в общественно-политической и религиозной жизни Бадахшана в течение первого и второго десятилетий XX века. Историк, изучающий данный период, найдет эти две биографии полезными для освещения более широких исторических процессов и событий в регионе. Из рассмотренных биографий следует, что, несмотря на суровые природные условия, Бадахшан не был полностью «изолированным», как обычно предполагается исследователями и историками. Напротив, жизненный опыт Саййид Мунира и Саййид Хайдар

61 Фамилия Саййид Хайдар Шаха написана с русским окончанием «-ев». В письме также содержалась информация о дате и месте рождения Саййид Хайдар Шаха. Согласно письму, Саййид Хайдар Шах родился в 1880 году в селе Вер в Шугнани (Хайдаршо б.д.: 5).

62 Никита Сергеевич Хрущев (1894–1971) — первый секретарь Коммунистической партии Советского Союза (1953–1964 гг.).

Шаха указывает на постоянные контакты, активную торговлю и интеллектуальный обмен, происходивший между Бадахшаном и крупными городами Центральной и Южной Азии. В частности, нельзя отрицать роль этих двух людей в сборе, сохранении и передаче знаний о Бадахшане ведущим востоковедам и ученым своего времени. Ведь именно благодаря сотрудничеству А. А. Семенова, А. В. Станишевского и Саййид Хайдар Шаха, а также благодаря тому, что отдельные исмаилитские рукописи стали доступны В. А. Иванову через Саййид Мунира (несмотря на непростые отношения между ними), у нас есть информация о Бадахшане в первые десятилетия XX века, а также об истории и религии его населения.

С исторической точки зрения, возможно, еще более важной является значительная роль, которую играли Саййид Мунир и Саййид Хайдар Шах в общественной и религиозной жизни Шугнана и Рушана, если не всего Бадахшана в целом. Те, кто знаком с историей региона, знают, что на изменения в общественно-политической и религиозной жизни региона в значительной степени повлияли внешние факторы, что, как правило, связано с важными лицами, прибывавшими в Бадахшан извне. Достаточно привести родословные *пиров* и *миров*, чьи предки переехали из других мест. То же самое можно сказать и о появлении новых идей и религиозных учений, которые также были в основном импортированы извне, о чем свидетельствуют многочисленные мазары и святые места, связанные с путниками, которые посещали данный регион в период раннего и позднего средневековья, или которые были названы в их честь. Жизнь же и деятельность Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха идут вразрез с этой тенденцией и являются уникальным примером того, как процесс реорганизации общественной и религиозной жизни проходил под влиянием местных факторов, а новые религиозные практики вводились самими местными лидерами — Саййид Муниром и Саййид Хайдар Шахом.

Это не значит, что роль внешних факторов сводится на нет, так как оба этих деятеля много путешествовали по соседним странам, обретали опыт, наблюдали, сравнивали и проводили анализ происходящих событий. В итоге при посредстве опыта движения панджебаев им удалось ввести новые правила

и законы в повседневную жизнь и религиозные практики общин Шугнана и Рушана именно на основе внешнего движения панджебаи.

Хотя историки все еще размышляют над общим вопросом о том, могут ли личности влиять на ход истории, а более конкретно для Бадахшана — над тем, в какой степени движение панджебаев имело благоприятные последствия в Шугнани и Рушани, сам ход времени, недостаток материалов и разница во взглядах затруднили ответы на эти вопросы. Тем не менее, политические события первого и второго десятилетий XX века (часть которых кратко описаны выше) имели огромное значение для региона Бадахшана, а Саййид Мунир и Саййид Хайдар Шах сыграли в них огромную роль.

В этой статье не было возможности охватить все аспекты жизни Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха. Некоторые вопросы, касающиеся их деятельности, а также наши полевые материалы все еще нуждаются в дальнейшем изучении и подтверждении. Тем не менее можно надеяться, что настоящий анализ наследия Саййид Мунира и Саййид Хайдар Шаха поможет будущим исследователям истории Бадахшана исправить неточности и заполнить пробелы по мере обнаружения новых исторических источников. Мы предполагаем, что наш обзор этих двух биографий привлечет внимание ученых к изучению других ключевых фигур, чьи истории жизни также имеют решающее значение для уяснения событий в Бадахшане в прошлом веке.

ЛИЧНЫЕ БЕСЕДЫ И ИНТЕРВЬЮ С РЯДОМ ЛИЦ

(материалы были собраны в рамках проекта Сектора изучения Центральной Азии, Институт исмаилитских исследований (CASU/IIS — Central Asian Studies Unit/Institute of Ismaili Studies)):

1. Факир Мухаммад Хунзаи, Лондон, Великобритания, 10 мая 2014.
2. Житель с. Пастхуф, Рушан, ГБАО, Таджикистан, 70 лет, 3 июля 2014.

3. Житель с. Дерзуд, Рушан, ГБАО, Таджикистан,
63 года, 3 июля 2014.
4. Житель долины Дарморахт, Шугнан, ГБАО, Таджикистан,
68 лет, 7 июля 2014.
5. Житель долины Дарморахт, Шугнан, ГБАО, Таджикистан,
73 года, 7 июля 2014.
6. Житель р-на Сучан, Шугнан, ГБАО, Таджикистан,
65 лет, 20 июля 2014.
7. Житель г. Хорога, ГБАО, Таджикистан,
68 лет, 5 июля 2014.
8. Жительница г. Хорога, ГБАО, Таджикистан,
85 лет, 6 апреля 1999.
9. Житель с. Чарсем, Шугнанский р-н, ГБАО, Таджикистан,
85 лет, 14 февраля 1996.

Кроме того, использованы полевые материалы автора, собранные в рамках проекта ИИИ при посредстве «Комитета по исмаилитскому *тарики* и религиозному образованию» (ITREC), Хорог, ГБАО, Таджикистан.

ЧАСТЬ III

Социальная сплоченность, взаимодействие и глобализация

11 Благословенные люди в бесплодной земле. Бартангцы и катализатор их успеха — *баракат*¹

СТЕФАНИ КИЧЕРЕП

Проезжая на автомобиле вверх по долине Бартанга, по ее первой дороге, строительство которой было завершено только к середине 1990-х годов, начинаешь понимать, почему местные жители этого района, бартангцы, в шутку называли свою родину «место ниже нижнего дна» (*хун тар сабо джой*).² После почти дня езды на машине (а на местных машинах, которые часто ломаются, и после двух дней) из районного центра Рушана попадаешь в самую верхнюю часть долины, в сообщество (*джамоат*) Савноб, состоящее из десяти селений с населением

1 Я хотела бы поблагодарить Кэрл Фошер и Дагихудо Дагиева за приглашение написать главу в настоящую публикацию; Андреаса Дюрра и Янти Хольцхен за корректуру и ценные комментарии; Авазбека Алифбекова, Амришо Лашкариева и Назруло Тоирбекова за предоставление мне ключевой информации и критическую оценку моих идей; и всех моих собеседников и помощников на Памире за содействие этим исследованиям. Я подчеркиваю, что данные этой статьи и особенно мой собственный анализ не обязательно отражают мнение всех упомянутых людей.

2 Написание местных терминов дается как принято в Рошорве. Для этого применяется слегка модифицированная система записи Института гуманитарных наук АН РТ, Хорог, предназначенная для записи шугнанского идиома. В случае местных заимствований, например из арабского, я не придерживаюсь оригинала, но использую варианты, принятые в Верхнем Бартанге.

около 3000 человек.³ Здесь автомобиль должен время от времени останавливаться, пока маленькие караваны ослов, которые также идут по дороге, не уступят ему место. Машина с трудом проезжает мимо них, ее бока царапают торчащие в разные стороны хворостины тяжелого груза топлива, который несут ослы. Это топливо-жоз, ветви разных кустарников, которые женщины и дети, сопровождающие караван, собирают на расстоянии до 20–30 километров от своих родных деревень, так как последние ближайшие источники топлива уже исчерпаны много лет назад. В советское время эта долина в самом сердце таджикского Памира получала субсидии в виде угля, которого было достаточно для отопления домов и приготовления пищи для ее быстро растущего населения. Однако после обретения независимости Таджикистаном этот источник иссяк, и теперь местные жители вынуждены снова сами подпитывать огонь, как десятилетия назад. Между тем число таких огней, требующих подпитки, увеличилось.

Топливо — не единственный ресурс, который стал дефицитным: с вершин холмов видно, что жизнь в Бартанге процветает только на небольших зеленых участках, вырванных у горной пустыни при помощи орошения; вода здесь предоставляется в соответствии со строгим порядком, по которому каждое домохозяйство получает свою точно выверенную долю, необходимую для поддержания своего натурального сельского хозяйства. Здесь редко можно видеть избыток в производстве, и если он имеется (например, в табаке, который иногда выращивается как товарная культура), в силу высоких расходов на транспортировку необходимо точно рассчитать, стоит ли его везти на рынок в Рушан или Хорог. Если бы каждая семья не отправляла хотя бы одного своего члена как трудового мигранта в Россию, она бы не имела того весьма значительного притока наличных денег для покупки таких товаров, как чай, мыло, одежда, тетради или медикаменты.

Учитывая все эти проблемы, оценка перспектив бартангцев правительственными учреждениями и НПО варьируется от полного пессимизма до весьма сдержанной надежды, см.,

3 Население Верхнего Бартанга говорит на рошорвском наречии, относящемся к шугтано-рушанской группе памирских языков; оно придерживается исмаилитского вероисповедания ислама.

например: (Breu и др. 2003; Droux, Ноеск 2004). Так, в аннотации к фильму, который был снят в 2015 году норвежским НПО «Маленькая земля» («Little Earth»), написано:

Короткометражный фильм «Бартанг — Долина надежд» раскрывает повседневную реальность жителей долины Бартанг — суровые природные условия высокогорья, непростой образ жизни, ограниченные ресурсы, удаленность от крупных городов и близость к опасному Сарезскому озеру. В течение многих лет местные жители жили на своей родной земле в гармонии с природой, но нерациональное использование ресурсов и активная вырубка лесных деревьев и кустарников, для использования на топливо, привели к разрушению хрупких экосистем и усугубили и без того сложное положение горных деревень. [...] «Маленькая земля» («Little Earth») помогает облегчить повседневную работу и улучшить качество жизни людей.⁴

Основой для такой оценки является рациональное, экономически обоснованное и, можно сказать, «классическое» использование термина «ресурсы» с особым упором на материальные ресурсы. Мы находим подобный подход и в общепланетологической литературе, например у Рёсслера, который определяет ресурсы как «природные резервы и средства, в общем смысле, которые люди каким-либо образом используют для обеспечения своего существования, своего пропитания» (Rössler 2005: 19). Ресурсы воспринимаются как ограниченные по определению, особенно при экономическом подходе, в частности в связи с неограниченными человеческими потребностями (Rössler 2005: 19). Для обозначения совокупности возможностей, предлагаемых регионом, его ресурсами, используется термин «потенциал природной среды» (*naturraum potenzial*) (Barsch, Burger 1996). Если судить по уже использованным природным ресурсам, то мы вынуждены констатировать, что

4 «Little Earth», в сотрудничестве с местными НПО, довольно успешно работает в Бартанге над внедрением устойчивых ресурсов и энергоэффективных технологий, таких как солнечные батареи и теплицы. В своей пропагандистской работе среди бартангцев я занимаю ту же позицию по проблемам развития Бартанга; см. мой сайт: www.bartang-has-future.com.

в аспекте экономического развития Бартанг имеет довольно низкий «потенциал природной среды».⁵

Но как сами бартангцы воспринимают ограниченный потенциал своей среды и сценарии неизбежного «коллапса ресурсов»? Нужно ли всем готовиться к отъезду и планировать новую жизнь где-то еще?

Хотя они хорошо знают свои проблемы, многие бартангцы никогда не устают повторять: «Если нам просто проведут электричество и наша проблема с дровами будет решена, то Бартанг станет раем». Один из собеседников сказал мне: «Я иногда думаю, что в качестве компенсации за наши тяжелые жизненные условия Бог дал нам чуть больше благословения (*баракат*)».

Кажется, что в случае с понятием *баракат* мы натолкнулись на ресурс другого рода, ресурс, в котором нет недостатка в Бартанге и который делает жизнь там более терпимой, — ресурс, который явно не принимается во внимание и даже не учитывается с точки зрения этического экономического развития. Чтобы понять, как это работает, нужно встать на позицию ученого-культуролога; так, Харденберг, Бартельхайм и Штакер (Hardenberg et al. 2014) в своем культурологическом исследовании предлагают «обратиться к ресурсам», они предлагают обратить в целом больше внимания на проблему ресурсов, так как эта точка зрения до сих пор в значительной степени игнорируется в гуманитарных научных дисциплинах.⁶ Определение «ресурсов» при новом подходе должно «отличаться от определения их в экономике и науках о земле (геологии). Для культурологов ресурсы представляют собой не просто существующий природный потенциал, но лежат в основе культурных конструктов и требуют культурно-специфических методов обращения с ними» (Hardenberg et al. 2014: 5). Что касается моего собственно антропологического рабочего определения «ресурсов»,

5 Новый ресурс, который в настоящее время испытывается, — это потенциал Бартанга в сфере приключенческого и познавательного туризма.

6 С 2013 года эта проблема решается с помощью «Центра совместных исследований» (Sonderforschungsbereich, 1070 «ResourceCultures / Ресурсные культуры») в Тюбингенском университете. См.: www.unituebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/sonderforschungsbereiche/sfb-1070.html.

я хотела бы согласовать элементы определения Харденберга и др., при котором социальные отношения рассматриваются как конечная цель использования ресурсов, и классический экономический подход, сфокусированный на существовании людей в окружающей среде, их жизни в определенных условиях. Для меня ресурсы являются «основой, средством» удовлетворения жизненных потребностей человека, сообществ, а также средством для «создания, поддержания или преобразования» других ресурсов, в том числе «социальных отношений, социальных единиц (индивид или семья) и социальных идентичностей на фоне верований и практик, сформированных культурой» (в кавычках приводится терминология Харденберга и др. (Hardenberg et al. 2014: 3); другая часть определения — дополнение автора).⁷

В настоящей главе сделана попытка рассмотреть феномен *баракат*. Мы преследуем четыре задачи: во-первых, я хочу дать общее представление об обществе долины Бартанг сквозь призму одного из его ключевых ресурсов — *баракат*, который, по мнению сообщества, имеет решающее значение для самого его существования.⁸

Во-вторых, я хочу представить нарратив, альтернативный взглядам таких внешних наблюдателей, как те, кто считает, что Бартанг суров к людям, их жизнедеятельности и лишен каких-либо примечательных ресурсов. Я попытаюсь осветить по крайней мере одну возможную причину, по которой, несмотря на то что бартангцы знают о своих экологических и экономических проблемах, они не так пессимистично настроены, как можно было бы ожидать, относительно своего будущего на родине.

В-третьих, своим примером я хотела бы вдохновить дальнейшее изучение явления *баракат*(*m*) (см. также Абдулхамидова 2016), которое может служить центральной концепцией и у других ближневосточных сообществ и заслуживает большего внимания.

7 Более подробно о теоретических положениях Харденберга и *ResourceCultures Sonderforschungsbereich* см. в работе Бартельхайма и др.: (Bartelheim et al. 2015).

8 В данной статье при разработке функций, которые делают *баракат* таким важным ресурсом, я предпочитаю рассматривать его «вне времени». Об изменениях в восприятии концепции *баракат* см. в предыдущей моей статье: (Kicherer 2017).

И в-четвертых, это уже вторичная цель, на примере *баракат* я пытаюсь разработать модель и терминологию для работы с духовными ресурсами в целом: группой ресурсов, которая отображает различные особенности, для которых не слишком хорошо подходит общая «терминология ресурсов», предоставляемая экономикой и географией.

Итак, что такое *баракат* и почему это понятие так важно для выживания бартангцев? *Баракат* (или *барака*, как это слово пишется в других языках) является концепцией, распространенной в большинстве, если не во всех исламских сообществах (Colin 1960; Clancy-Smith 1995). Все мы сталкивались с арабским корнем из трех согласных *б-р-к* и прежде: он появляется в имени американского экс-президента Барака Обамы, а также в фамилии свергнутого египетского президента Мубарака.⁹ В этнографической литературе понятие *барака* было описано наиболее глубоко на примере Марокко (Doutté 2013/1909; Eickelmann 1976; Geertz 1971; Gellner 1969; Jamous 1981; Munson 1993; Sabour 1993, Tsuyoshi 2012; Waugh 2012; Westermarck 1926). В более поздних публикациях, особенно в тех, которые касаются исламской практики в Центральной Азии, *баракат* чаще упоминается попутно, когда речь идет о священных святынях (*мазарах*) или гостеприимстве (Feaux-de-la-Croix 2010; Kehl-Bodrogi 2008; Louw 2007; O'Neill Borbieva 2013; Privratsky 2001). Однако, насколько мне известно, пока нет публикаций по этому региону, специально посвященных нашей теме.¹⁰

Барака(т) обычно переводится как «благословение», происходящее из божественного источника. В дальнейшем изложении я воспринимаю *баракат* как особый вид ресурса, который я называю катализатором. В химии катализатор — это вещество, ускоряющее химическую реакцию, посредством которой преобразуются другие вещества. Сам катализатор не

9 *Мубāрак* — пассивное причастие третьей породы корня, что означает «благословенный».

10 Важно принять во внимание, что явления, которые в Бартанге принадлежат к семантическому полю *баракат*, в других исламских культурах соотносятся с арабским понятием *сауāб* (перс. *савāб*, кирг. *сооп*, тур. *севап* и т.д.). В Бартанге, в свою очередь, *сауоб* используется почти взаимозаменяемо с *баракат*, см.: (Kicherer 2017).

трансформируется и не расходуется (Eisner и др. 2002/1986: 73). Сходным образом *баракат* как катализатор в метафорическом смысле также не является самоцелью, но необходим при преобразовании других ресурсов, например семян, удобрений и воды, в урожай зерна, или напряженной работы, вложения рабочего времени и взаимоотношений в обществе в хорошую работу, должность. *Баракат* облегчает эти процессы преобразования и увеличивает качество и количество продукции, иногда даже значительно преумножая результат. Если человек (или домохозяйство/сообщество/селение) имеет в своем распоряжении значительный по объему *баракат*, это приводит к успеху, выражающемуся во многих формах, таких как удовлетворение общих потребностей, большое количество потомков, хорошее здоровье или счастливое возвращение из опасного путешествия. Бартангцы считают, что хорошую жизнь гарантирует не только богатство ресурсов окружающей среды в целом, но прежде всего наличие *баракат*.

Но как бартангцы обретают этот «катализатор успеха»? Чтобы дифференцировать способы передачи *баракат*, т. е. способы передачи *баракат* агенту (актант)¹¹ (Latour 2010) из определенного источника, я придерживаюсь типологии, разработанной мной в работе (Kicherer 2017), но где этот процесс представлен с другой точки зрения. Я хотела бы отметить, что это не точка зрения местных жителей, а моя собственная аналитическая типология, которая тем не менее, как я полагаю, отражает некоторые местные концепции, часть которых довольно явно, а другая не столь явно связаны с *баракат*.¹²

Я называю первый способ передачи «внутренним дарованием»; по аналогии *баракат*, полученный таким образом, я называю «внутренним благословением». Решающей особенностью

11 Я считаю уместным называть носителей *баракат*, раздающих и получающих его, термином «актант», поскольку в их круг входят не только люди, но еще и другие действующие силы.

12 *Баракат* — это обширное, но не четко семантическое поле. В то время как некоторые из явлений, которые я здесь описываю, находятся непосредственно в его центре и люди прямо упоминают о них, когда их спрашивают о значении *баракат*, связь других моментов с *баракат* просто подтверждалась по моей просьбе; в некоторых случаях мнения были неоднозначны (например, имеет ли некое явление какую-то связь с *баракат*). Поэтому я думаю, что *баракат* лучше всего рассматривать как «политетическое» понятие, как показано Р. Нидэмом (Needham 1975).

этого способа передачи является то, что носители внутреннего *баракат* были одарены им непосредственно Богом в едином акте благодати. Внутреннее благословение-*баракат* никогда не может быть израсходовано, оно не нуждается в «пополнении». Его дарование могло иметь место в момент создания его носителя или, в случае человека, позднее в качестве особой награды за добродетельный поступок. Внутреннее дарование-*баракат* обращает людей в святых (*авлио*, *бузург одам*). Для общины исмаилитов, к которой принадлежат бартангцы, наиболее выдающимися из этих святых являются члены семьи пророка Мухаммада (*ахл ал-байт*)¹³ и последующие 50 имамов.¹⁴ На Памире также считаются святыми и фигурируют в местном мифологическом наследии избранные *да'и* (исмаилитские миссионеры) и *пир*ы (местные священнослужители высокого ранга) прошлого.¹⁵ Наиболее почитаемым является Насир-и Хусрав, известный персидский философ, поэт и путешественник XI века, который, как считается, обратил памирцев в исмаилизм.¹⁶ Еще одна фигура, которая играет решающую роль, особенно в верованиях населения значительной части исламского мира (Kreinath 2014), в том числе на Памире, — Хидр, в памирском произношении *ходжа-и Хизир*.¹⁷ И еще один постоянный герой местных повествований — таинственный старик с неясной идентичностью, который иногда является во снах, отдавая повеления или советы, или даже встречается (*wā'ī*) в реальной жизни.¹⁸

13 К ним относятся: дочь пророка Фатима аз-Захра, двоюродный брат и зять пророка и первый имам Али, а также их сыновья, ал-Хасан (второй имам) и ал-Хусайн (третий имам).

14 О доктрине и линии преемственности имамата см.: (Daftary 2007).

15 Подробнее о местной клерикальной иерархии см.: (Elnazarov, Aksakolov 2011; Emadi 2005; Mastibekov 2014).

16 О жизни Насира Хусрава и его влиянии на мысль исмаилитов см.: (Hunsberger 2003).

17 Согласно х здесь произносится жестко, как в немецком «achtung!»

18 Говорят, что жителей Усоя (деревни, которая была разрушена рухнувшей горой, что сегодня образует плотину Сарезского озера) предупредил о неизбежной катастрофе некий таинственный старец, но его не послушали. В 1988 году, который позднее назвали «годом шейхов», во время которого в Бартанге произошла серия землетрясений, три девушки-подростка неоднократно видели в своих снах какого-то старика. Он велел им передать сельским жителям, что нужно сделать, чтобы предотвратить еще более сильное землетрясение.

Помимо святых, еще одну группу носителей внутреннего *баракат* образуют святые места и объекты. Два элемента традиционного памирского дома (*чöд*)¹⁹ можно также считать принадлежащими к этой группе: это — один из пяти столбов, который называется *хā ситан*,²⁰ в Бартанге он связан с пророком,²¹ и традиционный очаг *радон*.²² Другие носители внутреннего *баракат* — высокогорные пастбища (*ил*), где проводит лето бóльшая часть сельского стада. Очевидно, как и все носители внутреннего *баракат*, высокогорные пастбища в некоторой степени также считаются священными, особенно потому, что они являются местом обитания *парц*, особого вида чистых духовных существ (Каландаров 2004: 399 f.). Кроме того, благодаря обилию воды, свежего воздуха и богатых травами лугов у животных на этих пастбищах наблюдается необычная плодовитость, исключительная для этого полузасушливого региона, что является непосредственным свидетельством того, что они несут *баракат*. Одно из пастбищ в Верхнем Бартанге, Марджаной, в прошлом даже было чудесным образом защищено от нападения волков на стадо.

Пространственно более выделенными в отношении благоговения являются местные святилища (*остон*). В Бартанге²³ есть пять-шесть особенно выдающихся святилищ, которые

19 Согласный ч произносится как *ch* в английском *chess*; *ö* как немецкая гласная *ö* в *grösse* или *ø* в норвежском *Tromsø*. В шугнанском дом называется *čīd*.

20 *ḥ* (*ḥ*) — глухая фрикативная фонема, похожая на шведскую *sj-sound* (знак МФА *ʃ*), произносится отчасти как немецкий *ch* в *ich*, но форма губ — округлая.

21 Этот столб вделан в основание платформы для сидения. (В доме имеется также и еще несколько столбов, например столб, который вместе с другим столбом образует своего рода второй вход, отделяющий жилую комнату от двух прихожих). Названия столбов в памирском доме, как правило, различаются от долины к долине.

22 Согласный *ḍ* произносится как английский *th* в *this*. В шугнанском языке очаг называется *кицор*.

23 Святые Мушкилкишо в Емце, Ходжа Нуриддин в Басиде и Ходжа Аламдор в Пароре. Некоторые также считают святыней (*остон*) и место в Рошорве, где Ага Хан IV впервые провел *дидор* со своими бартангскими последователями в 1998 году. Они называют его Дидор джойга или Шо Карим. Относительно широко известны также Бор хадзидж (*Bor ḥāzīj*, место, расположенное высоко в горах над Рошорвом) и Фармон в Бардаре.

известны по всей долине как места паломничества.²⁴ Каждая деревня имеет также от одного до шести меньших *остонов* местного значения. *Остоны* представляют собой исключение из правила, согласно которому только Бог может даровать внутреннее благословение-*баракат*, ведь многие из них были созданы святыми людьми. Так, характерной особенностью селения Бардара в среднем Бартанге являются три огромных можжевельника (*gʒīm/γīt*),²⁵ стволы которых имеют диаметр более трех метров. Поразительно, что они посажены на равном расстоянии друг от друга, отгораживая по воображаемой линии траекторию старого оползня (*сил*), который представляет постоянную опасность для большей части селения, возведенной выше этого места. Считается, что деревья были посажены Насир-и Хусравом во время его посещения и с тех пор защищали селение от повторных оползней. Насир-и Хусрав смог совершить это чудо благодаря своему внутреннему *баракат*, часть которого он навечно передал этому месту: тем самым он сделал деревья носителями внутреннего *баракат*, поэтому все три дерева считаются *остонами*. Помимо своей первоначальной цели — защиты селения — они служат источником благословения и могут помочь во множестве других случаев.

По всей вероятности, Насир-и Хусрав выбрал можжевельник не случайно: это дерево считается святым, его нельзя рубить, даже несмотря на недостаток дров. Хвоя дерева используется как благовоние наряду с другими благовониями: анафалис (*йоб*, *anaphalis virgata*)²⁶ (van Oudenhoven, Haider 2015: 359) и (*хазари*)спан (гармала обыкновенная, *reganum harmala*); все они имеют внутреннее благословение-*баракат*. Во время проведения важных ритуалов их сжигают на поверхности очага, после землетрясений или если кто-то

24 Однако после обретения независимости Таджикистана можно отметить значительное снижение активности паломников. Многие утверждают, что больше нет необходимости использовать *остоны* в качестве центра для общения с Богом, поскольку через имама Ага Хана, который теперь снова находится в контакте со своими памирскими последователями, они получили прямой канал доступа к божественному.

25 Согласный *γ* — род гортанного «р».

26 В шугнанском: *страхм*.

отправляется в путь. Приятный запах доставляет радость ангелам (*фари́хтā*), которые затем заглядывают в отверстие на крыше (*рӯзум*)²⁷ памирского дома и просят о благословении для него. Однако если в доме пахнет «плохо», они могут наложить проклятие (*зӯӯ/зӯғъ*).

Другими благословенными священными продуктами считаются пшеница и все, что из нее готовят, молоко и все молочные продукты, а также в некоторой степени шерсть. Наконец, важнейшим обладателем внутреннего *баракат* является священный Коран, содержащий слово Божье.

Если мы поближе познакомимся с упомянутыми местами, объектами и продуктами, то поймем, почему их можно рассматривать как носителей *баракат*: во-первых, пшеница и молоко являются двумя основными продуктами питания на Памире. В то же время само их существование является самым ярким видимым доказательством *баракат* их производителей: ведь чем больше у человека в распоряжении *баракат*, тем больше его урожай. Во-вторых, пастбище и очаг активно участвуют в преобразовании абстрактного ресурса *баракат* в материальные ресурсы, необходимые для выживания: в случае пастбищ вода и трава превращаются в первичные ресурсы: молоко, молочные продукты, мясо и шерсть. Таким образом, пастбище — это место, где на деле происходит созидание ценностей. Вторичное преобразование происходит в очаге, когда под воздействием огня, подпитываемого особенно редким ресурсом — дровами (*жӯз*), упомянутые первичные ресурсы превращаются в потребляемые продукты, а именно в пищу — «хлеб насущный», которым наделяет Бог (на Памире: *ризқ-ат рӯзи*). Именно при этих двух преобразованиях *баракат* исходного продукта, а также внутреннее благословение-*баракат* соответствующего места, где происходит преобразование, оказывают свое влияние в качестве катализатора: при этом чем больше у того и другого *баракат*, тем выше количество и качество результата преобразования. Таким образом, пастбище и очаг на деле являются не только местом, где преобразуются ресурсы, но также и местом, где *баракат* обращается в узуфрукт и может раскрыть свою умножающую

27 Шугнанское *рӯз/рӯз*, где у произносится как нечто среднее между немецким *ö* и *ü*.

силу. Короче говоря, многие носители внутреннего *баракат* имеют общую черту — они играют решающую роль в процессах преобразования *баракат*: либо как видимое свидетельство катализирующей способности *баракат*, в его функции преобразователя, либо как место преобразования. И наконец, по-моему, существует еще одна причина, по которой именно пшенице приписывается *баракат*, она заключается в ее способности множиться самостоятельно; точная метафора эквивалентных качеств *баракат*. Это воплощено в литургическом тексте, произносимом в ходе ритуала первой пахоты (*хѳдж зивѳст*), когда по полю разбрасывают горсти пшеницы, приговаривая: «Из одного зерна — тысяча, из тысячи — бесконечное множество» («*аз як дѳна азѳр, аз азѳр бишѳмор*»).

Мы отмечаем, что обстоятельства, при которых объекту или человеку может быть даровано внутреннее *баракат*, довольно ограничены и недоступны для «обычных» людей. Но есть ли для «обычных» людей способ хотя бы извлечь выгоду из внутреннего *баракат* других его носителей? Как мы видели, действительно есть святые, которые посредством своего *баракат* могут творить чудеса на благо обычных людей, как это сделал Насир-и Хусрав в Бардаре. Люди могут решить поселиться в местах, где есть *баракат*, и, таким образом, извлекать выгоду из уже имеющейся плодovitости, такой, какая есть на пастбищах. Возжигая *йѳб*, обычные люди могут привлекать ангелов (*фарихтѳ*), которые будут просить *баракат* от их имени, вознося молитвы. В последнем случае мы отмечаем, что то, что имеет благословение, может принести дальнейшее благословение, к этому вопросу я вернусь позднее.

Другой способ, которым предметы, субстанции и места, наделенные внутренним *баракат*, могут принести пользу людям, — это ритуал и его реквизиты. В этой роли они становятся актантами в том, что я называю проксимальным способом (в ближнем режиме, контакте), во втором способе передачи *баракат*. В отличие от внутреннего такое проксимальное, контактное благословение-*баракат* также может быть получено «обычными» людьми. Единственным условием является то, что носитель и потенциальный получатель должны оказаться в непосредственной близости. Что именно разумеется под «близостью», служит критерием, на основании которого

я различаю три разных подтипа. Первый подтип я называю наследственной передачей, поскольку он основан на генеалогической близости между носителем и получателем. В Верхнем Бартанге есть один род, Уйгур-авлод, члены которого рассматриваются как «легкие на руку» (*сабук дуст*) в отношении сельскохозяйственных работ. Эта унаследованная способность подразумевает, что они чрезвычайно успешны в действиях, связанных с сельским хозяйством, поскольку обладают своего рода особым *баракат*, полезным в этой сфере.

Деревенский клерик *халифа́* является носителем другого специфического вида унаследованного *баракат*, называемого «дыхание» (*нафас*). Он получил его от своих предков, которые также были *халифа́*, и именно его *нафас* дает ему возможность проводить имеющие мощное воздействие ритуалы и заниматься прорицанием.²⁸

В случае контактной передачи *баракат*, как я называю второй подтип передачи проксимального *баракат*, близость носителя и получателя максимальна: они вступают в непосредственный физический контакт; процесс, который может быть классифицирован как акт контагиозной магии, основанный на идее, что абстрактные качества (или, используя мой термин, духовные ресурсы) могут передаваться при посредстве такого контакта (Frazer 1958/1890; Rozin, Nemeroff 1990). В качестве иллюстрации можно привести практику, которая встречается во многих ритуалах, — это ритуал *путук дедов*, при котором знаком отмечается то или тот, кого следует благословить; например, плечо жениха во время свадьбы, когда он входит в дом своих новых родственников, присыпается щепотью муки, которая является носителем внутреннего *баракат*. Другой пример: *халифа́* в буквальном смысле передает свой чудотворный *нафас*, дунув (*пуфтов*) на ритуальные инструменты, тем самым повышая их эффективность.²⁹

28 В настоящее время решающим критерием при выборе *халифа́*, которые должны быть аккредитованы Советом по исмаилитскому тарика и религиозному образованию (ITREB), является не их *нафас*, а уровень их образованности.

29 *Нафас* также можно найти у людей, не имеющих положения в официальной табели о рангах. В этом случае под этим качеством понимается унаследованная способность, дар, основанный не на обретенных в ходе жизни навыках, но на некоем исходном качестве, сходном с «легкостью рук» (*сабук дуст*).

В случае если предающий и получающий *баракат* не имеют возможности войти в непосредственный контакт друг с другом, *баракат* может быть «контагиозно» перенесен в среду передатчика, которая затем используется для преодоления разрыва между сторонами. Если некто «испугался», что, согласно местной этиологии, может вызвать болезнь, и слишком слаб, чтобы передвигаться самостоятельно, можно отправить к ближайшему *халифá* за «водой дыхания» (*дам хац*) кого-то другого. Для того чтобы получить ее, *халифá* дует на воду, тем самым наделяя ее благословением. Затем вода, несущая своего рода «оперативное» благословение-*баракат*, доставляется больному человеку как лекарство. Это возможно благодаря особой способности передающей среды поглощать абстрактные качества; такие возможности в Центральной Азии приписываются, в частности, воде (Bechtold 2017; Bunn 2013) и соли.

При третьем подтипе проксимального *баракат* носитель и получатель не должны быть связаны генеалогически или напрямую касаться друг друга, достаточно просто их физического присутствия в одном месте. Однако момент, когда эта близость должна быть передана, не является произвольным: предварительным условием для успешной передачи этого вида *баракат* является пространственно-временное совпадение носителя, получателя и действия, посредством которого должен быть передан *баракат*, что побуждает меня назвать подтип *баракат*, врученный таким образом, «симультаным», или синхронным.

Носителем *баракат*, передающим благословение таким путем, может быть, например, человек с так называемым хорошим «следом» (*пой кадам*). Тот, у кого имеется качество *пой кадам*, имеет и благословение-*баракат*, что проявляется в его очевидном успехе во всех сферах его жизни. Подобное качество человека способствует благоприятствованию и всем окружающим его людям, которые преуспеют в своих делах, осуществляемых, пока этот человек рядом. Например, если кто-то планирует собрать урожай пшеницы — деликатное дело, так как оно должно быть выполнено точно в правильно выбранное время, когда зерно находится в состоянии зрелости и при этом не должно быть дождя. Если у хозяина в это время гость, а неожиданно предполагаемый день сбора урожая оказывается

очень солнечным, он делает своему гостю комплимент, говоря, что у того хороший «след» (*пой қадам*).

Есть и еще один решающий временной аспект: симультанная передача *баракат* особенно эффективна в благоприятный момент. В такой момент относительно рядовое действие — например, если в комнату входит человек с хорошим «следом» (*пой қадам*) — может привести к получению всеми присутствующими значительной доли *баракат*, и его воздействие будет ощущаться в течение длительного времени. Особенно благоприятными считаются моменты, когда имеет место начало действия или новой фазы: именно в это время, а не на протяжении всего периода действия должен присутствовать носитель *баракат*, чтобы гарантировать успех при передаче. Некоторые из таких благоприятных «первоначальных моментов» сильно ритуализованы; они содержат последовательности, совершенно явно нацеленные на передачу *баракат*, такие, например, как первое открытие каналов (*вод ат чёг*), первая вспашка (*хёдж зивёст*) и начало сельскохозяйственного года, что отмечается ритуалом *боц* в начале февраля. Моменты, благоприятствующие определенному действию (например, свадьба, первая стрижка, путешествие), также определяют по явлению в этот конкретный момент доброго предзнаменования (*ситора-и нйк*); этот момент, так называемый *соат*, устанавливает по запросу *халифá*, для чего он сверяется со своими астрологическими книгами.

Третий и последний основной тип передачи *баракат* является «меритократическим» (заслуженным), от лат. *meritum* — усилие. Основной способ получить такое благословение-*баракат* — совершить добрый поступок, не ожидая непосредственного возмещения. Для типологизации этих действий в памирских языках существует множество терминов местного происхождения или заимствованных из других языков. Как своего рода общий для любого доброго дела часто используется термин *кор-и саюб*. Добродействие, при котором помощь в работе предоставляется бесплатно, называется волонтерство (*хизмат-и ифти-хори*).³⁰ Например, в качестве непосредственной спонтанной

30 Я предполагаю, что этот термин был распространен при обучении в рамках программы по исмаилитской этике (*ахлоқ ва маърифат*), которая отчасти следует международному стандартному учебному плану и в которой активно используется терминология с ярко выраженной англоязычной составляющей.

и индивидуальной помощи может выступать сбор дров для больного. Но есть также институционализированные почетные должности, такие как должность *халифа́* или координатора ирригационного графика (*мироб*) и т.д.³¹

Особой разновидностью *кор-и саюб* является *аша́р*, что часто приравнивается к субботнику советских времен, этот вид добровольных работ выполняется не для кого-то конкретно из нуждающихся людей, а на благо общества. Большая часть таких работ связана с физически затратным обслуживанием инфраструктуры, такой как дороги, водные каналы, мельницы и микрогидроэлектростанции. Другим типом коллективных работ является *корйар*, иногда этот термин используют параллельно с *аша́р*. Классический *корйар*, однако, выполняется не ради общества, а для отдельного человека или домохозяйства, которые сами призвали работников на помощь. В этом случае человек, обратившийся за помощью, в состоянии работать физически сам и не нуждается в благотворительной помощи, но такому человеку нужно больше работников, чем может обеспечить его домохозяйство. Работы, которые обычно выполняются при помощи *корйар*, это строительство дома, вспашка земли, обмолот и сбор урожая пшеницы. Некоторые инстинктивно испытывают неловкость и не приравнивают *корйар* к *кор-и саюб*, потому что в первом случае обычно работа компенсируется едой, рассматриваемой некоторыми людьми как своего рода оплата, или помощью, которая будет оказана взамен позднее. Таким образом, с антропологической точки зрения мы могли бы понять это как пример обобщенной взаимности (Sahlins 1972: 193) с отсроченной отдачей.³²

Помимо времени и работы, можно также сделать пожертвование в натуральной форме или путем оплаты деньгами, что иногда называют *саховат*. Традиционный формализованный

31 В течение последних десятилетий ITREB ввел несколько новых дополнительных почетных должностей, таких как учитель исмаилитской этики (*ахлоқ ва маърифат*), а также постоянно растущее число должностей в новой структуре *джамоата*.

32 При вспашке и обмолоте, когда создаются рабочие артели, группы, которые выполняют по очереди работу во всех участвующих в данной группе домохозяйствах, можно даже говорить о сбалансированной взаимности с немедленной отдачей.

способ выполнить *саховат* — это принести жертву, значительную (*нийози*) или небольшую (*пухтā*).³³ В последнее время людей отговаривают от проведения *нийози*, вместо этого им предлагается внести немного денег в один из ящиков для сбора, которые были введены Советом по исмаилитскому *тарики* и религиозному образованию (ITREB) для селения или нуждающихся сельских жителей (соответствующий ящик для сбора пожертвований называется *сандуқ-и хайриййа*) или на благотворительные проекты в любой точке мира (*сандуқ-и назронā*). Неофициальные пожертвования в денежном виде или в натуральной форме, пожертвования, поданные через *сандуқ-и хайриййа* (но не *сандуқ-и назронā*), также часто обозначаются как *садақā*, общий термин для добровольных пожертвований на нужды мусульман.³⁴

Более традиционным видом *саховат* является *сийонбуй*, что предоставляется, если домашнее хозяйство теряет экономическую базу, например, из-за плохого урожая или когда волки режут все стадо. В этом случае все домохозяйства в селении или районе передают часть своих ресурсов пострадавшему, например по одной овце от каждого. Если селение достаточно большое, иногда это приводит к тому, что пострадавшее хозяйство в итоге получает даже больше имущества, чем у него было раньше!

Цель самоотверженного поведения наиболее очевидна в случае приема гостей и оказания знаков гостеприимства (*меҳмондори*): чем дальше место, откуда следует гость, чем меньше степень его родства с хозяином, тем больше *баракат* приходит с ним к хозяину. Это еще раз подчеркивает, что именно является решающим в получении «меритократического» (заслуженного) *баракат*: ведь в случае, если гость пришел издалека и не является родственником, маловероятно, что он и хозяин дома встретятся снова и у гостя появится шанс ответить взаимностью. Эта мысль также проливает свет на мнение, однажды

33 При малой, относительно неструктурированной жертве, которая называется *пухтā*, простое блюдо из молока и хлеба разделяется с близкими соседями. Для более крупной жертвы, *нийози*, должна быть убита, по крайней мере, овца, и участвовать в трапезе может каждый, кто захочет.

34 Что касается обязательного сбора — *закот*, то памирцы «полуофициально» освобождены от его уплаты из-за своего экономически сложного положения.

высказанное *халифá* о людях с ограниченными возможностями, инвалидах: «Они были созданы Богом для нас, чтобы проверить, как мы поведем себя по отношению к ним». И действительно, инвалиды также являются самой частой целевой группой для осуществления *кор-и савоб*, поскольку они никогда не смогут ответить взаимностью на ту помощь, которая им предоставляется. Это неизбежно превращает каждый поступок по отношению к ним в бескорыстное деяние — бескорыстное по крайней мере в том что касается первичных инвестиций в повседневные отношения. Опять же, в таком бескорыстном даре лежит ключ к «меритократическому» (заслуженному) *баракат*: если от получателя не ожидается никакой взаимности, возмещение будет выплачено Богом, чей эквивалент — *баракат*. Единственно, что надлежит сделать бенефициару, — принять дар и, если он может, выразить свою благодарность пожеланием — «(желаю тебе) обрести *баракат*» (*баракат вирай*), или короткой молитвой (*фотá*),³⁵ которая направлена на то, чтобы привлечь внимание Бога к благодетелю.

Когда я открыто спрашивала людей о наиболее эффективных способах получения *баракат*, они обычно отвечали в унисон, что «первым и наиболее важным источником благословения-*баракат* в жизни человека являются родители». Таким образом, родители выступают посредниками при получении *баракат*, во многом так же, как и бенефициары какого-либо добродетельного поступка. Они предоставляют свою поддержку, вознаграждая своего ребенка при условии, что он проявляет по отношению к ним не просто доброжелательное отношение, но уважение (*хурмат*) и послушание (в рошорвском для обозначения такого ребенка пользуются термином *пухтá* «созревший, поспевший, готовый»). Обеспечивая такую поддержку, даже взрослые люди советуются со своими родителями по поводу важных жизненных решений, например, относительно правильного выбора супруга или работы. Это гарантирует, что они буквально «получают благословение» за свои действия.

Решающий момент — получение высшего по степени родительского благословения на всю оставшуюся жизнь происходит

35 В случае жертвы молитву о благословении произносит *халифá*.

на смертном ложе родителей. Если они были довольны своими детьми в течение жизни, последними словами, которые они скажут им перед тем, как умереть, будут «*баракат вирай*». Интересно, что некоторые люди рассматривают возможность быть с родителями в момент их смерти как индикатор наделения *баракат*. Таким образом, в популярном представлении *баракат* приводит к дальнейшему обретению *баракат* или к шансу получить его.

Как и в случае, когда родители выступают как передатчики *баракат*, «меритократическое» (заслуженное) благословение-*баракат* можно получить не только путем совершения добродетельных поступков, но и путем следования главным добродетелям, таким как послушание главе семьи. Некоторые люди считают, что *баракат* можно получить также, совершая ритуальную молитву (*намоз*), будучи физически и морально чистым (*пок*), усердно трудясь (*мёнат чегow*) и будучи в целом обительным и устремленным на добродетель.

Помимо унитарного модуса, нацеленного на проксимальную или «меритократическую» (заслуженную) передачу благословения-*баракат*, есть также то, что я бы назвала «сложно-составными способами». Это сложные культурные практики, и выполняющие их люди обычно преследуют несколько целей, только одна из которых — получение *баракат*. Однако часто *баракат* играет решающую роль среди ресурсов, приобретаемых в результате этих действий, поскольку благословение является движущей силой, которая обеспечивает реализацию других предусмотренных целей практики. Например, если люди совершают паломничество к одному из святых мест (*остонов*), они в основном стремятся испросить исполнения определенного желания (*мурод*), будь то лечение болезни, успешное поступление в университет или поиск жены для сына. В то же время они получают от *остона* благословение, многие утверждают, что на деле чудесное исполнение желания обеспечивает именно *баракат остона*.

Такие практики, как посещение *остона*, также являются сложными по составу в том смысле, что они состоят из последовательного применения нескольких способов передачи *баракат*: когда посетители касаются, целуют *остон* (*дарйобtow*), или паломники обходят его вокруг (часто определив благоприятный

для паломничества момент (*соат*)), что можно рассматривать как попытку проксимальной передачи *баракат*. Паломничества, особенно к труднодоступным *остонам*, и оставленные там небольшие приношения (например, хлеб, сухофрукты или деньги) считаются добродетельными поступками. Наконец, посетители *остонов* могут принести домой «оперативное» благословение-*баракат* в виде святой земли (*хок тудā*), которую можно взять у места близ *остона*. Этой земле, которую подмешивают в еду, приписывают способность излечивать всевозможные болезни.³⁶

Сложно-составные практики, помимо посещения *остона*, также являются частью ритуалов в целом. Мы часто сталкиваемся с плотной концентрацией разного вида носителей *баракат*, что имеет место при проведении ритуала с использованием соответствующего реквизита и что можно интерпретировать как передачу проксимального вида *баракат*. Такой, как я это называю, «плеоназм *баракат*»,³⁷ можно ярко продемонстрировать на примере короткого ритуала, который занимает не более минуты и называется *лабис вед(д)*, что значит примерно «подготовка одежды». Этот ритуал происходит незадолго до свадьбы в среду, день, благоприятный для действий, связанных с текстилем; это — пример передачи симультанного *баракат* через фокусирование на *соат*. Одежду жениха и невесты приносят в дом жениха, где она помещается в сито, которое обычно используется для очистки зерна от внешних примесей. По поверхности рассыпают зерна пшеницы, которые сами являются носителями внутреннего *баракат* и часто используются при контактной передаче *баракат*. Затем кто-то берет сито и делает с ним в руках круговые движения по комнате, особенно проводя над святым очагом. В то же время присутствующие восклицают «онононо...».³⁸ Главным действующим лицом ритуала, держащим сито, должен быть человек, чьи родители

36 Дополнительную информацию о практиках на *остонах* и легендах, окружающих их, см. в: (Ioliev 2008b; Lashkariev 2016; Mock 2011; Oshurbekov 2014).

37 Этот вид избыточности характерен для ритуалов в целом (Tambiah 1985).

38 Я не смогла найти однозначного объяснения последнего выражения, но мой хозяин, отец семейства, предположил, что это может быть какое-то искажение таджикского «о хлеб» (*о нон...*). Это вполне возможно, так как хлеб является носителем внутреннего *баракат*; см. выше.

живы, что должно оказать благоприятное воздействие на новую семью, которая будет создана в ходе предстоящей свадьбы. Это может быть истолковано как еще один случай передачи симультанного *баракат* — через носителя *баракат*, имеющего успех в семейных делах, который совершает краткое, но важное действие в благоприятный момент.

Выполняя все упомянутые меры и усилия, связанные со способами передачи будь то «меритократического» (заслуженного) или сложно-составного благословения, люди преследуют одну цель: получить доступ к этому драгоценному ресурсу божественного происхождения. Все эти усилия формируют то, что я называю «экономикой» благословения-*баракат*. Хотя по сути это есть отношения обмена между людьми и Богом, в повседневной жизни такой обмен имеет и светский аспект: именно здесь ранее приобретенный *баракат* служит «катализатором успеха» для удовлетворения вполне земных личных, семейных и общественных потребностей и достижения конкретных целей в жизни в этом мире. Я бы даже сказала, что в Бартанге большая часть на вид кажущейся светской «конвенциональной» экономики и социальных взаимодействий тесно переплетена и пронизана экономикой *баракат*, ее ценностями и моделями поведения. Повседневная «классическая» экономическая деятельность, такая как производство и распределение, не только нацелена на получение первичной прибыли или меновой стоимости — для достижения которой она «потребляет» *баракат*, — но в то же время охватывает действия, направленные на сохранение или даже порождение дальнейшего *баракат*: например, сельскохозяйственный цикл сопровождается множеством ритуалов и особенно жертвоприношений, часть которых уже обсуждалась выше. Для процессов сельскохозяйственного производства, кроме того, существует ряд правил, обозначающих, когда, кем и как должны выполняться определенные сельскохозяйственные задачи, чтобы не был потерян *баракат*, что часто осуществляется с определением *соат* и применением ряда верований, напоминающих комплекс *пой қадам*.³⁹

39 Часто эти практики направлены также на то, чтобы избежать сглаза (*цём*), который иногда (хотя и редко) рассматривается как сила, противодействующая *баракат*.

На то, как выполняются эти правила, обращают особенное внимание пожилые женщины, поэтому этот комплекс с долей пренебрежения называют «старушечьими предрассудками» (*киш-и кампирон*). Так, некоторые пожилые женщины настаивают на том, чтобы никто из чужих не входил в их зернохранилище и только они сами могли брать муку для выпечки хлеба. Они боятся, что, если не будут придерживаться этих правил, могут потерять свой *баракат* и их запас пшеницы может испортиться из-за влажности или быть съеден мышами.

