

АКАДЕМИЯ НАУК ТАДЖИКСКОЙ ССР
Институт истории им. А. Дониша

ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ
НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ
(Сборник статей)

Ответственный редактор
А. К. Писарчик

ИЗДАТЕЛЬСТВО "ДОНИШ"
ДУШАНБЕ - 1981

ДЖИНН В ТРАДИЦИОННЫХ НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Советский народ успешно строит новое коммунистическое общество. В современных условиях одной из актуальных задач является научно-атеистическое воспитание трудящихся. Среди части населения, в особенности в среде старшего поколения, еще держатся отдельные религиозные верования и обряды, которые не соответствуют нормам жизни советского общества, совершенно чужды коммунистическому мировоззрению.

Поставленная КПСС перед работниками идеологического фронта задача повышения эффективности и научного уровня борьбы с противостоящими коммунистическому мировоззрению идеологическими направлениями требует более углубленного анализа современных религиозных верований.

Преодолению религиозных пережитков советская общественность уделяет постоянное внимание. Однако до настоящего времени все еще недостаточно изучаются и подвергаются критике верования, которые по своему происхождению связаны не только с исламом, но и с более древними местными религиями.

Персонажи древних верований таджиков дошли до наших дней, в частности через народный фольклор, в котором выделяются как особый жанр былички — рассказы о якобы происходивших встречах человека с демонами.

Одним из демонов, выступающих в таких рассказах и в пережиточных народных верованиях, был джинн.

Материалы для данной статьи были собраны автором в 1966–1976 гг. в различных районах республики. Основными информаторами были люди преклонного возраста различных профессий, рассказывавшие о повериях и легендах, сохранившихся с прошлых времен.

Изложенные в статье сведения могут быть использованы при выяснении многих вопросов филологии, истории, психологии. и особенно — истории религии.

Под названием джинн был известен один из демонов, выступающих в демонологических рассказах и в пережиточных народных верованиях. Слово джинн, арабское по происхождению, обозначает духа-демона.¹ У арабов этот образ, освещающийся в научной литературе, возник из древних анимистических представлений о стихийных явлениях природы.² А. Крымский,³ говоря о вере древних арабов в демонов-джиннов, отмечает, что "каждое арабское племя имело собственного джинна". Древний арабский демонологический персонаж джинн был принят в исламе и закреплён в Коране.⁴ Затем этот персонаж, вместе с арабами и исламом, проник и к другим, в частности среднеазиатским народам.⁵ Образ арабского джинна в течение столетий переплетался здесь с образами древней местной демонологии и занял видное место в верованиях и в шаманской практике населения этого региона. В повериях таджиков термин джинн приобрел обобщающий характер: он употреблялся для обозначения духов-демонов вообще. В языках

употребляется также много производных от слова джинн, различных идиоматических выражений, поговорок и пословиц, характеризующих этого духа и отражающих бытовавшую в прошлом веру в эти мнимые сверхъестественные существа. От слова джинн образованы такие слова как чунун – "бешенство", мупомешательство, чиннӣ – безумец, сумасшедший, дьявольский, ачина –

термин, употребляющийся как синоним слова джинн. Эти слова вошли в языки всех среднеазиатских и многих соседних народов, отражены в арабских, тюркских, персидских и таджикских словарях. ⁶

Вера в джинна отразилась также и в таджикско-персидской письменной литературе. Имя известного героя восточной литературы – Маджнуна также восходит к слову джинн и означает в переводе "одержимый". Слово джинн и производные от него термины мы встречаем в произведениях Бируни, ⁷ Фирдоуси, Санои, Хондемира, Мумтоза, где это слово употребляется как в его прямом значении, так и в переносном смысле, является изобразительным средством, служащим для характеристики отрицательных героев. В произведении "Махбуб-ул-кулуб" – "Влюбленные сердца" автора ХУ в. Мумтоза выделена специальная глава, в которой излагается рассказ царя Сарафроза, героями которого являются демоны-джинны, а основой сюжетов – их воображаемые отношения с людьми. Источником этих рассказов, несомненно, служили народные верования. ⁸

В произведениях таджикской советской литературы, направленных против религиозных пережитков, также были отражены былые представления народа о существовании духов, в частности, джинна и аджины. Так, в произведениях С. Айни "Ахмади девбанд" и "Дохунда" очень живо отражены верования таджиков Бухарской области (к. Ходжа Соктари). Эти термины встречаются и в произведениях других писателей. ⁹

В фольклоре термин джинн встречается очень часто, особенно в волшебных сказках, где иногда употребляется искаженная форма чинс, рифмующаяся со словом инс (т.е. человек). ¹⁰

В изобразительном искусстве образ джинна не получил отражения. В стилистике от другого воображаемого существа – дэва джиннов таджики и персы не изображали.

Представления об этом демоне были широко распространены у народов Средней Азии и Казахстана, а также у некоторых народов соседних с ними районов. Они отмечены у казахов, киргизов, туркменов, узбеков, уйгуров, ¹¹ персов и таджиков Афганистана. ¹² Многочисленные упоминания о демоне-джинне имеются в научной литературе, посвященной таджикам, в частности верованиям, которые были связаны с джином у жителей Каратегина и Дарваза, ¹³ Пянджа, ¹⁴ Куляба, ¹⁵ Бадахшана, ¹⁶ Верхнего Зеравшана. ¹⁷ Поверия о джирах отмечены также у равнинных таджиков Бухары, ¹⁸ Ферганы, ¹⁹ Самарканда и Ура-Тюбе. ²⁰ Во всех этих работах мы находим либо очень короткие описания представлений о джине, либо лишь упоминания о нем. В них мы не находим исследования функций этого образа в религиозных представлениях.

Собранный нами материал более подробно раскрывает образ этого демона. В народных представлениях джинн выступает то отдельно, то в сочетании с другими духами-демонами, например, вместе с пари или аджиной. Таджикам долины Зеравшана были известны легенды, распространенные и у других народов Средней Азии, в которых описывается происхождение джинна то из огня, ²¹ то из выделений праматери Евы (лутуфай Момо Хаво). ²²

По представлениям верующих, джинн мог иметь как антропоморфный, так и зооморфный облик. В первом случае он представлялся преимущественно в виде высокого черного косматого человека со страшным лицом. По словам многих информаторов, джины якобы являются людям то в одиночку, то группами, принимая различный вид, чаще всего черных голых мужчин, бродящих по лесам, заброшенным садам, иногда собирающихся вокруг разведенного ими костра. Автором записан рассказ о "встрече" с джинами от Ахтама из к. Шурбоича под Самаркандом. Лет 25 тому назад, когда они были еще мальчишкой, ему и его брату якобы повстречались джины. Они возвращались поздно ночью из другого кишлака и их сильно нагруженная арба застряла в грязи, так что им пришлось ждать до утра помощи случайного прохожего. Озябшие ребята, осмотревшись, заметили недалеко от себя костер, вокруг которого, как им показалось, сидели пастухи. Когда они направились к костру, чтобы согреться, то якобы увидели, что у огня сидят четверо черных мужчин, на которых были надеты только штаны. Когда рассказчик с братом приблизились, то сидевшие встали и отошли от костра косо посмотрев на них. Когда, согревшись, мальчики вернулись к своей арбе, чтобы попытаться вытащить ее, эти люди снова появились у костра. Так повторялось несколько раз, пока не рассвело. Эта быличка была рассказана в присутствии нескольких слушателей, которые тоже стали вспоминать об известных им случаях "встреч" с подобными духами. Присутствовавшие старики высказали свое мнение, что мальчикам встретились духи джины, которые обычно вредят одиноким людям, а в этот раз не смогли повредить им, очевидно, потому, что их было двое.