Услуги, если они не являются непосредственно взаимными, классически переводятся в плоскость ожидания вознаграждения благотворителем в виде *баракат*. Как упоминалось выше, многие традиционные функции в селении были почетными и продолжают оставаться таковыми. Другие, например работа *халифá*, изготавливающего амулет (*тумор*), или работа мастера, строящего дом (*усто*), обычно оплачиваются. Однако ни *халифá*, ни *усто* не должны сами требовать оплаты; инициатива должна исходить от лица, заказавшего работу и которое должно предложить оплату. Хотя это предложение рассматривается как «добровольное вознаграждение», им не следует пренебрегать. Если заказчик в свою очередь не выплачивает *усто* справедливую компенсацию, дому и тем, кто в нем живет, впоследствии может не хватить *баракат*.

В традиционных практиках распределения делается упор на обмен и щедрость. До советского периода торговля в деревенских общинах практически отсутствовала (Bliss 2006: 142; von Schultz 1914: 54), а когда в 1990-х годах в Бартанге появились первые так называемые коммерсанты (*комерсант*) с крошечными магазинами в задних комнатах, это поначалу вызвало беспокойство. Несмотря на то что концепция частной торговли все же медленно принимается населением, все еще имеются некоторые продукты, такие как мука и молоко, которые так сильно связаны с экономикой *баракат*, что, по-моему, пока не стали товаром и не могут продаваться внутри селения.

Тем не менее, как я продемонстрировала в другом месте (см.: Kicherer 2017), экономика *баракат* ни в коем случае не является статичной «традиционной» экономической областью и не находится в естественном противоречии с торговлей

и рыночной экономикой. Скорее, этот ее подвид вполне открыт для культурно-экономических воздействий и изменений. Особенность Памира проявилась в том, что на социокультурные трансформации активно повлиял тогдашний глава общины исмаилитов Ага Хан IV. Это относится и к экономике: при посредстве рекомендаций (*фарман*) он призвал своих последователей-исмаилитов в Таджикистане принять неизбежный переход к рыночной экономике. В Бартанге это привело к тому, что коммерческая деятельность действительно больше не отвергается, а даже частично интегрируется в экономику *баракат*: людей поощряют зарабатывать деньги, поскольку часть их косвенно возвращается обратно в сообщество не только в форме *садақā*, но и благодаря разумным инвестициям в образование детей, которые впоследствии смогут служить сообществу своими навыками. Кроме того считается, что деньги, которые были получены нелегитимными способами (например, посредством торговли наркотиками), не содержат *баракат* и, следовательно, не могут принести устойчивого дохода их владельцу. Таким образом мы видим, что ценности экономики *баракат*, очевидно, могут также санкционировать деятельность в сфере рыночной экономики.⁴⁰

Теперь я хотела бы суммировать особенности, которые делают *баракат* уникальным ресурсом, и в то же время дополнительно уточнить свою «терминологию ресурсов». Как уже говорилось, *баракат* функционирует как катализатор; ресурс, который позволяет, облегчает и увеличивает производительность, когда другие ресурсы используются и/или преобразуются в еще один, третий вид ресурсов. Я бы предложила называть *баракат* метаресурсом, потому что *баракат* участвует во множестве значимых человеческих действий и связывает их. Все эти действия — некоторые более явно, другие косвенно — принадлежат области, которую я называю экономикой *баракат*. Как метаресурс *баракат* не изолирован, а является частью того, что Харденберг, Бартельхайм и Штакер называют комплексом ресурсов: «...совокупность вещей, людей, знаний и практик. Конкретному ресурсу часто требуются другие

40 Дополнительную литературу о применении исламской морали в рыночной экономике на Памире и в других местах см. в: (Mittermaier 2013; Remtilla 2012; Rudnycky 2010).

ресурсы для его обслуживания, распространения и использования» (Hardenberg et al. 2014: 4). Другие элементы комплекса ресурсов *баракат* — то, что я называю вспомогательными ресурсами: это передающие вещества, такие как вода, которые служат средой для передачи (контагиозного) благословения-*баракат* на большие расстояния. Кроме того, носители или сторонники *баракат*, являющиеся важными посредниками, сами могут стать востребованным производным ресурсом. После того как несколько пожилых людей — влиятельных носителей «меритократического» (заслуженного) *баракат* — умерли в Бартанге в 2016 году, некоторые жители селения выразили опасение, что коллективный *баракат*, возможно, теперь уменьшится.

Как катализатор благословение-*баракат* не только способствует успешной трансформации ресурсов, но и увеличивает их выход по сравнению с началом процесса, вроде того, как небольшое количество зерна приносит большой урожай. Такой стимулирующий эффект имеет не только само благословение-*баракат*. Мы видели также, что при передаче *баракат* дополнительные «усилители» играют роль «стимуляторов», увеличивая объем благословения-*баракат*. Эти «усилители» могут быть определенными местами, такими как *остоны*, но также и благоприятными периодами или даже краткими мгновениями. В таких местах и в такое время *баракат*, как кажется, получает качество «сверхподвижности» и легко передается: простые действия, требующие сравнительно небольшого усилия, такие как простое прикосновение к *остону*, приводят к максимальному объему переданного благословения-*баракат* и делают его максимально «продолжительным и устойчивым».

Упомянутые способности благословения-*баракат* в сфере стимулирования положительного результата всех видов действий также саморефлексивны: если *баракат* распространяется контагиозно, люди могут обрести новый *баракат*, но в то же время «старые» носители (такие как *остоны* или люди с хорошим *пой қадам*) не теряют своего *баракат*. *Баракат*, очевидно, приумножается и увеличивается в объеме по мере рассеивания. При этом количество имеющегося в мире *баракат* теоретически не ограничено. Это относится и к *баракат*,

полученному «меритократическим» путем (путем заслуг): чем больше людей совершают добрые дела, тем больший объем благословения-*баракат* будет излит в этот мир. Я даже наткнулась на несколько примеров следующей логики: те, у кого уже есть *баракат*, скорее всего, получают возможность еще больше увеличить его, например когда — в силу наличия у них *баракат* — они вовремя придут к смертному ложу пожилого родственника, чтобы уловить его/ее последнее благословение-*баракат*. Подвид этого принципа действует и в отношении многих носителей внутреннего *баракат*, которым, как уже говорилось выше, он мог быть приписан только в силу их связи с процессом преобразования *баракат* и которые теперь служат в качестве распространителей и усилителей благословения-*баракат*.

В рассуждениях, связанных с наличием или отсутствием *баракат*, можно обнаружить логику другого рода: утверждение, что уход пожилых людей приводит к уменьшению объема благословения-*баракат*, можно понять и так, что из-за того, что не хватило *баракат*, многие старики ушли в мир иной и поэтому шансы на дальнейшее получение *баракат* снизились. Мы видим, что в случае с *баракат* его «тавтологическая» логика подобна старому вопросу о курице и яйце, поэтому такой вопрос не может быть поставлен и обычно не ставится. И курица, и яйцо были первыми.⁴¹

Кроме того, я никогда не слышала о каких-либо подсчетах, сколько благословения-*баракат* было «израсходовано» во время определенного действия, или может ли благословение-*баракат* быть израсходовано вообще — и, если это возможно, в какой момент следует «пополнять» его. Задавая вопросы об этом, в ответ я встречала реакцию раздражения. Один информант сказал мне, что решающим является то, что *баракат* никогда не может истощиться полностью; до тех пор пока

41 По общему признанию, существуют соображения о том, как можно достаточно быстро получить особенно много *баракат* — например, принимая гостя из далекого места. Кроме того, как показывают плеоназмы *баракат*, которые мы встречаем в ритуалах, кажется, что существует общее представление о том, что «чем больше у вас есть, тем больше вы получаете». При этом эти идеи никогда не оцениваются в количественном измерении и не соотносятся с объемом «затраченного» *баракат*.

остаётся хоть небольшой его объём, благословение может быть восстановлено, исходя из него. В ответ на мой провокационный вопрос, что произойдет, если кто-то совершил много добрых дел и обрел значительное благословение-баракат, но затем прекратил совершать хорошие дела совсем, исчезнет ли, будет ли исчерпано его благословение-баракат в конце концов, один информант слегка удивленно ответил: «Этого никогда не бывает». И затем, после короткого раздумья: «Если у тебя когда-то был баракат, он всегда будет подталкивать тебя вперед (*a ta dzuk dajd*)⁴² [стремиться к большому]». И вновь становится очевидным, насколько хорошо подходит метафора катализатора для баракат; как мы помним, несмотря на участие благословения в процессах превращения (в случае химического катализатора: в реакциях), катализатор не изменяется и не расходуется. И все же можно было бы чувствовать себя лучше, если бы в наличии было несколько катализаторов — на всякий случай — еще и потому, что значительный объём благословения-баракат много лучше, чем небольшой.

Учитывая все эти наблюдения, мы можем подвести итог: баракат по своей природе не следует картезианской логике причинности и противоречит всем законам арифметики.

С точки зрения экономического жаргона мы могли бы, с одной стороны, утверждать, что баракат является типичным возмещаемым ресурсом. Многие ресурсы этой категории, такие как дрова или популяция горных козлов, восстанавливаются, если их оставить на некоторое время в покое, люди даже создают убежища для их спокойного воспроизводства. В противоположность этому, однако, баракат восстанавливается именно благодаря взаимодействию с ним человека: через различные виды добродетельного поведения, путем поиска близости с тем, кто его уже имеет, путем дальнейшего распространения и, таким образом, умножения, или даже путем его потребления, и посредством успеха, который приносит баракат в этот момент, предоставляя новые шансы на дальнейшее свое обретение. Во многих экономических аспектах нехватка ресурсов воспринимается как

42 Согласный *з* (dz) — звонкая альвеолярная аффриката (МФА знак <dz>).

определяющая их характеристика, это не может быть отнесено к благословию-*баракат*, если люди используют его источники и придерживаются правил его сохранения.

Все это проясняет, почему бартангцам не нужно бояться, что в ближайшем будущем они могут исчерпать свой основной ресурс — *баракат*, несмотря на растущее перенаселение в долине, из-за которого большинство других важных ресурсов становится остродефицитным. Я даже слышала утверждения, что именно благодаря значительному по объему благословию-*баракат* бартангцы все еще имеют возможность проживать в таком экстремальном месте, как Бартанг, несмотря на растущие трудности. Пожилые люди видят исключительное благословение Бартанга во множестве *остонов*, которые находятся там. Другие видят причину в до сих пор нетронутых обычаях бартангцев, особенно в отсутствии у них алчности и страсти к зарабатыванию денег и их искреннем гостеприимстве, известном по всему Памиру.

Это подразумевает, что уровень, когда *баракат* сообщества становится очевидным, может также служить мерой определения того, насколько мораль сообщества соответствует норме. Соответственно, когда речь идет о существенных социокультурных изменениях, благословение-*баракат* может служить мерой оценки этих изменений: если они приводят к увеличению благословения-*баракат* сообщества как такового, изменения следует приветствовать, но если они имеют обратный эффект, их следует отклонить. Однако я заметила, что эти рассуждения не всегда однозначны: некоторые утверждают, что в прошлом в Бартанге было намного больше благословения-*баракат*, о чем свидетельствуют уменьшение надоев молока в последние десятилетия и исчезновение защиты пастбища Марджаной. Другие придерживаются противоположного мнения, указывая на Ага Хана IV как на первого исмаилитского имама, который когда-либо посетил Бартанг, что произошло в 1998 году. Этим визитом он оставил свой след (*пой қадам*) на территории Бартанга, в то же время оставив часть своего благословения-*баракат*, что привело к массовому улучшению условий жизни в последние годы.

Недавно у бартангцев появилась возможность убедиться, что им не нужно слишком беспокоиться об этом: это произошло 7 декабря 2015 года, когда землетрясение силой 7,2 балла сотрясло Верхний Бартанг и разрушило или повредило почти все дома в нескольких селениях. Некоторые бартангцы сделали вывод: «В других местах во время землетрясений такого рода были убиты тысячи людей — у нас действительно много *баракат!*»

12 Содействие миру и плюрализму в сельском горном районе Читрал, Пакистан

МИР АФЗАЛ ТАДЖИК, АЛИ НАВАБ И АБДУЛ ВАЛИ ХАН

Введение

Читрал является географически самым крупным, но наиболее отдаленным горным районом провинции Хайбер-Пахтунхва (ХП) в Пакистане. Он занимает общую площадь 14 850 квадратных километров и вытянут в длину на 320 километров. На севере и северо-западе он граничит с Афганистаном, на юго-западе — с районом Дир (ХП) и Афганистаном, а на северо-востоке — с провинцией Гилгит-Балтистан (ГБ) Пакистана. Население Читрала, по данным переписи 2017 года, составляет около 450 000 человек; оно подразделяется на этнические, языковые и религиозные группы.

Жители Читрала, особенно те, кто живет в верхних частях района, поначалу были выходцами из Таджикистана, Центральной Азии, и Афганистана, поэтому с точки зрения культурных традиций, социально-экономических условий и происхождения у них больше общего с памирцами Таджикистана и Афганистана, чем с остальным населением Пакистана. Подавляющее большинство общин с памирскими корнями, обосновавшихся в Читральском районе и Гилгит-Балтистане (Северный Пакистан), являются исмаилитами. Читрал связан с двумя памирскими районами (Горно-Бадахшанской АО в Таджикистане и Ваханским районом в Афганистане) через

перевал Б(о)рогил, расположенный на высоте 3804 метра. При этом афганские районы Зебак и Ишкашим связаны с Читралом рядом перевалов в долинах Аркари и Гобор. Исторически сложилось, что между этими регионами существовали политические и торговые отношения и другие связи, поскольку Читрал был важным торговым путем, связывающим Китай с Западной Азией. Кроме того, торговцы из Бадахшана и Вахана следовали в Читрал через перевал Брогил в целях продажи лошадей и ремесленных изделий, седел, ковров, соли и бадахшанской утвари. Все это подтверждает, что между памирцами в Афганистане, Таджикистане и Читрале, Пакистан, существуют исторические, географические, культурные и религиозные связи.

В то время как во многих странах разнообразие воспринимается как сильная сторона общества, в Пакистане наличие большого числа этнических, культурных, политических и религиозных групп часто приводит к насилию и жестокости. Среди отличающихся дерзостью инцидентов, имевших место главным образом из-за отсутствия терпимости к разнообразию, можно назвать покушение на убийство Малалы Юсафзай, жестокое убийство невинных детей в Государственной военной школе в Пешаваре¹, убийство священнослужителей², бомбардировки мест поклонения³, сожжение христианской пары⁴ и ряд других. Основными причинами всех этих смертельных инцидентов являются растущая нетерпимость, экстремизм, а также отсутствие признания разнообразия и его ценности. При всем том в Пакистане существует много мест, где, несмотря на растущую нетерпимость, фанатизм и акты терроризма в иных частях страны, сохраняется относительное спокойствие и мирное сосуществование. Одним из таких мест является Читрал, где по-прежнему сохраняются мир и стабильность, несмотря на продолжающиеся

1 Нападение на Государственную школу армии в Пешаваре, Пакистан, 16 декабря 2014 года, совершенное «Техрик-е Талибан», Пакистан («Пакистанское движение «Талибан»»), в результате которого было убито 145 человек, включая 132 школьника.

2 www.bbcom/news/world-asia-29307392

3 www.bbcom/news/world-asia-31056086

4 www.dawn.com/news/1142386

военные стычки и межконфессиональное насилие в прилегающих районах (Tajik 2004). Основным оплотом мира и развития в округе является присутствие и работа ряда международных, национальных и местных институтов гражданского общества (ИГО). С начала 1980-х годов многие ИГО работали в этом регионе над тем, чтобы улучшить социально-экономическое положение населения, стремясь в итоге к развитию процветающего, мирного плюралистического общества. Общий опыт и некоторые исследования показывают, что участие ИГО внесло значительный вклад в развитие Читрала в области социально-экономического благосостояния, образования, здравоохранения и культуры.

Однако как именно эта деятельность способствовала укреплению мира и плюрализма в данной местности, осталось неизученным. Наше исследование проводится, чтобы выяснить, как крупная сеть ИГО, работающих в округе, способствовала развитию плюралистического общества, которое не только принимает и ценит разнообразие, но и использует его в качестве сильной стороны для достижения целей своего развития. Исследование финансировалось «Комиссией по высшему образованию» Пакистана (*Higher Education Commission, Pakistan*).

В настоящей главе дается краткий обзор сведений по Читральскому району, подчеркивается его историческое и стратегическое значение, разнообразие его населения и связанные с этим вопросы. Кроме того, в ней обсуждаются используемая методология исследования и концептуальные рамки, которыми руководствовались авторы. Результаты нашего исследования охватывают различные аспекты работы ИГО, их вклад в социально-экономическое развитие и преобразование сельских общин в регионе. При всем том данная глава сфокусирована только на вкладе ИГО в продвижение мира и плюрализма путем создания и укрепления общинных организаций, увеличения объема предоставления и качества образования, наращивания экономического потенциала сообществ и знакомства с разнообразием как внутри региона, так и за его пределами.

Этническое и религиозное разнообразие в Читрале

Основу населения Читрала составляют автохтонные группы, которые переселились в эти горные долины несколько веков назад. В Читрале встречаются также иммигранты из соседних районов, таких как афганский Вахан, Синьцзян и южная часть горного пояса (Malik, Hunzai 2005). Таким образом, читральское общество в основном разнородно; оно разделено на кланы и племена, такие как Каторай, Ризе, Хош Ахмаде, Мохаммад Байге, Хуш-Вакте, Сангаале, Саадат, Амире, Дашмане и Юфт и т.д. Приблизительно 68% читральцев принадлежат к суннитскому направлению ислама, около 31% к исмаилитскому, а оставшийся 1% состоит из небольшого числа не являющихся мусульманами калаша, которые проживают в трех долинах Западного Читрала и являются носителями уникальной культуры, следуя политеизму.

Региональным лингва франка в Читрале является кховар (язык народа кхо), однако здесь есть и несколько других языков и диалектов, включая дамели, восточный кативири (ката(вари), *kāt'a*, *kātir*), шехани, гавар-бати, калаша, фалура, гуджари, йидга, ваханский, пашто и персидский. При этом большинство читральцев говорят на кховар, иногда называемом *читрали*, который является важным источником социальной сплоченности (Decker 1992; Wood 2006). Из-за практически неприступных горных систем эти группы проживали в значительной степени изолированно друг от друга. Поскольку Читрал культурно и лингвистически отличается от основного населения провинции и географически изолирован, его социально-экономическому развитию в прошлом уделялось минимальное внимание. Район все еще остается недостаточно обсуждаемым и недостаточно финансируемым провинциальными и федеральными правительствами в Пакистане из-за его незначительного влияния на жизнь пакистанского государства (Behuria 2005; Tajik 2004). Следовательно, условия жизни читральцев, особенно в наиболее отдаленных районах, остаются крайне низкими (Shah 2008).

Как и в случае памирцев в Афганистане и Таджикистане, средства к существованию читральцев также зависят главным

образом от хрупких природных ресурсов с высокой физической уязвимостью и от весьма суровых климатических, подчас неблагоприятных, условий (Malik, Hunzai 2005). Основным источником дохода считается натуральное сельское хозяйство со средним землевладением менее одного гектара; 80% населения заняты в сельском хозяйстве (Tajik 2004). Обследование доходов и расходов домохозяйств, проведенное «Программой поддержки сельских районов Ага Хана» (*Aga Khan Rural Support Programme*) в Северных территориях и Читрале в 1991 году, показало, что 75% доходов домохозяйств в Читрале были получены из нефермерских источников. Декер (Decker 1992) отмечает, что, хотя часть читральцев и занята профессиональной деятельностью, большая часть бизнеса принадлежит представителям пришедших извне этнических групп, таким как пуштуны (пата-ны) в Дроше или персоязычное население Гарам-Чашма, а также обеим этим группам в городке Читрал. Именно они являются в основном владельцами лавок и ремесленных мастерских. Кроме того, бизнесмены-пуштуны имеют устоявшиеся деловые контакты с родственными группами на юге страны, что позволяет им добиваться лучших оптовых цен.

Различие по этнокультурной принадлежности, а также резкий контраст между горными общинами Читрала в разное время служили источником напряженности (Wood 2006). Аналогичным образом Малик и Хунзай (Malik, Hunzai 2005) показывают, что экономическое неравенство, постоянный приток в Читрал людей из низменных частей Пакистана, подверженность читральцев экстремистским идеям, подстегиваемым СМИ, и распространение экстремистских установок, уходящих корнями в Афганистан, были главными причинами эпизодических конфликтов между миролюбивым населением Читрала. Вуд (Wood 2006) показывает, что этнические конфликты среди читральцев незначительны, однако доминирующими ранее были значительные межконфессиональные конфликты. В 1982 году Читрал стал свидетелем насилия на религиозной почве, которое вспыхнуло между суннитской и исмаилитской общинами, в результате чего погибли около десятка человек. В ходе другого террористического инцидента, произошедшего в 2011 году у юго-западных границ Читрала, около 40 сотрудников сил безопасности были убиты

членами «Техрик-е-Талибан», Пакистан (ТТП), которые прибыли из Афганистана. Однако эти единичные и редкие инциденты были непродолжительными и не повредили репутации Читрала как мирного региона в Пакистане. Как замечает Касерелл:

В Читрале наблюдается замечательный уровень взаимодействия, сотрудничества и взаимного уважения между суннитами и исмаилитами, двумя доминирующими религиозными группами. Во многих деревнях есть смешанные по религии семьи, и часто можно видеть совместное участие (суннитов и исмаилитов) в фестивалях, праздниках Ид, свадьбах и похоронах (Cutherell 2011: 2).

Можно назвать несколько причин, по которым Читрал является более мирным, чем другие части Пакистана. Они включают миролюбивый настрой самого населения Читрала, преимущества региона в области географии, культуры и истории, а также присутствие неформальных структур управления, позволяющих региону противостоять самым серьезным конфликтам и угрозам (Cutherell 2011). Кроме того, наблюдаемая здесь географическая изолированность помогает населению оставаться вне политической деятельности нестабильных регионов (Decker 1992). Одной из главных причин мира и стабильного развития Читрала является вмешательство ИГО и общественных низовых организаций, активно участвующих в социально-экономическом развитии региона с начала 1980-х годов.

Прибытие ИГО в Читрал

Концепция гражданского общества обсуждается в современных обществах наряду с другими современными понятиями, такими как демократия, права человека, гражданство и свободный рынок. Поэтому важно, чтобы концептуализация гражданского общества основывалась на историческом, социокультурном и интеллектуальном контексте социальной группы, которой оно служит (Arkoob 2011). ИГО могут иметь разные формы и проявления; тем не менее, для данного исследования ИГО определяется

как неправительственная организация или учреждение, призванное служить интересам граждан, не конкурируя с государством, а на деле укрепляя и дополняя усилия местного правительства по развитию местных сообществ⁵. На Конференции по улучшению среды (*Enabling Environment Conference*), состоявшейся в июне 2007 года в Афганистане, Его Высочество Ага Хан IV⁶ определил гражданское общество как «сферу деятельности, которая не является ни правительственной, ни коммерческой, с институтами, предназначенными для продвижения общественного блага, но привлекающими для работы частные организации». Ряд ИГО, которые работают в Читрале в течение многих десятилетий, удовлетворяют этим характеристикам. При их поддержке Читрал находится в непрерывном процессе социально-экономических преобразований. Малик и Хунзаи (Malik, Hunzai 2005) считают, что одним из наиболее важных факторов, способствующих социально-экономическим преобразованиям в регионе, было вмешательство ИГО, особенно учреждений Организации Ага Хана по развитию (AKDN).

Организация Ага Хана по развитию

Организация Ага Хана по развитию — это группа агентств по развитию, в задачи которых входит охрана окружающей среды, здравоохранение, образование, архитектура, культура, микрофинансирование, развитие сельских районов, уменьшение опасности стихийных бедствий, содействие развитию частного предпринимательства и возрождение исторических городов⁷. Целью этих агентств является улучшение благосостояния и жизни людей в развивающихся странах, особенно в Азии и Африке, независимо от их веры, происхождения или пола. Учреждения AKDN «получают импульс из этики ислама, в которой соединены две сферы, духовная и материальная (*дин* и *дунья*)» (IIS–AKDN 2000: 1). Руководствуясь своей

5 http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_society

6 Его Высочество Ага Хан IV является основателем Организации Ага Хана по развитию и 49-м наследственным имамом (духовным лидером) исмаилитской общины в мусульманской умме.

7 www.akdn.org

уникальной философией человеческого развития, AKDN работает в Читрале со следующими агентствами:

1. Служба Ага Хана по образованию
(*Aga Khan Education Services (AKES)*)
2. Служба Ага Хана по здравоохранению
(*Aga Khan Health Service (AKHS)*)
3. Программа Ага Хана по поддержке сельских районов
(*Aga Khan Rural Support Programme (AKRSP)*)
4. Служба Ага Хана по планированию и строительству
(*Aga Khan Planning and Building Service (AKPBS)*)
5. Университет Ага Хана —
Центр профессионального развития в Читрале
(*Aga Khan University — Professional Development Centre, Chitral (AKU-PDCC)*)
6. Служба Ага Хана в сфере культуры
(*Aga Khan Culture Service (AKCS)*)
7. Агентство Ага Хана по микрофинансированию
(*Aga Khan Agency for Microfinance (AKAM)*)
8. Фонд Ага Хана по экономическому развитию
(*Aga Khan Fund for Economic Development (AKFED)*)
9. Программа ФОКУС гуманитарной помощи
(*FOCUS Humanitarian Assistance Program*)

Эти агентства работают в тесном сотрудничестве и партнерстве с местными сообществами и предлагают многоплановые и долгосрочные программы развития широкого масштаба действия, осуществляемые в большей части районов Читрала.

Программа поддержки сельских районов Сархада

Программа поддержки сельских районов Сархада (*Sarhad Rural Support Program*) является некоммерческой неправительственной организацией, работающей в провинции Хайбер-Пахтунхва в Пакистане и на Федерально управляемых территориях проживания племен Пакистана (*Federally Administered Tribal Areas of Pakistan*) с 1989 года. Основная задача программы как

института гражданского общества (ИГО) — предоставление возможностей и развитие маргинализированных сообществ путем поощрения взаимодействия, развития социальных сетей и поддержки совместных коллективных мероприятий⁸. Программа начала функционировать в Читрале в 2002 году, следуя тому же подходу совместного развития, который внедряется Программой Ага Хана по поддержке сельских районов (AKRSP). Деятельность программы в Читрале включает развитие общинных организаций, управление природными и водными ресурсами, развитие инфраструктуры и электрификацию поселений путем строительства микроГЭС.

Интегрированная программа развития района Читрал

Интегрированная программа развития района Читрал (*Chitral Integrated Area Development Program*) — программа грантовой помощи от правительств Норвегии и Королевства Нидерландов по наращиванию потенциала в округе и укреплению структур местного самоуправления для решения проблем развития на основе комплексного подхода. Она помогает местным сообществам разрабатывать стратегии и планы для максимально эффективного использования имеющихся ресурсов — финансовых, социальных и институциональных — и для быстрого их запуска, а также закладывает прочную основу для взаимодействия в рамках всего округа и маневренные механизмы для будущих процессов развития.

Фонд Алхидмат

Фонд Алхидмат — крупная некоммерческая независимая организация, предоставляющая гуманитарные услуги по всей территории Пакистана. Хотя она была официально зарегистрирована в 1990 году как неправительственная организация⁹, она

8 www.srsp.org.pk/srsp_new1/index.php/about-srsp/about-srsp

9 <http://al-khidmatfoundation.org/about-us/introduction/#sthash.fUL9B8zN.DPBS>

заявляет, что имеет большой опыт общественной работы, начиная с момента создания Пакистана. В Читральском округе Фонд Алхидмат оказывает помощь и реабилитационную поддержку во время стихийных бедствий и любых других чрезвычайных ситуаций, а также предоставляет медицинские услуги, питание и средства для проживания, а также поддержку научно-академической деятельности малоимущим студентам из отдаленных деревень округа.

В Читрале работает много других организаций гражданского общества, основной задачей которых является улучшение качества жизни людей этого отсталого региона. Среди них национальные и международные организации:

- «Ассоциация научно-академического качества» (*Association for Academic Quality, AFAQ*)¹⁰, занимающаяся улучшением образования посредством разнообразных услуг, включая разработку учебных программ, издание учебников, подготовку учителей и профориентацию;
- «Фонд Хашу» (*Hashoo Foundation*)¹¹, частная некоммерческая неконфессиональная международная организация, работающая в области развития человека и борьбы с бедностью, осуществляющая жизнеспособные программы экономического развития, образования и наращивания потенциала в Пакистане с 1988 года;
- «Международный союз охраны природы» (*International Union for the Conservation of Nature*)¹², который работает в Читрале, помогая местному правительству и сообществам сохранять и защищать живую природу, участвовать в разработке политики, законов и передовых практик.

В число других организаций входят Организация развития молодых звезд (*Young Star Development Organization*), Творческие подходы к развитию (*Creative Approaches for Development*),

10 www.afaq.edu.pk

11 www.hashoofoundation.org

12 www.iucn.org

Памирское образовательное общество (*Pamir Education Society*), Читральский юридический и правозащитный форум (*Chitral Legal and Human Rights Forum*), а также сотни медресе и многие другие небольшие организации в каждой долине и селении.

Существует множество свидетельств того, как эти ИГО способствовали росту осведомленности, повышению уровня грамотности, социальной мобилизации и более быстрому социально-экономическому развитию в округе. При этом ощущается нехватка подлинных научных исследований, в которых была бы проанализирована взаимосвязь между социально-экономическим развитием, миром и плюрализмом в горных районах, таких как Читрал (Malik, Hunzai 2005). Поэтому в настоящей работе делается попытка изучить вклад ИГО в содействие миру и плюрализму в Читрале.

Плюрализм

Единой теории о том, что такое плюрализм или мультикультурализм или как он должен применяться в любое время и в любом месте, нет, поскольку понятие плюрализма толкуется по-разному (Baker 1997; Malik, Hunzai 2005; Rex, Singh 2003). Более широкое значение плюрализма представляет философию жизни, в которой выдвигаются вперед и ценятся разнообразие и различие. Эк (Eck 2006) считает, что плюрализм — это взаимодействие с разнообразием и активный поиск линий различий, не для устранения этих различий, а для того, чтобы понимать, ценить и чествовать их. Продвижение понятия плюрализма является одним из наиболее важных способов поддержания мирного сосуществования в гетерогенных сообществах, где разнообразие принимается и ценится. На фоне неразрешенных социальных конфликтов, экономического неравенства, индивидуальных и социальных различий плюрализм рассматривается в качестве важной стратегии развития в целях мирного сосуществования обществ. Плюрализм предоставляет возможности для гармоничного взаимодействия между различными социальными группами, для культурного разнообразия и готовности жить вместе, в конечном итоге поддерживая мирную жизнь общества (UNESCO 2001). Плюрализм

как система способствует гражданской жизни во всех социальных условиях, поскольку он признает напряженность между коллективной и индивидуальной идентичностью и обеспечивает структуры для переговоров и пересмотра этих напряженных отношений (Takeda, Williams 2008).

Основываясь на опыте и извлеченных уроках, Глобальный центр плюрализма (*Global Center for Pluralism* 2012) определяет факторы плюрализма, которые включают средства к существованию, законодательство и политику, охватывают граждан и гражданское общество, образование и культуру, а также историю и память. В странах или регионах, где люди имеют оптимальный доступ к этим факторам, существует большая вероятность плюралистической культуры и стабильности. Гордон (Gordon 1991) проводит различие между характеристиками человека, которые связаны с индивидуальным или групповым статусами относительно (а) положения в иерархии, (б) того, как человек классифицируется, воспринимается и рассматривается, (в) степени и характера его доступа к ресурсам и (г) качества и объема возможностей, которые могут быть представлены. Гордон включает в характеристики статуса также этническую принадлежность, пол, социально-экономическое положение, культуру и язык. Принимая во внимание цель нашего исследования, концептуальную основу нашего исследования обеспечили факторы изменения, определенные Глобальным центром плюрализма (*Global Center for Pluralism* 2012), и проявления плюрализма (Gordon 1991). На рисунке ниже представлена концептуальная структура работы (Рис. 12.1).

Рис. 12.1. Концептуальная структура



Из этой таблицы видно, что гражданское общество является ключевым фактором, который объединяет людей разных этнических, религиозных, политических и культурных идентичностей на одной платформе и вовлекает их в коллективное мышление и усилия по улучшению качества своей жизни. Когда люди разного происхождения, имеющие разную идентичность, собираются вместе и размышляют об общих интересах, преимуществах, проблемах и потребностях, они начинают видеть себя как единый коллектив, сообщество взаимозависимых людей, коллективно ответственное за улучшение условий своей собственной жизни. Вследствие этого они стараются договориться, работать со своими разногласиями и наводить мосты, а не возводить отгораживающие их друг от друга стены, чтобы жить в мире и согласии, что в конечном итоге подводит к созданию в плюралистического общества. ИГО способствуют этому процессу преобразования.

Метод исследования

Чтобы взглянуть на институты гражданского общества с точки зрения и опыта людей, прямо или косвенно вовлеченных в работу этих организаций, а также тех, кого они обслуживают, в настоящей работе используются натуралистические методы исследования, заложенные в парадигму качественных исследований (Stake 1994; Mason 1996; Maxwell 1996; Newman, Benz 1998). В целях получения представления о природе и сильных сторонах ИГО, работающих в Читрале, хотя часть данных и была собрана с применением количественных методов, т. е. с помощью контрольного перечня вопросов и анкет, основная часть данных все же была получена с помощью качественных исследовательских методов (Bogdan, Biklen 1998; Greene 1994; Janesick 2000; Nachmias, Nachmias 1987).

Для изучения темы исследования были собраны данные у максимального числа заинтересованных сторон во всех семи районах (*техсил*) округа. В каждом районе участники исследования

подбирались по следующим четырем весьма широким категориям:

- А Губернаторы, руководители, менеджеры, профессионалы и волонтеры, работающие в ИГО;
- Б Прямые или косвенные бенефициары/поставщики услуг ИГО, например сельские организации, женские организации, местные организации поддержки, учреждения и члены сообщества, которые получают непосредственную помощь от ИГО; учреждения и люди, которым ИГО не оказывали непосредственной помощи, но которые так или иначе извлекали выгоду из работы, проделанной ИГО;
- В Лидеры или представители различных политических и религиозных групп;
- Г Представители администрации округа и других ключевых заинтересованных сторон.

При отборе этих групп и отдельных лиц мы старались, чтобы были представлены мужчины, женщины, молодежь и пожилые люди из различных географических, этнокультурных и религиозных групп, с тем чтобы иметь выборку по принципу «все включено». В рамках парадигмы качественного исследования был задействован эклектичный набор стратегий, таких как полуструктурированные интервью, обсуждения в фокус-группах, наблюдение за сторонами, не участвующими в работе, неформальные беседы и анализ документов (Atkinson et al. 1988; Burgess 1984; Charles 1995). Все они используются для получения широкой картины вклада ИГО в развитие сообщества и в содействие разнообразию и плюрализму в регионе.

Результаты исследования

В результате анализа собранных данных возник ряд аспектов, раскрывающих роль и вклад ИГО в общее социально-экономическое развитие и преобразование сельских общин в округе

Читрал. Чтобы не выходить за ограниченные рамки нашей работы, обсуждаемые здесь вопросы связаны только с вкладом ИГО в содействие миру и плюрализму в Читрале.

Содействие миру и плюрализму в Читрале

В Читрале проживают люди из разных этнорелигиозных, языковых и региональных групп. Вопрос, который мы изучаем, заключается в том, как и почему разнообразие здесь не привело к разногласиям и конфликтам (как это имеет место в некоторых других частях Пакистана), сыграли ли ИГО какую-либо роль в поддержании мира и в развитии культуры плюрализма? Это исследование нашло много доказательств в поддержку того, что ИГО сыграли положительную роль в этом отношении. ИГО поддерживали сохранение мира и развитие плюралистической культуры в округе, создавая общественные организации, предоставляя образовательные услуги, сокращая бедность и повышая осведомленность населения.

Общественные организации и плюрализм

Хотя основная цель создания общественных организаций состояла в том, чтобы расширить возможности сообществ и дать им возможность работать для своего собственного развития, ИГО внесли значительный вклад в содействие миру и плюрализму в регионе. Эти учреждения организовали в местных общинах сельские организации, женские организации и организации поддержки местного населения, независимо от их этнической, религиозной и классовой принадлежности. Эти общественные организации предоставили своим членам платформу для обсуждения общих проблем, интересов и потребностей, а также дали возможность объединить усилия по выживанию и развитию путем разрешения недопонимания и конфликтов, которые существовали между ними. В отчете представителя организации поддержки местного населения Центрального Читрала сказано:

Создавая организации поддержки местного населения, мы переводим людей на одну платформу, чтобы положить конец недопониманию между ними. Более того, мы играем роль посредников в решении различных конфликтов среди жителей. Организации поддержки местного населения могут стать хорошими посредниками и арбитрами в решении различных конфликтов, потому что они представляют людей, принадлежащих к разным этническим группам (FGD, 27 декабря 2013 г.)

Таким образом, общественные организации играют двойную роль: агентства по развитию и форума по урегулированию конфликтов. Когда члены сообщества объединились и начали работать над различными проектами по развитию, разногласия были естественны, поскольку разные группы и люди имели различные интересы и точки зрения. Таким образом, ИГО помогли сельским организациям, женским организациям и организациям по поддержке местного населения сначала разрешить конфликты, а затем начать вести проекты по развитию. Как отмечали Малик и Хунзай, общественные организации сыграли «решающую роль в обеспечении баланса интересов различных групп, как активно через инклюзивность, так и реактивно через управление конфликтами» (Malik, Hunzai 2005: 18). Аналогичные наблюдения сделаны в работах (Malik 2011; Filali-Ansary 2011), которые рассматривают ИГО как ключ к основам социального порядка, гармонии и плюрализма в обществе.

Участники исследования полагают, что, собравшись вместе на форумах организации поддержки местного населения и сельских организаций, люди не только пришли к взаимопониманию, но и осознали важность и необходимость позитивных действий для взаимной пользы и мирного сосуществования. Поскольку эти организации уважали взгляды каждого члена независимо от его этнической принадлежности и социального статуса, обычные люди включены и участвуют в принятии решений и в других связанных с сообществом мероприятиях. Один из членов сельской организации, пуштун по происхождению, сказал: «Раньше читральцы называли нас бродягами, поскольку мы были выходцами из

района Дир. Теперь мы сидим вместе в организации и работаем вместе над нашими общими интересами и потребностями, нас больше не называют бродягами» (интервью 23 октября 2013). Собравшись вместе, люди поняли, что члены других групп, не являются незнакомцами, не представляют угрозу; скорее, они могли бы совершенствоваться и развиваться при условии, что все работают вместе и мирно сосуществуют.

Первоначально модель общественных организаций в Читрале разработала и внедрила Программа Ага Хана по поддержке сельских районов (AKRSP), однако другие ИГО приняли эту модель вследствие ее успеха в организации и объединении местных сообществ и увеличении их участия в проектах по развитию. Лидер ИГО сообщил, что две деревни на юге Читрала десятилетиями боролись друг с другом, чтобы получить контроль над лесом, который стал проблемой, связанной, как кажется, с эгоцентрической позицией каждой из них. У жителей обеих деревень не было доступа к чистой питьевой воде и канализации. Когда ИГО успешно внедрил проект снабжения водой в соседнем селении (Аранду), жители обеих деревень также обратились к ИГО с просьбой о помощи в реализации проектов водоснабжения в своих деревнях. Поскольку эти деревни в отдельности не могли претендовать на участие в проекте из-за небольшой численности населения, им было предложено сформировать одну деревенскую организацию, включающую население обеих деревень, а затем подать заявку на проект. Так население деревень, которые несколько лет воевали друг с другом, вступило в диалог, что привело к прекращению спора и объединению на единой платформе. После серии обсуждений жители обеих деревень объявили о прекращении вражды и в русле местных традиций, заколов быка, провели совместную трапезу, чтобы отпраздновать это событие. Они создали единую сельскую организацию и успешно реализовали проекты водоснабжения в своих деревнях. Лидер ИГО рассказал, что есть много других подобных примеров разрешения конфликтов в сельских и женских организациях, а также в организации по поддержке местного населения.

Образование и плюрализм

Особенно прочной представляется взаимосвязь между образованием и плюрализмом в том смысле, что сам процесс обучения в школах, колледжах и университетах предоставляет платформу для взаимодействия разным по происхождению учащимся с разным образованием. Ученики могут находиться в одном классе, изучать одни и те же программы, учиться работать и жить вместе независимо от их этнической, религиозной, географической и экономической принадлежности. С ростом доступа к образованию школы, колледжи и особенно университеты становятся самыми плюралистическими учреждениями во всем мире. Это касается, например, Средней Школы Ага Хана (*Aga Khan Higher Secondary School*), школы и колледжа Лэнглендс (*Langlands School and College*), Государственной школы Пограничного корпуса (*Frontier Corps Public School*) и некоторых других школ города Читрала, где проживает самое разное население, из разных частей Читрала, а также из Афганистана и других районов провинции Хайбер-Пахтунхва. В результате школы, колледжи и университеты, которые знают о сильных сторонах разнообразия, а также о его проблемах, предпринимают сознательные усилия по продвижению ценностей и практики плюрализма и мирного сосуществования посредством различных видов деятельности как в рамках учебных, так и внеклассных мероприятий. Таким образом, сама цель и задача образования состоит в том, чтобы открыть глаза и умы учащихся, чтобы они могли понимать, ценить и радоваться разнообразию.

Роль ИГО, особенно работающих в сфере образования, в продвижении плюрализма была самой широкой. Во-первых, в школах и колледжах, управляемых ИГО, учащиеся обучаются независимо от их этнической принадлежности, секты или класса. Как только студенты из разных слоев общества стали жить и учиться вместе, они стали лучше понимать друг друга и уважать друг друга. Ученик Средней Школы Ага Хана сказал нам:

До поступления в эту школу я представлял себе исмаилитское сообщество по-другому. У моих родителей тоже было

довольно негативное восприятие исмаилитов и их учреждений. Поэтому они не поддержали мое поступление в Школу Ага Хана, но я настоял и убедил их, приведя примеры некоторых из моих суннитских друзей, уже поступивших в эту школу. Последние три года я учился в этой школе у исмаилитских учителей вместе с исмаилитскими учениками, и теперь мое восприятие общины исмаилитов изменилось. Я дружу больше с учениками-исмаилитами, чем с суннитами. Мы вместе учимся и играем, вместе едим и проводим время за пределами школы. Между нами нет никакой разницы. Разница лишь в том, что я иду в мечеть, а мои друзья-исмаилиты отправляются в *джамат-хана* для молитвы, но мы все молимся одному и тому же Богу (интервью 6 мая 2015).

Есть много других примеров, когда члены суннитской и исмаилитской общин сомневались друг в друге и, таким образом, держались на расстоянии. После того как их членам была предоставлена возможность работать друг с другом на платформе ИГО, у них сложилось взаимное доверие, основанное на понимании. Эти члены общин и ученики играли также роль послов в суннитских и исмаилитских общинах с целью устранения их неверных представлений, недоразумений и недоверия друг к другу. В результате две общины, которые буквально воевали друг с другом в 1982 году из-за разногласий по религиозному признаку, стали ближе, демонстрируя более высокий уровень понимания, принятия и взаимоуважения. Более того, уровень образования в округе повысился, главным образом, из-за масштабной работы, проводимой ИГО в области образования. Преподаватели, ученики и выпускники некоторых из лучших учреждений, управляемых ИГО, развили навыки критического мышления наряду с непредвзятостью и активной способностью деятельно содействовать продвижению плюралистических ценностей и практик в округе. По словам члена руководства Службы Ага Хана по образованию (AKES):

В наших школах преподают не механистично, но вовлекают учащихся в критическое мышление, решение проблем и активное обучение. Мы призываем их задавать критические

вопросы и участвовать в диалогах и дебатах, чтобы улучшить их концептуальное понимание и навыки принятия решений. Это [обучение] позволит им самим увидеть, что правильно, а что нет, и попытаться обратиться к рассмотрению более важных вопросов (FGD 14 мая 2014).

Служба Ага Хана по образованию (AKES) также учредила Школьные комитеты управления и Сельские комитеты по образованию в деревнях, где действуют школы. Комитеты по управлению школами стали еще одним очень эффективным форумом для образования и подготовки членов сообщества из разных слоев общества не только по вопросу о том, как управлять школами, но также и о том, как управлять их ресурсами, как решать разногласия, проблемы и конфликты. Представительство членов от различных групп и идентичности в этих комитетах предоставило им возможность услышать голоса друг друга и отнестись с уважением к взглядам друг друга. Диалоги, переговоры и достижение консенсуса на этих встречах помогли решить проблемы и недопонимание между различными группами, что привело к более толерантному, инклюзивному и плюралистическому отношению в сообществах в округе. Как подтверждается членами Комитета по управлению школой:

Первоначально мы затруднялись быть на одном уровне по различным проблемам, так как мы были разделены на микрогруппы по этническому признаку или секте, но постепенно мы поняли, что должны игнорировать интересы нашей малой группы и работать в интересах более широкого сообщества, частью которого мы являемся. Этого не случилось бы, если бы мы не были подготовлены руководством AKES и постоянным диалогом с ее работниками. Мы, представители различных групп общества, научили также и наши группы интегрироваться в более широкое сообщество (FGD 29 июля 2013).

Программы профессионального развития Университета Ага Хана — Центра профессионального развития в Читрале (AKU-PDCC) внесли также ценный вклад в обучение профессионалов, лидеров и представителей сообщества принципам плюрализма

и важности мирного сосуществования. Центр профессионального развития в Читрале (PDCC) создал «Образовательный форум» интеллектуалов, общественных лидеров и других главных заинтересованных сторон, чтобы встречаться и обсуждать критические вопросы, связанные с развитием и мирным процессом в округе. Курсы профессионального развития, которые Форум предлагал тысячам учителей, директоров школ и руководителей сферы образования, включали материалы, связанные с концепциями плюрализма и мирного сосуществования. Один из участников, который посещал курсы Центра AKU-PDCC, говорит: «Из своего курса я узнал, что образование — это не просто передача знаний от учителя учащимся, но и процесс развития критического мышления, решения проблем и получения навыков совместного обучения» (интервью 22 апреля 2013). Участники «Образовательного форума» и других курсов играют ключевую роль в распространении концепции ценностей плюрализма в своих учреждениях и общинах.

Наращивание экономического потенциала и плюрализма

Как показали исследования, «чем беднее общество, чем больше состояние его упадка, тем шире распространено и яростнее насилие» (Murphy 2000: 335). Когда ресурсы ограничены, а люди не имеют базовых жизненных условий, любой другой человек или группа кажутся угрозой. Та же ситуация была и в Читрале, она стала еще хуже после появления афганских беженцев из-за советского вторжения в Афганистан и после того, как торговцы-пуштуны появились в Читрале. Сокращение ресурсов, увеличение населения и ограниченные возможности являются потенциальными угрозами миру и плюралистической культуре Читрала. В такой ситуации ИГО сыграли огромную роль в улучшении материальной, экономической и социальной инфраструктуры Читрала, что привело к улучшению жизненного уровня людей.

Предоставляя базовые условия жизни путем усовершенствования инфраструктуры, ИГО положительно повлияли на уровень жизни рядовых людей. Жителям независимо от их

религиозного, этнического или регионального происхождения стали более доступны водоснабжение, образование, здравоохранение и транспорт. Член окружной администрации рассказал:

Отрадно видеть, что даже самая отдаленная деревня Торхов в горах имеет доступ к образованию, здравоохранению, чистой питьевой воде, дорогам и электричеству и что общины там прошли обучение с целью улучшить экономические условия своей жизни посредством инвестиций в сельское хозяйство и животноводство. В этой деревне в прошлом нередко вспыхивали религиозные беспорядки, теперь все живут в мире. Это показывает, что когда люди имеют базовые жизненные условия, чтобы вести достойную жизнь, они не враждуют с соседями (интервью 13 июня 2013).

Улучшение экономических условий жизни людей укрепило их уверенность в том, что они вкладывают свое время, силы и ресурсы в приносящие доход виды деятельности. Поэтому люди заняты целенаправленной и полезной деятельностью и не хотят тратить свое время на непродуктивные виды деятельности, такие как агитация за этнические или сектантские группировки. Как гласит известная читральская поговорка: «Когда человеку нечем заняться и у него мало дел, он обращается к вражде». Поскольку ИГО старались вовлечь местные сообщества в целенаправленную деятельность, у людей не оставалось времени, чтобы думать о каких-то враждебных действиях. Кроме того, инвестиции и участие в экономической деятельности сблизили людей друг с другом, тем самым способствуя положительному взаимодействию независимо от того, к какой этнической принадлежности или секте они принадлежат. Так, отдельные лица, семьи и группы, представляющие различные секты, работают над своими взаимоотношениями на основе общих интересов и бизнеса. Они больше заинтересованы в укреплении отношений и сосредоточении внимания на том, какие экономические возможности может предложить другой человек/группа, а не на том, к какому этническому или сектантскому классу принадлежит другой человек/группа. Таким образом, появляется

больше взаимодействия, понимания и доверия между людьми, что приводит в различных частях округа к счастливому мирному соседству. Однако в сообществе как суннитов, так и исмаилитов все еще имеются люди, которые испытывают недовольство, завидуя тем, кто улучшил качество своей жизни, работая с ИГО. Некоторые из них пытаются изыскивать возможность нарушить мир в сообществе и разжечь религиозную или какую-то другую напряженность.

И все же очевидно, что по мере роста экономики и улучшения качества жизни общество становится более стабильным и миролюбиво настроенным, что приводит к формированию плюралистического общества. Наше исследование показало, что в прошлом имело место значительно больше случаев насилия и споров, в основном из-за скудных ресурсов. Конфликты, возникающие из-за различия убеждений, обычно находились на поверхностном уровне, и одной из основных причин было экономическое неравенство (Malik, Hunzai 2005). Поскольку ИГО начали реализацию ряда программ в области экономики и развития и предоставили местным сообществам платформы для управления своими ресурсами и конфликтами, обстановка во всей округе стабилизируется и сориентирована на мирное сосуществование.