Рассказ аналогичного содержания был записан со слов жительницы к. Кульбаи-Поён (в окрестностях Самарканда) по прозвищу Милладароз. Она рассказала, как лет 50 тому назад ей пришлось возвращаться в одиночку домой поздно вечером. Проходя мимо мечети к. Равонак, она встретила в темном переулке группу черных парней, одетых только в штаны. Они купались в грязном арыке и, заметив ее, стали бросать в ее сторону грязью и комками земли. Она сразу подумала, что встретила нечистых духов — джинов, о которых слышала и раньше. Она слышала также, что при встрече с джинами нельзя отступать, так как они больше вредят пугливым, нежели смелым. Она смело пошла своей дорогой, читая вслух суру из Корана. Хотя джины долго преследовали ее, однако не смогли повредить ей, как считалось, благодаря тому, что она прочитала молитву.

Иногда джинов представляли в образе женщин. Житель к. Руи-Об Пенджикентского района М. Рахимов, рассказавший автору о вере в этого воображаемого духа, упомянул о своем пожилом односельчанине Холбое. Несколько лет тому назад весной, когда Холбой был занят обработкой своего участка земли, на него напал якобы джинн в облике женщины. Это случилось в полдень. Джинн подкрался сзади и стал душить его. Но Холбой был сильным и ловким. Еще в детстве он много слышал о кознях джинов и о способах борьбы с ними. Стараясь победить женщину-джинна в единоборстве, он якобы схватил ее за волосы и обмотал их вокруг ее шеи. После долгой борьбы женщина-джинн признала себя побежденной. Холбой взял у нее чудодейственную книжечку (китобча) и потребовал клятвы, что она не будет вредить ни ему, ни его потомкам.²³ Из этого рассказа мы видим, что на исламского духа — джинна были перенесены многие черты других древних таджикских демонов, в частности, албасти.

В облике одиноких женщин или толпы девушек представляли джинов таджики Канибадама, Ленинабада и Ура-Тюбе. По сообщению жителя к. Ко-

стакоз Ленинабадской области Нумонджона, его дед Бобо, выйдя однажды на прогулку, якобы увидел в саду группу веселых девушек, танцующих под удары бубна. Он принял их за своих односельчанок и, довольный их весельем, улыбнулся им. Вернувшись домой, он увидел, что у него свело рот набок. Тогда он понял, что встретил компанию джиннов, которые повредили ему.

Джинн представлялся и в зооморфном облике, особенно часто в образе козла, дикобраза или собаки. Такое представление было широко распространено среди равнинных таджиков в Самарканде, Бухаре, Ленинабаде. Нами было записано много быличек, героями которых выступали демоны-джинны. По рассказу Худойберди из к. Кульбаи-Поён Самаркандского района, некто Зиёбой, однажды возвращаясь верхом поздно ночью с козлодранья, ²⁴ "увидел" жирного козла. Подумав, что тот заблудился, Зиёбой решил его забрать. Схватив козла за рога, он якобы положил его поперек седла перед собой и, обрадовавшись находке, начал осматривать — кого же он нашел: козла или козу. И вдруг "козел" говорит ему: "Посмотри-ка, может быть есть во мне сходство с твоим дедом?" — (Бин қани бовот барин ҳастмӣ). Испугавшись, Зиёбой стал погонять коня, но тот стоял как вкопанный. Зиёбой посмотрел на козла и увидел, что у него ноги вытянулись до земли и придавили копыта коня — поэтому тот и не может сдвинуться с места. Перепуганный Зиёбой сбросил на землю козла, с трудом добрался до дому и через некоторое время умер. ²⁵

Приведем другой рассказ — Н. Максудовой, из того же кишлака. Много лет тому назад умерла, якобы от козней джинна, ее единственная дочка. Джинн явился ей якобы в облике козла, но дикого. Дело было так: весной три девочки, в числе которых была дочь рассказчицы, пошли в поле на прогулку, стали собирать полевые цветы. Дочь рассказчицы, увидев тюльпаны, спустилась на край обрыва, где было много кустов, и в это время мимо нее промчалось животное, похожее на дикого козла (бузи явой). Девочка сильно испугалась, заболела и умерла, а две другие, после тяжелой болезни, поправились. ²⁶

Аналогичные рассказы записаны автором от жителей г. Ленинабада, Исфары, Ашта, Канибадама, Бухары, Пенджикента и многих других мест. А. Каххаров из Худжента рассказывал, что однажды много лет тому назад, его земляк Буводжан возвращался поздней ночью из игорного дома (қиморхона) расстроенный проигрышем. По дороге он якобы увидел белого козла и решил взять его себе, чтобы "возместить" проигрыш. Однако, подняв козла себе на плечи, он почувствовал, что тот слишком тяжел. Козел так давил ему на плечи, что сделав несколько шагов, он не мог идти дальше. Оглянувшись, Буводжон увидел, что задние ноги найденного им козла сильно удлиннились и оставались на том же месте, с которого он начал его тащить. Испугавшись, Буводжон бросил козла и, придя домой, тяжело заболел.

Судя по рассказам верующих, джинны, как и дэвы, чаще встречались мужчинам. "Встречи" эти происходили, как правило, в глухих местах, ночью. Поэтому подобные рассказы начинаются обычно с наизидания путникам пожилых людей, предостерегавших их от опасности и советовавших всем быть осторожными и предусмотрительными, если случится им попасть в "опасное" место.

Причины и почва, порождающие рассказы о джиннах, во многом совпадают с причиной появления рассказов о других духах, таких, как дэв, ал-

басти́, ачина, ²⁷ гул (гул) и др. Однако рассказы о джиннах имеют свои особенности. Кульминация события и развязка происходит в них иначе, чем в рассказах о других духах. Это связано с тем, что джинны, по представлениям верующих, чаще, чем остальные духи, прибегают к различным хитростям, постоянно меняют свой облик. Главным способом избавления от вреда, который могут причинить джинны, считалось подавление в себе чувства страха, проявление настойчивости, смелости и активности по отношению к явившемуся демону, а также прочтение молитвы.

Вера в джиннов не полностью изжита, особенно у пожилых людей. Они нередко рассказывали автору о джиннах только из вежливости и старались избегать таких разговоров. Многие старики и старухи искренне верили в существование и козни джиннов и опасались рассказами о них привлечь их внимание. Не раз приходилось прекращать запись по той причине, что пожилые информаторы с наступлением сумерек отказывались давать какие-либо сведения об этом духе. Бывали случаи, что информаторам после таких разговоров виделись кошмарные сны, и они были "вынуждены" обращаться к шаманке с просьбой устроить соответствующий обряд, чтобы избавиться от дурного влияния демона.

Образ джинна — черного, уродливого существа породил определенную символику, отразившуюся в терминологии языка и в фольклоре. Некоторые предметы, а также существа природы, имеющие уродливый облик, уподоблялись джинну. Например, примитивную копилку чироги сиёх — известную у среднеазиатских народов, таджики и узбеки называли чинн-чирох, труднопроходимые узкие извилистые переулки чинн-кўча; ²⁸ роши, холмы, кустарники, заброшенные и заросшие овраги также имели дурную славу, считались местопребыванием духов-демонов и поэтому их называли чинн-мазор, чинн-чашма, чинн-дара и т.д. ²⁹

В противоречии с вышеизложенным представлением, джинн также представлялся существом маленьким, поэтому маленькие предметы назывались иногда чинн-барин — "подобно джинну". Это значение отразилось и в словах. ³⁰ Следует отметить, что в говоре самаркандских таджиков в термин, обозначающий падаль и испражнения животных, входило как составная часть слово джинн, они назывались чиндон, гўху чинн.

Для лечения больного от вреда, якобы причиненного джинном, колдунами, знахарками и муллами совершался ряд магико-анимистических обрядов: чинн-кайтарма — отвращение вреда джиннов, чинн-қоду — снятие колдовства джиннов, чильёсин — сорокакратное чтение 36-й суры "Ясин" из Корана.