Межкультурные встречи между людьми и осведомленность — путь к миру и плюрализму

Кроме того, при посредстве симпозиумов, семинаров, форумов и межкультурных встреч институты гражданского общества (ИГО) способствовали развитию у людей более высокого уровня осведомленности друг о друге. Эти инициативы предоставили возможность для взаимодействия с различными группами, так как такие семинары и форумы посещали представители из всех регионов Читрала. Эти возможности привели к лучшему пониманию друг друга, а также к оптимальному пониманию окружающего мира. Люди поняли, что мир шире и объемнее, чем они думают. Из отчета представителя ИГО:

Это взаимодействие помогло создать благоприятную среду для того, чтобы люди сблизились и стали лучше понимать друг друга. Эти инициативы в значительной степени уменьшили межрелигиозный, а также региональный разрыв между людьми. Практика проведения встреч широко распространена, и различные организации поддерживают местное население, предоставляя возможность собраться вместе на конференциях, встречах и семинарах, чтобы люди из разных регионов могли поделиться своим опытом и проблемами, что в конечном итоге приводит к преодолению разрыва между ними. Все эти инициативы способствовали укреплению региональной и социальной гармонии в Читрале (FGD 23 августа 2013).

Кроме того, межкультурные встречи в иной обстановке дали людям возможность увидеть и понять, как тот, кто живет в относительно развитой ситуации, продолжает жить и расти вместе с другими. Известный ученый и писатель из Читрала сказал нам: «Люди южного Читрала имеют довольно радикальные взгляды, потому что они взаимодействуют с экстремистскими народами Афганистана и Дира, тогда как жители верхнего Читрала более либеральны в силу их взаимодействия с относительно неподвижным и либеральным окружением» (интервью 28 декабря 2013). Таким образом, межкультурные встречи, организованные ИГО в других городах Пакистана, а также в других странах, помогли участникам изменить свое мировоззрение, осознать важность и преимущества разнообразия и мирного сосуществования. Один из лидеров общины после возвращения из поездки с визитом по культурному обмену в Таджикистан сообщил нам: «Мы умрем невеждами, если не увидим мир за пределами сужающих кругозор гор Читрала... Большая часть Таджикистана столь же гориста, как и Читрал, но там уровень грамотности 95% и люди имеют значительно более широкий кругозор, чем мы» (интервью 7 декабря 2013).

Имеется несколько примеров поучительного опыта, который люди получают благодаря межкультурным визитам и общению с представителями других культур. Подобный опыт

помог многим читральцам расширить свое видение и принять золотые принципы, понять ценность плюрализма. Большинство участников таких встреч высказали мнение, что не будь вмешательства со стороны ИГО, то бедность, отсутствие базовых удобств и невежество в Читрале способствовали бы тому, что его население оказалось бы подвержено влиянию экстремистских элементов окружающих округов.

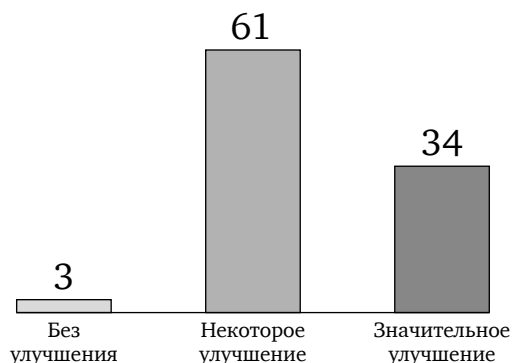
Участники нашего исследования рассказали, что первоначально в некоторых частях Читрала учреждения, представляющие Организацию Ага Хана по развитию (AKDN), считались запретными (*харам*). «Некоторые муллы вводили в заблуждение простодушных людей, убеждая, чтобы они держались подальше от программ, предложенных AKDN, распространяя информацию о том, что деньги, предоставленные этим Фондом, являются *харам*. Поэтому поначалу многие сообщества не принимали участия в проектах и, таким образом, не получили достаточного уровня развития» (интервью 19 октября 2013). Более того, специалисты-профессионалы из суннитской общины, присоединившиеся к AKDN, столкнулись с социальным давлением, инициированным рядом мулл. Однако ситуация постепенно изменилась, так как все больше и больше специалистов-суннитов примкнули к AKDN и их дела пошли на лад. Хотя до сих пор есть недовольные, все еще выступающие против проектов AKDN, большинство людей в Читрале стремятся к участию в таких проектах и ищут работу в учреждениях AKDN.

Выяснилось также, что некоторые религиозные лидеры восстанавливали людей против внешнего финансирования и его использования. «Теперь образованные люди открыто бросают вызов всем этим религиозным лидерам», — сообщил один из участников проекта. Участники программы считают, что в сравнении с предыдущими периодами образование и осведомленность помогают людям шире мыслить, и теперь жители Читрала проявляют больше терпимости друг к другу и уважения к разнообразию в целом. Эту точку зрения поддерживают также и количественные данные, свидетельствующие о повышении уважения к разнообразию.

Как показано на Рис. 12.2, 34% респондентов считают, что уважение к разнообразию в значительной степени повышается.

61% считает, что ситуация в некоторой степени улучшается, тогда как только 3% считают, что уважение к разнообразию не повышается.

Рис. 12.2. Уважение к разнообразию



На Рис. 12.3 ниже показана роль ИГО в продвижении мира и плюрализма в Читрале: 35% респондентов считают, что ИГО сыграли большую роль в продвижении мира и уважения к разнообразию; 59% респондентов считают, что ИГО (CSI) сыграли роль в этом отношении лишь отчасти, а 6% не уверены, имели ли институты гражданского общества какую-то роль в продвижении мира и плюрализма в Читрале.

Рис. 12.3. Роль ИГО в продвижении мира и плюрализма в Читрале



Таким образом, есть данные, подтверждающие, что ИГО сыграли важную роль в поддержании и дальнейшем продвижении мира и плюрализма в Читрале. Положительные следствия могут все еще быть незаметны в данный момент, поскольку изменения в установках, уровне осведомленности и общественном сознании трудно оценить количественно (Baig 2001). Ожидается, что вклад ИГО окажет долгосрочное влияние на мир и плюрализм в Читрале.

Заключение

Читралу очень повезло иметь на своей территории целый ряд ИГО, занимающихся вопросами развития. Наиболее известными из них являются учреждения Организации Ага Хана по развитию (AKDN), «которые внесли огромный вклад в достижение положительных изменений в Читрале. Эта Организация является значимым активом в аспекте ее охвата международного сообщества и доверия, которым она пользуется» (ul-Mulk 2009: 5). Кроме того, есть и несколько других неправительственных организаций и низовых организаций, которые внесли значительный вклад в развитие Читрала.

Данное исследование помогло понять, как ИГО дополняют усилия правительства, превращая местные общины в активных партнеров в развитии горного региона, такого как Читрал. Вклад этих учреждений в развитие инфраструктуры, экономики, образования, здравоохранения, антропогенной среды, планирования борьбы со стихийными бедствиями и местного потенциала посредством создания общественных организаций является беспрецедентным. Ценности и методы плюрализма, пропагандируемые учреждениями и низовыми организациями, способствуют росту социальной сплоченности и мирному сосуществованию людей в этом горном регионе. Все это отмечается наряду с улучшением социально-экономических показателей, а также показателей в сфере образования и здравоохранения. Хотя по большей части процессы развития распространяются из городов в сельские районы, по крайней мере один важный пример того, как организованные общины могут работать, чтобы совместно улучшить

свою жизнь и жить в мире и согласии, был запущен в сельской местности в Читрале и оттуда был распространен в остальные части Пакистана (ul-Mulk 2009). При этом был обнаружен ряд важных выводов, которые сообщества и агентства развития в других частях Пакистана и других стран могут сделать из опыта ИГО в Читрале. Наше исследование не претендует на охват многих аспектов процессов развития в Читрале, поскольку в нем рассматривается только роль ИГО в продвижении разнообразия и плюрализма. Мы призываем к проведению дополнительных исследований в Читрале для оптимального изучения других аспектов работы ИГО в регионе.

13 «Сдвиг» в ценностях: воспитательная роль родителей в Горно-Бадахшанской автономной области

НАЗИРА СОДАТСАЙРОВА

Введение

Цель этой главы — показать изменяющуюся модель семейных отношений, особенно отношений между родителями и детьми, на основе мнений и взглядов матерей (в возрасте 30–64 лет)¹ в одном из регионов Горно-Бадахшанской автономной области.² Ответы на вопросы о роли матерей дают ценную информацию о важности воспитательной роли отцов, демонстрируя, что в данном случае одинаково важны функции обоих родителей. Поэтому в нашей работе обсуждаются следующие вопросы: какова роль родителей в семье и какова их миссия в передаче таких ценностей, как образование и нравственность.

-
- 1 В данном исследовании мы уделяем внимание женщинам-матерям в возрастном интервале от 34 до 64 лет, рассматривая взгляды как молодых женщин, так и женщин постарше и даже пожилых, поскольку в научной литературе считается, что женщины этих возрастных групп застали разные исторические периоды и именно на их жизнь пришлось изменения переходных эпох (Long, Porter 2012).
 - 2 Горно-Бадахшанская автономная область (ГБАО) была создана в январе 1925 года в составе Таджикской Автономной Социалистической Республики. ГБАО занимает 64 200 км², по состоянию на 2003 год ее население насчитывает приблизительно 213 000 человек. Большинство населения в этом регионе составляют исмаилиты, принадлежащие к шиитской ветви ислама.

Семейные отношения понимаются как неотъемлемая часть формирования идентичности. Для исмаилитов³ Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) вхождение и интеграция в «глобальное сообщество» (Steinberg 2011: 10) стали началом новой главы истории. Как отмечает Блисс, ГБАО была малоизученным, незаметным, так называемым «отдаленным и изолированным» регионом (Bliss 2006). Значительные идеологические и экономические изменения здесь произошли в первую очередь благодаря Организации Ага Хана по развитию (AKDN). Деятельность данной организации⁴ затронула все материальные, нравственно-этические и духовные аспекты жизни региона. Благодаря AKDN были созданы новые возможности для развития в самых суровых, наиболее изолированных частях ГБАО и расширилось пространство для новых преобразований на индивидуальном уровне и на уровне всего сообщества.

В контексте ГБАО, где сама география, горный ландшафт, способствовала сплочению сообщества, взаимозависимость и близость людей являются важными аспектами социализации семьи. Исследования семьи и глобализации показывают, что молодые семьи поддерживают отношения в виртуальном социальном пространстве, выходящем за пределы окружающего их физического пространства (Carrington 2001). При этом можно сослаться на такие определения технологии

3 Мусульмане шииты имамиты исмаилиты следуют за своим духовным лидером Принцем Рахимом Ага Ханом V, 50-м имамом в линии.

4 Организация Ага Хана по развитию (AKDN) не входит в сферу данного исследования, но она сыграла значительную роль в содействии переменам в этом изолированном регионе. Ее основателем и бессменным председателем многие годы был Его Высочество Ага Хан IV. Ныне председателем AKDN является Ага Хан V — потомственный духовный лидер общины шиитов исмаилитов всего мира. Организация Ага Хана по развитию — это группа учреждений, целью которых является улучшение качества жизни людей независимо от их веры, религии, расы, пола и этнической принадлежности. AKDN является частной международной сетью развития, которая использует многосторонний подход через посредство своих агентств, которые работают в области развития во всем мире. Их деятельность охватывает следующие сферы: экономика (промышленное развитие, гуманитарная помощь, развитие инфраструктуры, финансовая доступность, развитие сельских районов), культура (архитектура, образование, музыка, СМИ, музеи, разведение садов, создание парков) и развитие социальной структуры (здравоохранение, гражданское общество, инфраструктура, продвижение туризма). URL: www.akdn.org.

коммуникации, как проникновение в места, где мы живем, «благодаря взаимосвязанности, которую предоставляет глобализация» (Tomlinson 2003: 273).

Это исследование не укладывается в рамки одной теории, поэтому для понимания социального значения взаимодействия людей были выбраны такие теоретические подходы, как символический интеракционизм и функционализм. Современная технология проникает во все сферы социальной жизни многих людей даже в наиболее отдаленных регионах мира и взаимосвязана с ролью отдельных членов семьи и связанным с этим решениями (Carrington 2001; Mackay 2004; Trask 2010). Полученные данные свидетельствуют о том, что в семьях общин ГБАО по традиции основным передатчиком ценностей и норм являлся отец, который делал это при посредстве устных рассказов, что в значительной степени влияло на нравственные ценности детей, программируя их идентичность.

Важно подчеркнуть, что средства массовой информации и такие технологии, как телевидение, вошли в быт и культуру сообществ ГБАО довольно давно. Ранее, когда регион входил в состав Советского Союза, люди имели доступ к СМИ.⁵ Однако в течение этого периода медийные средства обычно использовались для распространения коммунистической идеологии или рассказов о том, как «правильно вести себя и говорить правильные вещи» (Laik б.д.: 19). В советский период СМИ использовались в качестве средства социального контроля, вводящего ограниченную регулируемую информацию. Хотя проблемы цензуры в СМИ Таджикистана не были изучены, преобразования в новых глобализированных СМИ сегодня требуют внимания и имеют приоритет.

Трансформация и изменение в таджикских семьях⁶ после распада Советского Союза совпали с процессом усиления глобализации и технологической революции. Это также представляет

5 Хотя в советское время приборы, связанные с электроникой, были дорогими, часть людей могла их иметь. Так, к 1993 году почти 50% жителей имели телевизоры и могли смотреть телевизионные программы (Bliss 2006). Сегодня почти все население может позволить себе приобрести телевизор и другие электронные приборы.

6 В этой главе термин «семья» относится к нуклеарной семье: матери, отцу и их детям. Эта глава посвящена одному аспекту воспитания детей в семье, роли матери.

насущную проблему, которая до сих пор мало изучена. Обзор литературы показывает, что глобализация воспринимается как особое явление, поэтому социальным аспектам глобализации уделяется меньше внимания, чем экономическим и политическим аспектам (Carrington 2001; Trask 2010).

В этой главе мы проанализируем изменение семейных ценностей и идентичности в двух направлениях: во-первых, как многофакторное изменение семейных ценностей, в частности внешние и внутренние факторы, а также выясним важность культурных ценностей. Известно, что в контексте истории роль отцов в формировании ценностей посредством устного рассказа была велика, но сегодня эта традиционная роль претерпевает изменения. Во многом это связано с вопросом о том, в чем заключается значимость культурных ценностей. Здесь можно сравнить отношение к технологиям молодых матерей, которые надеются, что смогут обучать своих детей с помощью технологий, и матерей старших поколений, которые рассматривают информационные технологии как сложную среду, которая предлагает возможности для общения, но в то же время способствует «дробности нашего физического мира».⁷

Основное внимание уделяется одному из аспектов глобализации, который приводит к перестройке ряда традиционных ценностей. Речь идет о зарождающемся безграничном мире с улучшенными связями и взаимоотношениями между странами, людьми, сообществами и всем миром посредством информационных технологий (Castells 2000; Held, McGrew 2003). Мы считаем, что внешние факторы, такие как информационные технологии, могут существенно влиять на семейные ценности, сближая людей, разделенных большими расстояниями, однако подрывая ценность непосредственной физической эмоциональной близости. Мы продемонстрируем, как матери учатся приспосабливаться к этой новой ситуации и становятся пользователями новых технологий, применяя их в качестве инструмента для продвижения традиционной образовательной программы, центральной для ценностей региона. В дополнение

7 Понятие «раздробленное пространство» (*fractured space*) принято в работе Каррингтон (Carrington 2001: 189), где рассматривается, в связи с его влиянием на время, пространство и взаимоотношения между людьми.

мы рассматриваем, как новые технологии и возможности подключения к Интернету влияют на изменения в семейных отношениях, особенно между поколением родителей (матери) и детьми; такие отношения понимаются как взаимодействие между членами семьи, особенно матерью и ребенком. Коммуникация приносит новые культурные изменения, которые влияют на традиционную систему ценностей, что оказывает глубокое влияние на молодежь и ее отношение к проблемам семьи (Gale, Fahey 2005).

Анализ семейных ценностей в ГБАО дается в связи с влиянием технологий и традиции устного рассказа (сторителлинг) на жизнь людей. Мы анализируем основные факторы, которые могут влиять на ценности, рассмотрим, как эти ценности изменились и каковы тенденции их изменения, затем мы уделим внимание методологии исследования и роли устного рассказа и технологиям.

Методология этого исследования

Наше исследование было проведено в столице Горно-Бадахшанской автономной области городе Хороге. Углубленные индивидуальные и фокусированные групповые интервью (фокус-группа) были проведены с 21 матерью (в возрасте 30–64 лет).⁸ Задавались вопросы об отношениях матери со своими детьми, о том, как можно помочь детям, а также о взглядах участниц на технологии и роли и взаимоотношения между матерью и детьми. Мы задавали следующие вопросы: «что изменилось в жизни по сравнению с советским периодом?» и «что изменилось лично для вас?», «какие факторы повлияли на изменения и как они произошли?», «как можно описать роль матери?» и т.д. (Имена респондентов были заменены псевдонимами в силу конфиденциальности исследования.)

8 Из 21 участницы исследования 11 были учителями/преподавателями. Из 5500 учителей в ГБАО в 2015/2016 году 3200 были женщинами. В 2006/2007 году, десять лет назад, насчитывалось 6300 учителей/преподавателей, из них 3200 — женщины. По данным 2016 года, общее число женщин в Таджикистане увеличилось до 61 700 против 47 390 мужчин (Источник: Образование в Республике Таджикистан: 25 лет независимости. Статистика (2016: 55–56)).

Ключевые факторы, влияющие на отношения

По традиции бабушка и дедушка в культуре Бадахшана играют важную роль в воспитании внуков. Расширенные семьи помогают сохранить традиционные ценности нескольких предыдущих поколений. Однако в настоящее время представители молодого поколения предпочитают жить отдельно.

Кроме того, доминирующей чертой современной истории Таджикистана после распада Советского Союза в 1991 году становится миграция; в последнее время наблюдается значительный ее рост (Olimova, Bosc 2003: 7–8). Сразу после распада Советского Союза среди мигрантов, покинувших Таджикистан, можно выделить несколько групп. Одну из таких групп, представителям которой было больше сорока лет, Олимова и Боск (2003) называют «отцы». Многие из них, переехав, создали в новых местах проживания параллельные семьи, что известно как феномен «временной жены» или вступление в «гостевой брак» (Акрамов, Акрамов 2015: 233). Исследования показывают, сколь «разрушительно влияние трудовой миграции на семейные отношения» и что это ведет к отсутствию заботы и поддержки в рамках семьи (Акрамов, Акрамов 2015: 233). Статистика показывает, что мигранты составляют 4,7% населения ГБАО, что указывает на высокий уровень миграции по сравнению с численностью его населения (Olimova, Bosc 2003). Наши интервью обнаружили, что миграция вызывает разделение семей. Вот рассказ Хушбу (личная коммуникация, 2 февраля 2015):

«Моя сестра отдала одного из своих сыновей мне, а другого — другой своей сестре, и уехала на работу в Москву... Трудовая миграция влияет на представление детей и родителей о семье. Когда я думаю о нашем будущем и будущем детей, а также о будущем тех родителей, которые оставляют своих детей, я чувствую ужас...»

Почти все респонденты поднимали вопрос о том, что миграция влияет на семейные ценности, и дети растут, ощущая себя одинокими, находящимися в изоляции. В некоторых случаях дети, оставленные с родственниками, не могут поделиться

своими проблемами, им нужна забота и любовь родителей, но те далеко. Некоторые дети становятся более материально ориентированными и интересуются только деньгами своих родителей, а не их отношением и любовью. Однако, по признанию матерей, люди уезжают, потому что у них нет выбора. В некоторых ситуациях нет возможности найти работу и заработать деньги, поэтому женщины вынуждены идти на миграцию, чтобы дать будущее своим детям (18 ответов). Углубленное исследование миграционных процессов не является предметом нашей работы, однако этот фактор влияет на динамику изменения отношений в семье. При этом можно подчеркнуть, что родительские роли и семейные функции меняются вместе с интенсивностью миграции. Результаты наших исследований, проведенных для настоящей главы, показывают, что основные функции общества и семьи в процессе миграции существенно нарушаются.

После гражданской войны в Таджикистане (1992–1997) мужская несостоятельность привела к изменению структуры семьи, что увеличило бремя женщин и в то же время дало им больше независимости, позволив в ряде случаев начать свое дело, малый бизнес (Falkingham 2000). Женщины стали предпринимателями, что явилось радикальным отходом от традиционных социальных ролей советской эпохи (Falkingham 2000), особенно для жителей ГБАО.⁹ Сам регион не пострадал от гражданского конфликта непосредственно, но люди испытывали немало трудностей (Herbers 2001).

Воспоминания о том периоде продолжают влиять на жизнь населения. Гражданская война оказала негативное воздействие и вызвала пессимистические настроения, но в то же время предоставила горнобадахшанским исмаилитам новые возможности. Именно после гражданской войны здешние исмаилиты получили доступ к Ага Хану IV и мировому сообществу исмаилитов (Waljee 2010: 17). Это воссоединение со своим духовным лидером, оказавшим им моральную

9 В советский период женщины составляли 54,3% рабочей силы в ГБАО в качестве учителей, медсестер, врачей и колхозниц (Bliss 2006). Они не занимались торговой деятельностью ни до советских времен, ни в советский период.

и материальную поддержку¹⁰ в тяжелый период гражданской войны, было единственным положительным моментом на том этапе.

В целом последовавший за распадом Советского Союза переходный период был в Таджикистане более жестоким и интенсивным, чем в других странах Содружества Независимых Государств (СНГ), в силу гражданской войны. Большинство матерей считают, что моральные, социальные и духовные изменения, которые испытало общество, проистекают из проблем снижения уровня жизни. В ГБАО широко известна поговорка «плохо быть нищим после того, как был шахом» (*«бад аз шоҳи гадои маслиҳат нест»*) (упомянута 6 участниками, 2015). Представители старших поколений, оглядываясь назад, описывают свою прежнюю жизнь по материальному уровню, степени семейного единения и уровню счастья как шахскую;¹¹ однако сегодня большинство из них живут в эмиграции и пытаются найти лучшие возможности. Проблемы бедности и безработицы отрицательно повлияли на людей обоего пола; и предыдущие исследования ГБАО показали, что эти факторы усиливают разочарование. Демотивированность мужской половины населения привела к росту злоупотребления алкоголем (Kanjī 2002).

Мы затронули некоторые общие факторы, влияющие на семейные отношения. В следующем разделе особое внимание уделяется изменению роли отца.

10 После распада Советского Союза страна столкнулась с гражданской войной (1991–1997), и последствия этого были весьма ощутимы в изолированных районах. Люди потеряли социальную и материальную поддержку, которую оказывало правительство. В момент кризиса AKDN оказывала гуманитарную помощь (снабжая питанием и одеждой) и содействовала изменениям в образовании через серию проектов. Поддержка Организации основывалась на принципе необходимости и предоставлялась в период гражданской войны наиболее уязвимым сельским жителям как исмаилитской, так и неисмаилитской общин. Она работает и сегодня, руководствуясь теми же принципами. Глава AKDN стремится к тому, чтобы вооружить представителей общества, людей разных возрастных групп, молодых и старых, и особенно детей, знаниями, навыками и ценностями, которые вносят в их жизнь надежду на лучшее будущее.

11 В советский период население ГБАО даже в самых отдаленных районах имело школы и кинотеатры и вело «относительно счастливую и материально безопасную жизнь» (Bliss 2006: 5). Результаты Бласса показывают также, что в советское время люди были довольны своим экономическим положением.

Передача традиции изустно: формирование идентичности

Устный рассказ (сторителлинг) имеет долгую историю и является важной частью установления отношений между старшими членами семьи и детьми (Wilkin 2014: 7). Начало этой деятельности уходит в глубь веков, ее можно отнести к III тысячелетию до н.э. Население ГБАО также широко использовало этот метод для передачи моральных ценностей. Литература, посвященная рассказу историй (сторителлинг), показывает, что благодаря историям люди сохраняли свои семьи и успокаивали тревоги (Wilkin 2014: 7). Чтобы проиллюстрировать это положение, приведу комментарии одной из матерей (Биби, 6 марта 2015):

Мой отец (*му татик*) читал нам много сказок (*сўгакен*). Однажды он принес интересную книгу и прочитал половину, но, к сожалению, он скончался, когда мне было 6 лет. Я хотела выучить буквы, научиться читать, чтобы закончить ту сказку, что начал читать отец... (пауза). Вот почему сегодня я отношусь к книгам с любовью и покупаю своей дочери много книг.

Здесь Биби рассказывает нам о культурных ценностях, связанных с ее семьей, ролью отца и влиянием книг и его сказок на ее жизнь. Большинство матерей придавали немаловажное значение чтению книг и слушанию сказок и рассказов своих отцов. Во время того же интервью в фокус-группе другая участница рассказала следующее (Инара, 6 марта 2015):

У нас дома была большая библиотека, и наши соседи раньше брали книги из библиотеки моего отца. Мой отец всегда читал сам и поощрял нас читать книги.

Остальные члены группы поддержали ее мнение и рассказали о том, как важно иметь книги вообще и читать книги, посвященные истории и философии. В этом регионе рассказчиками

в основном были отцы и деды, в некоторых случаях также матери и бабушки.¹²

Многим поколениям рассказывались и пересказывались религиозные истории из священного Корана, а также истории известных философов, таких как Насир-и Хусрав, Аристотель, Платон, Джалал ад-Дин Руми и др. Здесь функцию отцов можно рассматривать сквозь призму идентичности. Об этом упоминается в ряде исследований, где говорится, что «идентичности... преобразуя смыслы и значения, связаны с ролевым поведением» (Stryker, Burke 2000: 289). В рассказе Биби примечательно то, что она говорит о том, что интерес к книгам оставил ей отец и она тоже передаст его своей дочери.

Роль историй

Интересно, что при личной коммуникации на вопрос о роли ее матери Сайора (10 марта 2015) рассказала, как она получила понимание ценностей, знания о них от своего отца: «Моя мама (*му наник*) была очень занятой женщиной (и много работала), а мой отец всегда читал книги, и по вечерам он рассказывал нам истории о доброте, уважении к другим и честности». Здесь Сайора указывает на важную роль своего отца, который обучал детей при помощи сказок и историй, учил их таким ценностям, как не быть жадными (*хасис мавейам*), потому что жадность может оказать разрушающее действие на сердце человека. «Когда он давал советы (*насиҳатен чуд*)¹³ моим старшим братьям и сестрам, мы все усваивали этот урок. Однако сегодня у всех нас есть отдельные комнаты и свои личные гаджеты (мобильные телефоны, планшеты и iPad; телевизоры)». Другие участницы говорят: «Мы живем в век прогресса и модернизации и забываем о советах друг другу, особенно это касается представителей молодого поколения» (Хушбу и Насрин, 2015).

12 Истории, которые рассказывали и пересказывали отцы, были наполнены нравственно-философским содержанием, а рассказы матерей были проще и носили более женственный характер, например, такие истории, как сказка о семи братьях (*хафт додарон*), в которой мать превращается в лебедя.

13 *Насиҳат* — это не просто слово, а скорее целая концепция, которая может быть переведена как «назидание, совет, различение добра и зла».

В этих комментариях передано сообщение о том, как меняются роли отдельных членов семьи, в то же время они показывают, что семейные роли и ценности взаимосвязаны. Для Сайоры не только сами сказки и истории ее отца, но вся структура жизненного пространства ее семьи, весь образ жизни семьи были пронизаны общением и обучением, что помогало детям развивать свою индивидуальность. Это подтверждает идею о том, что «люди развивают свое отношение к вещам в соответствии с ценностью, значением, которые несут для них вещи» (Aksan et al. 2009).

В ГБАО семьи традиционно жили (и продолжают жить в большинстве случаев) в «памирском доме» (*помери чид*),¹⁴ который является уникальным по своей структуре и архитектуре в рамках Таджикистана (см. Рис. 13.1).

Для исмаилитской общины ГБАО такой дом — это не просто место физической жизни, он указывает на определенную этническую принадлежность и систему религиозных убеждений. В этом месте люди живут все вместе, общиной, этот дом удобен для всех членов семьи. Все эти ценности выстраиваются отдельными людьми в соответствии с их происхождением и культурой, ведь отдельные предметы не имеют значения сами по себе (Aksan et al. 2009: 902). Это пространство уникально, потому что оно представляет «жизненное пространство» семьи, а не просто физическое или виртуальное пространство.

При личной коммуникации Сайора (10 марта 2015) связала понятие семейных ценностей и норм с экономическими условиями, которые добавили новые измерения в жизнь жителей ГБАО. В то же время цель и значение жизненного пространства были связаны для нее с функцией и ролью ее отца, который учил ценностям, рассказывая истории и давая советы (*насихат*). Этот последний вид *насихат* имел различные формы, такие как сказки, притчи, истории назидательно-философского характера (*сўгак*, *афсона*), а также религиозные стихи

14 В силу своей символической архитектуры и устройства памирский дом понимается не только как место для жизни, но в то же время и как место отправления религиозных ритуалов. Каждая часть памирского дома имеет уникальный дизайн, что связано с особенностями веры. Мусульмане-сунниты живут в домах другой постройки.

Рис. 13.1. Дом в ГБАО. Фотография предоставлена Э. Содатсайровым



(матдо),¹⁵ которые играли значительную роль в формировании идентичности молодого поколения и «сохранении в их душах живой веры», что особенно важно для советского периода, когда отсутствовали религиозные организации (Waljee 2010: 17). В настоящее время традиция поучения меняется, она продолжается при посредстве институциональных религиозных учреждений¹⁶ и групп добровольцев. Привносит ли это новые аспекты в систему ценностей и помогает ли матерям выполнять свою роль, требует дальнейшего изучения.

15 *Матдо* — религиозный поэтический жанр, известен как в устной, так и в письменной форме, в нем представлены истории, которые декламируются в основном мужской половиной семьи под аккомпанемент струнного традиционного инструмента — рубаб.

16 Совет шиитов-имамитов по исмаилитскому *тарики* и религиозному образованию (ITREB) в Таджикистане играет большую роль в развитии социокультурных, нравственных и религиозных ценностей и идентичности общества посредством различных видов деятельности. Эти учреждения поддерживают и в то же время могут изменить роль родителей в формировании у молодых поколений мировоззрения и идентичности. Данный аспект требует дальнейшего изучения.

Местные истории, сказки, притчи, истории назидательно-философского характера (*сўзак*, *афсона*) помогли молодежи создать значимые связи с природой, средой обитания и духовными деятелями, а также развить стремление стать лучше (12 респондентов). Результаты исследований и мой собственный опыт показывают, что уважение к образованию, интеллекту и человеку передавалось посредством историй о жизни религиозных деятелей, таких как Пророк Мухаммад (с.а.с.) и Хазрат Али (а.с.).¹⁷ Такие рассказы в основном были посвящены их мудрости и морально-этическим установкам (*ахлоқ*). Такова, например, история о том, как Хазрат Али (а.с.) пришел на помощь нищему, истории о том, что он высоко ценил знания, истории о его доблести (*мардонаги*), примерах его мудрости и красноречия. Стремление к поиску знаний и уважение к религиозным лидерам строились на историях, которые поощряли людей, придавали им сил. Эти моральные ценности, не прерываясь, передавались из поколения в поколение. Как предполагает Плайас (Plaías 2013), такие истории используются для «придания сил, расширения возможностей и гуманизации» людей в их повседневной жизни.

В советский период эти местные истории были заменены рассказами, импортированными из России, такими как «Красная Шапочка», которые иначе влияли на культурную идентичность молодежи. Эти новые истории были больше сфокусированы на «другом», чем на «себе». Они стали частью местной культуры, что привело к прекращению передачи некоторых местных историй, которые рассказывались устно.

Наши полевые исследования продемонстрировали символическое взаимодействие между родителями и детьми, поэтому мы приходим к выводу, что общество приписывает определенную значимость отдельным аспектам культуры, руководствуясь практичностью и конкретными условиями, а потом устойчиво

17 Хазрат Али (а.с.) — двоюродный брат и зять Пророка Мухаммада (с.а.с.). Он признан интеллектуальным авторитетом как в шиитской традиции ислама (он был первым имамом), так и в суннитской традиции ислама (он был четвертым праведным халифом, *ал-хулафа ар-рашидун*). Мусульмане шииты-исмаилиты считают, что после смерти Пророка Мухаммада (с.а.с.) Хазрат Али стал первым имамом. В настоящее время наследным имамом мусульман шиитов имамитов исмаилитов является Принц Рахим Ага Хан V, 50-й имам в линии.

воспроизводит эти значения, что согласуется с результатами других исследований (Del Casino and Thien 2009).

Наши интервью показали, что отец играл важную роль в качестве главного источника знаний, он передавал знания и учил своих детей действовать справедливо и работать честно (*ҳалол*).¹⁸ «Наши деды и отцы считали, что если они не будут работать честно (*ҳалолкор ҷа навен*), их дети станут совершать бесчестные поступки (*ҳаромхур*)» (на это указали пять участниц группы, 2015). Матери при этом отметили, что такие отцы делились своим опытом путем обучения в ходе диалога с использованием интерактивных средств, готовя будущие поколения к адаптации и изменениям (Fuentes 2012), что связывало поколения.

Наших респонденток интересовал вопрос, продолжают ли эти ценности по-прежнему быть важными для сегодняшних отцов. Так, Нурбахт (16 марта 2015), которая потеряла своего отца во время гражданской войны в Таджикистане (1992–1997), дала аналогичный ответ относительно важной роли отца в ее жизни. Она подчеркнула, что ее мать работала медсестрой в детском саду, и после работы она была занята еще и готовкой и уборкой, поэтому отец чаще играл с детьми, учил их читать и всегда наставлял, давал им советы (*насихат*), призывая их честно (*ҳалол*) работать, стремиться к знаниям. Указанные здесь роль матери в приготовлении пищи и уборке по дому, а также воспитательная роль отца особенно важны для передачи ценностей следующему поколению. Распад Советского Союза усилил нагрузку на матерей, поскольку они стали еще и кормильцами своих семей, одновременно с этим они должны были думать и об обучении детей. Увеличение времени, отведенного на работу, заставило часть матерей сократить время, посвященное детям. Нурбахт вспоминает, как страдала от горя вследствие потери отца (16 марта 2015):

После того как я потеряла отца, я потеряла надежду, я была, как улыбаться и как смеяться. Я была в состоянии стресса и даже думала покончить жизнь самоубийством, но подумала о маме, которая борется одна.

18 Термин *ҳалал* — сложен и неоднозначен; означает разрешенную к потреблению в пищу, но также связан с понятиями честности, праведности и приверженности высшим ценностям и вере, а также с действиями в этой сфере.

Из приведенных выше примеров можно понять, что изменения в семье или обществе не изолированы от политической, экономической и социокультурной жизни людей. Скорее, такие проблемы взаимосвязаны, комплексны и могут со временем оказать сильное влияние на семейные роли, функции и ценности. Кроме того, наши выводы свидетельствуют о том, что ответственность перед семьей должна иметь приоритет над личными чувствами.

Социальные ресурсы

Истории, которые рассказывали детям, были предназначены не только развлекать или передавать моральные ценности; они были средством связи между ребенком, семьей и обществом. В некоторых случаях рассказ помогал привить любовь к чтению книг и побудить детей читать самостоятельно. За голосами этих матерей мы слышим весьма значимое послание, раскрывающее индивидуальные, коммунальные и общественные сдвиги и изменения. В то же время здесь можно увидеть указание на то, как социальная макроструктура (Stryker, Burke 2000) и конкретные ресурсы влияют на жизнь людей. Рассказ, приведенный ниже, показывает непрерывность передачи знаний и моральных ценностей и изменения, привнесенные на основе новых средств. Вот что рассказала Насрин (5 января 2015):

По сравнению с воспитанием предыдущего поколения мы (родители) воспитываем наших детей иначе, мои родители воспитывали нас (своих детей) совсем по-другому. Они рассказывали нам истории, и даже в школе нас поощряли читать книги, но сегодня видео и другие фильмы занимают место этих устных рассказов. DVD и игровые приставки, которыми пользуются наши дети дома, также оказывают влияние. Дети смотрят видео о пожарах, убийствах и стрельбе. Я вижу, что сегодня в большинстве программ и видео говорится о насилии. Наши дети смотрят такие «истории». Если мы сравним эти фильмы и рассказы моего отца, то эти два способа обучения сильно отличаются друг от друга тем, как они обучают молодежь и как они влияют на нее. Правда ведь!?

Нынешние матери понимают, что действия их родителей, особенно отцов и дедов, были значимы. Приведенное выше сообщение указывает на то, как социальные структуры влияют на людей и, в то же время, как люди могут влиять на социальное поведение (Stryker 1980). Однако, вспоминая о прошлом, Насрин говорит (5 января 2015): «Возможно, наши бабушка и дедушка не думали, что они обучают детей, рассказывая им свои истории. Они рассказывали их потому, что им рассказывали эти истории их родители. Я думаю, что это было похоже на традицию».

Остается загадкой, что случилось с этой традицией и как она будет развиваться дальше. Можно отметить, что традиция устного рассказа была в значительной степени вытеснена в советский период чтением книг, а в последнее время акцент смещается с печатных текстов на видео. Кроме того, исследования показывают, что «просмотр телевидения» или использование других средств массовой информации становится «большим потенциальным источником информации и образцов отношения» для детей и занимает все большую роль в их воспитании (Van Evra 2004: 21), занимая время, ранее отводимое для устных историй. Голоса этих матерей побуждают задуматься о важности местных и глобальных ценностей, но, как кажется, связи на местах исчезают, в то время как все больше людей взаимодействуют с широким миром, или, говоря словами Кастельса (Castells 2010), многомерное общение создает разрыв между поколениями.

В советский период истории рассказывали устно членам своей семьи, обычно все собирались в круг и слушали отца или деда. Однако круг не был ограничен только семьей — чтобы послушать эти истории, собирались также и соседи. Многие из опрошенных разделяют ностальгию по поводу близких отношений между их семьей и соседями:

Мы всегда ходили друг к другу, делились едой и слушали вместе с соседями истории, особенно по вечерам (Гулру, 4 февраля 2015).

В заборе, который отделяет нас от наших соседей, есть небольшое отверстие, похожее на маленькое окошко. Я помню,

что, когда была ребенком, я видела, что моя мама делилась с нашими соседями вкусной едой, которую она готовила, или приглашала их к нам в дом на угощение (Инара, 06 марта 2015).

Мой свёкр был очень добрым человеком. Он всегда просил нас (членов его семьи и соседей) быть добрыми к детям и никогда не показывал своего гнева. Он рассказывал нам истории из книги «Тысяча и одна ночь» (*Хазору як шаб сӯген*) (Фотима, 11 февраля 2016).

О духе коллективизма у народов ГБАО, у которых было в обычае помогать друг другу и обмениваться едой, не ожидая ничего взамен, говорит также Назнин Канджи (Kanji 2002). Этот коллективизм подчеркивался и в ходе пересказывания историй в кругу семьи или соседей, респондентки неоднократно упоминали о нем во время индивидуальных интервью и интервью, проведенных в фокус-группе. Из комментариев, сделанных группой опрошенных матерей, мы можем сделать вывод, что это общественное, «коммунальное пространство» становится индивидуализированным, а влияние эмоциональной близости как компонента этики снижается. Социализация, которая была основана на устных рассказах и обмене мнениями и которая была широко распространена в сообществе, теперь более фрагментирована и ограничена в силу применения технологий. Ключевым моментом здесь является то, что раньше родители сознательно выбирали истории, чтобы рассказать их своим детям, однако в последнее время дети чаще развлекаются сами, они находятся под влиянием видео, предназначенных для неограниченно широкой аудитории, включая взрослых.

В некоторых традиционных обществах, например на Филиппинах, считается, что рассказывание историй обладает целебной силой (Fuertes 2012). При этом не только социальные структуры, но и «социальные ресурсы», такие как традиционные рассказы, могут влиять и трансформировать семейные ценности и отношения. Сегодня в ГБАО традиционный способ рассказывания историй наложился на технологии и все еще продолжает практиковаться, хотя и по-разному в разных гендерных и возрастных группах.

Воспитательная роль матерей

Наши данные показали, что сегодня матери продолжают традиции передачи устных историй (сторителлинг), но происходит это иначе. На вопрос о том, как они проводят время со своими детьми, как развлекаются вместе с ними и используют ли СМИ, большинство респонденток ответило следующим образом:

Я смотрю вместе с детьми видео и мультфильмы и объясняю им смысл сюжета или того, что мы смотрим (Нурбахт, 16 марта 2015).

В том, что мы смотрим, внимание в основном уделено доброте, уважению к окружающим, помощи друг другу, доброму отношению по отношению к другим (Гулик, 7 февраля 2015).

Большинство молодых матерей подчеркнули важность общения со своими детьми и необходимость совместного отдыха с просмотром таких медийных средств, как видеофильмы. Большинство образованных молодых матерей целенаправленно просматривают мультфильмы или фильмы, отмечают главное в них, их смысл и учат своих детей нравственности на их примере. Это заставляет матерей быть более открытыми со своими детьми. Раньше в роли рассказчиков выступали отцы, но сегодня молодые матери используют технологии, чтобы по-новому продолжить традицию устного рассказа. В действиях матерей наблюдаются и отдельные различия. Так, в последнее время матери смотрят со своими детьми, а затем обсуждают суть смысла просмотренной «истории».

Сегодня традиция обучения в ГБАО продолжается. Ее приемы становятся более конкретными и более наглядными, но родители все еще продолжают обучать своих детей и учить их моральным ценностям. При анализе взглядов матерей на роль отцов мы отмечаем, что молодые матери указывают на изменения в распределении ролей: когда-то их отцы играли ключевую роль в воспитании своих детей и обучали их и передавали им ценности. В настоящее время в семье произошли

изменения в распределении ролей. Это сопровождается изменениями в социально-экономическом климате и росте уровня доступности современных технологий.

В настоящее время в большинстве домашних хозяйств имеется несколько видов устройств (мобильный телефон, телевизор, компьютер), которые используются по-разному. Самым распространенным сценарием является следующий: отец семьи смотрит по телевизору футбол, его ребенок занят беседой по телефону, а мать смотрит программы о здоровье или культуре или новые фильмы онлайн (из личных наблюдений в домах 12 респондентов). Сразу после распада Советского Союза большинство отцов испытывали стресс из-за нестабильности экономики и отсутствия безопасности, они не могли содержать свои семьи материально и помогать им морально, хотя у них было много свободного времени (об этом сообщают Алиф; Анор; Джилва; Насрин; Санбул, 2015).

В новых условиях, как показывают наши наблюдения и опыт, некоторые отцы (хотя и в меньшем объеме, чем в прошлом) по-разному продолжают обучение своих детей, например принимая совместное участие в качестве волонтеров в работе местной общины.¹⁹ Хотя доля женщин, занимающих государственные должности в ГБАО, сократилась с 14% в 1990 году до 7% в 1995 году (Kanji 2002: 147), в настоящее время матери видят, что в целом их роль в семье становится более значимой, чем роль их мужей, что иллюстрируется следующими комментариями:

Матери играют огромную роль, особенно в воспитании и обучении своих детей. Если мы не будем контролировать их, то их обучат улица и телевидение... (Санбул, 6 февраля 2015)

Быть матерью — это огромная ответственность. Моя главная задача — воспитание ребенка, который станет значимым членом общества, сможет внести значимый вклад

19 Программа по рассказыванию устных историй (сторителлинг) детям.

в общество по примеру Насир-и Хусрава.²⁰ Ведь речь идет не только о том, чтобы дать ребенку жизнь, но и о том, чтобы его правильно воспитать (Гулик, 7 февраля 2015).

В таких комментариях подчеркивается, что матери видят важность своей роли в воспитании и выстраивании отношений со своими детьми. Сегодня они, матери, строят будущее своих детей и всего общества. Это чувство ответственности коренится также и в их религиозной идеологии; как кажется, (в большинстве случаев) матери в большей степени, чем их мужья — отцы детей, видят свою главнейшую роль в семье в ответственности за детей, за их воспитание.

Известно, что в исмаилитских общинах ГБАО религиозные верования и сама интерпретация ислама подчеркивают роль интеллекта и важность образования для женщин (Keshavjee 1998; Waljee 2010). После распада Советского Союза сильно пострадала также и система образования, многие люди не смогли получить необходимые знания и навыки, особенно в области информационных технологий. К счастью, молодые матери прошли обучение не так давно и знакомы с недостатками новой системы образования. Поэтому, как показали рассказы как молодых матерей, так и матерей старших возрастов, они уделяют особое внимание освоению технологий. Например, как подчеркивает Джамия (18 марта 2015): «...даже покупка компьютеров и мобильных телефонов означает для наших людей что-то вроде модернизации и европеизации». Такое мнение говорит о символическом «значении, которое имеют для людей вещи» (Blumer 1969). Большинство матерей высказались о доступности новых технологий и их значимости в том же духе, что и вышеупомянутая мать. На первый взгляд кажется, что матери приобретают только материальное имущество, но, взглянув глубже с точки зрения символического интеракционизма и проанализировав, как люди приписывают значения объектам и действиям, а также какими символами они делятся

20 Насир-и Хусрав — поэт, путешественник и философ. Он был исмаилитским проповедником в регионе Бадахшана в XI веке и, обращая свою философию и стихи к людям, побуждал их к совершенствованию. Исмаилиты ГБАО почитают его как знающего и мудрого человека, а также человека веры и благочестия.
www.iis.ac.uk/SiteAssets/pdf/hunsberger_Nasir_Khusraw.pdf

друг с другом, мы сможем понять ход мысли и смысл действий этих женщин. При этом важно, что символы дают нам возможность создавать новые смыслы и сами являются средством интерпретации (Cohen 2001).

Новые информационные технологии становятся в ГБАО символом модернизации и прогресса. Предоставление новых технологий становится одновременно символом и источником знаний для конкретных людей, включая молодых матерей, в то же время технологии все больше олицетворяют модернизацию и жизнь в современном мире.

Поэтому, как предполагают социологи, важно понимать процесс и контекст того, как именно люди создают смыслы. Их понимание и интерпретация не случайны; на них влияют общество, традиции, идеология, язык и т.д., поэтому они активно включены в жизнь общества (Cohen 2001). В самом деле этот процесс подводит нас к пониманию взаимодействия внутри общества, поскольку люди есть мыслящие существа.

Образование детей и развитие их системы ценностей, а также навыков общения и работы с компьютером и Интернетом в условиях глобализации становится важной обязанностью матери:

Я знаю, что в нашей культуре работа по дому является одним из приоритетов. Мы должны содержать дом в чистоте, готовить и стирать, но я заставляю себя меньше обращать внимания на все это сегодня и больше концентрироваться на воспитании детей и на том, чтобы проводить с ними больше времени (Нурбахт, 16 марта 2015).

Я объяснила своим детям, как использовать строку поиска в *Google*. Я объяснила им, как надо использовать эти новые технологии и соединения. Я объяснила им, как найти новую информацию и как эффективно ее применить. Я не могу позволить себе покупать много книг, но у нас есть доступ к книгам через Интернет; например, истории, сказки... (Наник, 10 июня 2015).

Здесь важно то, что семья находится в динамике, она меняется. В настоящее время матери уделяют больше внимания

тому, какие навыки наиболее важны при обучении детей. Компьютерные сети становятся символом модернизации и образования, что создает необходимость в освоении все новых коммуникативных и профессиональных навыков. Такое мнение было типично для опрошенных мной матерей. Они подчеркнули, что сегодня им необходимо развивать навыки и знания, соответствующие потребностям времени, а не просто выполнять обязанности по дому (уборка и стирка). Для нынешнего поколения матерей быть готовыми к жизни не означает, что они умеют шить, вязать и выполнять домашнюю работу (стирка, уборка, приготовление пищи). В наше время мало кто будет спорить с тем, что критическое мышление и понимание того, как эффективно использовать информацию, важнее, чем быть хорошей домохозяйкой.

Здесь еще одним значимым признаком, символом информированности и современности, становится понятие *навык*. Возможно, это означает, что образованный человек теперь определяется в соответствии с его/ее способностью применять технологию. Поэтому матери видят важность обучения детей новым, глобально применяемым технологическим навыкам. Здесь можно отметить то, как люди создают и воссоздают новые формы «культуры» в зависимости от времени (Cohen 2001). Следуя рассуждениям Гирца (Geertz 1971), «человек есть животное, находящееся в паутине смыслов, значимость которых он сам сплет» (Cohen 2001: 20). Это высказывание демонстрирует, что, по крайней мере, в данной ситуации люди выполняют конкретные действия не по принуждению, а руководствуясь своими соображениями. Можно сказать, что их культура является продуктом их собственной интерпретации и мышления.

Комментарии, сделанные рядом женщин, которые были опрошены в рамках этого исследования, указывают на важность их роли не только в обучении детей новым навыкам, но также в инициировании и участии в преобразованиях семейной динамики. Благодаря знакомству с их мнениями можно понять, каким именно женщины видят мир сегодня, каково их отношение к доступным образовательным и коммуникационным технологиям, а также то, как эти взгляды меняют их отношение к своим детям. Имеющаяся у нас информация

свидетельствует о том, что за их решениями стоят серьезные основания, поскольку матери видят, насколько жизнь сложна и непредсказуема. Это заставляет их всерьез задуматься о том, как поддержать развитие и преуспевание своих детей. Такая позиция позволяет матерям более эффективно взаимодействовать и общаться со своими детьми. При этом матери реализуют свою роль и функцию социализации в семье (Parsons, Bales 1955). С психологической и социальной точки зрения матери играют важную роль в развитии социальных навыков своих детей (Flinn et al. 2007). Традиционные представления о воспитании оспариваются и меняются, поскольку матери сегодня используют западные теории. По мнению Гидденса (Giddens 1991), глобализация либо через глобальные сети, либо через глобальные движения ведет к «детрадиционализации». Однако, возможно, в этой ситуации это не есть потеря традиции, а скорее преемственность, получающая другую форму. Люди предшествующих поколений также заботились об образовании и безопасности своих детей и решали эти проблемы подходящими для того времени способами. Как уже говорилось выше, взаимодействие большинства матерей с новыми технологиями не является пассивным, они, скорее, используют их критически.