Обряд джинн-кайтарма устраивался над больными, если их мучали кошмарные сны, особенно если им приснилось, что кто-то давал им какой-то острый предмет, в частности иглу (тегана, сўзан), или если им снились лохматая и грязная женщина или мужчина, или же если они во сне пугались домашних или диких животных. Для совершения обряда джинн-кайтарма больной нес шаманке в кувшине (офтова) воду, взятую из арыка, отводящего лишнюю воду от мельницы (парчоби осие), кусок новой белой бязи (суфи сафеди оҳарӣ), новый кусок мыла и три или семь иголок, которые

еще не были в употреблении. Женщина, предполагавшая, что она беременна (гумондор), несла еще курицу. Знахарка сажала больного перед собой, лицом на запад, рядом ставила принесенные им вещи (курицу велела держать в руках) и принималась читать заговоры и заклинания (дуо) против джинов. Некоторые шаманки сопровождали чтение заговоров и заклинаний игрой на бубне или перебиранием четок, вращением в противоположную сторону прялки (чарх) или других каких-нибудь предметов. Прочитав определенную часть (строфу) заговора, шаманка каждый раз дула сначала на больного, потом на кувшин с водой, накрытый белой бязью, и одновременно вкалывала иголку в мыло, лежащее поверх бязи. После совершения обряда часть мыла, иголку и материю шаманка оставляла себе, а остальное больной уносил домой.

Автору удалось однажды наблюдать в Самарканде обряд джинн-кайтарма, совершенный шаманкой Джумагуль-фолбин над одной больной. Джумагуль начала с игры на бубне, обращаясь к аллаху со словами: "Во имя бога милостивого, милосердного! Субхан-Аллах, пошли мне для совершения дела моих помощников! Субхан-Аллах, сам помоги, одна затрудняюсь в решении дела. Субхан-Аллах, из уважения к вселенной, смети с лица земли всех врагов; будь он злой человек или джинн или другие, причиняющие зло и страдание, преврати их в прах!

Бисмиллои раҳмону раҳим!
Субҳон-Облоҳ, ба ҳар дамам ёрам кун!
Субҳон-Облоҳ, кушоиши корам кун!
Субҳон-Облоҳ, ба иззати кунфаякун,
Инсу чинсу зиёну заҳмату
Зараркунандаҳоя кунфаякун кун!³¹

Обряд продолжался полчаса. Потом шаманка велела больной помыться водой, намылившись мылом и положив под ноги иголки. Воду следовало вылить в сторону (як чаккаба рез), чтобы другие случайно не наступили или не перешагнули через нее, — это могло бы передать им болезнь. Иголки нужно было воткнуть в стену, обращенную к западу (деволи қиблаба халон), а затем три дня не выходить из дома.

Нам передали фрагмент заговора давно умершей шаманки Хурсан-фолбин, который она читала во время совершения обряда джинн-кайтарма, крутя в обратную сторону прялку:

Она-қизим, қайтардим!
Мулло-қизим, қайтардим!
Чингиламуни қайтардим!
Паттиламӯни қайтардим!
Биё, қут! Биё, қут! Биё, қут!³²

Мамина дочка, я отвратила (джинна)!
Ученая дочка, я отвратила (джинна)!
Кудрявого джинна я отвратила!
Лохматого джинна я отвратила!³²
Приди же, счастье! Приди же, счастье! Приди же счастье!

Дунув на воду (дам андохта), она произносила: "Оби даҳанама шифо

чиз кун!³⁴ — Пусть моя слюна исцелит!”

Обряд джинн-джоду совершали также над людьми, которым приснилось, что они ели пельмени или салат из помидоров с кислым молоком, так как имелось поверие, что это джины, предлагая съесть кушанья, дают человеку вместе с ними колдовской предмет. Если человек в сновидении проглотит пищу, то считалось, что он одновременно проглотил колдовство — чоду,

которое, застряв в горле или в желудке, вызовет кашель и сильную боль, недомогание и даже чахотку. Приготовление со злым умыслом колдовских предметов раньше практиковалось колдунами — чодугар, но это нередко

приписывалось джиннам. Такой предмет — чоду (тадж., букв. колдовство),

как считалось, имел вид маленького узелка, величиной с косточку джиды или финика, внутри которого были обрезки ногтей, кусочек лапки лягушки, стружка от похоронных носилок, кусок сала и кала собаки, завернутые в грязную тряпочку. Колдовский предмет предписывалось закопать в глинобитный пол, под порогом, где часто проходит тот, кому хотят навредить. Считалось, что когда сгниет джоду, тогда заболит и человек, против которого оно направлено.

Со временем этот вид колдовства претерпел некоторые изменения. Джоду стали готовить муллы и дуохоны, называя его илму амал (букв.,

действие науки). Они заворачивали в узелок клочок бумаги, исписанный фрагментами молитв из Корана, и тайно продавали это тому, кто “нуждался” во вредящих средствах. Обезвредить джоду считалось очень трудным. Это могли сделать лишь “специалисты” — колдуны, в роли которых иногда выступали бродячие цыганки. Чтобы укрепить веру в свои способности, “лекари” сами, уловив момент, подкидывали или закапывали джоду в какой-нибудь дом, особенно если они знали, что там есть больной, а через некоторое время, снова придя к нему туда, предлагали разыскать джоду, якобы причинившее болезнь. Для “излечения” и “обезвреживания” его применялись различные манипуляции, показывались различные фокусы. Ловко найдя джоду, приписывали его появление либо колдовству злых соседей, либо демонов-джиннов. Конечно, за свою “услугу” колдуны получали от “подвергшихся колдовству” соответствующие подарки. В последнее время “обезвреживание джоду” полностью перешло в руки отдельных бродячих цыган старшего поколения.

Как следует из изложенного, образ арабского “джинна” глубоко проник в язык и фольклор ираноязычных и тюркоязычных народов Средней Азии, приобретая новый смысл и значение.

Войдя в состав демонологических персонажей среднеазиатских народов, джинн принял черты, полученные им от персонажей древних местных верований, в частности от дэва и албасти. Хотя в представлениях разных народов и этнических групп джинн имел много общего и сходного, у каждого из них этот дух получил свои особые черты, имел локальные особенности.

Многие исследователи верований тюркоязычных народов, особенно казахов, киргизов и туркмен, отмечали, что у них джины выступали как духи-покровители шаманов,³⁵ т. е. в роли пари. По нашим материалам, демону джину характерны свойства злого духа, вредящего человеку и его хозяйству; эти представления перекликаются с представлениями таджиков Каратегина и Дарваза,³⁶ узбеков-тюрков³⁷ и персов Ирана.³⁸

Обобщая приведенные факты, можно сказать, что хотя ислам существует в Средней Азии уже почти полторы тысячи лет, он не смог полностью

ассимилировать древние религиозные представления и искоренить доисламские верования среднеазиатских народов, в том числе и таджиков. Много веков продолжалась непримиримая борьба с ними, в результате чего некоторые древние образы таджикской мифологии были низведены в ранг демонов, а связанные с ними обряды приняли исламскую оболочку.

Успехи советской науки и культуры до неузнаваемости преобразовали быт таджиков, их мышление и представления. Многие отказались от пережитков старых верований, служивших в древности, как и у других народов, одним из элементов духовной культуры. Год за годом заметно сужается круг хорошо осведомленных информаторов. Поэтому сейчас уже трудно собрать такого рода фольклорные произведения. В этом смысле наш материал является уникальным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М., 1957, с. 173.

² Петрушевский И. П. Ислам в Иране в УП-ХУ вв. Л., 1966, с. 66; Иностранцев К. Материалы из арабских источников для культурной истории сасанидской Персии. Приметы и поверья. - "Зап. Восточного отд. императорского русского археолог. общества", т. 18, вып. 2-3. СПб., 1908, с. 140.