Заключение

Результаты, представленные здесь, показывают, что изменения в обществе не изолированы от социальной, религиозной, экономической и политической жизни людей. Ценности и культурные идеалы общины ГБАО основаны на ее религиозных учениях и убеждениях, которые продолжают передаваться из поколения в поколение. Таким образом, в поведении матерей существует преемственность, которая не зависит от социальных изменений или технологических достижений. Большинство матерей стараются продолжить традицию обучения своих детей, при этом технологии в дополнение к тому, что они являются символом модернизации, становятся символом знаний. Смена ролей, перенесение роли семейного учителя с отца на мать, рассматривается

в данном исмаилитском сообществе как согласующаяся с его религиозными убеждениями. Такое ролевое распределение становится приемлемым в силу недавнего воссоединения исмаилитов со своим религиозным лидером, а также в силу влияния глобализации и технологий. При этом наблюдения и доступная информация указывают на адаптивность матерей и изменение их роли в семье. Выводы, сделанные нами при рассмотрении распределения ролей отцов и матерей, указывают на отход от распределения ролей патриархального общества. При таком распределении роли, которые раньше выполняли отцы как передатчики знаний, теперь берут на себя матери. Становится очевидной также исторически закреплённая прогрессия в распространении знаний. В советский период устная традиция образования была заменена использованием печатных книг, впоследствии за этим последовал переход от письменной формы к цифровому формату, что активно происходит в настоящее время. У нас мало опыта в использовании новых социальных инструментов, которые становятся частью нашей жизни, поэтому, чтобы оценить потенциал этих новых технологий в отдалённых районах ГБАО, необходим регулярный мониторинг. Полученные данные свидетельствуют о том, что информационные технологии представляют собой сложный, смешанный способ отдыха и общения, который, с одной стороны, предоставляет возможности для соединения и, с другой, способствует «дробности нашего физического мира».

Использование функционализма и символического интеракционизма помогает понять социальный контекст и задачи членов семьи в ГБАО. Ряд теоретических построений был полезен для понимания адаптивности человека, изменения моделей взаимодействия людей в связи с использованием коммуникационных технологий, изменения поведенческих моделей в современной обстановке. Социальные теории предоставили инструмент для изучения взаимодействия людей с материальным миром и того, как они могут прямо или косвенно влиять друг на друга. Результаты показали, что традиционные способы устного рассказа вытесняются технологиями, а семьи становятся социальным пространством, где происходит взаимодействие, но не обязательно интеграция.

Мы видим, что информационные технологии могут сближать людей, находящихся на больших расстояниях друг от друга, но они также могут подорвать отношения в пространстве, непосредственно окружающем нас. К тому же технологии обеспечивают доступ к множеству идей и большому объему информации, которые должны, проходя через родителей, передаваться ими детям. Они влияют на чувство общности людей и дробят физическое пространство семьи в отличие от традиционных средств коммуникации, которые объединяют отдельные семьи и друзей. В нашей главе, посвященной семейным ценностям и взглядам матерей, было рассказано о том, как технологии влияют на жизнь отдельных членов семьи и как меняется роль некоторых отцов. Мы предлагаем провести сходное исследование на примере отцов, чтобы услышать их мнения и узнать, что они думают в отношении перспективы непрерывности образования, какими видят семейные ценности.

Кроме того, чтобы изучить опыт развития детей, важно слышать и голоса самих детей. Это нужно, чтобы изучить опыт развития определенных культурных, моральных и религиозных ценностей и понять, кто из их ближайших родственников оказывает на них наибольшее влияние. Это исследование дает возможность взглянуть на динамику семьи по-новому, особенно на то, как меняются и поддерживаются отношения между людьми.

14 Проективная идентичность. Формирование памирской идентичности в эпоху Интернета (по материалам анализа дискурса)¹

АСЛИШО КУРБОНИЕВ

Введение

В настоящей работе рассматривается новый этап реконструкции и трансформации коллективной (общинной) идентичности памирцев в Таджикистане. В ней представлены результаты исследований, проведенных в основном посредством широкого сбора онлайн-данных, а также данных, собранных в ходе двухмесячной полевой работы, при которой автор проводил интервью в Душанбе. Автор считает, что историческая память

1 Доклад по тематике этой статьи был представлен на Второй ежегодной конференции «Формальная и неформальная Центральная Азия: институты, идентичности и дискурсы» (*Formal and Informal Central Asia: Institutions, Identities and Discourses*) в Институте исследований Центральной Азии, Американский Университет Центральной Азии, Бишкек, Кыргызстан, 28–29 сентября 2012 года. Предлагаемый текст был представлен на Второй конференции по изучению исмаилизма «Отображение плюралистического пространства в исмаилитских исследованиях» (*Mapping a Pluralist Space in Ismaili Studies*) в Карлтонском университете, Оттава, Канада, 9–10 марта 2017 года.
Я благодарю организаторов этих двух конференций и Колледж Вольфсона (Кембридж) за финансовую поддержку.

памирцев, а также социальные и политические условия Советского Таджикистана способствовали сложению оборонительной модели общинной идентичности с четко определенными культурными, религиозными и языковыми границами. Автор полагает, что памирская этнокультурная идентичность сложилась отчасти как ответная реакция на предполагаемое недоверие, дискриминацию и враждебность внешнего окружения. Результаты работы демонстрируют, каким образом вера исмаилитов и современные ее институты стали важной составляющей смысла жизни и фундаментом для построения памирской идентичности после распада Советского Союза.² С появлением новых форм технологий и созданием социальных интернет-сетей формирование данной идентичности вступило в новую фазу. Теперь каждый человек получил в Интернете равные возможности представлять и формулировать свои взгляды на идентичность. Как подчеркивает автор, новые средства массовой информации создали и новое пространство для выработки таких моделей идентичности, как модель *сопротивления* (или *оборонительная* модель), но сверх того дали возможность для развития такой модели идентичности как проективная, что характеризуется сознательной деятельностью людей и сообществ, стремящихся пересмотреть свою позицию в обществе (Castells 2010: 8). В дополнение заметим, что в данной главе термин *идентичность* используется для обозначения самоидентификации и самосознания.

Вопрос о построении памирской идентичности, особенно в контексте глобализации и процессов построения нации в постсоветском Таджикистане, до сих пор не был изучен в достаточной степени. В фокусе нашего внимания — место религии в формировании общинной идентичности памирцев, чему не было уделено должного внимания в советской науке, тогда этот аспект был практически полностью проигнорирован и лишь отчасти рассматривался в более поздних исследованиях. Мы делаем одну из первых попыток оценить последние события в формировании памирской идентичности, особенно внимательно подвергая рассмотрению использование Интернета

2 Здесь не имеется в виду, что ранее исмаилитская вера не была важной составляющей при формировании коммунальной идентичности. На деле религия была, пожалуй, самым важным элементом формирования памирской идентичности.

и социальных сетей. Из практических и методологических соображений первоначально наблюдения и большинство интервью проводились в Душанбе, основном месте исследования. Таким образом, наши выводы в наибольшей степени относятся к Душанбе. Тем не менее, полученные данные можно распространить также и на другие территории проживания памирских групп населения.³ В более широком контексте результаты настоящего исследования связаны с формированием новых подходов к трансформации идентичности в Центральной Азии и во всем мире.

Краткая история памирской идентичности

Последнее десятилетие XX века и начало нового тысячелетия стали свидетелями огромных социальных преобразований во всем мире, вызванных резкими политическими и экономическими сдвигами, процессом глобализации и развитием Интернета и информационных технологий. Этот период характеризуется также глобальным охватом самой разнообразной взаимосвязанной медийной информации, которая широко навязывает эти процессы обществам с различными культурами по всему миру. Иными словами, мир в сфере идентичности формируется противоречивыми тенденциями в сложении идентичности в глобальном и местном масштабах (Castells 2010: 1). В данном исследовании затрагиваются новые аспекты индивидуального и общественного самосознания и самоопределения памирских народов Таджикистана, что передается через их взаимодействие с рядом направлений глобальных медиа-сайтов социальных сетей (Social Networking Websites, SNW). Особое внимание при этом уделено роли религии в формировании идентичности данных народов.

Распад Советского Союза был одним из наиболее важных событий прошлого века, он привел не только к появлению на карте значительного числа новых государств, но и породил новые модели идентичности. Для многих это открыло возможность

3 Следует отметить, что доступ к Интернету в Таджикистане значительно увеличился с 2012 года, и большинство пользователей имеют возможность регулярно получать доступ к своим аккаунтам в социальных сетях даже в сельской местности.

восстановить свою этническую, религиозную или иную идентичность, которая десятилетиями подавлялась или контролировалась. Мусульманам-исмаилитам Таджикистана, т.е. народам Западного Памира (которые не имели доступа к своему духовному лидеру и центрам религиозной организации с конца 1930-х годов, с тех пор как Советский Союз, куда входил Таджикистан, закрыл границы с Афганистаном), эти изменения дали возможность возобновить религиозно-институциональные взаимоотношения с имаматом (руководящей организацией шиитов-исмаилитов).⁴ В течение более чем двух десятилетий, начиная с распада Советского Союза в 1991 году, идентичность исмаилитов формировалась благодаря участию в общественной религиозной жизни, в частности в религиозных церемониях и торжествах. Посещения Ага Хана IV, деятельность Организации Ага Хана по развитию (AKDN) и других исмаилитских учреждений, а также введение дополнительной учебной программы по религиозному просвещению, подготовленной Институтом исмаилитских исследований, сыграли решающую роль в продвижении исмаилитской идентичности, а также распространении информации по данному вопросу в обществе. При этом сами представители сообщества все активнее формулировали основы своей идентичности посредством различных средств, а доступ к Интернету обеспечил широкие возможности для этого.

В настоящей работе я пользуюсь при описании предмета моего исследования — изучаемой этнической группы — термином *памирцы*, при том что в англоязычной литературе для обозначения говорящих на памирских языках⁵ общин

4 Несмотря на то что последовавшая за этим гражданская война вскоре после обретения Таджикистаном независимости в 1991 году сдерживала его, духовный лидер — имам низаритских исмаилитов того времени Его Высочество Ага Хан IV посетил Таджикистан в 1995 году, возродив историческую память и идентичность преданных последователей и их чувство принадлежности к мировому исмаилитскому сообществу. С тех пор он много раз посещал Таджикистан и Памирский регион, включая три раунда ритуальных аудиенций (*дидар*, букв. «видение») со своими последователями в 1995, 1998 и 2008 годах.

5 Памирские языки (шугнанский, рушанский, бартагский, ваханский, ишкашимский, язгулямский, сарыкольский и др.) принадлежат к группе восточноиранских языков, на которых говорят в приграничных горных районах Таджикистана, Афганистана, Пакистана и Китая.

Таджикистана используется также термин «памирские таджики». Этимология слова «Памир» неизвестна, но в самых старых текстах, связанных с географическими описаниями, и в записках путешественников предполагается, что этим именем назывались горные плато к востоку от исторических Шугнана и Вахана; данное обозначение до сих пор используется местными жителями. Представляется, что в силу применения данного названия к горным хребтам проживающих там людей стали также называть (при)памирскими или горными таджиками, а их языки были названы русскими этнографами *памирскими языками*. Наряду с этим их этническая самоидентификация, а также научная идентификация этих групп со стороны внешних исследователей определялась как *таджики* (Давыдов 2005: 5). При этом актуализация внутренней общеконфессиональной идентификации, такой как *панджтани* (последователи пяти членов дома Пророка), т. е. исмаилиты, сблизили эти разрозненные в языковом отношении сообщества.⁶ Как известно, памирцы принадлежат к низаритской исмаилитской общине, которая проживает в Южной и Центральной Азии, России, Иране, Сирии, Восточной Африке, Северной Америке и Западной Европе (Daftary 1990). Считается, что исмаилитские общины появились в Бадахшане приблизительно в XI веке, вероятно последовав призыву известного исмаилитского миссионера и философа Насир-и Хусрава (ум. 1088), который нашел убежище в Бадахшане. По мнению ряда исследователей, исмаилизм распространился в Бадахшане еще раньше, во второй половине X века, см. об этом: (Niyozov 2003: 40–42; Nourmatadchov 2014: 127–133). Альтернативные взгляды на обращение в исмаилизм населения Бадахшана сформулированы в (Beben 2015: 74ff.), где подчеркивается поэтапный характер обращения в исмаилизм, а процесс становления общины датируется приблизительно XIV веком.⁷ Как бы то ни было, во

6 В состав ГБАО входит еще несколько регионов — Язгулям, Ванч и Дарваз. При этом их население, носители одного из памирских языков — язгулямского, а также говорящие по-таджикски (по-персидски) жители Ванча и Дарваза, исповедующие суннитский ислам, не идентифицируют себя как памирцы.

7 Подробно данный вопрос рассматривается в: Илолиев (Iloliev 2006, гл. 1), Нурматадшоев (Nourmatadchov 2014, особ. гл. 5) и Бебен (Beben 2015, особ. гл. 1, 4 и Заключение).

всех исследованиях подчеркивается постоянное подавление сообщества суннитскими правителями региона (Абаева 1987; Daftary 1990; Elnazarov, Aksakolov 2011; Niyozov 2003; Семенов 1916). Таким образом, историческая необходимость практиковать *такиййа* (сокрытие своей веры) перед лицом угрозы постепенно стала важным атрибутом веры исмаилитов, что сохранилось и в советский период. По сообщению А. А. Бобринского (1902), в начале XX века, пору его посещения данного региона, рядовые исмаилиты неохотно обсуждали свою веру с посторонними. Практикование веры стало еще более опасным в период борьбы с религией в ходе становления советской власти. Кроме того, данная община подвергалась стигматизации в обществе со стороны суннитского большинства, обвинявшего ее в игнорирования религиозных ритуалов. В силу этого неудивительно, что большинство памирских исмаилитов Таджикистана считают, что вопрос их религиозных убеждений не должен обсуждаться вне их сообщества. Тем не менее, среди рядовых членов сообщества все чаще наблюдается тенденция, в частности благодаря Интернету, сообщать о своей религиозной принадлежности внешнему миру.

В советский период религиозная принадлежность находилась в состоянии маргинализации, была исключена из социополитической сферы до начала Горбачевым политики перестройки и гласности, пока религия не была возвращена в публичную сферу (Elnazarov, Aksakolov 2011). Со второй половины XX века термин *памирский* стал обозначать языковое и религиозное отличие исмаилитского населения Горно-Бадахшанской автономной области (что обозначает регион происхождения данного населения — горную систему Памир), как это зафиксировано в советских этнографических исследованиях. По сведениям А. К. Писарчик, в то время как носители памирских языков идентифицировали себя как таджики, именно таджикоязычное (персоязычное) население Таджикистана в подавляющем большинстве называло их памирцами (Писарчик 1962: 658). В то же время, вопреки распространенному заблуждению о том, что при советской власти строго придерживались различия титульной нации и меньшинств, центральное правительство проводило политику принудительной интеграции и полностью исключило памирцев как этнические

меньшинства из Всесоюзной переписи населения 1959 года (Чешко 1988: 5). Помимо этого были резко нарушены географическая изоляция и вековая культурная замкнутость этих горных общин. Все это произошло в силу советской политики модернизации, благодаря строительству дорог и аэропортов, в связи с вербовкой в Советскую армию, а также в силу вынужденных переселений, которые по замыслу должны были проложить путь к формированию единой социалистической нации. По иронии судьбы, эти процессы послужили постепенному сложению бадахшанской (памирской) диаспоры за пределами Горно-Бадахшанской автономной области, что способствовало становлению основ самосознания памирцев, процессу, достигшему кульминации в эпоху перестройки.

По некоторым сообщениям, этот всплеск, подчеркивающий особенности этнической группы памирцев, был поддержан рядом советских ученых. Так, в статье 1988 года в журнале «Советская этнография» русский этнограф, эксперт по национальным вопросам С. В. Чешко опубликовал критическую статью по вопросу советской политики в отношении национальности и обвинил руководство Таджикской ССР в насильственной ассимиляции памирских народов. Комментируя анонимно опубликованное открытое «письмо ветеранов» в газету «Коммунист Таджикистана» от 24 июня 1988 года, Чешко отмечает, что застрельщики движения — памирская интеллигенция — были обвинены в нем «в подрыве интернационализма и перестройки» (Чешко 1988: 5, сн. 4). Это вызвало резкую реакцию со стороны сотрудника Таджикской академии наук А. С. Давыдова, который обвинил памирскую интеллигенцию в том, что ее представители вызвали проблемы своими обращениями «в местные и центральные газеты» (Давыдов 1989: 21). А этнографы, на чьи разработки и положения в вопросе о том, что памирцы представляют собой отличную от таджиков этническую группу, опиралась эта группа памирской интеллигенции, в частности ведущий советский этнограф Л. Ф. Моногарова, были обвинены в создании «проблемы» этнической принадлежности народов Горного Бадахшана (Давыдов 1989: 21).

В статье, опубликованной в том же журнале, наряду с опровержением С. В. Чешко, Л. Ф. Моногаровой и критической рецензией А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблина-Каменского,

Давыдов сводил рост памирской идентичности к простому «местничеству», «сомнениям», а также появлению «гордецов» — «представителей интеллигенции, особенно активной ее части», небольшой группы горнобадахшанцев, проживающих в Душанбе (Давыдов 1989: 20–21). Теперь можно с уверенностью сказать, что он недооценил силу и масштабы этого «местничества» и чувство гордости, которые, возможно, сыграли важнейшую роль в вовлечении памирцев в гражданскую войну в Таджикистане.⁸ Такова вкратце история становления памирской идентичности и спровоцированных этим научных дебатов (см. Табл. 14.1). Эти исторические сведения и служат культурным фоном настоящей главы.

Табл. 14.1. Теории этнической принадлежности населения Горного Бадахшана в этнографических исследованиях позднесоветского периода

«Памирцы» — это «таджики»:	Те, кто не считает жителей Горно-Бадахшана таджиками, делают это из «отвратительного явления — местничества» в сочетании с различными заблуждениями. Среди прочего, они убеждают горнобадахшанцев в том, что они не таджики. Некоторые «гордецы» из горнобадахшанцев утверждают: «мы — не таджики» (Давыдов 1989: 21).
«Памирцы» — «памирские таджики»:	«В ходе социалистического преобразования хозяйства и культуры припамирских народностей в процессе укрепления межнациональных связей и роста атеизма как у памирцев (исмаилитов), так и у таджиков (суннитов) за годы Советской власти происходило более интенсивное сближение этих народов, что особенно заметно проявилось в эволюции их этнонационального самосознания» (Моногарова 1989: 33).
«Памирцы» есть «памирцы»:	«Пока хотя бы один шуганец или ваханец относит себя к своему народу, этот народ нельзя стирать с этнической карты страны. [...] При всем моем уважении к Л. Ф. Моногаровой, я не могу не отметить, что популяризация ее «субэтнической» интерпретации вопроса дает желающим шанс «отменить» припамирские народы уже на иной, гораздо более серьезной теоретической основе, нежели та, которую сконструировал А. С. Давыдов» (Чешко 1989: 28).

8 Позднее эта статья была дополнена и издана в виде книги («Этническая принадлежность...», см. Библиографию), которую автор посвятил 80-летию образования ГБАО.

Вышеуказанные дебаты по вопросу об этнической принадлежности или взаимоотношениях выходят за рамки настоящего исследования и не имеют к нему прямого отношения.

Цель нашей работы двоякая. Во-первых, мы выделили наиболее важные этапы формирования памирской идентичности меньшинств Горного Бадахшана в тех работах, которые были написаны до сих пор и которые до настоящего времени не вполне поняты большинством интересующихся данным вопросом. Во-вторых, ниже мы анализируем новые разработки индивидами формулировок памирской идентичности в рамках современной исмаилитской парадигмы, независимо от ее институтов и властной иерархии.

Я заимствую термин «проективная идентичность» (*project identity*) Мануэля Кастельса с рядом важных изменений, для того чтобы охарактеризовать памирскую идентичность на этапе, наступившем после активного *сопротивления*, поскольку такой подход позволяет выйти за рамки оборонительной тактики через усилия индивидов в горизонтальном разрезе, которые не зависят от властных структур, будь то национальное государство или религиозная иерархия, и даже в какой-то степени противостоящие им.

Это предварительное исследование послужит также отправной точкой для дальнейших разысканий в области преобразования памирского сообщества и других параллельных исмаилитских сообществ, а также иных подобных групп во всем мире. Таким образом, результаты этого исследования могут представлять интерес не только для историков и социологов, но и для общественных деятелей и политиков.

Концептуальная база

Теоретическая база этого исследования опирается на теорию построения идентичности в эпоху информации, предложенную Мануэлем Кастельсом. Признавая, что «идентичность» является проблематичным термином, который «имеет тенденцию означать либо слишком много, либо слишком мало», в этой главе мы используем этот термин в более узком смысле, понимая под ним *самоидентификацию* и *самосознание*

(Brubaker, Cooper 2000: 10). Другими словами, «конструирование памирской идентичности» означает *самоидентификацию себя как памирца и самоосознание своей принадлежности к памирскому сообществу*. Кастельс в своей работе (Castells 2010) рассматривает следующие вопросы: «как, из чего, кем и для чего» конструируется идентичность. Строительные элементы для создания идентичности варьируются в зависимости от истории, географии, биологии, коллективной памяти и силовых структур, а также религиозных открытий. Кастельс также подчеркивает роль контекста и властных структур в определении «символического содержания этой идентичности и ее значения для тех, кто идентифицирует себя с ней» (Castells 2010: 7), я также рассматриваю эти аспекты. Кастельс отмечает три различных способа формирования и реализации идентичности: *легитимирующая идентичность, идентичность сопротивления (или оборонительная) и проективная идентичность*. Кастельс дает определение культурных коммун, он видит их как

явления, связанные с оборонительной идентичностью, дающие убежище от враждебного внешнего мира, дающие возможность почувствовать солидарность и защищенность, [...] они организованы вокруг определенного набора ценностей, значение и разделение которых маркируются особыми кодами самоидентификации, такими как община верующих, икона национализма, география расположения (Castells 2010: 69).

Это определение Кастельсом культурной коммуны может быть применено к памирской идентичности, следующей *оборонительной* модели. Как таджикский национализм, так и институциональный исмаилизм порождают *легитимирующие идентичности*, поскольку исходят из правительственных структур национального государства и централизованных властных структур в сфере религии. Я заимствую у Кастельса также и определение одной из разновидностей активной идентичности — *проективной идентичности*, — чтобы обозначить новую разновидность памирской идентичности, называемую так потому, что она не была одобрена сверху донизу

и не согласуется с идентичностью сопротивления — преобладающим видом памирской идентичности. Эта проективная идентичность является хрупкой и не вполне стабильной, а также сложной и диверсифицированной, как и ее инициаторы. Некоторые из них действительно принимают в основном оборонительную тактику и прилагают минимальные усилия, почти не выходя за пределы сообщества, но многие занимают иную позицию, модифицируя свои стереотипы и стараясь встроиться в новый социум.

Существует немало исследований, в которых социальные теории применяются по отношению к поведению человека в социальных сетях, что столь же «значимо ориентировано», как и другие социальные действия, если следовать определению Макса Вебера (Fuchs 2008: 126). Решающим фактором в развитии коллективной и индивидуальной идентичности признается также общение. Социальные сети предоставляют пространство для новых форм социального взаимодействия, а также отношений с другими людьми и с самим собой. Учитывая, что общение и взаимодействие становятся все более зависимы от интернет-платформ, пришло время признать роль различных форм опосредованного общения⁹ (в данном случае веб-сайтов социальных сетей) в процессе саморазвития как отдельных индивидов, так и сообществ. На личную и общественную идентичность влияют также символические материалы,¹⁰ передаваемые традиционными и новыми формами СМИ. В отличие от традиционных СМИ социальные сети позволяют людям полагаться на свои собственные ресурсы, чтобы создать для себя целостную идентичность или дополнить свою идентичность, восполняя то, что, возможно, для них нереально сделать в жизни. Киберпространство не оторвано от реального мира, и процесс построения идентичности в Интернете опирается на историю, географию, память и властные отношения в реальном мире (Castells 2010).

9 Коммуникационный процесс, который поддерживается/разрабатывается/наблюдается/контролируется третьей стороной.

10 Иконки, изображения, логотипы брендов, значимые объекты, музыка и любые другие визуальные материалы, которые могут выступать как символика сообщества.

В настоящее время использование Интернета и социальных сетей в Таджикистане еще мало изучено. Это происходит отчасти из-за его относительно ограниченного наличия (в ряде регионов) и влияния на общественную жизнь. В то время как некоторые политические аналитики предупреждали о возможных «фейсбук-революциях» в республиках Центральной Азии, в ближайшее время нельзя ожидать ничего подобного «арабской весне», несмотря на постоянно растущий охват аудитории коммуникационными технологиями. При всем том социальные сети остаются наиболее мощным мобилизирующим инструментом и тщательно контролируются органами безопасности государств. Так, по приказу таджикского правительства во время кризисов многие веб-сайты, в том числе Фейсбук и *YouTube*, были заблокированы. Кроме того, социальные сети стали главным убежищем для оппозиционных групп и запрещенных политических движений, которые постоянно находятся под наблюдением правительства. К тому же социальные сети откровенно не дружат с влиятельной элитой. Возможно, это одна из причин, почему социальные сети не принимались всерьез до недавнего времени. Даже сейчас общественное мнение в большинстве стран мира принижает социальные сети, обвиняя их в том, что они делают человеческое взаимодействие менее «реальным», отнимают реальные эмоции и т.д. (Miller et al. 2016: 112). Однако последние фокусированные исследования показывают обратное, особенно когда взаимодействие в Интернете является для людей единственной возможностью «быть самими собой и открыто проявлять свое отношение к другим» (Miller et al. 2016: 112). Это как раз случай таджикских трудовых мигрантов в России, чьи «реальные человеческие» контакты вне работы часто ограничиваются взаимодействием в Интернете. Таким образом, нежелание учитывать «попытки менее влиятельных групп населения подтвердить подлинность своего самоопределения онлайн» можно рассматривать как действие состоятельных офлайн-элит (Miller et al. 2016: 112). В целом отсутствие исследований, посвященных роли социальных сетей в выработке и продвижении неформальной идентичности в Центральной Азии, остается значительным

пробелом в современных разысканиях. Настоящая глава является скромным вкладом в заполнение этого пробела.

Построение и артикуляция памирской идентичности в Интернете

Наблюдения за активностью памирских пользователей в Интернете на самых популярных сайтах социальных сетей (а именно Фейсбук, «Мой Мир» и «Одноклассники») показали, что большая часть профилей, аватаров и групп, создатели и участники которых происходят из Бадахшана, подчеркивает их памирскую идентичность. Например, поиск в июле 2012 года на платформе «Одноклассники» дал 1280 профилей (3989 профилей в феврале 2017 года) с именем пользователя «Памирец» и 1699 профилей (7366 профилей в феврале 2017 года) с именем пользователя «Памирка» (см. Табл. 14.2). Следует отметить, что это только два русских слова, обозначающих памирцев; но на каждом из рассматриваемых веб-сайтов можно обнаружить много других слов и ссылок на таджикском, русском, английском и памирских языках (в различном написании), которые можно вводить отдельно в строку поиска, чтобы найти и другие профили. Наши примеры включают: «Памир» (Помир, Помер), «ГБАО», «04» (номерной знак транспортного средства для Горно-Бадахшанской автономной области),¹¹ «Горец»; есть также имена профилей, связанные с верой и историей, такие как «Исмаилит» и даже «Ассасин».¹²

11 В то же время такие обозначения идентичности, как ники/прозвища «Бадахшанец», «Шугнанец», «Ваханец» и др., не так популярны; кроме того, ни одна другая идентификация по месту в Таджикистане не имеет той же популярности. Мониторинг свидетельствует, что термин «Памирец» предпочтительнее иных обозначений групповой идентичности даже с большей исторической глубиной, таких как, например, «Шугнанец».

12 Пейоративный термин «ассасин/хашашин» получил распространение при посредстве средневековых европейских легенд об исмаилитах. О происхождении термина см.: (Daftary 1995).

Таблица 14.2. Результаты обзора самых популярных русскоязычных сайтов социальных сетей, проведенного автором (февраль 2017). Эти цифры должны рассматриваться как приблизительные, поскольку могут включать пользователей, проживающих в других близлежащих городах и районах.

Имена профилей на платформе «Одноклассники»	Количество профилей пользователей из трех крупных городов Таджикистана и Российской Федерации			
	Всего	Хорог	Москва	Москва
Памирец	3989	829	713	327
Памирка	7366	1855	1163	876
ГБАО	2257	242	349	119
04-Памир	5473	933	938	423
Бадахшан	2999	210	361	124
Всего	22084	4069	3524	1869

Эти слова и их комбинации явно или неявно относятся к Памиру — основе идентичности группы. Исмаилитские вера и религиозные традиции часто представлены как неотъемлемая часть памирской культуры и наследия; религиозная символика и иконография включены в географические и культурные атрибуты и отображаются в профилях.

Рост местной идентичности не так удивителен, учитывая всемирную реакцию на глобализацию. «Чем больше мир глобализуется, тем больше люди чувствуют себя привязанными к своему краю», — отмечает Мануэль Кастельс (Castells 2010: xxiii). Однако отождествление с Памиром не следует приравнивать к локализму, поскольку локальность сама по себе не может формировать идентичность как таковую без включения других элементов (Collins 2004). Сведение роста памирской идентичности к обычному местничеству или сепаратизму является одним из распространенных заблуждений среди таджикских обозревателей, которые пренебрегают многочисленными сопутствующими факторами, — из которых наиболее очевидные это особые языки и иное подразделение веры, — приравнивая памирскую идентичность к таковой же у жителей Худжанда (худжанди), Куляба (кулоби) или другим

местным разновидностям идентичности.¹³ При этом известно, что чем больше люди изолируются, лишаясь культуры, с которой чувствуют связь в реальной жизни, тем больше они укрываются в виртуальных сообществах социальных сетей. В этом смысле некоторые авторы называют символические материалы, используемые в СМИ, «заменителями традиции» (Tubella 2006: 258). Символические материалы, которые, как считается, играют важную роль в отождествлении себя с памирской общиной, включают, но не ограничиваются верой и наследием исмаилитов, религиозной иконографией (начиная от фотографий имамов до исмаилитского флага), фигурой нынешнего имама исмаилитов, важными исмаилитскими памятниками (в том числе Исмаилитскими центрами), видными деятелями, а также религиозными церемониями и фестивалями, важными историческими событиями, которые являются частью коллективной памяти общества. Сюда включаются также литература и поэзия (особенно связанные с Памиром и с его традициями и культурой), в частности такие жанры религиозной поэзии, как *маддо* и *касыда*, памирские языки, история, культура, музыка, география и природа. Включение этих материалов, по сути, меняет подходы к определению границ сообщества и позволяет создавать согласованные идентичности сообщества посредством использования социальных сетей, что во много раз усиливается в силу их интерактивной природы. Как показывают результаты нашего исследования, между материалами и источниками смысла, используемыми для построения этнокультурной (памирской) и религиозной (исмаилитской) идентичностей, существует частичное совпадение. Наиболее наглядным примером, который воплощает это наложение, является изображение карты ГБАО, покрытой исмаилитским флагом (зеленый с красной линией по диагонали). Хотя этот образ часто воспринимается как признак сепаратизма, он скорее отображает то множество источников смысла, которые питают памирскую идентичность.

13 Можно отметить, что при поиске в Интернете в социальных сетях обнаруживается лишь небольшое количество имен пользователей, учитывая значительное население этих регионов.

Рис. 14.1. Аким Завкибеков. Даъвати Носир. Холст, масло.
Фейсбук, *Pamir News*



Эти наблюдения обнаруживают сознательную попытку синтезировать различные источники значения, включая религиозную, этнокультурную и территориальную символику и ценности. Нетривиальная фотография на заставке группы «*Pamir in Pictures*» в Фейсбуке (2019) иллюстрирует ответы, которые мы часто встречали в интервью. Фото на обложке включает в себя изображение прежнего духовного лидера исмаилитов — Ага Хана IV, его изречение, исмаилитский флаг, людей в традиционной одежде на фоне гор Памира, а также представление с исполнением *маддо*¹⁴ и танцами. В этом случае исмаилитский компонент включен в контекст культурно-географического ландшафта Памирского региона. Обзор ряда других групп показал, как религиозная символика может быть искусно включена в повествование о сопротивлении. Социальные сети предоставляют активно растущую интересную и мощную среду для консолидации и распространения новых идентичностей.

14 *Маддо* (*мадхия*) — религиозное стихотворение, обычно классическая персидская *касыда* или *газель* духовного толка, как правило содержащее восхваление шиитских имамов.

На заставке группы «Pamir News» в Фейсбуке, которая делится новостями о Памире, помещена фотография картины, на которой пожилой наставник ведет религиозную проповедь в памирском доме-чид (см. Рис. 14.1). Картина называется «Призыв Насира (Хусрава)» и непосредственно указывает на «миф о происхождении» и древность памирской исмаилитской традиции. При том что данное художественное произведение задает религиозные рамки, религиозный аспект не является единственной целью представления художника. Здесь показана также архитектура памирского дома, дано визуальное представление знаний и продемонстрировано отношение к свету, традиционная одежда и образ жизни, традиционные семейные роли и ценности. Все это делает данную картину частью того же узнаваемого дискурса, имеющего знакомые черты и признаки (Рис. 14.1).

Идентичности сопротивления

На прямой вопрос об их самоидентификации половина моих респондентов из Душанбе назвала себя «памирцами-исмаилитами». Другая половина сочла, что достаточно сказать «памирец» и все будут считать тебя исмаилитом. Один из респондентов признался, что ему удобнее называться «бадахшанцем», а не «памирцем», потому что это более инклюзивный и нейтральный термин. Большинство опрошенных не были удовлетворены своей «таджикской» идентичностью, но говорили: «так написано у нас в паспортах», подразумевая при этом, что быть таджиком является также частью их идентичности, даже при том, что это не было их выбором. Таджикская идентичность, основанная на «доминирующих институтах общества» (в данном случае государстве), представляет собой *легитимирующую идентичность*, которая не считается удачной в современном мире (Castells 2010: 235). Напротив, «наиболее важным типом построения идентичности в нашем обществе» (Castells 2010: 9) считается *идентичность сопротивления*, которая характеризует памирскую идентичность. При ней «создаются формы коллективного сопротивления против невыносимого в противном случае угнетения, обычно на основе идентичности, которые,

очевидно, были четко определены историей, географией или биологией, что облегчает определение границ сопротивления» (Castells 2010: 9). В новой редакции своей работы Кастельс (2010) справедливо добавляет в список религию, поскольку она играет «решающую роль в формировании идентичности сопротивления» (Castells 2010: xxi).

Наши наблюдения и интервью подтвердили, что условия существования памирской общины в Душанбе не могут быть описаны как «невыносимое угнетение». Большинство респондентов полагали, что исмаилиты, которые являются меньшинством, имеют тот же уровень свободы, как и большинство — мусульмане-сунниты, и были удовлетворены своей религиозной свободой, особенно после открытия Исмаилитского центра в Душанбе. Похоже, что Исмаилитский центр предоставил не только физическое пространство для социальных и религиозных собраний общины, но и стал символом легитимности общины, создав платформу для диалога с другими мусульманами Таджикистана. По словам Салима, молодого человека из Душанбе, 21 год:

Исмаилитский центр дает нам возможность демонстрировать, кто мы есть. Здесь проводится много разных мероприятий и для неисмаилитов. Когда они приходят и видят это место, их взгляды сразу меняются. Когда люди садятся в автобус, они говорят: «Остановитесь перед мечетью памирцев», подразумевая, что теперь они принимают нас как мусульман.

Здесь Салим указывает на распространенное среди мусульман-суннитов отношение, при котором они обвиняют шиитов в целом и исмаилитов в частности в том, что они не являются добрыми мусульманами, если вообще признают их в качестве мусульман. Позитивное отношение Салима отражает дух сообщества и его доверие к институтам имамата, а также готовность людей адаптироваться к новой нравственно-этической структуре, которую поддерживают эти институты.

Часть наших результатов связана с условиями, которые побуждают готовить «окопы сопротивления и выживания», исходящие из общей культурной памяти, истории, географии

и ценностей, что подчас усугубляется различиями на религиозной и языковой почве (Castells 2010). Л. Ф. Моногарова (1989, 2000, 2003) и С. Давлатшоев (Davlatshoev 2006) приводят ценные наблюдения и анализ процесса консолидации памирской «этнической идентичности». Для Л. Ф. Моногаровой (1989) религиозные и языковые различия являются важными факторами, затормаживавшими предсказываемую ассимиляцию памирского «субэтнуса» (определение Л. Ф. Моногаровой) в более мощную и многочисленную таджикскую этническую группу. С другой стороны, разница в языках, на которых говорят памирцы, не рассматривается как препятствие для формирования в их среде общепамирской идентичности (Davlatshoev 2006).¹⁵ Это, безусловно, указывает на наличие других значимых моментов, которые объединяют различные по языкам группы, в том числе растущее значение религии как фактора, способствующего росту самосознания и солидарности памирцев. Интернет и социальные сети также предоставляют беспрецедентную возможность для носителей памирских языков создавать и распространять контент на этих языках, часто с целью сохранения языка как наиболее важного маркера идентичности. Как минимум три группы в Фейсбуке¹⁶ «Памирский базар» («Помери бозор»), «Памирская поэзия и поэты» («Помери шеърат шоирен») и «Ишкашимский язык» («Šakošəti zvũk/Шькошьми зьвук») могут быть названы среди самых активных дискуссионных групп, посвященных вопросам памирских языков. Эти группы управляются «совместными усилиями носителей этих языков, живущих в разных частях света» (Абдулхамидова 2016: 295).

В ходе моей полевой работы все опрошенные респонденты, кроме одного, вспомнили инциденты, которые можно охарактеризовать как дискриминацию или стигматизацию. Большую их часть можно было связать с принадлежностью респондентов к исмаилитской общине, что, как показывает

15 С другой стороны, прочие таджики считают, что все памирцы говорят на одном языке (Davlatshoev 2006). Похоже, что данный внешний фактор усиливает внутреннюю сплоченность этих групп.

16 Подобные группы существуют в российских социальных сетях, таких как «Одноклассники», «Мой мир» и «ВКонтакте», которые более популярны среди русскоязычных пользователей из постсоветских стран.

другое исследование, имеет первостепенное значение в том, как их воспринимают внешние наблюдатели в Таджикистане (Muminova 2009). Другими словами, наиболее распространенный вид ущемления прав, стигматизации в отношении памирцев связан с тем, что их называют не слишком «хорошими мусульманами», что, кроме того, является основой и для других предубеждений против них. С другой стороны, внутри самого сообщества разработана стратегия сопротивления, которая опирается на его историческую память, богословие и литературу. Так, например, в день празднования Ида значительное время было посвящено чтению отрывков из классической персидской поэзии, осуждающих следование экзотерическому соблюдению религиозных установлений без понимания их эзотерических аспектов (в данном случае имеется в виду соблюдение поста в месяц Рамадан). Причина такого рода проповеди состоит в том, что исмаилитов часто критикуют за то, что они не постятся во время Рамадана, и за то, что они вообще не являются «добрыми мусульманами» (Muminova 2009). Таким образом, предубеждение против памирцев, исходящее из религиозных оснований, является наиболее важным фактором в построении *идентичности сопротивления*: при этом внешний мир воспринимается как враждебный и несущий угрозу. Это условие приводит к тому, что сообщество отрывается от институтов гражданского общества и «укрывается в коммунальных пенатах» общины (Castells 2010: 70). По словам Кастельса, идентичность сопротивления является выражением «*исключения исключяющих со стороны исключенных*» (Castells 2010: 9).

Эти условия, вероятно, помешали полной ассимиляции памирцев с таджиками. Для советских этнографов, таких как А. К. Писарчик (1962: 658) и Л. Ф. Моногарова (1965: 25), ассимиляция памирцев казалась неизбежной по причине процесса языковой гомогенизации и устранения религии как фактора дифференциации и дискриминации. Полностью пересматривая свою прежнюю позицию, Л. Ф. Моногарова писала позднее (2000), что попытка ассимилировать памирцев с таджикоязычным (персоязычным) населением в советское время лишь усилила их внутреннюю консолидацию и сближение. Она справедливо указала, что этот процесс будет продолжаться

в постсоветский период и в дальнейшем. Перечисленные ею главные факторы — политические, экономические, демографические, языковые и конфессиональные, — способствующие укреплению идентичности памирцев во второй половине XX века, по-видимому, сохраняются до настоящего времени, хотя и различаются по масштабу и формату. Кроме того, гражданская война в Таджикистане, в которой приняли участие и памирцы, в целом гипотетически способствовала этому процессу как еще один отчуждающий фактор. Удивительно, но результаты настоящего исследования в целом подтвердили вывод Давлатшоева о том, что гражданская война в Таджикистане не способствовала «укреплению этнической идентичности памирцев» (Davlatshoev 2006: 94). Напротив, гражданские конфликты, сопровождаемые экономической нестабильностью, нищетой, безработицей и массовой миграцией, до некоторой степени лишили многих памирцев мотивации к культурной изоляции и политическому сепаратизму, несмотря на тот факт, что гражданская война безусловно способствовала маргинализации памирцев и росту их самосознания. Мы не находим значительных по количеству доказательств в поддержку предположения Штейнберга о том, что гражданская война способствовала политизации исмаилизма и исмаилитской идентичности (Steinberg 2011: 202). Напротив, руководство исмаилитов сыграло значительную роль в деполитизации памирцев, пытаясь сгладить последствия их поражения в гражданской войне, что приветствовалось памирским большинством. Именно в этой связи конфессиональный фактор, по-видимому, играет роль в построении новой формы идентичности, которая обсуждается в настоящей главе.

Вооруженный конфликт 2012 года в Хороге продемонстрировал, что понятие «коммунальные пенаты» действительно связано с «обеспечением убежищем, защитой», с «коллективной ответственностью» и особенно со страхом перед агрессией извне. Конфликт, спровоцированный убийством сотрудника государственной безопасности, привел в Хороге к полномасштабной войне между правительственными войсками и группами сопротивления. В то время как все другие средства связи в ГБАО были заблокированы, Интернет стал основным источником новостей для всей страны (и всего мира). Этот инцидент

послужил и проверкой солидарности сообщества; многие члены воспринимали военные действия в Хороге как нападение на свою родину и активно включились в кампании в социальных сетях. Эти наблюдения подтверждают, что люди прибегают к чувству локтя, «коммунальным пенатам», когда существует опасность извне, особенно когда она угрожает основам, связывающим общество.

В целом насильственные конфликты, дискриминация и страх ассимиляции с другими культурами, нативистская реакция на глобализацию, которая не редкость по всему миру, способствуют формированию у памирцев *идентичности сопротивления*. В Интернете можно найти множество примеров различных художественных произведений, в поэзии и прозе, которые подчеркивают уникальность памирской культуры и традиций, добродетели памирцев, их благоверие и коллективную ответственность общества за сохранение находящихся под угрозой исчезновения языков и традиций, на которых основана памирская идентичность. Эти темы широко распространены у популярных памирских поэтов, таких как покойные Сардор Рахдор (1954–2020) и Лидуш Хабиб (1963–2001), которые внесли значительный вклад в популяризацию поэзии на языках шугнано-рушанской группы. Однако особый резонанс памирской *идентичности сопротивления* придает поэзия авторов молодого поколения, таких как Саша Заифи,¹⁷ чья поэзия придает отличительный голос памирскому сопротивлению, особенно наиболее радикальным составляющим внутри него, и, таким образом, никогда не перестает разжигать споры в силу критики «доминирующих институтов общества» и других сил, которые, как считается, подрывают уникальность и чистоту родной культуры. В поэзии Заифи священными считаются такие темы, как памирская земля и культура, языки, вера и традиции памирского народа, честь ее представителей, мужчин и особенно женщин. Этот дух

17 Шириншо Масумов (р. 1974) — известный под прозвищем Саш(и) и псевдонимом Заифи — вероятно, самый популярный среди памирцев современный поэт. За исключением нескольких стихов на персидском языке и некоторых его ранних стихов на русском, песенная поэзия Заифи представлена текстами на шугнанском языке. Его популярность объясняется не только его поэтическим даром и удачным выбором тем, но также его талантом исполнителя и игрой на гитаре.

ошутим даже в названиях его стихов, таких как «Мы — люди иного склада» («*Машам йисохга мардум*»), «Не отдадим никому свой Бадахшан» («*Ху Бадахшон вет ку мадакам ичирд*»), «Я люблю тебя, о Родина (т. е. Памир)» («*Узум живъчъ ту, ей ватан*»), «Если бы не было моего земляка (памирца)...» («*Му хъамватан навудъчъат...*»), «О Родина, — Пять столпов» («*Эй Ватан, пиндз ситан*»). Исполняя стихи и песни под гитару, часто рассказывая между песнями соответствующие истории и анекдоты и проповедуя своей аудитории, убедительно соединяя всю ткань вместе, этот поэт приводит аргументы в пользу как активного, так и пассивного сопротивления.¹⁸ Хотя многие представители элиты считают его взгляды нежелательными и даже осуждают их, его популярность неуклонно растет в тандеме с растущей в последнее десятилетие озабоченностью среди памирцев вопросами идентичности, в частности среди общин диаспор. Излишне упоминать, что таджикское общество в целом и даже ученые и журналисты совершенно не обращают внимания на литературные произведения на памирских языках и их влияние на рост памирской идентичности.

Стоит отметить формирование памирских диаспор за пределами Таджикистана, поскольку это один из ключевых факторов, усиливающих памирскую идентичность. Когда таджикская национальная идентичность становится менее актуальной за рубежом и даже неудобной, сообщество цепляется за оставшиеся значимые источники, уходящие корнями в памирскую культуру и традиции, чтобы донести свою идентичность до принимающей культуры, а также других диаспор. По результатам поиска на платформе «Одноклассники» в Москве находится вдвое больше «памирских» профилей, чем в Душанбе, несмотря на то что численность диаспоры там значительно меньше (см. Табл. 14.1). На основе этих данных у респондентов ощущается значительная ностальгия по родине, а также чувство потери культуры, религии и языка, которые распространены среди диаспор в других местах. Вот как говорится об этих проблемах

18 Обращение к призыву шиитских имамов и исторических личностей, таких как Али или Хасан-и Саббах, в его последних стихах обнаруживает важность религиозной тематики в дискурсе поэта.

в пространном неоднократно пересылаемом монологе на платформе Фейсбук на русском языке:

Как вы знаете, нас — памирцев — очень мало. Самым важным для нас является сохранение нашей идентичности. О памирец! В мире нет более богатой культуры и традиций [чем у тебя]! Мы невероятно богаты! Мы самый древний народ. Мы стоим у колыбели цивилизации человека! Мы и есть колыбель человеческой цивилизации! Может быть, вы не понимаете, но влияние иностранной культуры колоссально! Я приведу вам пример: мой друг, тоже памирец, стал свидетелем странного разговора между двумя матерями, которые говорили о своих маленьких детях. Одна сказала: «Мой сын вообще не говорит на памирском языке, с чего он должен? Ему это не нужно, и я не собираюсь его заставлять». А ее сын пока только ходит в детский сад, можете себе представить? И когда он вырастет, он уже не будет одним из нас. Понимаете? Мы уже потеряли его. Он вырастет под влиянием русской культуры. И ничто его не спасет!

Далее анонимный автор оплакивает тот факт, что некоторые молодые люди оставили свою веру и приняли другие религии: «гадко даже говорить об этом». Затем автор переключается с русского языка на шугнанский: «Будь уверен, дорогой читатель, я говорю на своем родном языке лучше, чем ты, и я горжусь тем, что говорю на своем языке». Автор не преминул связать выживание языков и сообщества с их литературным творчеством и культурой:

Мало кто знает, что наш любимый поэт Саши Заифи начал писать стихи на русском языке. Лишь позже, пообщавшись с Лидушем Хабибом (гордостью нации, да упокоится он в раю), он начал писать на своем родном шугнанском языке.

Все это ясно указывает, что сохранение памирских языков и исмаилитской веры считается жизненно важным для выживания сообщества, для сохранения его особой идентичности. С другой стороны, несмотря на то что утрата языка и традиций по-прежнему вызывает озабоченность у диаспоры в России, тот

факт, что памирская этнокультурная идентичность не рассматривается как угроза для российского государства, дает больше возможностей для его выражения.

«Коммунальные пенаты» онлайн и офлайн

Общественная деятельность памирцев в Душанбе, а также их деятельность в Интернете характеризуется принципом «коммунальных пенатов». Так, например, Исмаилитский центр описывается как «место взаимодействия», «наше собственное место» и «место для общения и обмена опытом» и «место вдохновения». Пятнадцатилетней девушкой, жительницей Душанбе, Центр был описан как «непохожий на любое другое место» в городе. Как отметил Шер, молодой человек из Душанбе, «это место, где ты можешь встречаться и молиться вместе со *своими людьми*, приветствовать их *на своем языке*, и все способствует тому, что ты *чувствуешь себя* частью большого сообщества». Те же чувства разделяли респонденты, опрошенные в фокус-группе. Как сказала восемнадцатилетняя Фархунда:

Раньше мы не собирались; только после того, как был построен Центр, мы начали собираться вместе. Честно говоря, только здесь, в *джаматхана*, во время молитвы мы испытываем это особое чувство. Когдаходишь в ворота, ты испытываешь особое чувство, что это определенно твое, наше место.