³ Крымский А. Предисловие к статье Ф. Пояркова "Джинны". Из области киргизских верований. - "Этнографическое обозрение", 1894, № 1, кн. 20-23, с. 90; Мавлютов Р. Р. Ислам. М., 1969, с. 33.

⁴ 72-я сура Корана называется "Джинны" (См.: Коран. Перевод и комментарий И. Ю. Крачковского. М., 1963, с. 463).

⁵ Кастанье И. Из области киргизских верований. Отдельн. оттиск из Вестника Оренбургского учебного Округа за 1913 г. Ташкент, 1913, с. 2.

⁶ Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М., 1957, с. 173; Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 254; Туркменско-русский словарь. М., 1968, с. 325-331; Каракалпакско-русский словарь. М., 1958, с. 251; Узбекско-русский словарь. М., 1959, с. 155; Ягелло И. Д. Полный персидско-арабско-русский словарь. Ташкент, 1910; Гаффаров М. А. Персидско-русский словарь. М., 1914, с. 329; Миллер Б. В. Персидско-русский словарь. Т. 1. М., 1970, с. 443; Таджикско-русский словарь. М., 1954, с. 515, 516; Фозилов М. Фарҳанги ибораҳои рехтаи ҳозираи тоҷик. Ҷилди 2. Душанбе, 1964, саҳ. 639; Фарҳанги забони тоҷикӣ. Ҷилди 1. М., 1969; Ҷилди 2. М., 1969.

⁷ Абурейхан Бируни. Избранные произведения. Т. 1. Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957, с. 252.

⁸ Зухуриддин С. Мумтоз ва эҷодиёти ӯ. - "Садои Шарқ", 1968, № 7.

⁹ Айни С. Кулӣёт. Ҷилди 2. Душанбе, 1960, саҳ. 48-50; Ҷилди 5. Душанбе, 1963, саҳ. 5-36, 269; Икромӣ Ҷ. Тори анкабуд (Паутина). Сталинобод, 1960; Ниёзӣ Ф. Вафо. Сталинобод, 1949.

- 10 Амонов Р. Таджикиские сказки. М., 1961, с. 586;
Андреев М. С., Пещерева Е. М. Ягнобские тексты. М., 1957, с. 150, 158.
- 11 Диваев А. А. Материалы этнографические о происхождении албасты, джинна и дива (народные легенды). - "Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском университете", 1897, т. 14, вып. 2, с. 231; Кастанье И. Из области киргизских верований, с. 2, 8, 9; Пояров Ф. Джинны. Из области киргизских верований. - "Этнографическое обозрение", 1894, №1, с. 89-98; Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972, с. 95-149; Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 2. М., 1963, с. 181, 182, 493; Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970, с. 98-111; Снесарев Г. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 56-59; Пантусов Н. Таранчинские бакши (пери уйнатмак). Способы игры и лечения бакшей. - "Изв. Туркестанского отд. РГО", т. 6, 1907, с. 37-91.
- 12 Садек Хедаят. Найрангистон. Техрон, 1334 г. х. (1956), с. 18-87; Андреев М. С. По этнологии Афганистана. Долина Панджшир. Ташкент, 1927, с. 35.
- 13 Семенов А. А. Из области религиозных верований горных таджиков. - "Этнографическое обозрение". Кн. 43, 1899, № 4. М., 1900, с. 86.
- 14 Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908, с. 105.
- 15 Писарчик А. К. Кулябская этнографическая экспедиция. 1948 г. - "Изв. Таджикского филиала АН СССР", 1949, № 15, с. 92.
- 16 Розенфельд А. З. Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикского населения Советского Бадахшана. - "Советск. этногр.", 1970, № 3, с. 118.
- 17 Троицкая А. Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины верхнего Зеравшана. - В кн.: Среднеазиатский этногр. сборник. Вып. 3. Л., 1971, с. 246.
- 18 Ханыков Н. Описание Бухарского ханства. Спб., 1843, с. 207.
- 19 Андреев М. С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район (Сев. Ферганы). Ташкент, 1929, с. 113-114.
- 20 Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. - В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, с. 29-44.
- 21 Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 57.
- 22 Эта легенда также была распространена и среди казахов. См.: Диваев А. А. Материалы этнографические..., с. 228; Пояров Ф. Джинны..., с. 91-92.
- 23 В других рассказах дух с книжечкой назван демоном-аджиной.

24 Козлодрание (кӯпкорӣ) – один из видов народной спортивной игры.

25 По сообщению людей, знавших Зиебоя, он был небольшого роста болезненным человеком, страдал психическим заболеванием, часто не мог в игре взять козла. Мечтая о желанном выигрыше, вообразил себе невесту, что, и это привело его к галлюцинациям и смерти.

26 Здесь в смерти девочки большую роль играла религиозность ее родителей, которые занимались шаманством и лечением больных. Конечно, они с раннего возраста внушали дочке веру в существование мнимых злых духов, внезапно нападающих и вредящих людям. Об этом она была предупреждена, когда пошла на прогулку. От шороха куста, задетого козлом, она сильно испугалась сама, а также напугала своих подруг.

27 Подробно см.: Муродов О. Представления о девах у таджиков средней части долины Зеравшана. – "Советская этнография", 1973, № 1, с. 148–156; Его же. Тени забытых сказок. – "Памир", 1975, № 4, с. 56–60; Его же. Традиционные представления таджиков об аджина. – "Советская этнография", 1975, № 5, с. 96–105; Его же. Духи пари и обряд "париталбон" (приглашение пари) у таджиков средней части долины Зеравшана. – "Изв. АН ТаджССР. Отд. обществ. наук", 1974, № 4, с. 42–48.

28 Таджикско-русский словарь. М., 1954, с. 515, 516.

29 Родник под этим названием находится в Матчинском районе, недалеко от к. Табуш, а одноименный овраг находится вблизи к. Шохон в Гиссарской долине.

30 Таджикско-русский словарь. М., 1954, с. 515, 516; Узбекско-русский словарь. М., 1959, с. 155; Туркменско-русский словарь. М., 1968, с. 325, 331.

31 В других вариантах вместо слова кун – сделай, выполняя употребляется слово те – дай, а также встречается строка со словами: "Муроди ҷумла бандета худат ҳосил бикун! – Исполни желания всех своих рабов!"

32 Слово қут – арабское и означает "съедобное", "пища". Тут оно приведено в значении "доля", "благодать", "счастье". Қутрезон – семейный обряд, имеющий магическое значение, был широко известен среди самаркандских женщин, его совершали втайне от чужих и незнакомых. Этот обряд бытовал также у таджиков Северной Ферганы. (См.: Андреев М. С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район, с. 113).

33 Характерно, что в призываниях самаркандской шаманки Кори Кудмурод эпитеты "кудрявая" и "лохматая" упоминаются как синонимы злых духов пари. (Записано в Самарканде в 1968 г.).

34 Обряд қайтарма совершали и муллы. При этом вместо текстов таджикских и узбекских молитв они читали наизусть только стихи из Корана, перебирая четки.

35 Диваев А. А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун (Этнографический очерк). Казань, 1899, с. 5–21;

Поярков Ф. Джинны. Из области киргизских верований. . . , с. 89-97; Басилов В. Н. Культ святых в исламе, с. 98-101.

³⁶ Семенов А. А. Из области религиозных верований, с. 85-86.

³⁷ Гаврилов М. Ф. Материалы к этнографии "тюрок" Ура-
тюбинского района. - "Труды Среднеаз. госун-та", сер. 2, вып. 2. Ташкент,
1929, с. 18; Массон М. Е. К истории черной металлургии Уз-
бекистана. Ташкент, 1947, с. 58, прим. 3; Снесарев Г. П.
Реликты доисламских верований. . . , с. 57.

³⁸ Садек Хедаят. Найрангистон, с. 18-71.