Это описание наглядно иллюстрирует понятие *коммунальных пенатов* идентичности сопротивления как онлайн, так и офлайн. Также важно отметить, что многие респонденты отмечали, что легче обсуждать религию с непамирцами в Интернете, чем в реальной жизни, что подчеркивает определенные преимущества онлайн-общения; при этом граница между этими двумя пространствами часто размыта.

Несмотря на ряд оговорок, у респондентов заметно желание общаться с посторонними, «менять их взгляды» и, вступая в контакт, рассказывать о памирской идентичности в реальной жизни, а также через сайты социальных сетей так,

чтобы не провоцировать конфликт или недоразумение. Многие пользователи считают свою религиозную идентичность в Интернете инструментом сопротивления или проявления, демонстрации стойкости, но интервью показали, что такие случаи в Душанбе не являются доминирующими. Так, большинство респондентов не одобряют акцентирование внимания на памирско-исмаилитской идентичности в публичных профилях, поскольку это считается признаком сепаратизма, который может раздражать как общество, так и государство. Например, Гулру, 25-летняя участница дискуссии в фокус-группе, сказала, что не хочет присоединяться к определенным группам на платформе Фейсбук, чтобы не подчеркивать свое отличие от людей своего круга. Точка зрения Гулру перекликается со многими другими мнениями, услышанными во время интервью и в процессе случайных бесед с памирцами в Душанбе. Эти активные члены сообщества стремятся быть признанными в обществе, стать полноправными представителями таджикской нации, иногда даже «более таджиками» или «истинными таджиками», не ставя под угрозу культурные и другие элементы, которые делают их «памирцами». При этом, конечно, подключаются и прагматический расчет и выбор, которые являются частью построения *проективной идентичности*, которую я описываю здесь.

Проективная идентичность

Вышеприведенные рассуждения иллюстрируют, как оборонительные идентичности развиваются вокруг *коммунальных пенатов*, т. е. изолированных реальных или виртуальных пространств, используя языковые и религиозные дискурсы, которые не разделяются с окружающим обществом. Кастельс считает, что «возможно, из таких коммун могут появиться новые субъекты, — то есть коллективные агенты социальных преобразований, — таким образом создавая новый смысл вокруг *проективной идентичности*» (Castells 2010: 70). Хотя этот автор приписывает *проективную идентичность* в основном активным социальным движениям, в данном исследовании делается попытка взглянуть на трансформацию этнокультурной

самоидентификации как на один из типов формирования *проективной идентичности*. По словам Кастельса,

проективная идентичность возникает тогда, когда социальные акторы, исходя из любых доступных им культурных материалов, создают новую идентичность, которая заново определяет их положение в обществе, и, таким образом, стремятся преобразовать общую социальную структуру (Castells 2010: xxvii).

В случае проективной идентичности, как и в случае других типов, которые описывает Кастельс, таких как феминистские и экологические движения, реалистическая цель этих проектов в краткосрочной перспективе не обязательно заключается в преобразовании общества, а скорее в том, чтобы сделать его более адаптивным и гостеприимным. Это не всегда означает отказ от своей *идентичности сопротивления (оборонительной)*, а скорее преобразование ее путем присоединения новых источников смысла, при этом не отказываясь и от традиционных. Так, попытку размыть границы того, что они понимают под региональной идентичностью, мы отметили, например, среди памирцев Душанбе. С другой стороны, исмаилитские религиозные и светские учреждения обеспечивают новые структуры, о чем свидетельствуют многочисленные ссылки на Исмаилитский центр в беседах с респондентами-исмаилитами Душанбе.

Как отмечает Штейнберг (Steinberg 2011: 90–93), учебная программа для средней школы, разработанная Институтом исмаилитских исследований, на основе которой обучаются исмаилиты всего мира, формирует и поддерживает глобальную идентичность исмаилитов. В ней утверждается, что религиозные институты исмаилитов являются «в целом социальными» и «определяющими при создании, согласовании и усовершенствовании образов и представлений исмаилитов о самих себе» (Steinberg 2011: 88). Весьма важной для формирования *проективной идентичности* остается также история: «...для исмаилитов, как и для многих общин, история стала центральным мотивом, эмблемой современной идентичности» (Steinberg 2011: 89). Исмаилитская идентичность не

конкурирует с *легитимирующей идентичностью*, т. е. национальной идентичностью, которая обеспечивается государством. Государство при этом легитимизирует исмаилизм как одно из местных направлений ислама в Таджикистане. Возможно, памирская идентичность сложилась и была развита именно благодаря общей вере исмаилитов, что поддерживало тесные взаимоотношения между разрозненными языковыми группами. При этом, поскольку идентичность исмаилитов узаконена институтами, сходными с государственными и действующими по принципу «сверху вниз», на уровне местных идентичностей может возникать некоторое напряжение и сопротивление.

Среди памирцев наблюдается развитие как *идентичности сопротивления*, так и проективной идентичности. Как уже говорилось выше, сопротивление объясняется давлением со стороны внешнего мира. См., например, рассуждения Шера о том, что ему неудобно демонстрировать свою конфессиональную идентичность: «Это не мое мнение, это мнение этого общества, что мы не должны выделяться». Как видно из ответа Шера, *идентичность сопротивления* — это выбор, который определяется ограничениями в области идентичности. Похоже, что возможность выйти из окопов сопротивления у социальных игроков появится только на определенном этапе: когда у них появится «свобода определять... [свою] лояльность и приоритеты между различными группами» (Sen 2007: 5). Как убедительно пишет Амартья Сен, люди «постоянно делают выбор», отдавая приоритет принадлежности к чему-то конкретному или одному источнику значения, выбирая его из круга других (Sen 2007: 5). Отсутствие такого «выбора», таким образом, способствует развитию *идентичности сопротивления*. Так, в комментарии 27-летнего жителя Душанбе Искандара дается интересный обзор плавного изменения идентичности, выбора и роли миграции, транснациональных институтов и роли социальных сетей в формировании идентичности:

Когда я жил за границей (в Кыргызстане и США), то не был активен в социальных сетях, я был участником [платформы] Одноклассники, где называл себя «Памирцем». Я указал свою исмаилитскую идентичность и на Фейсбуке. Теперь

я удалил свой аккаунт из Одноклассников; там очень людно (*лап шагалгзов*). Когда я был в Бишкеке, моя идентичность была в большей степени памирской, чем исмаилитской, но когда я переехал сюда (в Душанбе), — здесь в то время был только что построен Исмаилитский центр, это оказало на меня большое влияние. Может быть, я не осознавал этого, но до того моя памирская идентичность была более очевидной; сейчас они обе равны, хотя я думаю, что в будущем она может сместиться в сторону «исмаилитской». Моя памирская идентичность не отстает от моей увлеченности и моего интереса к памирским языкам. Я считаю сохранение этих языков своей миссией. Я хочу облегчить онлайн-разговоры на памирских языках. Но я думаю, что моя исмаилитская идентичность будет превалировать, в том числе благодаря Исмаилитскому центру, потому что его посещают не только памирцы, но и исмаилиты из Пакистана, Восточной Африки, Америки и Канады, Йогеды и Кумсангира.¹⁹ В прошлом слова *памирец* и *исмаилит* были для меня синонимами, но теперь я думаю, что моя религиозная идентичность будет преобладать над моей региональной идентичностью.

Возвращение в Душанбе из-за границы стало важным фактором для Искандара в его решении стать активистом в социальных сетях и в его рассуждениях о своей идентичности. Он начал чувствовать, что быть исмаилитом важнее и что это понятие включает других людей, которые разделяют те же ценности, что и он сам. Во время интервью на его голове гордо красовалась традиционная памирская тубетейка, а сам он активно пропагандирует памирские языки в социальных сетях. При этом Искандар все еще оставался *памирцем* в глазах наблюдателей. Именно из-за его самосознания как исмаилита и ценностей, таких как плюрализм и терпимость, которые он ассоциирует с современным исмаилизмом, ему комфортно принимать идентичности, отличные от тех, что я обозначил как *оборонительная памирская идентичность*. Важно отметить, что здесь можно наблюдать фундаментальное различие между двумя типами формирования идентичности:

19 Районы, населенные исмаилитами, за пределами памироязычного региона.

оборонительная памирская «самоидентификация» влечет за собой эссенциалистское, реифицирующее, исключительное и «сильное» понимание «памирскости», тогда как формирование *проективной идентичности* предполагает больше инклюзивность и плавное изменение, что приводит к «более слабой» трактовке памирской идентичности.

Во время интервью в фокус-группе молодые волонтеры из Исмаилитского центра в Душанбе часто жаловались, что не все в сообществе знают, «что значит быть настоящим исмаилитом». Они критически относились к оборонительной манере многих людей в исмаилитской общине и оперировали религией как инструментом сопротивления. Большинство из них при этом согласилось с тем, что существует опасность чрезмерного подчеркивания их чутко воспринимаемой самобытности, что нередко приравнивается к сепаратизму. Таким образом оказалось, что одна из их стратегий, чтобы избежать подобного дискомфорта, заключалась в сглаживании, стирании явных культурных границ и более открытом выражении инклюзивной идентичности, которая заключается «в способности формулировать программу не только сопротивления, но и сотрудничества» (Tubella 2006: 267).

Как было отмечено выше, *проективная идентичность* не обязательно противостоит *легитимирующей идентичности* (в данном случае таджикской национальной идентичности). Как известно, с раннесоветского периода «идея таджикской нации [...] парадоксальным образом защищалась именно памирцами», хотя они «всегда рассматриваются как регионалистская фракция» с тайными амбициями (Roy 2000: 124). Признание таджикским государством роли Шириншо Шотемура (1899–1937), одного из выдающихся основателей Таджикистана памирского происхождения, является лишь одной из попыток продвижения национального единства.²⁰ Многие из выводов, представленных

20 Шириншо Шотемур (1899–1937) — один из активных участников становления советской власти в Бадахшане, человек, стоящий у истоков основания Таджикской ССР. Был заключен в тюрьму и казнен за предполагаемое «участие в антисоветском националистическом заговоре» во время сталинской чистки 1937 года; реабилитирован посмертно в 1956 году, в 2006 году удостоен звания «Герой Таджикистана» президентом Эмомали Рахмоном. Он изображен на банкноте в три таджикских сомони.

в данной главе, показывают, что некоторые попытки правительства и других субъектов (включая AKDN)²¹ в области сотрудничества были плодотворными и в согласовании *идентичности сопротивления с легитимирующей идентичностью*. Хотя выбор по принятию любой другой идентичности — например, приоритетной таджикской национальной идентичности — всегда открыт, в силу сохранения исторически унаследованного недоверия к памирцам трудно предсказать исход дела.

Таджикская культурно-политическая элита продемонстрировала большую осторожность в отношении многих неформальных идентичностей, понимая их как вызов национальному единству. Памирская интеллигенция преимущественно поддерживает усилия таджикского государства по созданию нации, а некоторые видные деятели сделали решительные заявления относительно того, что они называли «бессмысленной и разрушительной дискуссией о том, являются ли памирцы таджиками». Так, памирский журналист Махрам объяснил позицию, которая, по его мнению, была бы наиболее разумной для памирской общины:

Мы всегда были таджиками. Причина, по которой многие люди утверждают, что они не таджики, это невежество. [Памирская] интеллигенция обязана восстановить связи с таджикским наследием и навести мосты между всеми таджиками [внутри] и за пределами [родины].

Как и многие другие, он сослался на Шотемура, на его роль в создании таджикского национального государства, на роль Насир-и Хусрава и центральное положение персидского языка в бадахшанском исмаилизме, а также на тот факт, что памирцы принадлежат к той же этнической группе, что и другие таджики и все иранцы.²² С другой стороны, того же Шотемура многие называют «памирским» героем, отдавшим свою жизнь ради национальной идеи. Эта очевидная тенденция среди культурной

21 Критическую оценку участия и сотрудничества AKDN в «деполитизации» памирцев в Таджикистане см. в работе Ф. Девджи (Devji 2012).
URL: www.currentintelligence.net/analysis/2012/8/24/politics-dies-in-the-pamirs.html

22 Как упомянуто выше, вопрос об «этнической принадлежности населения Бадахшана» рассматривался в полемической монографии А. Давыдова (2005).

памирской элиты подводит нас к заключительному наблюдению над памирской идентичностью в социальных сетях.

Представляется, что существует заметная корреляция между уровнем образования и экономическим статусом субъектов и их артикуляцией памирской идентичности. Большинство образованного среднего класса и культурной элиты, как правило, имеют более гибкое и маневренное понимание идентичности, тогда как «рабочий класс» интенсивно продвигает идею исключительной памирской идентичности. Можно заметить, что на платформе Фейсбук мало имен-профилей со словом «памирец», поскольку она в основном используется космополитизированным, образованным и говорящим по-английски средним классом по сравнению с «памирским» населением на платформе Одноклассники, где в основном представлена социальная сеть жителей сел и мигрантов из «рабочего класса». Следовательно, экономическое неравенство между более состоятельной и устоявшейся элитой и рабочим классом, который не имеет того же уровня доступа и связей на национальном уровне, следует рассматривать в качестве важного фактора роста *оборонительной идентичности*, как показали другие случаи исследований, проведенных по всему миру.

Наконец, социальные сети, особенно социальные платформы, играют важную роль в разработке *проективной идентичности* посредством членства по горизонтали и в целях достижения общих целей, в отличие от вертикально легитимированной идентичности. Памирское сообщество, хотя оно традиционно управляется с помощью традиционных иерархий сверху вниз, похоже, успешно участвует в проекте по построению сообщества по горизонтали. При этом оно использует платформы социальных сетей для связи со своей родиной (Памиром, воспринимаемым как особенно важный и значимый ресурс), чтобы распространять памирскую культуру, природу и язык и устанавливать связь с памирцами всего мира. Изучая свое происхождение как народа вне государства и вне границ, находящегося на границе пяти национальных государств, памирцы используют социальные сети для создания более широкой общей лингвокультурной

идентичности.²³ Этот процесс становится еще более интенсивным, когда люди принимают транснациональную исмаилитскую идентичность, которая часто рассматривается как мобильное глобальное сообщество с тесными связями или, по словам Бенедикта Андерсона, как вненациональное «воображаемое сообщество» (Steinberg 2011: 92–93).

Выводы

В этой главе предпринята попытка изучить последние изменения в формировании общинной идентичности памирских народов Таджикистана, а также роль религии, глобализации и Интернета в этом процессе. Наша работа опирается на интенсивные полевые исследования и сбор данных онлайн, а также на историю, этнографию, литературу, искусство и музыку народов Памира, что до сих пор не было сделано. Я считаю, что социально-экономические и исторические факторы, такие как маргинализация, миграция и конфликты, а также наличие административной автономии — ГБАО, способствовали возникновению *оборонительной* памирской идентичности, принятой миноритарными общинами на границах не так давно сложившейся советской таджикской нации. Памирская идентичность была консолидирована в последние десятилетия XX века, несмотря на утверждения ряда советских социологов, предсказывавших полную ассимиляцию этих языковых сообществ с таджикским большинством. Хотя результаты нашего исследования подтверждают теорию, что вера и история исмаилитов есть

23 Кроме того, памирская идентичность приобрела популярность среди памироязычного населения Афганистана, в то время как носители памирских языков в Пакистане и Китае преимущественно называют себя таджиками. Вопрос о «памирскости» широко дискутировался в среде афганских «памирцев». Следуя за своими таджикскими собратьями, многие жители афганских районов Шугнана, Ишкашима и Вахана стали идентифицировать себя как «памирцы». На конец второго десятилетия XXI века большая часть афганского населения отвергает такие попытки еще глубже разделить таджиков Афганистана; многие полагают, что это разделение провоцируется конкурирующими с таджиками пуштунами, которые, желая добиться одобрения памирцев, превозносят их, упоминая в новом афганском государственном гимне как отдельную этническую группу. К тому же еще недавно слово «Памир» для этих общин означало не что иное, как расположенный на востоке высокогорный регион, обильный пастбищами.

наиболее важная основа формирования их *идентичности сопротивления*, они также показывают, что современные исмаилитские программы и институты приводят к созданию нового типа идентичности, основанной не на сопротивлении, а скорее на мирном сосуществовании с иными членами общества.

Формирование идентичности сопротивления подчеркивает особое положение памирской общины, культуры и религии по отношению к внешнему миру, при этом стремясь сохранить общие культурные границы в области языков, традиций, религии и ценностей. Я продемонстрировал на основе эмпирических данных устойчивый рост интереса к проблемам идентичности среди памирцев и формирование *идентичности сопротивления*, особенно среди менее привилегированных групп. С другой стороны, активные члены памирского сообщества строят новый тип идентичности, при котором люди готовы к компромиссам по линии некоторых контрастных положений с окружающим сообществом. Я считаю, что этот новый тип идентичности возникает из *идентичности сопротивления*, но выходит за рамки идеи сокрытия в «окопах сопротивления». Этот новый тип идентичности построен с упором на такие ценности, как терпимость, плюрализм и наведение мостов между разнообразными группами, а не на изоляции от них. Я согласен с тем, что акторы могут перемещаться, то укрываясь внутри «окопов сопротивления», то выходя из них, и что между социальными контекстами и поколениями существуют значительные различия. Результаты, представленные в этой главе, отражают наиболее общую, весьма уязвимую тенденцию в построении памирской идентичности, которая является переходом от формирования *идентичности сопротивления* к формированию *проективной идентичности*. Наши выводы вносят изменения в теорию формирования идентичности Кастельса таким образом, чтобы ее можно было применять в более широком контексте.

Мои наблюдения и интервью показали также, что чувство незащищенности и нестабильности способствует консолидации *идентичности сопротивления*. Так, вооруженный конфликт в Хороге и эпизоды насилия вызвали беспокойство памирцев во всем мире, что привело к еще большему усилению их и без того «сильного» памирского «самосознания».

Несмотря на это, в дискуссиях как онлайн, так и офлайн постоянно выявлялись попытки найти платформу для диалога с национальным большинством — «внешними» акторами, — а не изолировать сообщество даже при реальной угрозе. Признание государством значимости бадахшанцев Памира в формировании таджикской нации, признание важности их языков, религии и традиций способствуют этой инклюзивной проективной идентичности. Я надеюсь, что мне удалось продемонстрировать связь между деятельностью онлайн и офлайн пользователей сети, значимость и «реальность» социальных сетей и их роль в построении идентичности. На деле все виды неформальной горизонтальной проективной идентичности, а также построения сообщества будут в значительной степени зависеть от мощных инструментов, которые предлагают социальные сети.

САЙТЫ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ И ДРУГИЕ РЕСУРСЫ В ИНТЕРНЕТЕ

ВВС Таджикская Служба (сайт закрыт). www.bbco.uk/tajik/

Фейсбук. www.facebook.com

Instagram. www.instagram.com/

Мой Мир. <http://my.mail.ru>

Одноклассники. www.odnoklassniki.ru/

Радио Свобода, таджикская служба. www.ozodi.org/

YouTube. www.youtube.com/

15 Религиозное образование и самоидентификация среди таджикско-памирской молодежи

КЭРОЛ ФОШЕР

В данной работе исследуется динамическое взаимодействие между религиозным образованием и социальным воображаемым при выработке памирского самосознания среди молодежи, родившейся в Таджикистане через несколько лет после обретения независимости. Как уже упоминалось прочими авторами этой публикации, памирцы придерживаются шиитско-исмаилитской веры и посему представляют религиозное меньшинство среди мусульман-суннитов в Таджикистане и по всей Центральной Азии. В последние годы общины памирцев в Таджикистане оказались свидетелями, что маркеры их идентичности до некоторой степени «сблизились с глобальным исмаилитским сообществом или были учтены им». Верования и обычаи общин, живущих на Памире, в Таджикистане, как и в остальных частях Центральной Азии, складывались в советский период и на ранних этапах обретения независимости как региональные культурные различия. Сегодня же эти верования и практики формулируются вокруг определенной религиозной тематики, так что почти через три десятилетия после обретения независимости страны самоидентификация в качестве памирца влечет за собой совершенно иной набор смыслов по сравнению с прежними поколениями советского периода. Я рассматриваю в данной главе стандартизированный

религиозно-образовательный подход, который — как часть интеграции в мировое исмаилитское сообщество — был активно присвоен молодым поколением памирцев, живущим в Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) и за ее пределами, в процессе самоидентификации.

В ходе серии полевых работ в период между 2010 и 2015 годами я изучала при посредстве наблюдения, личных интервью и интервью в фокус-группе памирских студентов университетов и молодых выпускников в Хороге, Худжанде, Чкаловске и Душанбе, Таджикистан, и Бишкеке, Кыргызстан. Основным критерием отбора участников было то, что они прошли курс занятий по религиозному образованию в соответствии с исмаилитской учебной программой *та'лим* (*ахлоқ ва маърифат*) в ходе обучения в начальной или средней школе. Кроме того, я проводила работу с педагогами учебной (религиозной) программы *та'лим*, которые были членами Совета по исмаилитскому *тариқа* и религиозному образованию (ITREB) в Кыргызстане и Таджикистане.¹

Производство и позиционирование идентичности

В начале моей полевой работы молодой таджик из Душанбе мягко, но категорично указал мне на то, что термин «памирец» следует использовать с осторожностью, потому что, по его словам, такие люди, которых мы называем памирцами, есть и в Афганистане и Пакистане, а также что памирцы это не нация, а Памир даже не регион, но всего лишь горный хребет. Любой, кто знаком с политическим контекстом Таджикистана, усмотрит в этом высказывании гораздо больше, чем просто вопрос географического положения. Хотя, возможно, он к этому и не стремился, комментарии молодого человека оказались весьма полезными для меня, поскольку многие респонденты, принявшие участие в моем исследовании, говорили о моментах, когда им напоминали, лично или в публичном дискурсе,

1 В начале моей полевой работы это учреждение называлось ITREC — *Ismaili Tariqa and Religious Education Committee* («Комитет по исмаилитскому *тариқа* и религиозному образованию»). В 2014 году название было изменено на ITREB.

что называть себя «памирцем» неправильно и термин «бадахшанец» был бы более уместен. Интересно то, что для моих юных респондентов термины «памирец», «быть памирцем» были частично связаны с горными хребтами Памира, и любая дискуссия, касающаяся этой захватывающей естественной среды высоких скалистых гор, высокогорных плато, рек и глубоких бирюзовых озер, а также растущих там в долинах тополей, вызывала эмоциональный поток, в котором выражалась глубокая связь с горами, горными ландшафтами и тоской по ним. Заметным образом территория, наряду с языком и религией, в значительной степени присутствовала у моих респондентов как критерий идентичности. Таким образом, нам представляется, стоит рассмотреть, каким образом принципы и практики этого транснационального религиозного объединения фиксируются и присваиваются молодежью, рожденной после распада Советского Союза, как они пронизывают их социальное и глобальное воображение.

В целях анализа я рассматриваю термин «памирцы» как этническую категорию в соответствии с представлением Т. Х. Эриксона о том, что этническая принадлежность есть «аспект социальных отношений между агентами, которые считают себя культурно отличными от представителей других групп, с которыми они имеют минимум регулярного взаимодействия» (Eriksen 1993: 12). У моих респондентов было непосредственное чувство принадлежности к сообществу под названием «памирцы». Тот, кто во время интервью жил в Кыргызстане, все еще использовал термин «памирец» в интервью, но предпочитал называть себя таджиком в публичном пространстве. Термин «бадахшанец» также использовался всеми респондентами на альтернативной основе, но предпочтительным был все же «памирец». Здесь на передний план выдвигаются два важных пространства конструирования идентичности: правительство Таджикистана и религиозные исмаилитские транснациональные организации (см. также главу Курбониева в настоящей публикации). За последние 20 лет эти два социальных пространства отдалились друг от друга, и потому их сложно совместить. В рамках соответствующих учебных образовательных программ оба эти пространства по-разному позиционируют, что значит быть памирцем. При этом памирцы, прежде всего,

являются гражданами Таджикистана и составляют региональные группы в составе этнического большинства — таджиков; и, во-вторых, памирцы, являясь прежде всего исмаилитами, образуют подгруппу более крупного транснационального исмаилитского сообщества. В обоих случаях памирцы, как представляется, образуют подгруппу. В этой связи любые действия, направленные на подтверждение особой идентичности в национальной или религиозной сферах, могут быть рассмотрены соответствующими учреждениями с некоторой долей опасения или недопонимания. Илолиев говорит о «памирском исмаилизме», который по сути противоречит идее единой и трансцендентной религиозной идентичности, которую отстаивает ITREB. При этом мы также знаем, что веками памирцы неизменно развивали и сохраняли свои религиозные традиции даже тогда, когда они подвергались запрету советских властей. Эти традиции включают некоторые важные формы синкретизма с древними элементами зороастризма, а также с христианством, суфизмом и даже буддизмом. В советский период изучение религии, и особенно трудов религиозных ученых, было ограничено, и роль великих мусульманских философов и персидских поэтов, таких как Насир-и Хусрав, Рудаки и Руми, была пересмотрена и они стали рассматриваться как национальные таджикские герои и поэты, а их произведения продвигались как отражающие идеологию и набор ценностей, тесно совместимых с коммунизмом (Iloliev 2008a: 3). См. у Илолиева:

Хотя это может казаться и очевидным, важно отметить, что когда слово «исмаилизм» прилагается к любому прилагательному, образованному от названия места, такого как «памирский», оно не только меняет значение прилагательного с обозначающего географическое понятие на религиозное, но также привносит и еще один аспект приложения верований и практик исмаилитов (Iloliev 2008a: 5).

Транснациональные связи, которые формируются через систему связей на основе религиозного образования, могут способствовать созданию собственной иерархии и представлять угрозу для повседневных местных религиозных практик (Vertovec 2009: 46). Несколько традиций, извест-

ных как специфические для Памира, сейчас находятся под угрозой исчезновения или значительного преобразования. Среди них наиболее известными во внешнем мире являются рецитация религиозных стихов (*маддохони*), церемония *ашура* — десятидневный траур по случаю гибели имама Хусейна, и церемония «возжигания светильника», связанная с поминально-похоронным церемониалом (*чараг-равшан*)² (Ioliev 2008a: 6; Niyozov et al. 2017: 75). Единственным обрядом, служившим способом передачи религиозных верований в советский период была церемония *чараг-равшан*, церемония «возжигания светильника», которую проводили на 3-й день после смерти человека и его похорон. Памирская исмаилитская традиция тесно связана с именем Насир-и Хусрава, миссионера, персидского поэта-путешественника и философа, который прибыл в регион в XI веке и провел здесь остаток своей жизни, проповедуя исмаилитский да'ва в чрезвычайно трудных условиях (Ioliev 2008a: 6; Elnazarov, Aksakolov 2011: 47). Сложившиеся религиозные ритуалы, в том числе *чараг-равшан*, были введены Насир-и Хусравом, который сегодня остается центральной фигурой для памирских исмаилитов. Однако, по мнению ряда исследователей, исмаилитская проповедь достигла Бадахшана уже в начале X века после ее распространения в Хорасане и Трансоксиане, где исмаилиты подвергались жестокому преследованиям со стороны последних правителей династии Саманидов, бывших суннитами (Elnazarov, Aksakolov 2011: 47).

Молодые памирцы, родившиеся после обретения Таджикистаном независимости в 1991 году, выросли в общественной среде, когда в большую часть аспектов их повседневной жизни была включена международная сеть педагогов, разработчиков, инженеров, ученых, экологов и идеологов и прочих специалистов, связанных с институтами гражданского общества Ага Хана (*джама'ати*) и религиозными учреждениями (*имамати*), см. также: (Mastibekov 2014: 124). Институты *имамати* и *джама'ати* были впервые введены в Таджикистане глобальным исмаилитским *джама'атом*, который до

2 В зависимости от используемого языка, этот ритуал называется также *чираг равшан*, *чарог рушан*, *чараг равшан* или *чарог равшан*.

недавнего времени был в основном представлен исмаилитами ходжа, индийского происхождения, чья сложная история почти не связана с Центральноазиатским регионом и исмаилитами. В настоящее время глобализованный исмаилитский *джама'ат* пустил прочные корни в США, Канаде, Великобритании, Франции и Португалии (Steinberg, 2011: 35). При этом Штейнберг справедливо отметил, что унитарный подход ходжа к исмаилизму не был воспринят в Таджикистане пассивно, напротив, с самого начала получил активную динамичную реакцию и часто подвергался критике, порождая отчасти идеологическую напряженность (Steinberg, 2011: 89), которая, как я покажу ниже, в конечном итоге оказалась чрезвычайно продуктивной. Кроме того, большинство исмаилитов, и безусловно памирцев, не разделяет гражданские институты, такие как Организация Ага Хана по развитию (AKDN), и религиозные, такие как ITREB, поскольку в конечном счете все учреждения, и гражданские и религиозные, имеют тенденцию привлекать исмаилитов к активности на основе их вероисповедания (Mastibekov 2014: 142). Однако даже при том, что представители имама ввели в Таджикистане глобализованный исмаилизм, который был в большинстве своем связан с ходжа, с тех пор он был существенно освоен памирцами. Интересно отметить, что объем научных исследований на английском языке по исмаилизму в Центральной Азии значительно вырос за последние 20 лет благодаря работам самих памирских ученых, исследования многих из которых были поддержаны Институтом исмаилитских исследований в Лондоне.

До 1995 года религиозное образование осуществлялось местными религиозными лидерами (*халифá*). В советский период, когда религиозные обряды были под запретом, обучение религиозным предметам и ценностям велось тайно и опиралось на труды выдающихся деятелей Бадахшана, в том числе Насир-и Хусрава. Кроме того, обучение религиозным ценностям осуществлялось посредством тщательно продуманной реализации церемоний, связанных с древними церемониями предков, таких как упомянутая выше *чараг-равшан*, проведение брачного свадебного церемониала (*нико*), а также посещения святынь (*мазар, остон*) (Niyozov et al. 2017: 75; Sodatsairov 2009: 8; см. также гл. Джонбобоева в этой публикации). Широкое

транснациональное исмаилитское сообщество, возглавляемое на тот момент духовным лидером — Имамом времени, Шах Каримом ал-Хусайни, Ага Ханом IV, получило возможность напрямую воссоединиться с исмаилитами, проживающими в ГБАО, только с середины 1990-х годов. Первый контакт был осуществлен в рамках мероприятий по спасению населения, проведенных АКДН в самые тяжелые дни гражданской войны, когда правительство Таджикистана перекрыло единственную дорогу, соединяющую ГБАО с Душанбе, тем самым изолировав население ГБАО от остальной части страны и обрѣкши его на голод. С тех пор объем помощи АКДН, Фонда Ага Хана (*Aga Khan Foundation*) и ИТРЕВа Памирскому региону и таджикским исмаилитам Центральной Азии был весьма значительным. Кроме того, деятельность организаций гражданского общества распространилась на отдельных лиц и общины, проживающие в регионе без различия вероисповедания или этнической принадлежности. Что касается сектора образования, то *имамати* учреждения проявляли особенную активность, помогая компенсировать отсутствие надлежащей школьной и университетской инфраструктуры в горных регионах путем строительства в Центральной Азии, в Таджикистане и за его пределами, сети школ и университетов со специальными университетскими кампусами. Ряд авторов дал критический анализ едва заметных светских, религиозных и прозападных образовательных тенденций АКДН, представленных в ее высших учебных заведениях (Mastibekov 2014; Sahadeo 2011), а также линии на создание сети частных школ, таких как Лицей Ага Хана (*Aga Khan Lyceum*), в который, как считается, привлекаются в основном дети из финансово обеспеченных семей (Niyozov, Bulbulov 2015: 265). С другой стороны, учебная программа по религиозному образованию и педагогические приемы, разработанные Институтом исмаилитских исследований и распространенные ИТРЕВом, в какой-то степени оставлены исследователями без внимания. Это имеет место даже несмотря на решающую роль в объединении исмаилитской молодежи всего мира начального и среднего школьного образования, которое создает транснациональное пространство, в котором взаимодействуют представители совершенно разных культур.

Воображаемые миры и субъективность

Мои аргументы касательно социального и глобального воображаемого («global imaginagy») и глобального воображения («global imagination») опираются на труды Т. Чордаша, Ч. Тейлора и Ф. Ризви. Так, Чордаш говорит о глобальном воображаемом, которое устанавливается через модальности интерсубъективности, которые, в свою очередь, переплетаются с политикой, социальным пространством, массовой культурой, идеологией и экономикой (Csordas 2009: 1–3). В этом контексте религия воспринимается как социальная реальность, которая может сама по себе создать новые транснациональные сообщества под руководством ответственных акторов (Csordas 2009: 3). Тейлор концептуализирует социальное воображаемое как:

[...] способы, которыми люди представляют свое социальное существование, как они взаимодействуют с другими, как общаются с товарищами, каковы их ожидания, которые обычно оправдываются, и более глубокие нормативные понятия и образы, лежащие в основе этих ожиданий (Taylor 2004: 23).

Как для Чордаша, так и для Тейлора социальное и глобальное воображаемое представляет конструкты, которые не только интеллектуально разделяются членами группы, но также и глубоко прочувствованы, продуманы и выражаются путем многих действий в повседневной жизни. Воображаемое является продуктом взаимодействия и ожиданий и может включать общие мечты, жизненные цели и мировоззрения. Исходя из положений Аппадурай, Ризви рассматривает воображение прежде всего как коллективный факт, «коллективное чувство группы людей, сообщества, которое начинает представлять и чувствовать вещи совместно» (Rizvi 2014: 124), а также как глобальное воображение, поскольку он наблюдает, как национальное государство заменяется глобальным на уровне базовых рамок социальной жизни (Rizvi 2014: 114). Во всех трех концепциях — социальное

воображаемое, глобальное воображаемое и глобальное воображение — центральную роль, даже если это не указано напрямую, играет субъективный опыт. В какой степени интеграция памирских исмаилитов в глобальное исмаилитское сообщество заменяет национальное государство Таджикистана, — как подразумевается в концепции глобального воображения Ризви, — еще предстоит выяснить. Тем не менее можно утверждать, что исмаилитская учебная программа *та'лим* (учебная программа по религиозному просвещению) создает не только транснациональное пространство для социальных образов, но и задает направление по перемещению этого пространства в глобальную среду, которая обеспечивает новые условия и параметры для молодежи, позволяя им «почувствовать», что они находятся за пределами административно-географических ограничений национального государства. Их субъективные переживания являются строительными блоками этого воображаемого, и их исследование обеспечивает любопытное понимание проблем, с которыми они сталкиваются при определении, что должно составлять их общую идентичность. Все это, конечно, не означает, что следует предполагать, что памирская молодежь, посещавшая занятия по религиозному образованию, организованные в соответствии со стандартным учебным планом, менее привязана к земле своих предков. Если интеграция в глобальное сообщество, сконцентрированное вокруг религии, оказывает большое влияние на процесс их идентификации, она же предоставляет новые инструменты для отражения их тесной связи со своей землей, ее историей и географией, что позволяет им генерировать новые возможности для выражения этой близкой связи.

Фактически эти новые инструменты побуждают учащихся религиозных классов переосмыслить прошлое, используя каким-то образом религиозный фокус, который остается в значительной степени ориентированным на территорию. Территориально ограниченные меньшинства могут представлять угрозу для нации, даже если каждый конкретный случай следует понимать в его собственном историческом контексте. Следование традициям предков может в определенных обстоятельствах усугубить дилемму (Mahmood 2016: 64). С другой

стороны, можно считать, что присоединение к глобальному сообществу, столь всеобъемлющему, как исмаилиты, вполне может побудить людей отойти от внутренней политики или, по крайней мере, посмотреть иначе на то, что происходит в этом пространстве, которое становится менее актуальным для их жизненных траекторий. Рациональным условием их существования вместо этого может стать расширение сети людей и организаций, которые при посредстве глобализации открыты для широкого обмена идеями, не внося при этом гомогенизацию в культуру (Amselle 2001: 23). В данном случае это, вероятно, так. Религия, а не обязательно религиозность, фактически укрепляет этническую идентичность памирцев, вызывая через призму плюрализма право отличаться от других, не поощряя тенденции к этнонационализму. Памирская молодежь более активна в политическом пространстве, и в то же время она избегает спорных позиций, характерных для периода гражданской войны (см. главу Курбониева в настоящей публикации).

Отсутствие серьезных долгосрочных местных профессиональных перспектив трудоустройства образованной молодежи бросает тень на политическую позицию старшего поколения, получившего образование в советский период. Трудно передать уровень стремления внести вклад в благоустройство своего горного сообщества, которое было ярко выражено во всех интервью. Это устремление следует доминирующему аспекту исмаилитского учения, которое сосредоточено на поддержке и помощи исмаилитским общинам во всемирном масштабе и которое интерпретируется религиозными учителями как особая мотивация учеников думать в первую очередь о коллективе. В многочисленных дискуссиях, личных интервью и интервью, проведенных в фокус-группе, таджикско-памирская молодежь демонстрирует разумную, но тем не менее полную энтузиазма и нередко протекционистскую позицию по отношению к AKDN и всем его институтам. В современной исмаилитской мысли знания прежде всего направлены на то, чтобы лучше служить обществу. Плюрализм и терпимость стали важными понятиями и потому являются центральными для религиозного учения.

Структурное преобразование

Важно отметить, что на Памире все еще силен институт религиозных наставников (*пиров*) и их заместителей *халифá*, которые играют до некоторой степени центральную роль в жизни селения. Так, Эльназаров и Аксаколов описывают роль *пиров* после того, как Ага Хан III официально оформил их статус, сделав его особенно авторитетным как в политическом, так и в социальном плане не только у исмаилитов, но и у соседних суннитских правителей:

Роль, которую некоторые из *пиров* играли в ходе общественно-политических событий на Памире, была нередко весьма ощутимой. Хотя отдельные авторы классифицировали *пиров* как русофилов или англофилов, на самом деле многие из них активно вели сложные переговоры с целым рядом различных внутренних и внешних сторон для того, чтобы поддержать свое сообщество, не уронить собственное достоинство и выполнить обязательства по отношению к своему имаму (Elnazarov, Aksakolov 2011: 50; Эльназаров и Аксаколов 2013: 77).

Институт *пиров* был официально отменен в 1930-х годах советскими властями, но *халифá* остались. Их назначение подлежало утверждению советскими властями, а их функции были ограничены выполнением определенных церемоний (Elnazarov, Aksakolov 2011: 55). Лишь в последние несколько лет легитимность титула *халифá* оказалась под угрозой. В середине 2000-х годов была проведена реорганизация института *халифá* в рамках ITREB, организации, которой они теперь полностью подотчетны. Тем не менее, *халифá* продолжают играть важную, если не главную роль, в большинстве памирских общин, где люди ищут руководства традиций предков во всех аспектах своей жизни. Как объяснил один из респондентов (мужчина примерно 40 лет):

...никто не может даже построить дом, не спросив сначала совета местного халифá. Решения относительно того, где и когда должен быть построен дом, принимаются

в соответствии с мудрым магическим руководством халифа (интервью, проведенное в Хороге, июнь 2012).

Сегодня в ГБАО халифа отбираются членами сообщества совместно с представителями ITREB. Последние составляют около 30% избирателей. По словам учителя *та'лим* в Хороге, халифа потеряли большую часть власти и престижа, которыми они пользовались еще двадцать лет назад, а их авторитет в области религиозных знаний быстро ослабевает (интервью, проведенное в Хороге, июнь 2012). Теперь они находятся под строгим контролем ITREB, который наблюдает и за всеми аспектами обучения *та'лим*, от учебной программы до выбора и подготовки учителей. Среди представителей ITREB, давших мне интервью, распространено мнение, что большинство *пиров* и халифа не имеют никакого формального образования и, следовательно, не могут считаться удовлетворяющими стандартам обучения принципам ислама и исмаилитской веры. Кроме того, халифа обычно обвиняют в практике, которая не считается исламской, а в дополнение нередко они отклоняются от того, что составляет «чисто» исмаилитское учение. Несмотря на то что им отведена роль официальных лиц, исполняющих свадебные и похоронные ритуалы, ходят слухи, что и то, что осталось от института халифа, вот-вот распадется. По словам одного из халифа, проживающего в Хороге, религиозное учение, которое передавалось из поколения в поколение, в настоящее время отменяется и заменяется стандартизированным учением, ориентированным больше на мышление, продвигаемое ходжа (интервью, проведенное в Хороге, июнь 2011). Однако эта точка зрения, достаточно широко распространенная, часто оспаривается другими членами сообщества, которые считают, что стандартизация исходит непосредственно от имама. Местное учение, которое в народе называют также «центральноазиатской традицией исмаилизма», основано на трудах Насир-и Хусрава. Некоторые *пиры* и халифа, такие как упомянутый выше, которому на момент интервью в 2011 году не было даже 40 лет, обладают обширными знаниями, основанными на сочинениях Насир-и Хусрава, и могут наизусть читать многие из его наиболее важных стихотворных произведений. Традиционная

практика халифá включает в себя целительные и магические ритуалы, связанные с текстами Насир-и Хусрава, практики, которые так или иначе не одобряются ITREB в целом, но все еще довольно популярны среди людей в период личного кризиса. Однако в местах, где общины памирцев относительно невелики, халифá продолжают предоставлять религиозное образование, но должны следовать новой учебной программе и использовать учебники *та'лим*.

Учителя *та'лим* отбираются из учителей начальных классов и проходят специальную подготовку по вопросам преподавания религии в ITREB. Они получают небольшое финансовое вознаграждение плюс ряд других привилегий, поскольку обучение выполняется на добровольной основе; добровольческая деятельность является религиозной обязанностью в исмаилизме.³ Занятия *та'лим* в ГБАО, как правило, проводятся раз в неделю, обычно в пятницу, с 15.00 до 16.00. Весь материал подготовлен и стандартизован Институтом исмаилитских исследований в Лондоне. При этом во всем мире используются одни и те же учебники, переведенные на разные языки. В Таджикистане эти учебники написаны на таджикском языке и, чтобы получить право на распространение, должны быть утверждены Министерством образования Таджикистана. За пределами ГБАО религиозное обучение вне семьи строго запрещено — однако в районах, где сосредоточены памирцы, обучение *та'лим* допускается и один вечер в неделю в частном здании проводится занятие, но проходят эти занятия нерегулярно. Лучшие ученики могут попасть в летний лагерь, где

3 За последние годы ряд учителей средних школ прошли обучение по программе религиозного образования в Институте исмаилитских исследований в Лондоне в рамках предъявляющей высокие требования программы под названием “*Secondary Teacher Education Programme*” (STEP) («Программа обучения учителей средних школ»), которая открылась в 2007 году. Ожидается, что после получения диплома учителя выпускники станут сотрудниками ITREB на местах и штатными учителями религии, получающими плату за свою работу. Однако во время проведения нашего исследования ни один из опрошенных молодых памирцев не имел возможности пройти обучение у выпускника программы STEP. Интересный критический анализ программы см. в докторской диссертации Л. Кадивал «Религиозный плюрализм в исмаилитском мусульманском религиозном образовании: от различий к разнообразию» (“*Religious Pluralism in Ismaili Muslim Religious Education: From difference to diversity*”), защищенной в университете Сассекса в 2014 году (Kadiwal 2014).

знания, приобретенные в религиозных классах, углубляются посредством таких мероприятий, как театральные постановки и другого рода средства художественной выразительности, интеллектуальные дебаты и групповые дискуссии.

Исмаилитская учебная программа *та'лим* усиливает чувство принадлежности к диаспорическому сообществу, которое охватывает совершенно разные культурные миры. В основу учения вместе с нетеологическим подходом к исламу и другим авраамическим религиям положены моральные ценности и этика. Начиная с первого класса религиозного образования, ученики постигают, как выстраивать свою религиозную идентичность в рамках транснационального сообщества с высокой географической мобильностью, что опирается в первую очередь на связь с западным миром, особенно англо-канадскими и британскими общинами. Все это следует понимать в том духе, что полноправный член сообщества в идеале должен как можно полнее понимать и принимать исмаилитскую идиому мобильности, инициативного экономического развития и либеральной философии. Это влечет за собой также свободное владение английским языком. Хотя в центре внимания учебных материалов находятся сама религия и вопрос о том, что значит быть хорошим исмаилитом, они неявно переключают всех исмаилитов из конкретного региона в глобальное пространство без реального центра, кроме набора норм и ценностей и неоспоримой принадлежности к более широкому исламскому сообществу. При этом актуальной для более широкого исмаилитского постмодернистского подхода остается идентичность памирцев, включающая акцент на инклюзивность и внутриконфессиональный плюрализм. С другой стороны, субрегиональная и языковая принадлежности теряют в этом процессе изрядную долю привлекательности. Тем не менее, устная традиция памирцев остается живой и активной, а моральные ценности, следуя нарративной традиции, которая явно опирается на прошлое общины, преподаются также дома (см. главу Содатсайровой в настоящей публикации). Даже за пределами ГБАО неформальное обучение, которое проводится дома или на общественных собраниях, играет важную роль в приобретении религиозных знаний. Помимо устной традиции, члены сообщества продолжают развивать и использовать возможности

для ликвидации разрыва между местными и глобальными знаниями, например, посредством еженедельных собраний, обычно после молитвенной сессии (*намаз*), где священнослужитель делится текстами руководства (*фарман*), исходящими непосредственно от Ага Хана IV, и где обсуждаются многие вопросы, в частности культурно-образовательные или религиозные, имеющие непосредственное отношение к конкретной общине. Эти встречи могут проходить в *джама'ат-хана* (там, где она имеется, например в Душанбе) или, как это бывает чаще, следуя традиции памирцев, у кого-то дома.

Одним из главных преимуществ централизованного религиозного образования за пределами ГБАО является то, что оно способствует обнаружению и воссоединению членов памирских общин в Кыргызстане и Таджикистане. Для организации занятий требуется, чтобы *халифá* и местные представители ITREB сначала определили памирцев в своем районе или городе и договорились с ними о том, что их дети будут посещать религиозные занятия. Так, устанавливая связи между памирцами, ITREB стал инструментом, помогающим сформировать общественные кластеры по всей Центральной Азии и придать некоторую легитимность и ощущение защиты и уверенности людям, которые в противном случае жили бы в постоянном страхе, опасаясь получить ярлык «чужаков». На самом деле страх стигматизации настолько силен, что даже в Бишкеке, городе, где уровень религиозности существенно низок, многие таджикские памирцы скрывают свою этническую или региональную идентичность из опасения прослыть «плохими мусульманами». Интересно, что, по мнению многих молодых респондентов, при создании общин памирцев за пределами ГБАО религия используется в качестве основного связующего звена.

Идентичность и стереотипы

Процессы самоидентификации содержат различные миры смыслов, включая в том числе стереотипы (Amselle 2001: 20; Rizvi 2014). Идентичности подразумевают «род внутренней и внешней диалектики», и в конкретном социальном контексте

могут быть как самоприписываемыми, так и приписываться другими (Jenkins 2008; Vertovec 2009: 76). Внутренние процессы идентичности исходят из «социально сконструированных социальных репертуаров», в то время как навязанные извне являются продуктом отношений власти и авторитета и, таким образом, отражают социально-политические иерархии. В силу этого процессы идентичности обоих типов неизбежно происходят в постоянном взаимодействии (Jenkins 2008: 82–83), а стереотипы являются важной частью ткани, публично и субъективно выражая эти иерархии. При этом, как известно, стереотипы являются частью когнитивной структуры, «содержащей знания, убеждения и ожидания в отношении социальных групп» (Brubaker 2004: 72).

По данным интервью, проведенных в вузах Таджикистана за пределами ГБАО, наиболее распространенными описаниями памирцев, которые они слышали от своих товарищей по учебе, являются следующие: они самоуверенны, политически активны и бесстрашны. Эти стереотипы ни в коем случае не являются уничижительными, но, безусловно, в зависимости от контекста могут потенциально вызвать враждебность и недоверие со стороны других (как и в случае с любым эссенциалистским представлением). Интересно, что еще одним широко распространенным убеждением является особое значение, которое памирцы придают обучению и стремлению к знаниям (в данном случае в основном либеральным и педагогическим). Наиболее часто объяснение, которое можно услышать от студентов, не живущих на Памире, таково:

Мы часто слышим, что нам, памирцам, больше нечего делать в горах, поскольку там очень скучно, поэтому мы так хорошо учимся. Мои друзья видят, что мы говорим по-английски лучше, чем большинство студентов, что мы активно развиваем языковые навыки и можем мыслить критически, что после окончания вуза мы легко находим работу в офисах международных организаций в Душанбе. Они говорят о Памире, даже если мы живем в городе с детства. Они не осознают, что наша любовь к учебе обусловлена нашей религией и доверием, которое наш лидер оказывает нам (женщина, 22 года, интервью проведено в Худжанде, июль 2014).

Стереотип высокой исполнительности воспринимается самими молодыми памирцами, особенно женщинами (в Таджикистане, стране, где от женщин в конце второго десятилетия ее жизни обычно ожидают замужества и переезда к родственникам мужа), как заслуга, что ведет к заслуженному вознаграждению. Мои респонденты объяснили, что другие, особенно в Таджикистане, регулярно описывают памирцев как старательных и конкурентоспособных в школе и особенно успешных в изучении языков. Ценность образования и любознательности постоянно укрепляется как в семье, так и в обществе. Успех в учебе также является мощным маркером идентичности для памирской молодежи, он одинаково относится как к женщинам, так и к мужчинам. Успех в школе высоко ценится среди памирцев, и самое страшное оскорбление — назвать кого-то *нодун* или *бесавод*, оба термина означают «невежественный».

С этим представлением связан сравнительно новый дискурс, на этот раз распространенный за пределами Таджикистана среди членов более широкого мирового исмаилитского сообщества, о том, что эта сильная склонность к образованию также может быть результатом работы AKDN и его усилий в сфере образования и, косвенно, участия элиты ходжа. Как я укажу более подробно ниже, образовательные достижения как важная социальная ценность имеют на Памире долгую историю и поэтому не могут быть отнесены лишь на счет глобального исмаилитского сообщества.

Процесс самоидентификации среди молодежи

Та'лим категорически не одобряет закрепления, овеществления социальной идентификации, при котором активное выражение политической идентичности, как правило, осуждается и представляется как политизированное и вызывающее разногласия. Для памирцев это не ново, так как во время гражданской войны школьные учителя по всему Таджикистану старались предостеречь учеников от намеренного или невольного проявления своей региональной идентичности в классе (Faucher 2017). Другой проблемой, которая влияет на процесс

самоидентификации среди памирской молодежи, является существующее идеологическое напряжение между местным и транснациональным сообществами, которые по-разному определяют религиозность. Представители старшего поколения, прошедшие через традиционное исмаилитское религиозное обучение, не всегда отделяют свою религиозную идентичность от регионально-языковых идентичностей. В связи с этим подход, впервые выраженный ITREC/ITREB в начале его деятельности в Таджикистане, имел тенденцию, как и везде, склоняться к южноазиатской традиции (Kadiwal 2014: 122). Эти изменения неизбежно способствовали поколенческому конфликту между старшим поколением, которое склонно воспринимать свои родовые религиозные традиции как неотъемлемую часть своего местного культурного багажа, и младшим, воспринимающим религию как отдельный компонент своей идентичности.

Исмаилитское религиозное учение, являющееся частью институциональной транснациональной организации, обращено ко всей памирской молодежи, весьма ощутимо привлекая социально-экономической мобильностью. Это учение не обязательно интенсифицирует религиозность, однако оно повышает религиозное сознание в среде, где религиозное образование находится под строгим контролем государства. Со времени обретения независимости у суннитского большинства быстро вырос интерес к исламу и исламскому образованию. Параллельно с этим в 2009 году правительство Таджикистана приняло законопроект, который значительно ограничил доступ к религиозному образованию, как формальному, так и неформальному, для молодежи в возрасте до 18 лет. Эти меры были предприняты, чтобы взять под контроль распространение разнообразных учений, несовместимых с официально признанной ханафитской школой (Niyozov et al. 2017: 73).⁴ Таджикские исмаилиты избавлены от этого контроля, так как он нацелен в основном на суннитское большинство. Кроме того, форма обучения, которая продолжает преобладать среди суннитов, в одном из

4 Более подробный очерк исламского образования в Таджикистане с момента обретения независимости см. в: (Niyozov et al. 2017).

немногих медресе, в мечети или дома, остается в основном ориентированной на учителей и исходит из Священного Писания, в то время как учение исмаилитов, преподаваемое в настоящее время, следует ориентированному на студентов методу, который поощряет критический подход к материалам. Как объяснила одна двадцатилетняя девушка-респондентка, различие в подходах к исламским учениям могут привести к недоразумениям в обществе:

Когда я училась в лицее в Худжанде, я чувствовала, что подвергаюсь стигматизации. Большинство моих одноклассников говорили мне прямо в лицо, что я не мусульманка, что поклоняюсь очень богатому человеку, живущему на Западе. И это каждый раз причиняло мне боль. Я отвечала, что я тоже мусульманка. Я говорила: почему я знаю об исламе гораздо больше, чем вы? Почему я знаю о суннитах и шиитах, а также о разных ветвях, а вы нет? В некотором смысле я чувствовала себя получившей благословение, поскольку я знала больше, чем они, но я боялась, потому что они не слушали меня (интервью в фокус-группе, проведенное в Бишкеке, июль 2012).

Как указано в этой цитате, исмаилитский религиозный курс, в котором внимание сосредоточено на межконфессиональном плюрализме, помогает учащимся повысить их осведомленность о своей социальной среде, но не обязательно обеспечивает реальную основу для преодоления стигматизации в повседневной жизни. Поскольку религиозный плюрализм редко рассматривается в других видах исламских образовательных курсов по всей стране за пределами вузов, неверное, представление об исмаилизме в обществе в целом тяжким бременем ложится на памирскую молодежь.

Как упоминалось ранее, AKDN и другие связанные с ней учреждения были частью повседневной жизни памирской молодежи, родившейся в 1990-х годах или позднее, поэтому неудивительно, что молодые памирцы описывают свою связь с глобальным сообществом как элемент, который выделяет из среды других граждан Таджикистана. Следует отметить отсутствие чисто политического пространства в глобальном

исмаилитском религиозном подходе и актуальность религиозного сообщества (*джама'ат*) во всех аспектах жизни. Это, однако, не означает, что политическое участие полностью исключено — совсем наоборот. Но так или иначе, имеется достаточно четкое различие между «активным и успешным исмаилитом» и политическим активистом памирцем. Именно здесь, на мой взгляд, образованной молодежи труднее всего восполнить разрыв в двух категориях идентичности, совместив их, однако это не абсолютно невозможно. Ни одно из учреждений, связанных с АКФ или АКДН в Таджикистане, не способствует политической пассивности. И большинство политических голосов фактически звучит от членов этих организаций, но используемые ими язык и подходы в значительной степени отличаются от тех, которые использовались политическими активистами в период борьбы за независимость. Можно видеть, что политический голос направляется через образованную интеллигенцию, имеющую компетенции в области критического мышления и хорошо разбирающуюся в социальных сетях. За последние десять лет политические действия приняли совершенно другой оборот, и использование термина «памирец» в процессе самоидентификации в меньшей степени вступает в противоречие с региональными обозначениями групп других таджиков, но больше выражает интегрированное, однако имеющее отличия этническое сообщество, что вполне ожидаемо в плюралистическом обществе. Параллель с дискурсом плюрализма, который является неотъемлемой частью всей программы *та'лим*, можно провести на примере такого сообщения:

В ходе курса религиозного образования мы в основном говорили о нравственном воспитании, а не только о научно-академическом образовании. Мы главным образом учились тому, как относиться к людям, каким нравственным ценностям следовать, и все те уроки, которые у нас были в школе, я начинаю вспоминать теперь при общении с людьми. В школе мы научились уважать разные религии, не дискриминировать других и, конечно, учились плюрализму. И здесь мы не делаем различия, с кем говорим. Было интересно, когда я начал беседовать с человеком иной религии.

Затем мы начинаем говорить, и даже если все мы разного происхождения, этот плюрализм и терпимость помогают нам общаться с разными людьми, независимо от того, откуда они (студент университета 22 лет, интервью, проведенное в Душанбе, июль 2012).

Религиозное образование позволяет изучать особенности каждого сообщества при условии, что религия задана в качестве общего критерия, и это означает, что студенты учатся ценить свое прошлое и бороться за *выживание*, опираясь на исмаилизм. На вопрос, помогло ли религиозное образование узнать больше о том, что значит быть памиркой, студентка второго курса университета, живущая в Бишкеке, ответила:

Религиозное образование? Да, потому что мы посещали занятия, где говорится, как памирцы стали исмаилитами, как приняли эту веру и пошли дальше. Время ограничений в советское время... все это часть истории, часть религии, часть культуры. Они верили во времена СССР, хотя религия вообще не была разрешена, они, конечно, молились в своей семье, но это было тайком. Я слышала это от моих бабушки и дедушки. Они должны были сохранить свою веру (интервью, проведенное в Бишкеке, октябрь 2011).

Из приведенного выше следует, что те знания о религиозных практиках, которые были восприняты через устную традицию, углубились в ходе обучения религии в классе. Стоит отметить, что религиозные особенности описаны как отличные от культуры. Кроме того, система убеждений как маркер идентичности выглядит более актуальной в сравнении с языком. Это неудивительно, так как учебники *та'лим* переведены с английского на таджикский, государственный язык в Таджикистане, что увеличивает его официальное использование в образовании и формальном дискурсе, практике, которая негативно влияет на владение родным языком (см. также главу Гуломалиева в настоящей публикации).

Официально местным языкам, истории и культуре(/-ам) не отводится места в национальной школьной программе, а использование местных языков, таких как памирские языки,

в официальных контактах запрещено. 30% всей учебной программы зарезервировано для местного контента, но что означает этот последний, не указано. В ГБАО учителя могут сами решать, использовать ли эти выделенные для местного контента 30% для преподавания местных языков, истории и культуры. Памирские дети, живущие за пределами ГБАО, которые, таким образом, составляют меньшинство среди других таджиков в своих школах, имеют еще меньший доступ к изучению языков и культуры памирцев вне семьи.

Образовательные достижения, религиозное образование и гендерный баланс

Качественное образование, полученное в советское время, сегодня высоко ценится; *халифá*, у которого было взято интервью, описал его как «способ связи с религией, даже когда религиозные ритуалы были под запретом» (интервью, проведенное в Бишкеке, 2013). Доступ к качественному образованию был еще одним способом стать исмаилитом, поскольку постоянное стремление к знаниям — не только чисто религиозным, но и всеобщим — считалось необходимым условием религии, продиктованным Насир-и Хусравом. Упоминание образовательной системы советского периода в Таджикистане противопоставляется в народном дискурсе сегодняшнему дефициту квалифицированных учителей, по большому счету плохой инфраструктуре и несовершенным учебным материалам, а также нынешней укоренившейся практике коррупции; последняя затрагивает практически всех, так как такая практика включает в себя покупку оценок и льготный прием в учебные заведения вплоть до вузов.

С другой стороны, исмаилиты, не являющиеся памирцами, особенно ходжа, обычно связывают высокий уровень успехов в школе и в университете с работой учебных заведений, связанных с AKDN, таких как Службы Ага Хана по образованию (*Aga Khan Education Services (AKES)*) и Университет Центральной Азии (*University of Central Asia (UCA)*). Между тем идея о том, что высокая ценность, которую придают образованию на Памире, является импортом, пришедшим из

других исмаилитских общин, противоречит устной традиции и обучению культурным ценностям, которые предполагают необходимость развивать любознательный ум. Как писал Насир-и Хусрав в одном из своих самых знаменитых сочинений в Диване:

Что человеку дал Господь, из всех животных одному?
 Дал разум Он, и человек — над всякой тварью господин.
 Но коль по званьям и уму — мы над ослами господа,
 Нам тот же ум дает понять, что мы Всевышнего рабы.
 В любой работе разум твой отыщет, «как» и «почему»,
 Коль разума лишимся, станем сродни деревьям без плодов
 (Диван 33: 28–30, рус. пер. Л. Р. Додыхудоевой в:
 Хансбергер 2005: 92).

Религиозные власти не рекомендуют исмаилитам раскрывать отдельные аспекты своего учения неисмаилитам, кроме того, последним не разрешается посещать религиозные занятия. Однако такие меры, по крайней мере в 2010–2011 годах, были связаны с тем, что религиозное образование строго контролировалось правительством Таджикистана. Практика сокрытия своей веры (*такиййа*) очень важна для памирских исмаилитов. Интересно, что успех в школе иногда объясняется религиозным образованием и родителями неисмаилитов, которые иногда просят местный офис ITREB разрешить своим детям посещать уроки *та'лим*. В некоторых случаях запрос удовлетворяется при условии, что родители подписывают форму-согласие. Основная цель такого письменного согласия заключается в том, чтобы избежать каких-либо ложных утверждений или недопонимания того, что посещение религиозного урока может в конечном итоге привести к обращению. В регионах за пределами ГБАО конкретный социальный контекст может побудить местного представителя ITREB отклонить такой запрос. Такой пример можно указать для района, где памирцы составляют меньшинство: разрешение может быть предоставлено только тогда, когда хотя бы один из родителей является исмаилитом. Однако ни при каких обстоятельствах неисмаилитам не раз-

решается посещать намаз. Общее представление о том, что исмаилиты добились хороших результатов в школе или, по крайней мере, их привлекает стремление к знаниям, имеет важные исторические корни, а также некоторые ясные социополитические последствия. Эти тенденции больше всего затрагивают женщин, задавая здесь положительный курс. В сельской местности девочки все еще отстают в плане образования на уровне средней школы. Интересно, однако, что эта тенденция не обязательно отражает характер гендерного неравенства. Для женщин приоритетными секторами образования являются социальные науки, хотя они не обязательно ведут к повышению заработной платы или лидерству в местной политике, что остается в основном мужской сферой деятельности. На деле значительный численно процент женщин с высшим образованием в бывшем Советском Союзе не следует рассматривать как преимущество или более высокий социальный статус для женщин в целом. В бывших советских республиках девочки, как правило, были более успешны, чем мальчики, в среднем образовании, что подталкивало мальчиков к обучению в профессионально-техническом училище (Titma, Saar 1995: 49) или к выходу на рынок труда. Хотя гендерный разрыв не воспринимается как маркированный для ГБАО (по сравнению с другими регионами Таджикистана), рассказы женщин обычно говорят об обратном и часто противоречат глобализированному исмаилитскому учению о гендерном равенстве. Одна недавняя выпускница, живущая в Душанбе, объяснила мне, что гораздо легче следовать учению исмаилитов за пределами ГБАО, поскольку роль женщины в семье в соответствии с тем, что она узнала на религиозных уроках, противоречила семейным ожиданиям дома (интервью в фокус-группе, проведенное в Душанбе, июль 2012). Однако, сравнивая свои ожидания с ожиданиями по отношению к молодым женщинам из других общин в Таджикистане, памирские женщины используют религиозное учение, чтобы оправдать свою собственную свободу в отношении получения высшего образования, обучения или работы за границей и возможности иметь большую свободу в рамках семьи, когда дело доходит до возраста

вступления в брак и выбора супруга, как отметила еще одна студентка университета:

Религиозное образование учит нас тому, что наша религия говорит о равенстве и сбалансированности в этом мире; в исламе нигде не сказано, что женщины не должны получать образование, нет такого, что мужчины превосходят женщин, что женщины должны оставаться дома все время. И все эти идеи, конечно же, исходят от нашего лидера. Вот что такое сбалансированность (интервью, проведенное в Худжанде, июль 2014).

Ни в одном из случаев гендерное равенство среди моих респондентов не приписывалось только исмаилизму. Скорее, это было связано с различиями в понимании и толковании того, что ислам говорит по этому вопросу.

Заключение

Процессы идентификации определяются различными тенденциями, в том числе историческими, культурными, социальными и политическими. Люди перемещаются между различными категориями групп, принимая участие в их развитии посредством своего субъективного опыта.

Таджикская памирская молодежь, процесс идентичности которой был рассмотрен в этой главе, с середины 1990-х годов переживает серию глубоких преобразований в определении того, кем она является. В то время как некоторые из стереотипов, сложившихся после гражданской войны, на протяжении многих лет были довольно действенными, другие стереотипы сместились от региональных к религиозным различиям, так или иначе влияя на политическое позиционирование по отношению к национальному государству Таджикистан. За последние двадцать лет религиозное образование способствовало созданию сплоченной этнической идентичности, сформированной прочными рамками нравственности и метафизическим порядком, в высшей степени совместимым с неолиберализмом и глобализацией. Параллельно

с этим идентификация с одной из региональных или языковых групп Памира стала в этом процессе несколько менее актуальной, в то время как принадлежность как к ГБАО, так и к Таджикистану, по крайней мере согласно моим исследованиям, представляется весьма актуальной для современного социального воображаемого молодежи Памира.

Литература

- AASA. (2014). Situational analysis and baseline surveys for poverty reduction through rural development in KPK, FATA and Balochistan. Development Profile of District Chitral, KPK. Available at: www.aasaconsulting.com/.
- Abashin, S. (2003). Le culte d'Iskandar Zu-l-Qarnayn chez les montagnards d'Asie centrale. *Cahiers d'Asie Centrale* 11/12, pp. 61–86.
- Abdullaev, K., Akbarzadeh, S. (2010). *Historical Dictionary of Tajikistan*. Lanham, MD: Scarecrow Press.
- Adamec, Ludwig W. ed., (1972). *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan: Badakhshan Province and Northeastern Afghanistan*, vol. 1. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Aga Khan IV, Shah Karim al-Hysayni. Speech by His Highness at the Foundation Stone Ceremony of the Ismaili Centre, Dushanbe (30 August 2003). URL: <https://the.ismaili/ismailicentres/speeches/speech-foundation-ceremony-dushanbe>.
- Agier, M. (2016). *Borderlands: Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*. Malden, MA: Polity Press.
- Akerlof, A.G., Kranton, E.R. (2000). Economics and identity. *The Quarterly Journal of Economics* CXV 3. P. 715–753. URL: <http://public.econ.duke.edu/~rek8/economicsandidentity.pdf>.
- Akiner, S. (1998). Social and Political Reorganization in Central Asia: Transition from Pre-Colonial to Post-Colonial Society. In: T. Atabaki, J. O'Kane (ed.), *Post-Soviet Central Asia*. London & New York: Tauris & Co. Ltd.
- Akramov, S., Akramov, F. (2015). Consequences of labour migration from Tajikistan to Russia: About the contemporary socio-economic state of Tajik families. *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6, pp. 231–236. Rome: MSCER Publishing. URL: www.mcser.org/journal/index.php/mjss/article/viewFile/6734/6448.
- Aksakolov, S. (2013). *Islam in Soviet Tajikistan: State Policy, Religious Figures and the Practice of Religion (1950–1985)* (Неопубликованная докторская диссертация). School of Oriental and African Studies, London.
- Aksan, N. et al. (2009). Symbolic interaction theory. In: *World Conference on Educational Sciences 2009*. Science Direct. doi:10.1016/j.sbspro.2009.01.160.
- Allworth, E.A. (1990). *The Modern Uzbeks. From the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History*. Stanford, CA: Hoover Institute Press.
- Alston, W. P. (1972). Pleasure, pp. 341–347. In: *The Encyclopaedia of Philosophy* (Vol. 5). (ed.) Paul Edwards. New York: MacMillan and Free Press.

- Amselle, J.L. (2001). *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London & New York: Verso.
- Anderson, J. (2005). Writing Up: The Internet Difference for Muslim Networks, pp. 252–263. In: M. Cooke & B. Lawrence (eds.). *Muslim Networks: From Hajj to Hip Hop*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Andreas, F.C. (1903). Die Entstehung des Avesta Alphabets und sein ursprünglicher Lautwert. In: *Verbandlungen des XII. Internationalen Orientalisten-Kongresses*. Hamburg. September 1992. Leiden, pp. 99–106.
- Andreyev, S. (2000). The Rawshaniyya: A Sufi Movement on the Mughal Tribal Periphery, pp. 290–318. In: L. Lewisohn, D. Morgan (eds.), *The Heritage of Sufism* (Vol. 3). Oxford: Oneworld.
- Ansari, S.F.D. (1992). *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843–1947*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. (1991). Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. P. 191–211. In: R. G. Fox (ed.). *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Arberry, A.J. (1958). *Classical Persian Literature*. London: George Allen and Unwin Limited.
- Aristotle (1953). *Plotinus*, trans. D. Ross. London: George Allen and Unwin Limited.
- (1984). *The Nicomachean Ethics*, trans. D. Ross. Oxford: Oxford University Press; рус. пер.: Аристотель (1997). *Никомахова этика* / Пер. Н. Брагинской. М.: Эксмо-Пресс.
- Arkoun, M. (2011). Locating Civil Society in Islamic Contexts, pp. 35–60. In: A. B. Sajoo (ed.). *Civil Society in the Muslim World*. New York: I. B. Tauris Publishers.
- Arlinghaus, J. (1993). Varieties of Islamic Expression in the Mughal Province of Kabul in the 16th Century, pp. 7–29. In: A. L. Dallapiccola & S. Zingel-Ave Lallemant (eds.). *Islam and Indian Regions*. Stuttgart: Steiner.
- Arlund, P.S. (2004). *A Sarikol Tajik Reader* (электронная копия получена от автора).
- Armstrong, J.A. (1982). *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North California Press.

- Arnaud, N.O. et al. (1993). *High cooling and denudation rates at Kongur Shan, Eastern Pamir (Xinjiang, China)*. *Tectonics* 12 (3), pp. 1335–1346. American Geophysical Union Publications.
- Atkinson, P. et al. (1988). Qualitative Research Traditions: A British Response to Jacob. *Review of Educational Research*. Vol. 58 (2), pp. 231–250.
- Awan, S.Z. (2012). Role of Civil Society in Empowering Pakistani Women. *South Asian Studies* 27 (2), pp. 439–458.
- Azarpay, G. (1981). *Sogdian Painting: The Pictorial Epic in Oriental Art*. London: University of California Press.
- Baig, A.S.R. (2001). *Civil society in Pakistan*. A preliminary report on the civic index on civil society project in Pakistan. A project of Aga Khan Foundation, Karachi, Pakistan.
- Baiza, Y. (2011). Religion, language or ethnicity? Hybridised identity among the Ismaili youth of Afghanistan in Germany. P. 78–98. In: Ahmad. F. & M. S. Seddon (eds.). *Muslim Youth: Challenges, Opportunities and Expectations*. London & New York: Continuum.
- Baker, A.J. (1997). *Social Pluralism. A Realistic Analysis*. Glebe, NSW, Australia: Fast Books.
- Barger, E. (1939). Exploration of ancient sites in northern Afghanistan. *The Geographic Journal* XCIII (95), pp. 377–391.
- Baluch, I. (2013). The Dhikri Sect. *Encyclopaedia Islamica*. 4, p. 308–309, Leiden; Brill.
- Barr, J. (1985). The question of religious influence: The case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity. *Journal of the American Academy of Religion* 53, (2), pp. 201–235.
- Barsch, H., Burger, K. (1996). *Naturressourcen der Erde und ihr Nutzung*. Gotha: Klett.
- Bartelheim, M. et al. (2015). Resource cultures: A concept for investigating the use of resources in different cultures, pp. 33–43. In: Danielisova & M. Fernandez-Gotz (eds.). *Archaeolingua: Vol. 35. Persistent Economic Ways of Living. Production, Distribution, and Consumption in Late Prehistory and Early History*. Budapest: Anchor Pub Co.
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, MA. USA: Little, Brown.
- Bartholomae, Chr. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, K. J. Trubner.
- Bartol'd, V.V. (1956). *Four Studies on the History of Central Asia* (Vol.1). Translated from Russian by Vladimir & Tatiana Minorsky. Leiden: Brill.

- Bashir, S. (2003). *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nūrbakhshīya between Medieval and Modern Islam*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Bassey, M. (1999). *Case Study Research in Educational Settings*. Buckingham: Open University Press.
- Beal, S. tr. (1884). *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*. London: Trubner & Co. Ltd. Reprint.: (2001) London: Elibron Classics. (2014) New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- tr. 2005. *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*, vol. 2. London: Elibron Classics.
- Beben, D. (2015). *The Legendary Biographies of Nāṣir-i Khusraw: Memory and Textualization in Early Modern Persian Ismā'īlism*. Ph.D. diss., Indiana University.
- (2017a). Islamisation on the Iranian periphery: Nasir-i Khusraw and Ismailism in Badakhshan. P 317–335. In: A.C.S. Peacock (ed.). *Islamisation: Comparative Perspectives from History*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- (2017b). The Fatimid legacy and the foundation of the modern Nizārī Imamate, pp. 192–216. In: F. Daftary & Sh. Jiwa (eds.). *The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions*. London: I. B. Tauris.
- Bechtold, L. 2017. Approaching the ritual economy of a Hajji feast: Resources, status, and sharing in southern Kyrgyzstan, pp. 37–72. In: R. Hardenberg (ed.), *Approaching Ritual Economy. Socio-Cosmic Fields in Globalised Contexts*. Tübingen: RessourcenKulturen.
- Beckwith, C. (2011). *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. Princeton, NJ & Oxford: Princeton University Press.
- Behuria, A.K. (2005). Myth of monolith: The challenges of diversity in Pakistan, *Strategic Analysis* 29 (1), pp. 61–75.
- Beissinger, M.R. (2002). *Nationalist Mobilisation and the Collapse of the Soviet State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bennigsen, S.A., Wimbush, E. (1985). *Muslims of the Soviet Empire*. London: C. Hurst & Co.
- Benveniste, E. (1929). *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*. Paris: Librairie Orientaliste: Paul Geuthner.
- Bergne, P (2007). *The Birth of Tajikistan — National Identity and the Origins of the Republic*. London: I.B. Tauris.
- Berzinjy, D. (2013). *The Silent Escape throughout the Nights of the Kurdish Religions*. Gordon: XLIBRIS Publisher.

- Bezhan, F. (2008). The enigmatic authorship of *Tārikh-i Badakhshān*. *East and West* 58, pp. 107–121.
- Bhattacharya, A., Romani, M., Stern, N. (2012). Infrastructure for development: meeting the challenge. Policy Paper, Centre for Climate Change Economics and Policy, Grantham Research Institute on Climate Change and the Environment.
- al-Bīrūnī, A.R. (1879) *Al-Āḥḥār al-bāqīya 'an al-qurūn al-khāliya*. Eduard Sachau (Eng. trans.): *The Chronology of Ancient Nations*. London, p. 41. Перепеч. (1969), Frankfurt: Minerva-Verlag.
- (1910). *Kitāb taḥqīq mā li 'l-Hind*. Eduard Sachau (Eng.trans.): *Verifying All That the Indians Recount, the Reasonable and the Unreasonable*. London: Kegan Paul; рус. пер.: Бируни А.Р. (1995). *Индия* / Пер. с араб. А. Халидова, Ю. Завидовского; коммент В. Эрмана, А. Халидова; отв. ред. В. Беляев. Репринт с издания 1963 г. М.: Ладомир.
- Bliss, F. (2006). *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno-Badakhshan, Tajikistan)* (Nicola Pacult & Sonia Guss (Trans. from German) with the support of Tim Sharp). London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Boettcher, S.R. (2004). Confessionalization: Reformation, Religion, Absolutism, and Modernity. *History Compass*, (Vol. 2), pp. 1–10.
- Bogdan, R.C., Biklen, S.K. (1998). *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods* (3rd ed.). Boston, MA.: Allyn and Bacon.
- Biklen, S.K. (1999). *Foundations of Qualitative Research in Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Method* (3rd ed.). London: Allyn and Bacon.
- Bolander, B. (2016). English and the Transnational Ismaili Muslim Community: Identity, the Aga Khan and Infrastructures. *Language in Society* 45 (4), pp. 583–604.
- Bosworth, C.E. (1996). Shughnan, pp. 495–496. In: P Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.). *Encyclopaedia of Islam* (2-е изд., Т. 9). Leiden: Brill.
- Boyce, M. (1975). *A History of Zoroastrianism: the Early Period*, Vol. I: *The Early Period*. Leiden: E. J. Brill.
- (1979). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge.

- Bretschneider, E. (1888). *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century* (Vol. 2). London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Breu, T., Hurni, H., Wirth Stucki, A. (2003). *The Tajik Pamirs: Challenges of Sustainable Development in an Isolated Mountain Region*. Bern. URL: *Centre for Development and Environment* («Центр развития и окружающей среды»); www.researchgate.net/publication/235443575_The_Tajik_Pamirs_Challenges_of_Sustainable_Development_in_an_Isolated_Mountain_Region
- Brower, D. (2012). *Turkestan and the Fate of the Russian Empire*. London: Routledge.
- Browne, E.G. (1905). Nasir-i Khusraw: Poet, Traveller and Propagandist. *Journal of Royal Asiatic Society*, pp. 313–352.
- (1956). *A Literary History of Persia* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker R., Cooper, F. (2000). Beyond 'identity'. *Theory and Society* 29, pp. 1–47.
- (2004). *Ethnicity without Group*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2015). *Grounds for Difference*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buisson, A., Khusenova, N. (2011) La production identitaire dans le Tadjikistan post-conflit: état des lieux. In: C. Ferret et A. Ruffier (eds.) *La Définition des Identités*. Cahiers d'Asie Centrale, pp. 97–132. Tashkent-Paris: Petra.
- Bunn, S.J. (2013). Water as a vital substance in post-socialist Kyrgyzstan. *Worldviews* 17, pp. 125–137.
- Bunt, G.R. (2000). *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
- (2003). *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas, and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press.
- (2009). *Muslims: Rewriting the House of Islam*. Chapel Hill: The University of Carolina Press.
- Burawoy, M., Blum, J.J., George, S., et al. (2000). *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California Press.
- Burgess, R.W. (1984). *In the Field: An Introduction to Field Research*. London: Allen & Unwin.
- Burke, P.J. (1980). The self: Measurement requirements from an interactionist perspective. *Social Psychology Quarterly* 43, pp. 18–29.

- Burnes, A. (1835). *Travels into Bukhara* (Vol. III). London: John Murray.
- Burton, A. (1997). *The Bukharans: a Dynastic, Diplomatic, and Commercial History, 1550–1702*. Richmond, UK: Curzon.
- Carrington, V. (2001). *Globalization, family and nation state-reframing 'family' in new times. Discourse-Studies in the Cultural Politics of Education* 22, pp. 185–196. doi:10.1080/01596300120072365.
- Castells, M. (2000). Materials for an exploratory theory of the network society. *British Journal of Sociology* 5, pp. 5–24. London School of Economics.
- (2000). *The Power of Identity* (2nd ed.). Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (ed.). (2004). *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*. Northampton, Mass.: Edward Elgar Publishing.
- (2nd ed. 2010, 1st ed. 1996). *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society, and Culture* (Vol. 1). Oxford: Wiley-Blackwell; рус. пер.: Кастельс М. (2000). *Информационная эпоха: экономика, общество и культура* / Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ.
- Catherine, R., & Gordon, B.J. (2016). *Advances in the Study of Siouan Languages and Linguistics (Studies in Diversity Linguistics 10)*. Berlin: Language Science Press.
- Charles, C.M. (1995). *Introduction to Educational Research* (2nd ed.). New York: Longman Publishers.
- Christopher, B. (2011). *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. Princeton: Princeton University Press.
- Clancy-Smith, J. (1995). 'Barakah'. P. 199. In: J. L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Vol. 1). New York and Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, P.A. (2001). *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Routledge.
- Colin, G.S. (1960). 'Baraka', p. 1032. In: H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Levi-Provençal, J. Schacht (eds.). *Encyclopaedia of Islam* (Vol. I, A-B). Leiden: E.J. Brill.
- Collins, K. (2003). The political role of clans in Central Asia. *Comparative Politics* 35 (2), pp. 171–190.
- (2004). The Logic of Clan Politics: Evidence from the Central Asian Trajectories. *World Politics* 56 (2), pp. 224–261.
- Connor, W. (1994). *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Corbin, H. (1975). Nasir-i Khusraw and Iranian Ismailism. In: R. N. Frye (ed.), *The Cambridge History of Iran. Vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1983). *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. R. Manheim (trans.). London: Kegan Paul International.
- Cordier, H., Yule, A. (1986). *The Book of Ser Marco Polo*. New York: AMS Press.
- Cormack, M. (2013). *Muslims and Others in Sacred Space*. Oxford: Oxford University Press.
- Csordas, T. J. (2009) Modalities of transnational transcendence, pp. 1–30. In: T. J. Csordas (ed.), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California Press.
- Curzon, G. (1896). The Pamirs and the Source of the Oxus (Conclusion). *The Geographical Journal* 8 (3), pp. 239–260.
- Cutherell, D. (2011). *Governance and Militancy in Pakistan's District Chitral*. Center for Strategic & International Studies. Background paper prepared as part of a research project on subnational governance and militancy in Pakistan.
- Daftary, F. (1990). *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press; 2nd edition (2007); рус. пер.: Дафтари, Ф. (2011). *Исмаилиты. Их история и доктрины* / Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой. М.: Наталис.
- (1995). *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*. London: I. B. Tauris; рус. пер.: Дафтари, Ф. (2009). *Легенды об ассасинах. Мифы об исмаилитах* / Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой. М.: Ладомир.
- (1998). *A Short History of the Ismailis*. Edinburgh: Edinburgh University Press; рус. пер.: Дафтари, Ф. (2004). *Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины* / Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой. М.: Ладомир.
- (2004). *Ismaili Literature*. London: I. B. Tauris in Association with the Ismaili Studies.
- Dagiev, D. (2013). *Regime Transition in Central Asia: Stateness, Nationalism and Political Change in Tajikistan and Uzbekistan*. London and New York: Routledge.
- (2022) *Central Asian Ismailis: An Annotated Bibliography of Russian, Tajik and Other Sources*. London: Bloomsbury.
- Darmesteter, J. tr. (1898). *The Vendidad (Vidēvdād) or Laws against the Demons: Avesta — The Sacred Books of Zoroastrianism*. New York. URL: http://www.avesta.org/vendidad/vd_eng.pdf

- Davlatshoev, S. (2006). The Formation and Consolidation of Pamiri Ethnic Identity in Tajikistan. Master's thesis, The Department of Eurasian Studies, Middle East Technical University, Ankara (Turkey).
- Dean, Riaz (2015). The location of Ptolemy's Stone Tower: The Case for Sulaiman-Too in Osh. *The Silk Road* 13. URL: www.silkroad.com/newsletter/vol13/Dean_SR13_2015_pp75_83.pdf.
- Decker, K.D. (1992). Languages of Chitral. In: Clare F. O'Learly (ed.). *Sociolinguistic Survey of Northern Pakistan* (Vol. 5). Islamabad, Pakistan: National Institute of Pakistan Studies.
- Del Casino, V.J., Thien, D. (2009) Symbolic interactionism. In: *International Encyclopedia of Human Geography*, pp.132-137. Elsevier Inc.
- Devji, F. (2012). *Politics Dies in the Pamirs*. URL: www.currentintelligence.net/analysis/2012/8/24/politics-dies-in-the-pamirs.html [12 September 2012].
- De Weese, D. (1994). *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Dikotter, Frank. (1992). *The Discourse of Race in Modern China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Dodkhudoeva, L., Dodkhudoeva, L. (1999). Manuscrits orientaux du Tadjikistan: La collection Semenov. *Cahiers d'Asie Centrale* 7, pp. 39–55.
- Dodykhudoeva, L.R. (2004). Ethno-Cultural Heritage of the Peoples of West Pamir. *Collection Anthropology* 28 (1), pp. 147–159.
- Doutte, E. (2013 [1909]). *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* [Магия и Религия в Северной Африке]. Bruxelles: ESH-editions.
- Droux, R., Hoeck, T. (2004). *Energy for Gorno Badakhshan: Hydropower and the Cultivation of Firewood. Analysis of the Energy Situation in the Tajik Pamirs and its Consequences for Land Use and Natural Resource Management* (Diplomarbeit). Bern. URL: www.cde.unibe.ch/University/TTD_UN.asp
- Durr, A. (2011). *Unser Volk ist dafür noch nicht bereit. Konzepte von Autorität und Legitimität im Rahmen einer Dorforganisation des westlichen Pamir*. (Magisterarbeit). Universität Tübingen, Tübingen.
- Eck, D.L. (2006). What is pluralism? URL: *The Pluralism Project at Harvard University*. URL: <http://pluralism.org>.
- Edelman, D.I., Dodykhudoeva, L.R. (2009). The Pamir languages. In: Windfuhr, G. (ed.). *The Iranian languages*, pp.773–786. New York: Routledge.

- Eduljee, K.E. (2005–2017). Pamirs-Badakhshan. *Zoroastrian Heritage*. URL: www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/tajikistan/page3.htm.
- (2007). *Aryans: Location of the Aryan Homeland, Aryana Vaeja*. (б. изд.). URL: <https://archive.org/details/AriaAryaAiryaHaroyuHomelandDescription20160229>.
- Eickelman, D.F. (1976). *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Centre. Modern Middle East series* (Vol. 1). Austin, London: University of Texas Press.
- Eisner, W. et al. (2002 [1986]). *Elemente Chemie I: Unterrichtswerk für Gymnasien* [Элементарная химия I. Учебник для гимназий]. Stuttgart, Dusseldorf, Leipzig: Ernst Klett.
- Elementary & Secondary Education Department, Government of Khyber Pakhtunkhwa, Education Management Information System (EMIS). (2010–12). Annual Statistical Report of District Chitral.
- Elias, N. (1886). *Report of a Mission to Chinese Turkestan and Badakhshan in 1885–86*. Calcutta.
- el-Nawawy, M., Khamis, S. (2009). *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. New York: Palgrave Macmillan.
- Elnazarov, H., Aksakolov, S. (2011). The Nizari Ismailis of Central Asia in Modern Times, pp. 45–75. In: F. Daftary (ed.). *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd; рус. пер.: Эльназаров Х., Аксаколов С. Исмаилиты низариты Центральной Азии в Новое время. В кн.: Дафтари, Ф. (ред.) *Новейшая история исмаилитов: преемственность и перемены в мусульманской общине* / Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой. М.: Наталис, 2013. С. 69–102.
- Emadi, H. (2005). Nahzat-e-Nawin: Modernization of the Badakhshani Isma'ili Communities of Afghanistan. *Central Asian Survey* 24(2), pp. 165–189.
- Eriksen, Th.H. (1993). *Ethnicity and Nationalism Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press 1993 (second, expanded edition 2002, third edition 2010).
- Esmail, A. (2002). *A Scent of Sandalwood*. Richmond: Curzon Press.
- European Commission (2013). Infrastructure for sustainable development. URL: http://ec.europa.eu/europeaid/what/infrastructure-transport/index_en.htm.
- Faizi, I. (1996). *Wakhan. A Window to Central Asia*. Islamabad: Al-Qalam Darul Ishaat.

- Fakhri, M. (1970). *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Falkingham, J. (2000). *Women and gender relations in Tajikistan* (Country Briefing Paper). Asian Development Bank. URL: www.adb.org/sites/default/files/institutional-document/32601/women-tajikistan.pdf.
- Faucher, C. (2017). Narratives of Schooling during the Tajik Civil War (1992–1997), pp. 145–160. In: D. Ashraf, A.T. Mir, S. Niyozov (eds.). *Pakistan, Afghanistan, and Tajikistan: Contested Terrain in the Twenty-First Century*. London: Lexington Books.
- Feaux-de-la-Croix, J. (2010). *Moral Geographies in Kyrgyzstan: How Pastures, Dams and Holy Sites Matter in Striving for a Good Life*. Ph.D. diss, University of St. Andrews.
- Fetterman, D. (1989). *Ethnography step by step*. London: Sage Publications.
- Filali-Ansari, A. (2011). State, Society and Creed: Reflections from the Maghreb, pp. 294–318. In: A.B. Sajoo (ed.). *Civil Society in the Muslim World*. New York, I. B. Tauris Publishers.
- Flinn et al. (2007). *Evolution of the Human Family: Cooperative Males, Long Social Childhoods, Smart Mothers, and Extended Kin Networks*. Oxford University Press.
- Foltz, R. (1998). When Was Central Asia Zoroastrian? *The Mankind Quarterly* 38 (3), pp. 189–200.
- (2010). *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalisation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucher, M. (2016). *Le retour des frontières*. Paris: CNRS Editions.
- Frazer, J.G. (1958 [1890]). *The Golden Bough: Abridged Edition*. New York: Macmillan; рус. пер.: Фрэзер, Дж. Дж. (2011). *Золотая ветвь* / Пер. М. Рыклина. М.: АСТ (Серия: «Philosophy»). (Сокращенное издание.)
- Freiman A. (1992). Zoroastrians in Central Asia in Ancient Times. *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute* 58, pp. 6–10.
- Frye, R.N. (1993). *The Heritage of Persia*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishing.
- (1996). *The Heritage of Central Asia from Antiquity to the Turkish Expansion*. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers.
- Fuchs, C. (2008). *Internet and Society: Social Theory in the Information Age*. London & New York: Routledge.
- Fuertes, A. (2012). Storytelling and its Transformative Impact in the Philippines. *Conflict Resolution Quarterly* 29(3), pp. 333–348.

- Gale, F., Fahey, S. (2005). Youth in transition: The challenges of generational change in Asia. *The Academy of the Social Science in Australia*. UNESCO Bangkok. URL: <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED494430.pdf>.
- Gauhar, M. (2009). 'Cultural diversity: Essential for peace or root of all conflict'. Keynote address at the World Summit on Art & Culture, Johannesburg, South Africa, September 2009.
- Geertz, C. (1971). *Islam observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Geiger, W. (1882). *Ostiranische Kultur im Altertum*. Erlangen,
- Gellner, E. (1969). *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Gibb, H. (1923). *The Arab conquests in Central Asia*. London: The Royal Asiatic Society.
- (2000). *The Travels of Ibn Battuta A.D. 1325–1354*. Delhi. Goodword Books.
- Giddens, A. (1991). *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Glesne, C. (1999). *Becoming qualitative researchers: An introduction*. New York: Longman.
- (2006). *Becoming qualitative researchers: An introduction* (3rd ed.). Boston, MA: Pearson Education, Inc.
- Gladney, Dru C. (2004). *Dislocating China. Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Global Center for Pluralism (2012). Defining Pluralism. *Pluralism Papers* No. 1. January 2012.
- Gnoli, G. (2000). Zoroaster in History. Biennial Yarshater Lecture Series (Vol. 2). New York.
- (2006). Agathias and the Date of Zoroaster, pp. 213–221. In: F. Marshak et al. (eds.). *Ēran ud Anērān*. Venice.
- Goes, B. (1866). The Journey of Benedict Goes to Cathay, pp. 529–596. In: H. Yule (ed.). *Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China* (Vol. 2). London: Hakluyt Society.
- Goibnazarov, C. (2016). Qasoid-khoni in the Wakhan Valley of Badakhshan. In: T. Levin, S. Daukeyeva, E. Kochumkulova (eds.). *The Music of Central Asia*. University of Indiana Press.
- Goodhand, J. (2016). Bandits, Borderlands and Opium Wars in Afghanistan, pp. 332–353. In: T. M. Wilson, H. Donnan (eds.). *A Companion to Border Studies*. Chichester: Wiley Blackwell.

- Gordon, E.W. (1991). Human Diversity and Pluralism. *Educational Psychologist* 26(2), pp. 99–108.
- Gordon, T.E. (1876). *The Roof of the World; being the narrative of a journey over the high plateau of Tibet to the Russian frontier and the Oxus sources on Pamir*. Edinburgh: Edmonston and Douglas.
- Green, L. (2010). *The Internet: An Introduction to New Media*. Oxford & New York: Berg.
- Greene, M. (1994). Epistemology and educational research: The influence of recent approaches to knowledge'. In: Darling-Hammond (ed.). *Review of research in education*. Washington, DC: American Educational Research Association.
- Gregg, S. (2007). *Culture and Identity in a Muslim Society*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Grenet, Frantz (2015). Zarathustra's Time and Homeland: Geographical Perspectives. In: M. Stausberg, Y. Sohrab-Dinshaw Vevaina, A. Tessmann (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons.
- Grevemeyer, J.H. (1982). *Herrschaft, Raub und Gegenseitigkeit: Die politische Geschichte Badakhshans, 1500–1883*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Gross, J.A. (2013). Foundational Legends, Shrines, and Ismā'īlī Identity in Gorno-Badakhshan, Tajikistan. P 164–192. In: M. Cormack (ed.). *Muslims and Others in Sacred Space*. Oxford: Oxford University Press.
- Grousset, R. (1970). *The Empire of the Steppes. A History of Central Asia*. Naomi Wolford (trans.). New Brunswick, N.J: Rutgers University Press.
- Grove, C.J. (1984). *Plato*. Bristol: Harvest Press.
- Gulomaliev Sh.L. (2014a). The social status of the Wakhi language, pp. 14–17. Paper presented at the 11th International Conference, the *Literaru Fame*, Linguistics and Literature, University of Tsukuba and Bishkek Humanitarian University.
- (2014b). The Case of Extinction of the Wakhi Words, pp. 58–64. Tajikistan and Japan student Forum. University of Tsukuba.
- Guthrie, W.K.C. (1967). *A History of Greek Philosophy* (Vols. 4 & 5). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammersley, M., Atkinson, P (1995, 2nd ed.; 2007, 3rd ed.). *Ethnography: Principles in Practice*. London and New York: Routledge.

- Hardenberg, R., Bartelheim, M., Staecker, J. (2014). 'Resource turn': *Eine kulturwissenschaftliche Sicht auf Ressourcen*. [Resource turn: A Cultural Studies Perspective on Resources]. Неопубликованный рабочий документ.
- Hashimi, S.M. (1989). The Role of Khalipha in the Ismaili Dawat of Central Asia. Seminar on Pir Nasir-i Khusraw, pp. 46–49. Chitral: The Shia Imami Ismaili Tariqah and Religious Education Board for Pakistan.
- Held, D., McGrew, A. (2003). *The global transformations reader* (2nd ed.). Cambridge, UK: Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd.
- Henning, W.B. *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?* Oxford, 1951.
- Herber, H. (2001). Transformation in the Tajik Pamirs: Gornyi-Badakhshan example of successful restructuring? *Central Asian Survey* 20(3), pp. 367–381. doi: 10.1080/02634930120095367.
- Herzfeld, F. (1947). *Zoroaster and His World*. Princeton: Princeton University Press.
- Hitchcock, G. & Hughes, D. (1989). *Research and the teacher: A qualitative introduction to school-based research*. New York, NY: Routledge.
- (1995). *Research and the teacher: A qualitative introduction to school-based research* (2nd ed.). London: Routledge.
- Hodong K. (2004). *Holy war in China: the Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864–1877*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Holy Bible. King James Version*. (2011). London: Collins.
- Holy Zend Avesta* — Yasna, англ. пер.: James Darmesteter, Dhalla, B.N. Dhabhar, L. Mills, J.H. Peterson, C. Bartholomae. URL: www.ishwar.com/zoroastrianism/holyzendavesta/yasna/yasna_19.html
- Hopkirk, Peter. (1994). *The Great Game: The Struggle for Empire in Central Asia*. New York: Kodansha International.
- Horak, S. (2010). In search of the history of Tajikistan: What are Tajik and Uzbek historians arguing about? *Russian Politics and Law* 48(5), pp. 65–77.
- Horowitz, D. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hughes, J., Sasse, G. (2001). Comparing Regional and Ethnic Conflicts in Post-Soviet Transition States. *Regional & Federal Studies* 11 (3), pp. 1–35.
- Hughes, R. (1997). *Ruby and Sapphire*. Boulder, CO: RWH Publishing.
- Human Rights Watch Press Backgrounder on Tajikistan (2001). Human Rights Watch. URL: www.hrw.org/legacy/backgrounder/eca/tajikbkg1005.htm.

- Humbach et., (1991). *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, 2 vols. Heidelberg.
- Humboldt, A. von (1843). *Asie Centrale; recherches sur les chaînes de montagnes et la climatologie comparée*. Paris: Gide.
- Hunsberger, A.C. (2003). *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London: I.B. Tauris; рус. пер.: Хансбергер, Э.Ч. (2005). *Насир Хусрав — рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа* / Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой. М.: Ладомир.
- ed. (2012). *Pearls of Persia: The Philosophical poetry of Nasir-i Khusraw*. London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.
- Hunzai, F.M. (2012). *Hazrat-i Shahzada Sayyid Munir ibn Sayyid Qasim Shah*. Неопубликованный мемуар.
- Hunzai, G.A. (1993). *The Concept of Pleasure Propounded by Nasir-i Khusraw*. Master's thesis, McGill University.
- Hylland Eriksen, T. (1993). *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*. London: Pluto Press.
- Ibn Ḥawqal, A.Q. (1873). *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik*. M. J. De Goeje (ed.). Leiden: Brill.
- IIS–AKDN (2000). *Agā Khan Development Network (AKDN): An Ethical Framework*, pp. 1–6. URL: https://www.iis.ac.uk/wp-content/uploads/2024/10/akdn_ethical_framework-53312120.pdf
- Social Norms and Social Exclusion reaching the poor: Progress Programmes of the Agā Khan Development Network. Values, Norms and Poverty: A Consultation on WDR 2001: Poverty and Development*. Johannesburg, South Africa.
- Iloiev, A. (2006). *Poetic Expression of Pamiri Ismā'īlism: The Life and Thought of Mubārak-i Wakhānī, a Nineteenth Century Mystic Poet and Religious Scholar*. Ph.D. diss., The University of Cambridge.
- (2008a). *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*. New York: Cambria Press.
- (2008b). Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan. *Central Asian Survey* 27(1), pp. 59–73.
- (2013). *Pirship* in Badakhshan: The Role and Significance of the Institute of the Religious Masters (*Pirs*) in Nineteenth and Twentieth Century Wakhan and Shughnan. *Journal of Shi'a Islamic Studies* 6 (2), pp. 155–176.

- (2015). King of Men: Ali ibn Abi Talib in Pamiri Folktales. *The Journal of Shi'a Islamic Studies* 8 (3), pp. 307–323.
- International Crisis Group Asia Report (2001). *Incubators of Conflict: Central Asia's Localized Poverty and Social Unrest* (no. 16). Osh/Brussels.
- Işṭakhri, A. (1967). *Kitāb al-masālik wa al-mamālik*. M. J. De Goeje (ed.). Leiden: Brill.
- Ivanow, W. (1933). *A Guide to Ismaili Literature*. London: Royal Asiatic Society.
- (1948). *Nasir-i Khusraw and Ismailism*. Bombay: Ismaili Society Series B, No. 5.
- (1948). *Studies in Early Persian Ismailism*. Bombay: Ismaili Society Series A, No. 3. Leiden. E.J. Brill Press.
- (1961). *Foreword*, In: W.A. Ivanow (ed.), *Tasnifat-i Khayrkhwah-i Herati*. Tehran: Kayhan Press.
- (1963). *Ismaili Literature* (2nd revised ed.). Tehran: University Press.
- Jackson, A.V. Williams (1893). Where was Zoroaster's native place? *Journal of the American Oriental Society* 15, pp. 221–232.
- (1899). Zoroaster: the prophet of ancient Iran. New York: Columbia University Press; the Macmillan Co.
- Jamal, N.E. (2002). *Surviving the Mongols: And the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. Publisher: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Jamous, R. (1981). *Honneur et baraka: Les Structures Sociales Traditionnelles dans le Rif* [Честь и Барака. Традиционные социальные структуры в Эр-Рифе]. *Atelier d'anthropologie sociale*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janesick, V.J. (2000). The Choreography of Qualitative Research Design: Minuets, Improvisations, and Crystallization, pp. 379–400. In: N. K. Denzin & Y.S. Lincoln (eds.). *Handbook of Qualitative Research* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Jenkins, R. (2008). *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. Los Angeles, CA: Sage Publications.
- Johnson, L., Bulut, Ch. (2006). Turkic-Iranian contact areas: historical and linguistic aspects. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. *Turcologica Series* 62, pp. 1–14.
- Johnson, M.D. (1992). *Approaches to research in second language learning*. London, UK: Longman Group.
- Jonson, L. (2006). *Tajikistan in the New Central Asia: Geopolitics, Great Power Rivalry and Radical Islam*. London: I. B. Tauris & Co Ltd.

- Justi, F. (1896–1904). *Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sasaniden*. Strasbourg.
- Kadiwal, L. (2014). *Religious Pluralism in Ismaili Muslim Religious Education: From difference to diversity*. Ph.D. diss., University of Sussex.
- Kakar, H.K. Shighnan and Roshan in the nineteenth century. [Afghanistan] : [Kabul University], 1978. URL: <https://drive.google.com/file/d/1PwWW1VRrcAzH3DFQMkNylHTvPlTVac4F/edit>
- Kanji, N. (2002). Trading and trade-offs: Women's livelihoods in Gorno-Badakhshan, Tajikistan. *Development in Practice* 12 (2), pp. 138–152.
- Kassam, R.Z. (1984). *The Problem of Knowledge in Nasir-i Khusraw*. Master's thesis, Montreal Institute of Islamic Studies, McGill University.
- Kasymov, S. (2012) Regional fragmentation in Tajikistan: The shift of powers between different identity groups. *Asian Geographer* 30: 1, pp. 1–20.
- Kehl-Bodrogi, K. (2008). Religion is not so strong here: Muslim Religious Life in Khorezm after Socialism. In: *Halle studies in the anthropology of Eurasia* (Vol. 18). Berlin, London, Piscataway, N.J.: Lit Verlag. Распространяется в Великобритании компанией Global Book Marketing. Распространяется в Северной Америке издательством Transaction Pub.
- Kemper, M., Conermann, S. (eds.), (2011). *The Heritage of Soviet Oriental Studies*. London: Routledge.
- Kennedy, H. (2007). *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Keshavjee, S. (1998). *Medicines and Transitions: The Political Economy of Health and Social Change in Post-Soviet Badakhshan, Tajikistan*. Ph.D. diss., Harvard University.
- Khan, A., Khan, R. (2004). *Civil Society and Social Change in Pakistan*. Исследование, проведенное «Институтом исследований развития» (*Institute of Development Studies (IDS)*) и «Коллективом исследований социальных наук» (*Collective for Social Science Research*) для Департамента международного развития Великобритании (*Department for International Development (DFID)*).
- Khlopin, I.N. (1992). 'Zoroastrianism — Location and Time of its Origin'. *Iranica Antiqua* 27, pp. 96–116.
- Khonaliev, N. (2008). 'Socioeconomic Development of Gorny Badakhshan'. *Central Asia & Caucasus*, Sweden. URL: www.ca-c.org/journal/2004-01-eng/22.honprimen.shtml

- Khusraw, N. (1949). *Shish Fasl*. W. Ivanow (ed. & trans.). Bombay: Ismaili Society Series B. No 6. In collaboration with: Leiden: E.J. Brill.
- (1977). *Forty Poems from the Diwan*. S. H. Nasr (ed.), P. L. Wilson & G. R. A'wani (trans.). Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- (1977). *Wahj-i Din*. G.R. A'wani (ed.). Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- (1998). *Gushayish wa Rahayish*. F.M. Hunzai (ed. & trans.). London: Institute of Ismaili Studies.
- (2012). *Between Reason and Revelation (Jami 'al-Hikmatayn)*. E. Ormsby (ann. & trans.). I. B. Tauris and Co. Limited.
- (1985). *Safar-nama (Book of Travels)*. W. Thackston, Jr. (trans.). Albany, NY; рус. пер.: Хусрав Н. (1933). *Сафар-наме. Книга путешествия* / Пер. и вступ. ст. Е. Бертельса; под общ. ред. В. Гордлевского и И. Крачковского. М.: Academia (Восточные литературы).
- Kicherer, S. (2017). Barakat, the Small Change of God, in the Tajik Pamirs, pp. 193–230. In: R. Hardenberg (ed.). *Approaching Ritual Economy. Socio-Cosmic Fields in Globalised Contexts*. Tübingen: RessorcenKulturen.
- Kim, H. (2004). *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864–1877*. Stanford University Press.
- Koen, B.D. (2003). *Devotional Music and Healing in Badakhshan, Tajikistan: Preventive and Curative Practice*. Ph.D. diss., Ohio State University.
- Kohn, H. (1944). *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*. New York: Macmillan.
- Kraus, P. (1939). *Opera Philosophica* (ред.). Cairo.
- Kreinath, J. (2014). Ritual Encounters with Hızır and other Muslim Saints: Dreaming and Healing at Local Pilgrimage Sites, pp. 25–66. In: T. Hatay. *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia* 2 (1).
- Kreutzmann, H. (2015). *Pamirian Crossroads: Kirgiz and Wakhi of High Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- (2017) *Wakhan Quadrangle: Exploration and Espionage during and after the Great Game*.
- Kuhistoni, K. (2014). From Pamirs to the outside world: Seeking decent jobs. *Voice from Central Asia* 8, pp. 1–5.
- Landolt, H. (1991). Ghazali and 'Religionswissenschaft'. *Asiatic Studien* XIV(1), pp. 19–72.

- Laruelle, M. (2007). The Return of the Aryan Myth: Tajikistan in Search of a Secularized National Ideology. *Nationalities Papers* 35(1), pp. 52–70.
- Lashkariev, A. (2016). *The construction of boundary and identity by a small community of Gorno Badakhshan*. *Beiträge zur Kulturkunde*. Bonn: Politischer Arbeitskreis Schule.
- Latour, B. (2010). *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (1st ed.). *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lauk, E. (б.д.). Practice of Soviet censorship in the press: The case of Estonia. Department of Journalism, University of Tartu, Ulikooli, pp. 18–131. URL: www.nordicom.gu.se/sites/default/files/kapitel-pdf/37_lauk.pdf
- Lawrence, B. (2002). Allah On-Line: The Practice of Global Islam in the Information Age. In: S.M. Hoover, L.S. Clark (eds.). *Practicing Religion in the Age of Media: Explorations in the Media, Religion, and Culture*. New York: Columbia University Press.
- Lazard, G. (1970). Persian and Tajik, pp. 64–96. In: T.A. Sebeok et al. (eds.). *Current Trends in Linguistics* (Vol. VI). The Hague: Mouton.
- Leaman, O. (1985). *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levi, S.C. (2007). The Fergana Valley at the Crossroads of World History: The Rise of Khoqand, 1709–1822. *Journal of Global History*, no. 2, pp. 213–232.
- (2012). Early Modern Central Asia in World History. *History Compass* 10/11, pp. 866–878.
- Levi-Sanchez, S. (2016). *The Afghan Central-Asia Borderlands*. London: Routledge.
- (2021). *Bridging State and Civil Society: Informal Organizations in Tajik/Afghan Badakhshan*. Michigan: University of Michigan Press.
- Library of Congress: Country Studies. *Tajikistan — Historical & Ethnic Background*. URL: www.revolvy.com/topic/Tajikistan&item_type=topic
- Litvinskiĭ, B., Pichikian, I. (1981). The temple of Oxus. *Journal of Royal Asiatic Society* 113 (2), pp. 133–167.
- Litvinskiĭ, Vorobyova-Desyatovskaya, M.I. (1996). Religions and Religious Movements, pp. 421–448. In: *History of civilizations of Central Asia*. (Vol. 3). Motilal Banarsidass.
- Liu, X. (2010). *The Silk Road in World History*. Oxford and New York: Oxford University Press.

- Long, J., Porter, K.L. (2012). Multiple Roles of Midlife Women: A Case for New Directions in Theory, Research and Policy. In: Baruch, G., Brooks-Gunn (J.) (eds.) *Women in Midlife*, pp. 109–160. New York: Plenum Press.
- Louw, M.E. (2007). *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia. Central Asian Studies Series: Vol. 7*. London, New York: Routledge.
- Lovheim M. & Linderman, A. G. (2005). Constructing Religious Identity on the Internet. In: M. Hojsgaard, M. Warburg (eds.). *Religion and Cyberspace*. New York: Routledge.
- Luong, P.J. (2002). *Institutional Change and Political Continuity in Post-Soviet Central Asia: Power, Perceptions, and Pacts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackay, H. (2004). The globalization of culture? Pp. 47–84. In: D. Held. *A globalizing World? Culture, Economics, Politics* (Understanding Social Change) (2nd ed.). London & New York: Routledge.
- MacKenzie, D.N. (1988). Khwarezmian and Avesta. *East and West*, vol. 38, p. 81–92.
- Mahmood, S. (2016). *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press.
- Makukha, R., Satches Brohs, P., Trumble, J. (2014). Borders and Borderlands: Working across the Lines That Divide Us in Central Asia. In: *OSCE 2013 Yearbook*. Hamburg: University of Hamburg.
- Malik, A., Hunzai, A. (2005). *Strategies for Development and Food Security in Mountainous Areas of Central Asia, Paper 11: The Promise and Challenges of Pluralism for Sustainable Development in Mountain Areas: Experience and Encounters from Northern Areas and Chitral*: Доклад, представленный на международном семинаре в Душанбе, Таджикистан.
- Malik, I.H. (2011). Between Identity-Politics and Authoritarianism in Pakistan, pp. 273–293. In: A. B. Sajoo (ed.). *Civil Society in the Muslim World*. New York: I. B. Tauris Publishers.
- Mallory, J.P., Mair, V.H. (2000). *The Tarim Mummies*. London: Thames and Hudson.
- Marquart, J. (1901). *Eranshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci*. Berlin.
- (1938). *Werot und Arang*. Leiden: Menasce.
- Marshall, C., Rossman, G. B. (1999). *Designing qualitative research* (3rd ed.). London: SAGE Publications.
- Martin, T. (2001). *The Affirmative Action Empire: Ethnicity and the Soviet State, 1923–1939*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Mason, J. (1996). *Qualitative researching*. London: Sage Publications.

- Mastibekov, O. (2009). *The Leadership and Authority of Ismailis: A Case Study of the Badakhshani Ismaili Community in Tajikistan*. Ph.D. diss., School of Oriental and African Studies, London.
- (2014). *Leadership and Authority in Central Asia: The Ismaili Community in Tajikistan*. London: Routledge.
- Mawani, R. (2003). The Nizari Ismaili Community and the Internet. *New Media, ISIM Newsletter* 1 (12), pp. 45–48.
- Maxwell, J. (1996). *Qualitative Research Design: An Interactive Approach*. Thousand Oaks, CA.: Sage Publications.
- McChesney, R.D. (1991). *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Merriam, S.B. (1998). *Qualitative Research and Case Study Application in Education*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Miller, D. et al. (2016). *How the World Changed Social Media*. London: UCL Press.
- Millward, J.A. (2007). *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*. London: Hurts & Company.
- Minahan, J.B. (2014). *Ethnic Groups of North, East, and Central Asia: An Encyclopedia (Ethnic Groups of the World)*. Oxford: ABC-CLIO.
- Minh Chau, T. (1966). *Hsuan-tsang: The Pilgrim and Scholar*. Saigon: Van Hanh University.
- Minorsky, V. tr. (1980). *Hudūd al- 'Ālam. The Religions of the World: A Persian Geography 372 A. H. — 982 A. D.* Karachi: Indus Publications.
- Mittermaier, A. (2013). Trading with God: Islam, Calculation, Excess, pp. 274–293. In: J.P. Boddy (ed.). *Wiley-Blackwell companions to anthropology. A companion to the anthropology of religion*. New York: Wiley-Blackwell.
- Mock, J. (2011). Shrine Traditions of Wakhan Afghanistan. *Journal of Persianate Studies* 4(2), pp. 117–145.
- Moezzi, M. (2012). Badakhshan: A Familiar Name, an Unfamiliar Land. *Review of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul Universit* 36(2), pp. 115–129.
- Morgenstierne, G. (1973a). *Irano-Dardica*. Wiesbaden: Beiträge zur Iranistik.
- (1973b). *Indo-Iranian Frontier Languages: Iranian Pamir Languages: Yidgha-Munji, Sanglechi-Ishkashimi and Wakhi* (Vol. 2). Oslo-Bergen-Tromsø: Universitetsforlaget.

- Mostowlansky, T. (2016). Humanitarianism across mountain valleys: 'Shia aid' and Development encounters in Northern Pakistan and Eastern Tajikistan, pp. 229–244. В кн.: H. Kreutzmann, T. Watanabe (ed.), *Mapping Transition in the Pamirs: Changing Human-Environmental Landscapes*. New York: Springer.
- Moulton, J.H. (1913). *Early Zoroastrianism*. London: Williams & Norgate.
- al-Mulk, N. (2006). *The Book of Government or Rulers for Kings (Siyār al-Mulk or Siyāsyat-nāma)*. H. Darke (trans.). London: Routledge; рус. пер.: ал-Мульк, Н. (1949). *Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI-го столетия* / Пер., введ. в изучение памятника и примеч. Б.Н. Заходера. М.; Л.: Наука.
- ul-Mulk, M. (2009). Strategy for socio-economic development of Chitral: Views and reviews. An unpublished paper presented at the seminar on the "Lawari Tunnel Project: Challenges and Way Forward", held on 14 February 2009, at Serena Hotel, Islamabad, Pakistan.
- Muller, K. et al. (2008). *Language Vitality and Development Among the Wakhi People of Tajikistan*. Tajikistan: SIL International. URL: <http://www-01.sil.org/silesr/2008/silesr2008-011.pdf>
- Muminova, Z. (2009). Negotiating Boundaries: The Interaction between the Sunnis and the Ismailis in Dushanbe, Tajikistan. Master's thesis, The Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilisations, London.
- Munson, H. (1993). *Religion and Power in Morocco*. New Haven: Yale University Press.
- Murphy, B.K. (2000). International NGOs and the Challenge of Modernity. *Development in Practice* 10 (3 & 4), pp. 330–347.
- Murthy, S.R., Lakshminarayana, R. (2006). Mental Health Consequences of War: a Brief Review of Research Findings. *World Psychiatry* 5 (1), pp. 25–30. URL: www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1472271/
- Nachmias, D., Nachmias, C. (1987). *Research methods in the social sciences* (3rd ed.). New York, NY: St. Martin's Press.
- Nagel, J. (1994). Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. *Social Problems* 41(1), pp. 156–172.
- Nasr, S.H., Razawi, M.A. (2001). *An Anthology of Philosophy in Persia* (vol. 2). Oxford University Press.

- Nasr, S.H. ed. (1991), *Islamic Spirituality: Manifestations*. New York: Crossroad Publishing Company.
- (1996). *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Razavi, M.A. (ed.). Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Needham, R. (1975). Polythetic Classification: Convergence and Consequences. *Man (N.S.)* 10(3), pp. 349–369.
- Neusner, J. (2007). Babylonia. *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., Vol. 3), pp. 24–30.
- Newman, I., Benz, C.R. (1998). *Qualitative-quantitative Research Methodology: Exploring the Interactive Continuum*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Niyozov, S. (2003). Shi'a Ismaili Tradition in Central Asia: Evolution, Continuities and Changes. *Central Asia and the Caucasus* 6(24), pp. 39–46.
- Bulbulov, J. (2015). Tajikistan: Between Defying Despair and Missing Opportunities, pp. 241–272. In: A. Ahmed (ed.), *Education in West Central Asia*. London: Bloomsbury.
- Elnazarov, H., Aksakolov, S. (2017) Islamic Education in Post-Soviet Tajikistan: A Field of Contestations, pp. 53–80. In: D. Ashraf, M.A. Tajik & S. Niyozov (eds.). *Educational Policies in Pakistan, Afghanistan, and Tajikistan: Contested Terrain in the Twenty-First Century*. Lanham: Lexington Books.
- Noelle, C. (1997). *State and Tribe in Nineteenth-Century Afghanistan: The Reign of Amir Dost Muhammad Khan (1826–1863)*. Richmond: Curzon Press.
- Nourmamadchoev, N. (2014). The Ismā'īlīs of Badakhshan: History, Politics and Religion from 1500 to 1750. Ph.D. diss., University of London (SOAS).
- Nyberg, H.S. (1938). *Die Religion des alten Iran*. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.
- Olimova, S. & Bosc, I. (2003). Labour migration from Tajikistan. *International Organization for Migration in Cooperation with the Sharq Scientific Research Center*. IOM International Organization for Migration. URL: http://publications.iom.int/system/files/pdf/labour_migration_tajikistan.pdf.
- Olufsen, O. (1904). *Through the Unknown Pamirs: The Second Danish Pamir Expedition 1898–99*. London: W. Heinemann.
- O'Neill Borbieva, N. (2013). Anxiety, Order and the Other: Well-being among Ethnic Kyrgyz and Uzbeks. *Central Asian Survey* 32(4), pp. 501–513.
- Oshurbekov, S. (2014). Places, Memories and Religious Identity. Muslim Places of Worship in Badakhshan Region of Tajikistan. Ph.D. diss., York University, Toronto.

- Oudenhoven, F. van, Haider, J. (2015). *With Our Own Hands: A Celebration of Food and Life in the Pamir Mountains of Afghanistan and Tajikistan*. Utrecht: L.M. Publishers.
- Papas, A. (2004). Soufis du Badakhshan: Un renouveau confrérique entre l'Inde et l'Asie centrale. *Cahiers d'Asie Centrale* 11/12, pp. 87–102.
- Parsons, T. (1955). The American Family: Its Relations to Personality and to the Social Structure. In: Parsons, T., Bales, R.F. (1955). *Family, socialization and interaction process*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Patton, M.Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods* (2nd ed.). Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Perry, J. (1996; July 2009). Tajik ii. Tajik Persian. *Encyclopaedia Iranica*. URL: www.iranicaonline.org/articles/tajik-ii-tajiki-persian
- Plaia, M. (2013). The Danger of a Single Story in Chimamanda N. Adichie's Half of a Yellow Sun. *Corso di Laurea Specialistica in Lingue, letteratura e culture moderne euroamericane Classe 42/S*. University of Padua.
- Privratsky, B.G. (2001). *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Prot, S. et al. (2015). Media as agents of socialization, pp. 276–300. In: J. E. Grusec, P.D. Hastings (eds.), *Handbook of Socialization (second edition)*, New York, NY: Guilford Press. URL: www.guilford.com/books/Handbook-of-Socialization/Grusec-Hastings/978146251830.
- Ptolemy. *Geographia*. (1932, repr. 1991). Book 6. Edward Luther Stevenson (tr. and ed.). New York.
- Pu Hsiang, L. (1973). The Turkic Muslim Problem in Sinkang: A case study of the Chinese Communist's Nationality Policy. Ph.D. diss., Rutgers University, the State University of New Jersey.
- Rajput, A.M. (1991). *Pir's Sabzali's Journey to Central Asia in 1923*. Неопубликованный мемуар.
- Rappaport, Uriel (2007). Cyrus, pp. 350–351. In: *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., vol. 5). Detroit/New York.
- Rehman, A. (2006). Dynamism of Pakistan's Civil Society: Religious-secular rivalry and its resources. *Journal of International Development and Cooperation* 12(2), pp. 47–70.
- Reinhold, B. (2006). *Neue Entwicklungen in der Wakhi-Sprache von Gojal (Nord-pakistan)*. Weisbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

- Remtilla, A. (2012). Re-producing Social Relations. Political and Economic Change and Islam in Post-Soviet Tajik Ishkashim. Ph.D. diss. University of Manchester.
- Rex, J., Singh, G. (2003). Pluralism and Multiculturalism in Colonial and post-Colonial Society-Thematic Introduction. *International Journal on Multicultural Societies* 5(2), pp. 106–118.
- Rizvi, F. (2014). *Encountering Education in the Global: The selected works of Fazal Rizvi*. London: Routledge.
- Robertson, R. (1970). *The Sociological Interpretation of Religion*. New York: Schocken.
- Robins, K. (2003). Encountering globalization, pp. 239–245. In: D. Held, A. McGrew (eds.). *The global transformations reader* (2nd ed.). Cambridge, UK: Polity Press in Association with Blackwell Publishing Ltd.
- Roedl, D. (2009). *Performing Identity on Facebook*. URL: www.davidroedl.com/.
- Ronca, I. (1971). Ptolemaios, *Geographie*. 6, 9–12. Ostiran und Zentralasien. Teil 1, IsMEO Reports and Memoirs No. 15, Rome, 1971.
- Rössler, M. (2005). *Wirtschaftsethnologie: Eine Einführung*. Berlin: Reimer.
- Roy, O. (2000). *The New Central Asia: The Creation of Nations*. London and New York: I. B. Tauris.
- Rozin, P., Nemeroff, C. (1990). The laws of sympathetic magic: A psychological analysis of similarity and contagion, pp. 205–232. In: J. Stigler, G. Herdt, R. Shweder (eds.), *Cultural Psychology. Essays on Comparative Human Development*. New York: Cambridge University Press.
- Rudnyckij, D. (2010). *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the Afterlife of Development. Expertise: Cultures and Technologies of Knowledge*. Ithaca, NY [u.a.]: Cornell University Press.
- Rustah, A. (1967). *Kitāb al-a' lak an-nafīsa*. M. J. De Goeje (ред.). Leiden: Brill.
- Sabour, M. (1993). La baraka: Capital et pouvoir symbolique, pp. 125–129. In: R. Bourqia, M. Harras (eds.), *Série Colloques et séminaires: no 27. Westermarck et la société marocaine* (1st ed.). Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat.
- Sahadeo, J. (2011). The Accidental Traders: Marginalization and Opportunity from the Southern Republics to Late Soviet Moscow. *Central Asian Survey* 30 (3–4), pp. 521–540.
- Sahlins, M.D. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago, IL [u.a.]: Aldine-Atherton.

- Saidula, A. (2014). Chirogh Rawshan: Shi'i Ceremonial practised by the Ismaili communities of Xinjiang China, pp. 232–241. In: F. Suleman (ed.), *People of Prophet's House*. London: Islamic Publications Ltd.
- (2010) The Nizari Ismailis of China in Modern times, pp. 77–94. In: F. Daftary (ed.), *A Modern History of Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community*. London: I.B. Tauris; рус. пер.: Саидула, А. (2013). Исмaилиты низариты Китая в Новое время. В кн.: Дафтари, Ф. (ред.) *Новейшая история исмаилитов: преемственность и перемены в мусульманской общине*. Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой. М.: Natalis.
- (2016). *Landscape of Spirituality: The Topography of Ismaili Sacred Sites in Xinjiang China*, p. 348–370. URL: www.anthro.ox.ac.uk/jasoonline-2016#collapse2-0
- Schadl, M. (2009). The Shrine of Nasir Khusraw: Imprisoned Deep in the Valley of Yumgan. *Muqarnas* 26. Leiden: Brill.
- Schendel, W., Zürcher, J. eds. (2001). *Identity Politics in Central Asia and the Muslim World: Nationalism, Ethnicity and Labour in the Twentieth Century*. London and New York: I. B. Tauris.
- Schimmel, A. (1993). *Make a Shield from Wisdom*. London: Kegan Paul International Limited.
- Schultz, A. von (1914). *Die Pamirtadschik*. Giessen: Alfred Topelmann.
- Scott, D.A. (1984). Zoroastrian traces along the upper Amu Darya (Oxus). *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, pp. 217–228.
- Scott, J.C. (2009). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sela, R. (2011). *The Legendary Biographies of Tamerlane: Islam and Heroic Apocrypha in Central Asia*. New York: Cambridge University Press.
- Sen, A. (2007). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. London: Penguin Books.
- Shah, M.Z. (2008). Teacher Job Satisfaction and Motivation: A Case Study of a Girls' High School in Chitral, Pakistan. Master's thesis, RMIT University, Melbourne, Australia.
- Shaw, R.B. (1876). *Chalchah Languages (Wakhi and Sarikoli)*. Calcutta: C. B. Lewis, Baptist Mission Press, Calcutta.
- Skjærvø, Prods Oktor (2011). Zarathustra: A Revolutionary Monotheist?. In: Beate Pongratz-Leisten ed., *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Winona Lake, pp. 317–350.

- (1995). The Avesta as a source for the early history of the Iranians. In: G. Erdosy (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, (Indian Philology and South Asian Studies, IPSAS) 1, Berlin/New York: de Gruyter, pp. 155–173.
- Slevin, J. (2000). *The Internet and Society*. Malden, MA: Blackwell.
- Smith, A.D. (1987). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford and New York: Blackwell.
- (2001). *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Malden, MA: Polity Press.
- Sodatsairov, E. (2009). Understanding the Importance of Teaching Context and its Impact on Student's Learning. Master's thesis, University of London.
- Soucek, Svat. (2000). *A History of Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stake, R. (1994). Case studies, pp. 236–247. In: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Starr, F. (ed.) (2004). *Xinjiang China's Muslim Borderland*. New York: M. E. Sharpe.
- Steigerwald, D. (2015). *Imamology in Ismaili Gnosis*. New Delhi: Monohar Publishers.
- Stein, A. (1907). *Ancient Khotan: Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan*. Oxford: The Clarendon Press.
- (1928). *Innermost Asia: Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su, and Eastern Iran/carried out and described under the orders of H.M. Indian government by Sir Aurel Stein* (Vol. 2). Oxford: Clarendon Press.
- (1932). On Ancient Tracks past the Pamirs. *Himalayan* 55, pp. 21–24.
- Steinberg, J. (2011). *Isma'ili Modern: Globalization and Identity in a Muslim Community*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Stets, E.J., Burke, J.P. (2003). A sociological approach to self and identity, pp. 128–152. M. Leary, J. Tangney (eds.), *Handbook of Self and Identity*. New York: Guilford Press.
- Stokl, J., Waerzeggers, C. (eds.). (2015). *Exile and Return: The Babylonian Context*. Boston: De Gruyter.
- Strabo. (1903). *Geography*. H.C. Hamilton, Esq., W. Falconer, M.A., ed., Book XV. The Fifteenth Book contains India and Persia. London: George Bell & Sons.
- Straub, D. (2014). Deconstructing communal violence during the Civil War in Tajikistan: the case of the Pamiris, pp. 174–187. In: S. Akyildiz, R. Carlson (eds.). *Social and Cultural Change in Central Asia: The Soviet Legacy*. London: Routledge.
- Stryker, S. (1980). *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Menlo Park, CA: Benjamin Cummings.

- Burke, J.P. (2000). The past, present, and future of an identity theory. *Social Psychology Quarterly* 63(4), pp. 284–297. Special Millennium Issue on the State of Sociological Social Psychology.
- Suny, R.G. (2006). History and foreign policy: from constructed identities to “Ancient Hatreds” east of the Caspian, pp. 83–109. In: B. Shaffer (ed.). *The Limits of Culture: Islam and Foreign Policy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ṭabarī, M. (1989). *The History of al-Ṭabarī: Volume XXV: The End of Expansion*, trans. K. Blankinship. Albany: State University of New York Press.
- Tajddin, M.A. (1998). *History of the Ismailis*. Karachi: Islamic Book Publisher.
- (2003) *101 Ismaili Heroes — Volume 1: Late 19th Century to Present Age*. Karachi: Islamic Book Publisher.
- Tajik, M.A. (2004). From Educational Reformers to Community Developers: the Changing Role of Field Education Officers in Chitral. Ph.D. diss., University of Toronto, Canada. Tajikistan Facebook Statistics. (2012). URL: www.socialbakers.com/facebook-statistics/Tajikistan
- Tajikistan: History. (б.д.). *Britannica Online Encyclopedia*. URL: www.britannica.com/place/Tajikistan.
- Takeda, N., Williams, J.H. (2008). Pluralism, identity, and the state: national education policy towards indigenous minorities in Japan and Canada. *Comparative Education* 44(1), pp. 75–91.
- Tambiah, S.J. (1985). *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
- The Zend Avesta, Part III (SBE31): The Yasna: Yasna XIX. Zand or Commentary on the Ahuna-vairya Formulas. URL: <https://www.sacred-texts.com/zor/sbe31/sbe31041.htm>
- Thum, Rian. (2014). *The Sacred Routes of Uyghur History*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
- Titma, M., Saar, E. (1995) Regional Differences in Soviet Secondary Education. *European Sociological Review* 11(1), pp. 37–58.
- Tomaschek, W. (1877). *Sentralasiatische Studien*. Vienna: Sogniana.
- Tomlinson, J. (2003). Globalization and cultural identity, pp. 269–277. In: D. Held, A. McGrew (eds.), *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* (2nd ed.). Cambridge: Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd.

- Trask, S.B. (2010). *Globalization and Families: Accelerated Systemic Social Change*. New York: Springer.
- Trotter, H. (1878). On the Geographical Results of the Mission to Kashghar, under Sir T. Douglas Forsyth in 1873–74. *Journal of the Royal Geographical Society of London* 48, pp. 173–234.
- Tsung, Linda. (2014). *Language Power and Hierarchy: Multilingual Education in China*. London: Bloomsbury Publishing PLC.
- Tsuyoshi, S. (2012). Towards an understanding of the significance of Baraka in everyday life contexts: with reference to anthropological studies on maraboutism in Morocco. *上智アジア学 (The Journal of Sophia Asian Studies)* 30, pp. 71–88.
- Tubella, I. (2006). Television and internet in the construction of identity, pp. 257–268. In: M. Castells, G. Cardoso (eds.), *The Network Society: From Knowledge to Policy*. Washington, DC: Johns Hopkins Centre for Transatlantic Relations.
- UNESCO. (2001) *Universal Declaration on Cultural Diversity*. URL: <http://portal.unesco.org/en/ev>.
- Van Evra, J. (2004). *Television and child development* (3rd ed.). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. London: Routledge.
- Virani, J.N., Virani, N.S. (2008). Pir Sabzali — journey to Central Asia, pp. 199–207. In: H. Landolt, S. Sheikh, K. Kassam (eds.), *An Anthology of Ismaili Literature — A Shi'i Vision of Islam*. London: I. B. Tauris.
- Virani, N.S. (2007). *The Ismailis in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Waljee, A. (2010). The Meaning of Educational Change in Post-Soviet Tajikistan: Educational Encounters in Badakhshan. How Educators in an in-Service Institution in Rural Badakhshan Understand and Respond to Educational Change. Ph.D. diss., Institute of Education, University of London.
- Waseem, M. (2003). Pluralism and democracy in Pakistan. *International Journal on Multicultural Societies* 5(2), pp. 162–176.
- Watters, Thomas (1904–1905). On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 620–645). London: Royal Asiatic Society.
- Waugh, E. (2012). Baraka, performative healing and the Moroccan Sufi chant. *Performing Islam* 1(2), pp. 247–261.
- Welsford, T. (2013). *Four Types of Loyalty in Early Modern Central Asia: The Tūqāy-Tīmūrīd Takeover of Greater Mā Warā al-Nahr, 1598–1605*. Leiden: Brill.

- Wendtland, Antje (2009). The position of the Pamir languages within East Iranian. *Oriental Suecana* 58, pp. 172–188.
- West, E.W. tr. (2001). *The Bundahishn* (“Creation”), or Knowledge from the Zand. Black-mask URL: www.benpadiah.com/otherstuff/elib/religious/Bundahishn.pdf.
- Westermarck, E. (1926). *Ritual and Belief in Morocco* (Vol. 1). London: Macmillan.
- Wilkin, T.B. (2014). *A life in Storytelling: Anecdotes, Stories to Tell, Stories with Movement and Dance, Suggestions for Educators*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Windfuhr, G. (2009). *The Iranian Languages*. London: Routledge.
- Witzel, M. (2000). The Home of the Aryans, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*. Harvard, pp. 1–53.
- Wood, G. (2006). Ethnographical Context, pp. 32–53. In: G. Wood, A. Malik & S. Sagheer (eds.). *Valleys in Transition: Twenty Years of AKRSP'S Experience in Northern Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.
- Wood, J. (1872). *A Journey to the Source of the River Oxus* (2nd ed.). London: J. Murray.
- Пепенеч.: (1976). Karachi; New York: Oxford University Press.
- Woods, P. (1986). *Inside schools: Ethnography in educational research*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Xuanzang (1996). *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions* (trans. L. Rongxi). Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation & Research.
- al-Ya‘qūbī (1892). *Kitāb al-buldān* (ed. M. J. d. Goeje). Leiden: Brill.
- Yountchi, L. (2011). The politics of scholarship and the scholarship of politics: imperial, Soviet, and post-Soviet scholars studying Tajikistan, pp. 204–217. In: M. Kemper & S. Conermann (eds.), *The Heritage of Soviet Oriental Studies*. London: Routledge.
- Zaehner, R.C. (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Zimmerman, B. (2006). ‘A Society in Transition: Isma‘īlīs in the Tajik Pamirs’. Ph.D.diss., The University of Bern.
- Zoolshoev, M.Z. (б.д.). *The Soviet State and Religious Movement: A Socio-Historical Study of the Isma‘ili Panjebhai Movement in Soviet Tajik Badakhshan (early 1920s — end of 1930s)* (б. изд.).

На русском языке

- Абаев В.И. (1956). Скифский быт и реформа Зороастра. *Archiv Orientalní*, 24 (1). С. 23–56.
- Абаева Т.Г. (1964). Очерки по истории Бадахшана. Ташкент: Наука.
- (1975). Границы древнего Болора. В кн: Страны и народы Востока / Под ред. А.Н. Зелинского. XVI. Москва: Наука. С. 158–168.
- (1975). Исследования А. В. Станишевского (Азиза Ниалло) о Памире. Страны и народы Востока / Под ред. А.Н. Зелинского. XVI. С. 262–291.
- (1987). Памиро-гиндукушский регион Афганистана в конце XIX — начале XX века (Очерк истории). Ташкент: Фан.
- (б.д.). Исмаилиты Припамирья и сектантское движение панджабаев в памирском исмаилизме (20–30-е годы XX века).
- Абдуллоев Камолуддин. Таджико-афганская граница: от басмачей до талибов. Ч. 1. URL: <https://rus.ozodi.org/a/31437193.html>
- Авеста. Закон против дэвов (Видевдат) / Адаптированный перевод, исследование и комментарии Э.В. Ртвеладзе, А.Х. Саидова, К.В. Абдуллаева. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2008. 300 с.
- Агаханянц О.Е. (1961). О природных границах Памира. *Известия Всесоюзного географического общества* (Т. V). С. 406–417.
- (1965). Между Гиндукушем и Тянь-Шанем. История изучения природы Памира. Душанбе.
- Алмазова А.З. (2006). (ред.) Памирская экспедиция (статьи и материалы полевых исследований). М.: Институт востоковедения РАН.
- Андреев М.С., Половцев А. (1911). Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии: Ишкашим и Вахан. С. 1–47. В кн: Сборник Музея антропологии и этнографии, 9.
- (1945). О таджикском языке настоящего времени. Материалы по истории таджиков и Таджикистана. Сталинабад: (б. изд.).
- (1953). Таджики долины Хуф. (Верховья Аму-Дарьи). (Т. 1). Сталинабад: Издательство Академии наук Тадж. ССР.
- (1958). Таджики долины Хуф. (Верховья Аму-Дарьи). (Т. 2). Сталинабад: Издательство Академии наук Тадж. ССР.
- Бабаев А.Д. (1962). Археологические разведки на Западном Памире в 1960 г. *Археологические работы в Таджикистане*. Т. 8. С. 55–68.
- (1965). Уникальные находки из погребальных сооружений Западного Памира. *Известия АН Таджикской ССР*. Т. 1. С. 71–81.

- (1968). Могильник чилхона — памятник сакской культуры на Западном Памире. Известия АН Таджикской ССР. Т. 1. С. 20–27.
- (1973). Крепости древнего Вахана. Душанбе: Дониш.
- Бадахши Сангмухаммад, Сурх-афсар Фазлалибек (1959). Таърих-и Бадахшан (История Бадахшана). Фотографическая репродукция рукописного текста / Введ., указ., подг. к изд. А.Н. Болдырева. Л.: ЛГУ, восточный факультет. 2-е изд. совм. с С.Е. Григорьевым (1997). М.: Наука.
- Бартольд В.В. (1943). Очерк истории Семиречья / Отв. ред. А.Н. Бернштам. Фрунзе: Киргизгосиздат; Наука СССР (Институт языка, литературы и истории).
- (1963). История Туркестана. Т. 2. Ч. 1 / Отв. ред. Б.Г. Гафуров. М.: Издательство восточной литературы.
- (1963). Таджики. Исторический очерк. Т. II. Кн. I. М. С. 451–468.
- (1966). Мусульманская секта мерванитов. В кн.: Академик В.В. Бартольд. «Сочинения» (Т. 6). М.: Наука. С. 462–466.
- (1973). Кафиристан в XVI в. В кн.: Бартольд В.В. Сочинения. Т. 8. М.: Наука. С. 21–22.
- Бахрамов З. (1957). Земельные отношения в Шугнанах в конце XIX и начале XX в. (1895–1920 гг.). В кн.: Б. А. Антоненко и А. Бенедиктов (ред.). Очерки по истории Таджикистана. Сталинабад: Педагогический институт им. Т.Г. Шевченко. С. 47–85.
- Бернштам А. (1952). Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. В кн.: Материалы и исследования по археологии СССР. 26. М.: Наука.
- Бертельс А.Е. (1959). Насир-и Хосров и исмаилизм. М.; перс. пер.: Nasir-i Khusraw va Isma'iliyan. (1346 H.S.). Arin Pur. Tehran: Intisharat-i-Bunayad va Farhangi-yi Iran.
- Бакоев М. (1967). Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959–1963 гг. М.: Наука.
- ал-Бируни А.Р. (1963). Собрание сведений для познания драгоценностей / Пер. А. Беленицкого. Л.: Наука.
- Бичурин Н. (1953). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.: Наука.

- Бобринский А.А. (1902). Секта исмаиля в русских и бухарских пределах Средней Азии. Этнографическое обозрение. № 2. С. 1–20.
- (1908). Горцы верховья Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). М.: Товарищество скоропеч. А.А. Левенсон.
- Бокиев О.Б. (1994). Завоевание и присоединение Северного Таджикистана, Памира и Горного Бадахшана к России. Душанбе: Ирфон.
- Бубнова М.А. (2005). Археологическая карта ГБАО. Душанбе: (б. изд.).
- (1971). Рудник Кух-и-лал (к истории бадахшанских лалов). В кн.: Материальная культура Таджикистана. Душанбе: Дониш. Т. 2. С. 120–142.
- (1986). Культовый комплекс в кишлаке Вранг (Западный Памир). В кн.: Археологические работы в Таджикистане. Т. 21. С. 386–394.
- (1997). Охрана природно-культурных заповедников долины верховьев реки Пяндж (Западный Памир). Душанбе: (б. изд.).
- (2008). Археологическая карта Горно-Бадахшанской автономной области: Западный Памир (памятники II тыс. до н.э. — XIX в.). Душанбе: Университет Центральной Азии.
- Гафуров Б.Г. (1949). История таджикского народа в кратком изложении. М.: Госполитиздат.
- (1989). Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Душанбе: Ирфон.
- Готфрид Л., Гафиз М. (1930). Исмаилиты. С. 94–102. В кн.: Готфрид Л., Гафиз М. (ред.). Красный Флаг на Крыше Мира. Сталинабад: Таджикгиз.
- Григорьев С.Е. (2007). Святые реликвии Ислама и Афганистан: Хирка Пророка Мухаммада по материалам афганских исторических источников. В кн.: Абдулло С. (ред.). Суфизм в Иране и Центральной Азии. Алматы: Дайк. С. 263–268.
- Громбчевский Б.Л. (1891) Современное политическое положение памирских ханств и пограничной линии с Кашмир. Военно-политический очерк. Новый Маргелан: 1891.
- Грум-Гржимайло Г.Е. (1896). Очерк Припамирских стран. Известия Императорского Русского Географического Общества. Т. 22. Санкт-Петербург.
- Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М. (1976). Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. М.: Наука.
- (1989). Несколько замечаний по поводу отклика А.С. Давыдова на статью С.В. Чешко. Советская этнография. № 5 (сентябрь — октябрь). С. 35–38.

- Гумбольдт А. (1915). Центральная Азия. Исследования о цепях гор и по сравнительной климатологии / Пер. с фр. П. И. Бородзича. М.: Типо-литография т-ва И. Н. Кушнерев и К°. Т. 1.
- Давлатбеков Н. (1995). Доисламские верования населения Западного Памира (по материалам русских исследований). Душанбе: Дониш.
- Давыдов А.С. (1989). Необоснованно, зато... публицистично. Советская этнография. № 5. С. 15–23.
- (2005). Этническая принадлежность коренного населения Горного Бадахшана (Памира). Душанбе: Дониш.
- Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л. (2007). Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис.
- Дьяков А.М. (1931). Языки советского Памира. В кн.: Культура и письменность Востока. Кн. X. М.: ВЦК НА. С. 85–90.
- (1975). Краткая характеристика этнического состава населения Горно-Бадахшанской автономной области в первой четверти XX века. В кн.: Страны и народы Востока / Под ред. А.Н. Зелинского. Т. XVI. М.: Наука. С. 169–173.
- Дьяконов М.М. (1961). Очерк истории древнего Ирана. М.: Восточная литература.
- Зарубин И.И. (1925). Список народностей Туркестанского края. Л.: Наука.
- Зеймаль Е.В. (1960). Кушанские деньги из собрания Института истории, археологии и этнографии Академии наук Таджикской ССР. Известия Академии наук Таджикской ССР. Т. 1. С. 115–136.
- Зелинский А.Н. (1964а). Древние крепости на Памире. В кн.: Страны и народы Востока. Вып. 3. М.: Наука. С. 120–141.
- (1964б). Древние пути Памира. В кн.: Страны и народы Востока. Вып. 3. М.: Наука. С. 99–110.
- (1965). Древние памятники в Вахане. В: Доклады по этнографии в Географическом обществе СССР Вып. 1(4). С. 41–50.
- (1976). Памир и Великий шелковый путь. В кн.: Народы Азии и Африки. № 5. С. 112–118.
- Иванов Д.Л. (1885). Что называть Памиром? Известия Императорского Русского географического общества. Т. 21(2). Санкт-Петербург. С. 131–146.
- Искандаров Б.И. (1960). Восточная Бухара и Памир в период присоединения Средней Азии к России. Сталинабад: Таджикгосиздат.

- (1962). Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX в. Часть 1. Душанбе: Изд. АН Таджикской ССР.
- (1973). Предисловие. История Бадахшана К. Мухаммадзода (Охун Сулаймон) и М. Шохзода (Сайид Футуршо). Москва: Восточная литература.
- (1980). А.А. Семенов как историк. В кн.: Семенов Александр Александрович: Сб. статей по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии. Душанбе: АН Таджикской ССР. С. 37–60.
- (1983). Социально-экономические и политические аспекты истории памирских княжеств. Душанбе: Дониш.
- (1996). История Памира. Хорог: Мерос.
- Йеттмар К. (1986). Религии Гиндукуша / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: Наука.
- Каландаров Т.С. (2004). Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М.: Институт этнологии и антропологии РАН.
- Камалидинов Ш.С. (1996). Историческая география Южного Согда и Тохаристана по арабоязычным источникам IX — начала XIII в. Ташкент: Узбекистан.
- Карамшоев Д., Харкавчук И. (1995). Пограничники и жители Памира. Душанбе: Изд. «Памир».
- Кисляков Н.А. (1945). История Каратегина, Дарваза и Бадахшана. В кн.: Материалы по истории таджиков и Таджикистана / Под ред. Б. Г. Гафурова. Сталинабад: Госиздат. С. 71–113.
- (1960). Некоторые материалы к вопросу об этногенезе таджиков. Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 80. С. 114–117.
- Козлов Г.И. (1949). Различия между таджикским и персидским языками. М.
- Корженевский Н.Л. (1906). Поездка на Памир, Вахан и Шугнан. Санкт-Петербург.
- Лашкарбеков Б.Б. (1984). Ваханский глагол в историческом аспекте. М.: Наука.
- (2012). Изучение ваханских общин в условиях языкового сдвига. URL: <http://pamirian.ru/68-izuchenie-vahanskih-obschin-v-usloviyahyazykovogo-dviga.html>
- Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И. (1971) Аджина-Тепа. Архитектура. Живопись. Скульптура. М.: Искусство.

- Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. (1986). Пещерная культовая архитектура в Восточном Туркестане. В кн.: Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока / Под ред. Б. А. Литвинского. М.: Наука.
- Магидович И. (1922). Население Памира. Бюллетень Центрального статистического управления Туркестанской республики. Вып. 23. Ташкент. С. 41–63.
- Майтдинова Г. (2011). Государство Кирпанд — империя в Срединной Азии (II–XIII вв.). Душанбе.
- Мандельштам А. (1957). Материалы к историко-географическому обзору Памира и Припамирских областей. Сталинабад: АН Тадж. ССР
- Масальский В.И. (1913). Россия: Полное географическое описание нашего отечества. Т. XIX: Туркестанский край. Санкт-Петербург.
- Масов Р.М., ред. (1985). Очерки по истории советского Бадахшана. Душанбе.
- Матроров С.К. (2012). Традиционные игры ваханцев (этнолингвистический очерк). Душанбе; СПб.: Ирфон.
- Минаев Н. (1879). Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи. СПб.: Типография В.С. Балашева.
- Мингалеева М., ред. (2011). Памир — «Крыша мира». Сборник произведений и фотографий о Памире. URL: www.skitalets.ru/books/pamir_mingaleeva
- Моногарова Л.Ф. (1959). Материалы по этнографии язгулемцев. Среднеазиатский этнографический сборник 47. Труды Института этнографии А.Н. СССР. С. 81–83.
- (1965). Современные этнические процессы на Западном Памире. Советская этнография. № 6. С. 23–33.
- (1968). Припамирские народности. В Советская историческая энциклопедия. Т. 2. С. 570–571.
- (1980). Эволюция национального самосознания припамирских народностей. В кн.: Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. М.: Наука. С. 25–126.
- Мухиддинов И. (1981). Этнографическое изучение Советского Бадахшана. Очерки по истории Советского Бадахшана. 1. Душанбе. С. 309–342.
- (1989). Памирцы — народности или субэтноты таджиков? (Ответ А.С. Давыдову). Советская этнография. № 5 (сентябрь — октябрь). С. 28–35.

- Бушков В.И. (2000). Этнические процессы в Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан в XX веке. Центральная Азия и Кавказ. № 5(11). С. 215–224.
- (2003). Из полувекового опыта этнографического изучения народов Средней Азии. Этнографическое обозрение. № 4 (июль — август). С. 119–136.
- Муханов П. (1912). Военно-стратегическое описание Туркестанского военного округа. Памирский район. Ташкент: Генерал-губернатор.
- Ниялло А. (1933). По горным тропам. Памирские путевые заметки. М.; Ташкент.
- Низам ал-мульк. (1949). Сиасет-наме / Пер Б.Н. Заходера. М.: АН СССР.
- Одилбекова Р. (1975). Материалы к истории Шугнана (конец XVII–XIX в.). Известия Академии наук Таджикской ССР. Отд. общественных наук. (1). С. 3–17.
- (1985). Культура Западного Памира в конце XIX — начале XX в. В: Памироведение. Вып. 2. Душанбе: Дониш. С. 7–22.
- Пахалина Т.Н. (1975). Ваханский язык. М.: Наука.
- (1976). О происхождении топонимов «Ишкашим», «Язгулям» и «Вахан». В: Иранское языкознание. М.: Наука. С. 178–181.
- Пирумшоев М.Х. (2012). Еще раз о Памире и Бадахшане. Душанбе: факультет истории и международных отношений, Российско-таджикский (славянский) университет.
- (1996). Русские дореволюционные исследователи о политике России в Средней Азии в XVIII в. Душанбе.
- Писарчик А.К. (1962). Припамирские таджики. В кн.: Народы Средней Азии и Казахстана / Под ред. С.П. Толстова. Т. 1. М.: Наука.
- Постников А.В. (2000). «Исторические права» соседних государств и география Памира как аргументы в «Большой игре» Британии и России (1869–1896). Acta Slavica Iaponica. № 17. С. 33–99.
- (2001). Схватка на «Крыше Мира»: политики, разведчики и географы в борьбе за Памир в XIX веке. М.: Памятники исторической мысли.
- Путята Д.Б. (1884). Очерк экспедиции г.-ш. капитана Путяты в Памир, Сарыкол, Вахан и Шугнан 1883 г. В: Сборник материалов по Азии. № 10. С. 1–88.
- Пьянков И.В. (1996). Зороастр в истории Средней Азии: проблема места и времени. Вестник древней истории. № 3. С. 3–23.

- Риттер К. (1867). Землеведение Азии. География стран Азии, находящихся в непосредственных сношениях с Россией. Кабулистан и Кафиристан. Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова и Ко.
- Розенфельд А.З. (1961). Таджикско-персидские языковые отношения (по материалам лексики). Ученые записки ЛГУ. Серия востоковедческих наук. История и филология стран Востока. № 12 (249). С. 12–42.
- Сарианиди В.И. (1987). Юго-западная Азия: миграции, арии и зороастрийцы. Информационный бюллетень МАИКЦА. № 13. С. 52–65.
- (2005). Гонур-депе. Город царей и богов. Ашхабад: Miras.
- «Сборник документов по истории Памира (1883–1931). Госархив ГБАО Ф. 25. Оп. 3. — Ед. хр. 12, 1.53». В кн.: Очерки по истории Советского Бадахшана / Под ред. Р.М. Масова. Душанбе, 1985. С. 54–72.
- Семенов А.А. (1903). Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М.: Скоропечатни А. А. Левенсона.
- (1911). Средняя Азия: Очерк. (2-е изд.). М.: Тип. Вильде.
- (1912). Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов. В: Мир ислама. Т. IV. С. 556–561.
- (1916). Муборакшоода С.Х. (Хайдаршоҳ Муборакшоҳзода) История Шугнана. (Таърих-и Шугнон) / Рус. пер. и ред. А.А. Семенова. Ташкент: Типография, при кнц. генерал-губ.; см. также: 2-е изд.: Муборакшоода Х. (1992). Таърихи мулки Шугнон / Ред. Н. Джонбобоева, А. Мирходжа. Хорог: Изд. «Памир».
- Серебренников А.Г. (1899). Очерк Памира. СПб.: Военный сборник.
- Соколов С.Н. (1964). Язык Авесты: Уч. пос. Л.: Издательство Ленинградского университета.
- Станишевский А.В. (1933). Сборник архивных документов по Истории Памира и Исламизма / Сост. А.В. Станишевский. В: Центральный Государственный Архив Узбекской ССР. Сборник № 2464. М.; Л.: Т-ПКЭ Академии наук СССР.
- (1984). Исламизм на Памире (1902–1931 гг.). Сборник документов, составленный А.В. Станишевским, Академия наук СССР, Главное архивное управление при Совете министров УзССР. М.: Институт востоковедения.
- Стеблин-Каменский И.М. (1978). Река иранской прародин. Ономастика Средней Азии. С. 72–74.

- (1981). Бактрийский язык. В кн.: Основы иранского языкознания. (Среднеиранские языки) / Под ред. В.С. Расторгуевой. М.: Наука. Т. 2. С. 314–346.
- (1999). Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Наука.
- Страны и народы Востока / Отв. ред. Д.А. Ольдерогге. М.: Наука.
- Струве В.В. (1941). История древнего Востока. М.: Госполитиздат.
- Сухарева О.А. (1966). Бухара конца XIX — начала XX века. М.: Наука; Академия наук Узбекской ССР. Институт истории и археологии.
- Толстов С.П. (1948). Древний Хорезм. М.: МГУ.
- Тухтаматов Т.Г. (1961). Вопросы истории Таджикистана. Сталинабад.
- Федченко Б.А. (1902). Памир и Шугнан (Предварительный отчет). Известия Императорского Русского географического общества. № 38 (3). С. 273–305.
- Фрейман А., Крачковский И.Ю. (ред.). (1934). Согдийский сборник. Л.: Наука.
- Халфин Н.А. (1975). Россия и Бухарский эмират на Западном Памире (конец XIX — начало XX в.). М.: Наука.
- Харюков Л.Н. (1995). Англо-русское соперничество в Центральной Азии и исмаилизм. М.: Изд. МГУ.
- Ходжибеков Э. (2002). Исмаилитские духовные наставники (пиры) и их роль в общественно-политической и культурной жизни Шугнана (вторая половина XIX — 30-е годы XX в.). Докт. дисс. Отделение истории. Академия наук Таджикистана, Душанбе.
- (2015). Исмаилитские духовные наставники (пиры) и их роль в общественно-политической и культурной жизни Шугнана (вторая половина XIX — 30-е годы XX в.). Душанбе: Бухоро.
- Хордадбех А. (1986). Kitāb al-masālik wa al-mamālik / Китаб ал-масалик ва-л-мамалик. Рус. пер. Н. Валиханова. М.: Наука.
- Чешко С.В. (1988). Время стирать «белые пятна». Советская этнография. № 6. С. 3–15.
- Шакармамадов Н. (2005). Фольклор Памира. Мифы, легенды и сказания. Душанбе: Империя групп.
- Шохуморов А. (1997). Памир — страна ариев. Душанбе: Академия наук Республики Таджикистан, Институт гуманитарных наук.
- (2008). Разделение Бадахшана и судьбы исмаилизма. Москва; Душанбе: Институт востоковедения РАН, Институт востоковедения АН РТ.

- Эдельман Д.И. (1975). Географические названия Памира. Страны и народы Востока / Под ред. А.Н. Зелинского. Москва: Наука. Т. XVI. С. 41–62.
- Эльчибеков Кудратбек. (1973). Новые материалы по истории Шугнана. Известия Академии Наук Таджикской ССР, отделение общественных наук. № 72(2). С. 3–11.
- (1977). Иерархия духовенства в исмаилизме и ее политическая роль (на основе материалов, собранных экспедицией в ГБАО Таджикской ССР в 1959–1970 гг.). Докт. дисс. Институт востоковедения Академии наук Таджикской ССР, Душанбе.
- (1984). Генеалогия шугнанских правителей XVIII–XIX вв. В: Памироведение (Т. 1). Душанбе: Дониш. С. 55–60.
- (2016). Иерархия духовенства в исмаилизме Бадахшана (на основе рукописи «Силки Гухарриз») / Исследование, предисловие, указатели и подготовка текста (трактата «Силки Гуҳаррез» в таджикской и персидской графике) Кудратбека Элчибекова. Душанбе: Истеъдод.
- Эльчибеков Курбонбек, Эльчибеков Кудратбек. (2021) Анализ «Истории Бадахшана» – важного источника по изучению истории социально-экономических отношений Шугнана и Рушана. Описание некоторых редких рукописей, найденных в ГБАО. Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам, Университет Центральной Азии. Научный доклад №13. URL: <https://ucentralasia.org/media/oy3fmy2c/chhu-rp-13-rus.pdf>
- Юсуфбеков Х.Ю. (1960). Значение и приемы залужения пустынных пастбищ Западного Памира. Душанбе: Дониш.

На таджикском языке

- Абдулҳамидова П. (2016). Истифода-и забонҳо-и помирӣ дар шабакаи иҷтимоӣ-и Facebook (Использование памирских языков в фейсбуке). *Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон* 4/5(209). С. 290–295.
- Абибов А. (1971). *Аз таърихи адабиёти тоҷик дар Бадахшон*. Душанбе: Дониш.
- Алимшоев М. (1992). Саййид Мунир. *Фарҳанги Бадахшон* 2. С. 3–4.
- Балъами М. (1992). *Таърих-и Табари*. Душанбе: Ирфон.
- Бобохонов Б. (2010). *Номаҳо-и Бостон*. Душанбе.
- Ғоибов Ғ. (2001). Мазори Шоҳи Хомуш. С. 124–136. В кн.: Камол Ҳ. (ред.). *Чаҳордаҳ мазор*. Душанбе: Пайванд.
- Қурбоншоев А. (2009). *Вахон — Асархона-ӣи таърих*. Душанбе: Нодир.
- Муборакшоҳзода Х. (1992). *Таърихи мулки Шугнон* (ред. Джонбобоев Н., Мирходжа А.). Хорог: Памир.
- (Ҳайдаршоҳ Муборакшоҳзода) (1916). *История Шугнана (Таърих-и Шугнон)*. Рус. пер. и ред. А.А. Семенова. Ташкент: Типография, при кнц, генерал-губ.; 2-е изд.: *История Шугнана (Таърихи мулки Шугнон)*: Муборакшоҳзода Ҳ. (1992). *Таърихи мулки Шугнон*. Ред. Н. Қонбобоев, А. Мирходжа. Хорог: Памир.
- Муҳаммадшерзодшоев У. (2009). *Манобеи суннати чароғравшан*. Душанбе: Мероси Аджам.
- Муҳаммадзода К., Шоҳзода М. (1973). *Таърих-и Бадахшан*. Под ред. А.А. Эгани. М.: Наука.
- Муъминҷони Х.Ҳ. (2004). *Тӯрон — гаҳвораи тамаддуни ориёӣ*. Душанбе.
- Ҳайдаршо М. *Киссаҳои талх шириш — ёди падар*. (Рукопись неопубликованных записок.)
- Ҳоҷибеков Е. (1999). Назаре ба таърихи як парешони дар суннати исмоилиёни Шугнон, Рушон, ё маросими «чароғравшан»-и аҷдодӣ ва пайдоиши «панҷ тасбеҳ»-и Панҷобой (Панҷобӣ). С. 1–5. В кн.: *Вестник Хорогского университета*. Хорог: Хорогский государственный университет.
- Шохуморов А. (1992, № 9). Равшанзамири сарсупурда қиссае аз рузгори Саидмунири Сучонӣ дар дарбори Оқохони III. *Фарҳанги Бадахшон*. С. 3–4.
- Якубов Ю. (2000). *Таърихи қадими халқи тоҷик*. Душанбе.
- (2012). *Давлати Каёнӣён*. Душанбе: ЭР-граф.
- (2014). Зардушт аз кӯхистони Бохтари шарқӣ буд. *Мероси ниёгон* (Наследие предков). Научно-популярный журнал. Душанбе. 16. С. 18–27.

На арабском и персидском языках

- Al-Arabi, T. (ed.) (1957). *Ikhwan al-Safa. Rasa'il* (Vols. 2 & 3). Beirut: Dar Sadir.
- Balkhī, M.A.V. *Baḥr al-asrār fī manāqib al-akhyār*. MS London, India Office, no.1496.
- Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn (1366 c.x./1987). *Zardusht, payāmbār-i Īrānī*. Tehran.
- Badakhshani, S.V. (1961). *Si-u shish sahifa* (Тридцать шесть посланий), H. Ujagi (ed.). Предисл. В. Иванова. Тегеран: Kayhan Press.
- Bukhārī, Ḥāfiẓ-i Tanīsh ibn Mīr Muḥammad (16th century). *Sharaf-nāmah-i shāhī*. British Museum MS (Or. 1412).
- Lughatnāmai Dehkhudā. URL: <https://www.vajehyab.com/>
- Dashti, A. (1983). *Taswiri az Nasir-i-Khusraw*. Tehran: Sazman Intisharat-i Javidan.
- Dūghlāt, M.M.H. (1283 c.x./2004). *Tārīkh-i Rashīdī* (ed. A. G. Fard). Tehran: Mīrāth-i Maktūb; рус. пер.: Дулати М.М.Х. (2011).
- Ḥāfiẓ-i Tanīsh. *Sharaf-nāmah-i shāhī*. British Museum MS Or. 3497.
- Hali, A.H. (1973). *Muqaddimah-yi-Safar-nama-yi Nasir-i Khusraw*. Lahore: Majlis-i Taraqqi-yi Adab.
- Hidāyat, Riḍā Qulī-Khān. (б.д.). *Farhang-i Anjumanārā-yi Nāširī*. Kitābfurūshī Islāmiyya, Tehran.
- Hunzai, A.N. (1993). *Chiragh-i Rawshan*. Karachi: Khana-i Hikmat and Idara-i Arif.
- Ibn Ḥawqal, A.-Q. (1873). *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik* (ed. M. J. d. Goeje). Leiden: Brill.
- Kātib Hazārah, F.M. (2013). *Sirāj al-tavārīkh* (trans. R. D. McChesney). Leiden: Brill.
- Khūqandī, M.N.M. (1885). *Tārīkh-i Shahrukhī*. Рус. пер.: Хуканди М.Н.М. *Тарих-и Шахрухи* (ред. Н. Н. Пантусов). Казань, 1885.
- Khusraw, N. (1889). *Diwan-i Ash'ar*. N. Taqawi (ed.). Tehran: Chap Khanah-i-Sipih.
- (1959). *Khwan al-Ikhwan*. Introduction and notes: A. Qawim. Tehran: Kitab Khanah-yi Baran.
- (2005). *Zad al-Musafirin*. H.S.M. Imadi (ed.). Tehran: Miras-i Maktub; рус. пер.: Насири Хусрав. (2005). *Зад ал-Мусафирин*. Душанбе: Нодир.
- Kristensen, A. (1355 c.x./1976). *Kayāniyān*. Tehran.
- Kushkakī, B. (1923). *Rāhnāmā-yi Qaṭaghan va Badakhshān*. Kabul: Vizārat-i Ḥarbīyah; рус. пер.: Кушкеки, Б. (1926). *Каттаган и Бадахшан*. Данные по географии страны, естественно-историческим условиям, населению, экономике и путям сообщения. Пер. с перс.: В. Введский, Б. Догополов, и Е. Левкиевский, под ред., с предисл. и примеч. А.А. Семенова. Ташкент.
- Lughatnāmai Dehkhudā. URL: <https://www.vajehyab.com/>

- Maḥzūn-i Gharīb. *Farghānah khānlāri tārikhī*. MS TY 2048, Istanbul University Library.
- Mu'in, M. (1326 c.x./1947). *Mazd-Yasnā va Ta'thūr-i ān dar Adabiyāt-i Pārsī*. Tehran.
- Munshī, M.Y. (1380 c.x./2001). *Tadhkira-yi Muqīm-Khānī* (ed. F. Ḍarrāfān). Tehran: Mirāth-i maktūb.
- Nasir-i Khusraw – Minovī, M., Mohaghegh, M. eds. (1388/2009). *Diwan Ashar-i Nasir-i Khusraw*. Tehran.
- Nithārī Bukhārī, Ҳ.К. (1377 c.x./1999). *Mudhakkir al-aḥbāb* (ed. N.M. Haravī). Tehran: Nashr-i markaz.
- Sadiqi, A.A. (1372/1993). Pishinah-i tafawut-ha-i Farsi Tajiki wa Farsi Iran. *Kayhan-i farhangi* 103. C. 40–42.
- Silk-i guhar-riz*. Ed. Qudratbek Elchibekov. Dushanbe, 2014.
- Tanīsh, Ҳāfiẓ. *Sharaf-nāmah-i shāhī*. British Museum MS Or. 3497.
- al-Ya'qūbī (1977). *Kitab al-buldān* (trans. M. Ayati). Tehran: Bungāh-i tarjīma va nashr-i Kitāb; рус пер.: ал-Йа'куби (2011). *Книга стран (Китаб ал-булдан)*. Вступ. ст., пер., коммент. и указ. Л.А. Семеновой; отв. ред. Д.В. Микульский. М.: Институт востоковедения РАН (Восточная литература).

На китайском, уйгурском языках

- Atikem, Z. et al. (2005). *Tajik Adabiyat Tarikhi* (История таджикской литературы). Urumqi: Shinjiang Khalq Nashiryati.
- Balun, M. et al. (ed.) (1999). *Tashkurgan Tarih Materialliri*. (Материалы по истории Ташкуртана). Vols. 1–3. Kashgar: Kashgar Daily Press.
- Decheng, C. (1982). *Yisilanjiao yisimayi pai de zhexue sixiang chutan* (A preliminary University Academic Journal).
- De zhu, Li. ed., (2009). *Tajikezu She Hui Lishi Diaocha*. Beijing: Minzu Chubanshe.
- Duben, D. (2004). *Zhong ya Tong shi* (Общая история Центральной Азии). Book 4. Urumqi: Xinjiang People's Press.
- Erjiang, Gao (1985). *Ta Ji Ke Yu Jian Zhi* (Краткая история таджикского языка). Beijing: Central Nationalities Press.
- Guangxue, H., Lianzhu, S. (2005). *Zhongguode Minzushibie wushe liu ge Minzude Laili* (Этническая идентификация национальностей Китая: происхождение 56 этнических национальностей). Beijing: Nationality Press.
- Haji, H. (б.д.). *Lun Wen Ji*. Коллекция диссертаций библиотеки Академии общественных наук Синьцзяна.
- Hosun, N. (2002). *Nawabat Tajik Milli Yizisining Yengi Qiyapiti* (Новый облик таджикской этнической деревни Навабад). Hotan: Internal publication of Xinjiang Government.
- Huisheng, C. (ed.) (2000). *Zhongguo Xinjiang diqu Yisilanjiaoshi* (История ислама в Синьцзяне, Китай) (Vol. 1–2). Urumqi: Xinjiang Renmin Chubanshe.
- Jingtao, L. (1998). *Ta Ji Ke Feng Qing Lu* (Традиции и обычаи таджиков). Chengdu: Minzu Chubanshe.
- Ling, H. (2006). *Xinjiang Zongjiao Guji Ziliao Jizhu* (Аннотативная библиография классических религиозных источников Синьцзяна). Urumqi: Xinjiang Renmin Chubanshe.
- Ming, L. (2014). *Qiantu yu Shiyong: Pamier Gayuan Tajike zu minzu zhi* (Миграция и адаптация: Этнография таджиков на Памире). Beijing: Social Science Academic Press.
- Nawruz, A. (2004). *Tar Tajik Yizisi Tarikhi Materyalliri*. Aktu County internal publication.
- Qurban, Shirin & Balun, Madalkhan (1994). *Junggu Tajikliri* (Таджики Китая). Urumqi: Xinjiang University Press.
- Qurban, S., Balun, M. & Dushman, M. (2003). *Zhongguo Tajike Shiliao Huibian* (Сборник исторических источников о таджиках Китая). Urumqi: Xinjiang University Press.

- Sa'dullohzoda, Z., Ghappar, P. (2002). *Ottura Asiadiki Islam mazhapliri* (Исламские секты Центральной Азии). Urumqi: Xinjiang People's Press.
- Sayrami, M.M. (1904 (2000)). *Tarikhi Aminiya*. Urumqi: Xinjiang Halq Nashiryati. — (1911 (2007)). *Tarikhi Hamidi*. Beijing: Millatlar Nashiryati.
- Sheng, L. et al. (2006). *Zhongguo Xinjiang Lishi yu Xianzhuang*. Urumqi: Xinjiang Renmin Chubanshe.
- Shuli, W. (1982). *Xinjiang Tajike Zu de Zongjiao Xinyang* (Религиозная вера таджиков в Китае) (Vol. 9). *Journal: Yisilanjiao Zai Zhongguo* (Ислам в Китае). Beijing.
- Wei jiang, T. (2007). *Xinjiang Lishi yu* (История и культура Синьцзяна). Urumqi: Xinjiang Renmin Chubanshe.
- Xianyou, L. (2005). *Lishi Yu Minzu: Zhongguo Bian jiang de Zhengzhi, Shehui he Wenhua* (Этноистория: политика, общество и культура на границе Китая). Beijing: Social Science Academy Press.
- Zhilai, W. (2004). *Zhong Ya Tong Shi* (A General History of Central Asia) (Vols. 1, 2, 3). Urumqi: Xinjiang People's Press.
- Zhixing, X. (1989). *Tajike zu* (The Tajiks). Beijing: Minzu Chubanshe.
- Zhongyi, H. (1996). 'Yisilanjiao shiye Pai he Wo guo Ta ji ke zu Xinyang' (Ислам шиитов и вера таджиков в Китае) (Vols. 9–10). Beijing: *Journal of Zongjiao yu Shijie* (Религия и Мир).
- Zuo An, W. (2002). *Zhong guo de Zongjiao wenti he Zongjiao Zhengce* (Религиозные проблемы и религиозная политика Китая). Beijing: Religious Culture Press.

Указатель

- Абаева Т. Г. 16, 43, 133, 201, 242, 245, 247, 249, 252–255, 350
Аббасидский халифат 31, 162
Авеста 130–139, 142, 143, 146, 147
 авестийский 67, 128–130, 132, 133, 135, 139, 140, 141, 143–147
Ага Хан III 36, 43, 224, 390
Ага Хан IV 75, 181, 272, 273, 286, 290, 298, 321, 326, 348, 360, 386
Ага Хан V 110, 125, 321, 332, 394
Агаханянц О. Э. 58
Азербайджан, азербайджанский 48, 131, 133, 139, 142
Азатабад, Таджикский автономный поселок 122
Азиз Хан 44, 247–249
Академия наук Республики Таджикистан 8, 17, 70, 71
Аламут 178
 аламутский 237
 послеаламутский 41, 178, 237
Александр Македонский (Великий) 32, 33, 141, 163, 206, 216
Амударья (Аму(-Дарья), Пяндж, Оксус, Джейхун) 15, 28, 32, 60, 67, 81, 135, 136, 143, 146, 148, 149, 175
англо-русское соперничество 41, 49
анджуман 131, 224, 251, 256
Андреев М. С. 15, 63, 64, 66, 85, 151, 152, 230, 244, 252
арабское завоевание 158
Ардебиль 131
арийский 15, 18, 30, 32, 46, 59, 64, 65, 67, 78, 116, 128–130, 133–137, 139, 142, 144, 146
Арйанам (Арйянам) Вэджа 133, 134, 136, 137, 147
археологические раскопки 107, 108, 145, 148, 149, 166, 168
Афганистан 144, 145, 150, 154, 165, 166, 236, 245, 249, 292, 293, 295–298, 309, 312, 315, 348, 377, 381
Ахемениды, ахеменидский 130, 144, 147
Ахурамазда 58, 136, 137, 139, 142
ашар, субботник 173, 178

Бадахшан 175–177, 180, 198, 199, 200–208, 210–220, 222–229, 231, 234, 236, 237, 242–244, 246, 250–252, 254, 258–261
 как геополитическое образование 51
 бадахшанский 23, 27, 32, 43, 49, 75, 128, 162, 163, 198, 199, 211, 240, 293, 320, 324, 351, 375
баджувцы 63
Бактрия, бактрийцы, бактрийский 28, 31, 49, 67, 78, 109, 133, 139, 140, 142, 143, 146–148, 157, 169
Балтистан 177, 202

- Балъами М. 131
 Балх 131, 134, 142, 201, 212, 213
баракат 24, 264, 267–278, 280–291
 Бар-Рушан 41
 Бартанг, бартангский 264–273, 276, 284, 286, 287, 290, 291
 Бартольд В. В. 15, 29, 32–34, 57, 202, 242, 245, 246
 Бахарак 59
 Бернштам А. Н. 61, 149, 156
 Бертельс А. Е. 73, 211, 212
 Бируни 135, 150, 161, 163, 206
 Бишкек 345, 373, 381, 394, 398, 400, 401
 Бобринской А. А. 28, 29, 36, 38, 39, 41, 45, 66, 151, 152, 156, 350
 Бог 24, 40, 58, 128, 132, 147, 204, 256, 267, 271, 273, 274, 281, 284, 310
 божественный 179, 182, 183, 186, 191, 192, 256, 269, 273, 284
 Большая игра 19, 22, 27, 36, 42, 46, 49
 Бомбей 36, 223, 224, 229, 232, 233, 236, 237, 244, 251, 255
 Брагинский И. С. 73
 Британская империя 19, 22, 35, 36, 42, 43, 44, 57, 92, 150, 163, 198, 220
 британские колонизаторы 44
 Бубнова М. А. 30, 149, 155, 163, 168
 буддизм, буддийские монастыри 31, 51, 56, 67, 99, 108, 113, 118, 149, 158,
 160, 162, 165–167, 169, 170, 209, 383
Бундахишн 136, 137, 146
 Бухара, бухарский 15, 30, 33–36, 38, 39, 41, 42, 44, 50, 53, 56, 60, 63, 65,
 67, 92, 150, 213, 216, 219, 230, 244, 246, 247, 248, 250

 Вандж, Ванч, ванджский 85, 340, 349
 «*Ваджх-и дин*» («Лик веры») 194, 237, 238, 243, 255
 Вахан 13, 15, 16, 23, 29, 30–32, 34–38, 41, 50, 52, 61–64, 69, 80–103, 111,
 115, 121, 148–158, 160–169, 213, 226, 227, 292, 295, 348, 349, 352, 377
 Ваханский коридор 32, 56, 57, 99, 115, 116, 160
 ваханский язык 70, 80, 81, 84–92, 94–103, 111, 114, 116, 123, 125
Вендидад 135–137, 139, 142, 147

галча, гальча, калчия 201, 215
 гарча-йи кухистāни 207
 Гарм 29
 Гафуров Б. Г. 17, 67, 140
 ГБАО (*Вилояти Мухтори Кӯҳистони Бадахшон*), автономная область 11, 12,
 16, 18, 20, 26, 27, 30, 45, 46, 49–51, 54, 56, 58–65, 68–71, 73, 74, 76–78, 82,
 129, 150, 226, 258, 261, 262, 292, 320, 321, 324–328, 330, 331, 336–340, 342,
 343, 349, 351, 352, 357–359, 365, 377, 381, 386, 391–395, 401–403, 405
 генерал-губернатор 34, 43

Гилгит-Балтистан 10, 82, 110, 117, 150, 171, 292
 Гиндукуш 12, 16, 31, 39, 43, 51, 61, 67, 143, 148, 160, 166, 202
 Гиссар 63, 64
 Гиссарский хребет 67
 гласность 350
 глобализация 22, 23, 99, 103, 180, 181, 263, 321, 323, 340, 342, 343, 346, 347, 358, 366, 377, 389, 404
 Горан (Гаран), Горон 29, 38, 60, 163, 164
 гражданская война (Таджикистан) 17, 74–76, 326, 327, 333, 348, 352, 365, 386, 389, 404,
 гражданское общество 10, 14, 24, 75, 294, 297, 298, 300, 301, 303, 304, 314, 317, 321, 364, 384, 386
 границы 16, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 32, 33, 36, 39, 42, 51, 52, 56–58, 61, 65, 73, 80, 85, 86, 88, 89, 92, 99, 102, 104, 105, 111, 117, 118, 137, 144, 149, 161, 162, 165, 204, 207, 215, 236, 249, 252, 296, 346, 348, 359, 362, 369, 371–374, 376–378, 403
 греко-бактрийский период 31
 греческая философия 56, 172, 185
 греческий 129, 140, 142, 145, 185
 Григорьев В. В. 15, 57, 203
 Громбчевский Б. Л. 15, 32, 57
 Гумай 38
 Гумбольдт, Александр фон 16, 57
 Грум-Гржимайло Г. Е. 15, 57, 65
 Гунд 157, 161, 230,
 гурия 38
 Гуштасп 143

да'ва, да'ват 23, 172, 174–179, 197–200, 202, 209, 210, 214–218, 220, 221, 224
да'ват-и бака 179, 224
да'ват-и фана 179, 224
да'ват-и Насир 178, 224
 Давыдов А. С. 16, 18, 54, 55, 59, 60, 63–66, 69, 349, 351, 352, 375
 Дарваз 23, 29–35, 38, 39, 41, 61, 64, 65, 129, 139, 141, 143, 146, 152, 161, 201, 204, 206, 207, 209, 212, 213, 215, 217, 247, 248, 349
 дари 20, 50, 72, 73, 86, 88
 шииты-двунадесятники 38
 деревенская организация 122, 276, 308,
джама'ат, джамоат, джама'ати 201, 234, 279, 384, 385, 399
 джама'ат-хана (джаматхана, джама'ат-хана) 234, 310, 369
джама'ат-и дехат, сельские общины 150
 Джамардж 38
 Джарф 38, 41

Джизак 56

джисмани, камал-и джисмани 173, 186

диаспора 17, 351, 367, 368, 393

Диван 172, 174, 184, 193, 402

Душанбе 10, 27, 474, 166, 181, 345, 347, 352, 361, 362, 367, 369–374, 381, 386, 394, 395, 400, 403

Дьяков А. М. 66, 71, 220

Евразия 67, 108, 158, 160

евреи 129, 132

Железные ворота 67

«Зад ал-мусафирин» 186, 188, 189, 191

Зарубин И. И. 60, 61, 237, 244, 249

здоровье, здравоохранение, 124, 270, 294, 298, 299, 313, 318, 321, 338

Зебак 38, 293

згамик, язгулямцы 62

Зерафшан 56, 156

Зингириа 38

Зороастр, зороастрийский 67, 108, 129, 131, 133, 135–140, 142–147, 152, 170
миссия 134

зороастризм 18, 31, 67, 108, 128, 130, 132, 134, 153, 165, 213, 383

Ибн Руста 57, 150, 163

идентичность (сопротивления, проективная) 70, 345, 353, 354, 361, 370–372, 374, 376, 378, 379

имам, имамат 27, 36, 37, 40, 43, 152, 172–181, 218, 224, 225, 230–

236, 251–252, 255, 271, 273, 290, 298, 321, 332, 348, 359, 360, 362, 367, 384–386, 390, 391

имамати 384, 386

Индия, Индийский субконтинент 23, 30, 32, 36, 39, 41, 42, 47, 56, 67, 111, 113, 117, 118, 120, 125, 148, 160, 163, 165, 166, 168, 169, 177, 203–205, 220, 223, 230, 231, 235, 244, 255

индоевропейские (языки, народы) 112, 114

интеллект 173, 183, 185, 187, 190, 193, 194, 196, 339

Универсальный 187, 193

Иран, иранцы, иранский 12, 13, 21, 26, 28, 29, 31, 37, 38, 40, 46, 47, 49, 50, 59, 60, 63, 67, 72, 73, 78, 79, 80, 84, 109–112, 114, 120, 128, 130, 131, 133, 134, 139, 141, 142, 144, 146, 156, 165, 168, 178, 182, 210, 212, 218, 223, 232, 238, 349, 375

Искандаров Б. И. 16, 30, 43, 66, 149, 151, 207, 242, 245, 248

ислам, исламский 9, 13, 15, 24, 26, 31, 36, 37, 38, 45, 49, 53, 65, 71, 75,

108, 109, 129, 130, 132, 149, 153, 154, 165, 170, 172, 173, 176, 179, 180,
182, 184, 185, 201, 209, 244, 245, 255, 265, 269, 271, 286, 295, 320, 332,
339, 349, 372, 391, 393, 397, 398, 404
исмаилизм, исмаилиты, исмаилитский 10, 13–15, 18, 20, 23, 24, 27, 34,
36–41, 43–46, 50, 52, 65, 71–73, 76, 93, 110–112, 115, 121, 125, 154, 172–182,
184, 185, 197–202, 204, 210, 212–221, 223–225, 228, 230, 232, 234–237, 244,
250–252, 254–257, 261, 265, 271, 276, 278–280, 286, 290, 292, 295–297, 309,
310, 314, 320, 321, 326, 327, 330–332, 339, 343, 345, 346, 348, 349, 350,
352–354, 357–368, 369–375, 377, 380–386, 388–393, 396–404
 исмаилитский *да'ва*, миссия 23, 171, 172, 175–179, 181, 197–199, 209,
 210, 214–218, 220, 221, 384
ал-Истахри 150, 163
ИТРЕБ / ИТРЕК (ITREB / ITREC) 10, 262, 276, 279, 280, 331, 381, 383, 385,
390, 391, 392, 394, 397, 402
Ишкашим, ишкашимцы 29, 30, 32, 37, 38, 63, 69, 82, 83, 87, 93, 150, 155,
160, 161, 226, 293
 ишкашимский язык 70, 84, 348, 363

Йогед 38, 373

Кабул 33, 34, 38, 136, 152, 205
Казахстан 55
Каир 174, 175
Калайи Хумб, Ка'ла-йи Хумб 38, 208
Канджут 38, 111, 120–122, 245
кара-киргизы 64, 65
Каракорумское шоссе (КХ) 11, 118
Каран 23, 121, 129, 146
Караханиды, ханство 119
Каракитайское (Западное Ая или Ляо) ханство 119
Каратегин 64, 65, 215
Карачи 235, 236, 240
касида, *касыда* 174, 359, 360
Катаган 31
Кахкаха 151, 152
Кашгар 30, 36, 37, 39, 43, 61, 82, 89, 92, 113, 118, 121, 123, 124, 160, 162
Кашмир 59, 120, 202, 206, 235
Кайаниды 120, 143
киберпространство 20, 355
Китай, китайский 23, 32, 41, 47, 51, 56, 61, 64, 82–84, 86, 89, 92, 96, 97,
101, 105, 106, 108, 109, 113–116, 118–121, 124–126, 145, 149, 150, 154,
156, 158, 160, 161, 165–167, 169, 209, 293
 северокитайский, мандарин язык, путунхуа 120

Коканд 33, 36–38, 42, 53, 149, 215, 216
коммуникационные технологии 355, 356
конфликт 19, 79, 204, 207, 296, 297, 302, 306–308, 311, 314, 326, 365, 366, 370, 377
Коран 40, 173, 179, 191, 192, 194, 212, 274, 329
корйар 279
Крыша мира 16, 42, 58
Куляб (Хатлон) 30, 33, 39, 41, 63, 65, 82, 93, 145, 205, 210, 211, 358
Кундуз 203, 205, 207, 219
Куньлунь, горная система 51, 118, 120
Кухистани Н. 41, 207
Кушанская империя 28, 31, 157, 158, 165
кыргыз, кыргызский 12, 26, 37, 51, 60, 61, 69, 94
Кыргызстан 36, 38, 345, 372, 381, 382, 394

Лапин А. Б. 66
Лашкарбеков Б. Б. 86–89, 92, 95
Литвинов Б. Н. 63, 65
Литвинский Б. А. 166

Маддо 331, 360
мазар 260, 269, 385
Масов Р. М. 16–18, 49
Мандельштам А. 31, 149, 155, 166, 167
манихейство, манихейский 108, 165
Маньчжу Цин, династия, империя, маньчжуры 105, 122
марксистско-ленинская идеология 78
Махмуд-хан 34, 203, 247, 250
медресе 302, 398
Международная кризисная группа, отчет (International Crisis Group Asia Report) 76
мечеть 310, 362
миграция 38, 77, 92, 94, 97, 103, 181, 218, 325
Мидия, мидийцы, мидийский 133, 139, 147
Минорский В. (Minorsky V.) 162
Мирза Абу Бакр Дуглат 121
Мир Сафдар Али Хан 122
митраизм 31, 165
«Мой Мир» 357, 363, 379
монголы, монгольский 36, 40, 106–108, 119, 120, 199, 206, 213
Моногарова Л. Ф. 60, 62–64, 69, 70, 351, 352, 363, 364
Мунджан, мунджанцы, мунджанский 38, 84, 216, 220
Мургаб 26, 35, 82, 89, 94, 119

Муханов П. 65, 152

Мухиддинов И. 64

накшбанди, суфизм 202

Намадгут 87, 149, 151, 152, 155–159, 163, 169

Насир ад-Дин Хунзай, Аллама 179

Насир-и Хусрав 13, 14, 23, 34, 39, 73, 171–198, 200, 214, 216, 217, 224–226, 237, 238, 243, 255–257, 271, 273, 275, 329, 339, 349, 361, 375, 384, 391, 392, 401, 402

нафс-и мутлак (Абсолютная душа) 186

Низари Кухистани 41

Николай II 43

нурбахшиты 202

образование 44, 49, 53, 54, 57, 70, 83, 119, 124, 145, 150, 160, 181, 207, 230, 235, 243, 286, 294, 298, 299, 301, 303, 309–313, 316, 318, 320, 321, 324, 327, 332, 339–344, 347, 352, 376, 380, 381, 386, 389, 392, 397, 399, 400, 401, 403, 404

образование (религиозное) 194, 223, 233, 234, 237, 262, 280, 380, 381, 383, 385, 386, 392, 394, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 404

«Одноклассники» 95, 357, 358, 367, 372, 376, 379

Оксус, см. Амударья

Октябрьская революция 43, 45, 47, 53, 63, 66, 244, 246, см. также Русская революция

Омурд 38

Организация Ага Хана по развитию (АКДН) 10, 76, 298, 316, 318, 321, 348, 385

Осетия, осетинский 48, 67

остон 272, 273, 282, 283, 287, 290, 385

Ош 36, 37, 38, 43, 258

Пакистан 10, 11, 22, 24, 32, 39, 49, 51, 58, 80, 82–85, 89, 92, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 108–111, 117, 118, 120, 121, 122, 150, 154, 177, 179, 235, 236, 240, 245, 249, 292–297, 299–301, 306, 315, 319, 348, 373, 381

Северные территории 111, 117, 296

памирские языки 22, 28, 39, 49–52, 54, 60, 62, 69–74, 76, 98, 115, 120, 244, 265, 278, 348–350, 357, 359, 363, 367, 368, 373, 377, 400

сохранение памирских языков как миссия 373

панджебаи (панджебхай) 23, 223–225, 231, 233, 250, 251, 252, 256, 257, 260, 261

пандж тасбих Али-и Заман 223, 224

Парс 130

Пас(т)-Хуф 230

Пахалина Т. Н. 32, 86, 91, 115, 149, 153

перестройка 323, 351

персидский, фарси, порси 18, 20, 21, 28, 30, 39, 50, 54, 57–60, 64–66, 69, 71–73, 76, 78, 79, 88, 96, 97, 103, 109, 112, 130, 147, 150, 152, 162, 171, 175, 176, 178, 179, 182, 210, 220, 223, 234, 235–237, 244–246, 257, 271, 295, 349, 360, 364, 366, 375, 383, 384

таджикский, см. таджикский язык

дари 20, 50, 72–73, 86, 88, 147

пир 34, 39–42, 45, 112, 177, 180, 198, 199, 214, 216, 218, 220, 223, 224, 227–234, 236, 240, 243, 247, 252, 254, 256, 260, 271, 390, 391

пир-хана 234

пир Сабзали 223, 231, 234, 236, 251

Пирумшоев М. К. 78

Писарчик А. К. 63, 66, 350, 364

Пишдади, династия 29, 130, 147

плюрализм 292, 294, 302, 303, 305, 306, 307, 309, 311, 312, 314, 316–319, 373, 378, 389, 392, 393, 398, 399, 400

Поршинева 211, 254, 258

Посгам (Цэпу), уезд 120, 122

Постников А. Б. 12, 30, 42, 43, 58

«Почетный миссионер», звание 236

Программа Ага Хана по поддержке сельских районов 10, 299, 300, 308

Путята О. Б. 15, 61, 64

пушту, пашто 49, 67, 73, 86, 244, 295

Раг(ха) 133, 138, 139, 143–147, 200, 204

разделение 18, 118, 139, 145, 295, 311, 323, 325, 354, 358,
границы 22, 32, 33, 40, 42, 44, 46, 49, 92, 102, 198, 377

Ранов В. А. 66

Рейнхольд Б. 88

Российская империя 32, 33, 35, 36, 43, 55, 56, 58, 73, 92, 150, 202

Российская Федерация, Россия 76, 358

российская имперская политика 17, 33, 43, 44

Российский Памирский военный отряд 35, 42, 43

Рошткала 93, 236

Русская революция, Февральская 29, 246, см. также Октябрьская революция
рухани 173, 186

Рушан 29, 30, 33, 3, 38, 41, 50–52, 60, 62–65, 69, 70, 84, 94, 116, 199, 201, 215, 224, 226, 230–234, 237, 249, 260–262, 265, 348, 366

Рей 139

Сабалан 131

Сайид Ахмад 220, 254

Сайид Мунир (ад-Дин) 23, 222–241, 251, 256, 257, 259–261

Саййид Сухраб Вали 216, 226, 227, 229
 Саййид Хайдар Шах 23, 211, 222, 224, 225, 242–261
 саки (*сака*) 32, 49, 67, 71, 112, 150, 156
саховат 279, 289
 Саманиды, династия 31, 38, 384
 Самарканд 50, 56, 63, 141, 202
 Сарезское озеро 266, 271
 Сархад 11, 83, 88, 89, 101, 152, 155, 160, 162, 299
 Сарыкол(ь) 15, 29, 38, 41, 43, 49, 60, 84, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 123, 125, 249
 Сарыкольское владение 119
 Сасаниды, Сасанидская, династия, империя 31, 130, 142, 143, 153, 169
 Селевкиды, династия, империя 31, 32
 семья, семейные отношения 33, 42, 76, 85, 86, 93, 94, 110, 115, 116, 136, 144, 154, 212, 213, 216, 220, 224, 226, 232, 236, 241, 243, 253, 258, 265, 268, 271, 282, 284, 297, 313, 320–322, 324–326, 328, 330, 331, 334–340, 343, 344, 392, 396, 400, 401, 403
 семейные ценности 320, 323–325, 330, 334, 336, 344
 Семенов А. А. 15, 34, 35, 60, 61, 63, 64, 211, 216, 244, 245, 246, 252, 260, 350
 Серебренников А. Г. 63, 64
 «Силк-и гуҳар-рйз» 214, 216, 217
 Синьцзян 12, 49, 96, 106–108, 110–112, 114–122, 125, 154, 295
 Систан 59, 133, 142
 Службы Ага Хана по образованию (AKES) 10, 299, 310, 401
 Советский Союз, Союз Советских Социалистических Республик (СССР) 68–78, 92, 100, 106, 115, 135, 160, 164, 168, 212, 213, 217, 220, 223–225, 228, 233, 234, 242, 244, 245, 248–252, 254, 255, 258, 259, 265, 279, 285, 312, 322, 324–327, 331–333, 335, 339, 346–348, 350–352, 363–365, 374, 377, 380, 382–385, 389, 390, 400, 401, 403
 распад 75–77, 322, 325, 327, 333, 339, 346–348, 382
 Согд, Согдиана, согдийский, согдийцы 28, 49, 67, 71, 87, 109, 112–114, 135, 140, 156, 160
 социализация 336
 социальные сети 346, 347, 355–360, 363, 366, 369, 372, 373, 376, 379
 Средние века 23
 Станишевский А. В. 37, 38, 66, 228, 229, 231, 242, 244, 248, 251–257, 260
 Стеблин-Каменский И. М. 67, 81, 84, 86, 87, 95, 101, 102, 115, 149, 351
 сторителлинг, устный рассказ 324, 328, 337, 338, см. также: устная традиция
 сохранение мира 47, 306
 Султан Мухаммад Шах 224, 230, 235, 236, 251, 252, 255, см. также Ага Хан III
 сунниты, суннитский 18, 36, 38, 44, 65, 75, 76, 110, 121, 125, 201, 209, 210, 213, 214, 218, 219, 234, 257, 295, 297, 310, 314, 316, 330, 332, 349, 350, 352, 362, 380, 384, 397, 398

Сурх-Афсар Ф. А. Б. 31, 202, 203–205, 208, 210, 215
 суфизм, суфии, суфийский 39–41, 173, 175, 178–180, 184, 210, 383
 Сучан 226–228, 230, 234, 247, 258, 262
 Сюаньцзан 51, 113, 118, 145, 149, 166, 167, 209

Таджддин М. А. 226, 231, 232, 234, 236, 238, 240
 Таджикистан, таджики, таджикский 11, 12, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 26–28, 31–34, 36, 40, 45, 46, 48–51, 54, 58–61, 63–69, 71–74, 76–80, 81, 82, 84–87, 89–94, 96–99, 100, 101, 103, 108, 110–113, 115–117, 119–124, 128, 129, 135, 141–143, 145, 147, 150, 154–156, 163, 165, 166, 168, 210, 211, 219, 220, 223, 224, 226, 233, 242, 244, 258, 259, 261, 262, 265, 273, 283, 286, 292, 293, 295, 315, 320, 322, 324–327, 330, 331, 333, 345, 349, 351, 352, 354, 356–358, 361–363, 365, 367, 370, 372, 374, 375, 377–383, 386, 389, 392, 394–400, 403–405
 таджикский язык 12, 20, 21, 40, 50, 54, 60, 64, 66, 90–93, 392
 таджики, идентификация 72
 правительство 71, 97, 354, 356, 382, 386, 397, 402
 Такла-Макан, пустыня 121
 таджики Китая, поселения 121–124
такиййа 40, 177, 178, 350, 402
та’лим 381, 388, 391–393, 396, 399, 400, 402
 Тан, династия, империя 113, 118
тарики 10, 41, 173, 262, 276, 280, 331, 381
 Таримская впадина 112–114, 117, 120
 «Тәрих-и Бадахшан» 202–205, 208–211, 214, 215
 «Тәрих-и Рашидӣ» 200–202, 204
 «Тәрих-и Шахрухӣ» 215
 «Тәрих-и Шугнан» 211, 216
 Ташкент 43, 56, 152, 244, 245, 259
 Ташкуртан 22, 29, 32, 49, 64, 82, 89, 111–113, 115–121, 123, 124, 249
 Тегеран 131, 133, 139
 Темур Шах, Шо Темур Шо *ишаго баши* 248
 Тибет, тибетский, тибетцы 31, 38, 119, 121, 154, 161, 162, 168
 Тимуриды 31, 200, 201, 207, 210, 211
 Тохаристан, тохарский, тохары 112, 148, 154, 155, 157
 Трансоксиана 109, 154, 155, 168, 170, 384
 турецкий 152, 269
 турки, тюркский 28, 36, 60, 65, 107, 111, 118, 125, 154
 Туркестан 29, 34, 42, 43, 45, 55, 56, 165, 248, 259
 Тянь-Шань 51, 107

удовольствия, принцип 23, 171, 176, 184–189, 192–196
 Узбекистан, узбеки, узбекский 31, 38, 45, 49–51, 67, 72, 108, 135, 201–203,

211, 213, 215, 217
 уйгуры, уйгурский 39, 86, 89, 92, 97, 106, 108, 117, 119, 121, 123, 150, 276
 Универсальная душа 186, 187, 189, 192
 урду 39, 86, 89, 92, 179
 Урмия, озеро 131, 139
 Урумчи 118, 124
 устная традиция 20, 150–153, 161, 164, 197, 214, 232, 322–324, 328, 334, 335–338, 343, 393, 400, 402
 Учкурган 43

Файзабад 30, 59, 203, 204, 208, 215
фарман / *farman* 234, 252, 286
фарман-хана 234
 фарси (персидский) 18, 20, 39, 50, 54, 69, 109, см. также: персидский, фарси, порси
фарсиван 18, 29, 50, 54, 64
 Фатимиды, династия, государство 173, 174, 176, 182, 214
 Федченко Б. А. 15, 57, 65
 «Фейсбук» 90, 95, 356, 357, 360, 361, 368, 370, 372, 376, 379
 Фергана 34, 36, 37, 42, 43, 215
 Фидаи Хурасани, Фида'и Хурасани 232, 238, 239
 Фонд Ага Хана (AKF) 10, 386

хазарейцы, хазара 41, 205, 219, 273
 Хайрхахи Хирати (Хайрхвах-и Харати) 236, 237
хаким 183, 193
халифа 31, 112, 152, 162, 179, 217, 224, 234, 255, 256, 285, 332, 385, 390–392, 394, 401
 Халфин Н. А. 66, 85
 ханство 33, 64, 107, 121
 хань, ханьцзу, китайцы 106, 108, 118, 119
 Хань, династия, империя 118
 Харон 133, 139
 Хасан ас-Саббах 40, 367
 Хатлон 63, 82, 93, 210, 211, см. также: Куляб (Хатлон)
 Хваджа Бадал 217
 Хива 53, 136
 Ходара 38
 ходжа 396
 Хорасан 28, 112, 131, 142, 175, 225, 236, 384
 Хорезм 134–136, 142
 хорезмийский, хорезмийцы 28, 67, 135
 Хорог 11, 27, 35, 36, 43, 64, 70, 211, 230, 233, 234, 246, 249, 252, 254, 255,

257, 258, 262, 264, 265, 324, 358, 365, 366, 378, 381, 391

Институт гуманитарных наук Национальной академии наук

Таджикистана 70, 264

Хотан 31, 36, 82, 89, 97, 113, 114, 123, 160

христианство 108, 383

Хуан-т'о-то 166

Худжанд 17, 55, 56, 67, 161, 164, 358, 381, 395, 398, 404

«Худуд ал-алам» 57, 141, 150, 153, 161

Хунза-Годжал, Верхняя Хунза 49

Хунзаи А. 296, 298, 307

Хунзаи, Азизулла Наджиб 178

Хунзаи, Ф. М. 173, 226, 227, 235, 237, 239, 240, 261

Хуф, хуфцы 15, 64, 226, 230, 231

хуфский 64, 84

Хуэй Чао 56, 61, 113, 149, 155, 166, 167

царь 56, 132, 134

Центральная Азия 11, 12, 14, 15, 17, 21, 27–29, 33, 37, 39–42, 45, 47, 49, 50, 51, 53–56, 65, 67, 71–74, 77–79, 98, 108–110, 120, 125, 130, 142, 147–150, 153, 154–156, 158, 162, 163, 165, 166, 168, 171, 176–181, 200–202, 220, 244, 245, 260, 261, 277, 345, 347, 349, 356, 380, 385, 386, 391, 401

Цин, маньчжурская династия, империя 104, 105, 107, 119, 122

Цинь, династия, империя 118

Чагатай, династия 111, 119, 121

чараг-и равшан, чараг-равшан 178, 179

Черняев М. 56

Чешко С. Б. 69, 351, 352

Читрал (Читрар) 10, 24, 32, 38, 41, 82, 92, 111, 164, 165, 171, 201, 204–206, 215, 235, 236, 245, 292–302, 306–309, 311–319

Шах Ванджи 215–218

Шахдара 41, 44, 157, 161, 201, 217, 220, 247, 248, 254

Шах Хамуш 30, 39, 197, 198, 206, 210, 211, 214

шахмир, шахмирони шугни 32

Шелковый путь 23, 99, 158, 159

Шиз 131, 133, 139, 142

шиты, шиизм 13, 15, 27, 35, 38, 39, 44, 50, 65, 71, 74, 110, 112, 115, 120, 125, 152, 197, 201, 204, 210, 212–214, 219, 224, 320, 321, 331, 332, 348, 360, 362, 367, 398

Шотемур Шириншо 45, 69, 233, 248, 374, 375

Шохуморов А. 59, 153, 198, 226–233, 237, 254

Шугнан 15, 16, 29–35, 38, 39, 41, 43, 61, 64–66, 162, 197, 199, 200,

204–221, 224, 226, 230, 232, 233, 237, 243, 245–250, 254, 255, 259–262,
 265, 349, 366, 377
 шугнанцы 16, 29, 34, 52, 60, 63, 69, 94, 207, 215, 245, 250, 352, 357
 шугнанский 42, 51, 60, 61, 70, 93, 94, 99, 206, 214–216, 218, 243, 246,
 247–249, 258, 264, 272, 274, 348, 368
 Шуле 113

 Эгерт В. В. 65
 экономическое развитие 48, 54, 79, 159, 267, 294, 295, 297, 299, 302, 393
 эмират 33, 35, 36, 56, 129, 150
 эмир Бухарский 33–36, 39, 41, 42, 56, 92, 150, 247, 248
 этническая принадлежность 16, 21, 52, 54, 62, 63, 66, 72, 106, 303, 330, 382
 эфталиты 31, 145, 153

 Южная Азия 51, 120, 149, 158, 223, 260, 349, 397
 Юмган 175, 180, 200, 227
 Юсуфбеков Х. Ю. 16, 58
 Ютуб, *Youtube* 356

 Ягноб, ягнобцы, ягнобский 67, 71, 97
 Якубов Ю. 23, 128, 129, 140, 143, 145
 Язгулям 51, 52, 60, 62, 63, 69, 70, 84, 348, 349,
 Ямчун 149, 151–158, 169
 Яри-бек 207
 Яркенд 120–12

Научное издание

ИДЕНТИЧНОСТЬ, ИСТОРИЯ
И ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОСТЬ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ.
ГОРНЫЕ СООБЩЕСТВА ПАМИРА

Макет и верстка К. В. Иванидзе
Корректор Т. Г. Шаманова

ООО «Лингвистика»
Николаямская ул., д. 4, Москва, Россия, 109240
тел.: (905) 717-05-20



Подписано в печать 06.10.2025.
Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 29. Тираж 100 экз.
Отпечатано в типографии издательства «ПРОБЕЛ-2000»
Адрес: 111033, г. Москва, Золоторожский Вал, д. 11, стр. 26
Тел.: (495) 287-06-19; e-mail: probel-2000@mail.ru