

ISSN 2579-275X

Հայաստանի Կոմիտասի կենտրոնի հրատարակած

АРМЯНСКИЙ гуманитарный вестник

ПАМЯТИ ВАЛЕНТИНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ЕФИМОВА
СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК

8

МОСКВА-ЕРЕВАН 2022

ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ НАН РА
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

АРМЯНСКИЙ гуманитарный вестник

Памяти Валентина Александровича Ефимова
Специальный выпуск

2022 – 8

Главный редактор *Арег Баяндур*

Редакционная коллегия

Левон Абрамян / Ереван

Мкртыч Зардарян / Ереван

Петр Кочаров / Санкт-Петербург

Грач Мартиросян / Лейден

Армен Петросян / Ереван

Владимир Плунгян / Москва

Джеймс Рассел / Кембридж

Андрей Сидельцев / Москва

Манеа Эрна Ширинян / Ереван



*Печатается по решению Ученого совета Института языкознания
Российской академии наук*

Редколлегия выпуска: *Е. К. Молчанова (отв. ред.), Д. И. Эдельман,
Л. Р. Додыхудоева, С. П. Виноградова, А. С. Баяндур*

Рецензенты: кандидат исторических наук *А.И. Полищук,*
доктор филологических наук *Ф. Шарипова*

Армянский гуманитарный вестник. Памяти Валентина Александровича Ефимова.
Специальный выпуск. Москва-Ереван, 2022 – 8. – 280 с.

Сборник статей по иранистике посвящен памяти Валентина Александровича Ефимова, известного русского ученого, доктора филологических наук, заведующего Сектором иранских языков Института языкознания РАН (1988–2007). Издание интересно, прежде всего, лингвистам, интересующимся современным состоянием и историей миноритарных языков иранской группы и их контактами с другими языками.

ISSN 2579-275X

DOI: 10.58226/2579-275X-2022.8

УДК

Битарти 811.221.18

Виноградова, Баяндур 811.222.1'04, 003.333.2

Громова 811.223.9

Далалян 811.221.18, 811.221.18

Джамшедов 811.222.8, 811.221.3

Дзиццойты 811.221.18

Додыхудоева 811.221.3, 811.222.8

Иванов 811.222.7

Иоаннесян 811.222.1

Киракосян 811.222, 811.223

Коряков 912.4, 811.22

Мирзоев 811.221.19

Молчанова 811.222.1

Мусавиан 811.222.1

Назарова 811.221.3

Рейснер 821.222.1

Сейед-Агаи Резаи 811.222.1, 811.222.7

Трофимов 811.221.41, 811.221.42, 811.221.31

Эдельман 811.22

Эдельман, Додыхудоева 811.221.3, 811.221.32

© Институт языкознания РАН, 2022

© Институт археологии и этнографии НАН РА, 2022

ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ НАН РА
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

АРМЯНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕСТНИК
Памяти Валентина Александровича Ефимова
Специальный выпуск
2022 – 8

ՀԱՅՎԱԿԱՆ ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ
ՊԱՐԲԵՐԱԳԻՐ
Վալենտին Ալեքսանդրովիչ Եֆիմովի հիշատակին
Հատուկ թողարկում
2022 – 8

BULLETIN OF ARMENIAN STUDIES (PERIODICAL JOURNAL)
In memory of Valentin Aleksandrovich Efimov
Special edition
2022 – 8

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИАЭ
2022



Валентин Александрович Ефимов
(1933–2007)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Е. К. Молчанова

Слово о В. А. Ефимове.

Об исследовании творчества Омара Хайама:

Омар Хайам как автор исторического трактата «Науруз-наме»

7

I

ИЗ ИСТОРИИ СЛОВ. ЭТИМОЛОГИЯ. ПРОБЛЕМЫ ЛЕКСИКОГРАФИИ, ЛЕКСИКОЛОГИИ. ГРАММАТИКА

Д. И. Эдельман

В копилку этимологий иранских языков

16

Ю. А. Дзиццойты

К этимологии осетинского *ziw* | *zew*

33

<i>Т. С. Далалян</i> Из истории одной армяно-осетинской изоглоссы: <i>ard-</i> (< и.-е. <i>*art-</i>)	41
<i>С. П. Виноградова, А. С. Баяндур</i> О глагольной специфике языка пехлевийской поэмы «Драхт-и Асуриг»	53
<i>А. А. Трофимов</i> Имена с суффиксом <i>*-ka</i> в парачи и ормури	67
<i>А. Ц. Киракосян</i> Об особенностях древнего азарийского языка по фахлавиятам автора XIV века Механа Кашфи	78
<i>Ю. А. Иоаннесян</i> Об одном предлоге «совместности» в персидских и других западно-иранских диалектах	90
<i>В. Б. Иванов</i> Безглагольные предложения в мазандеранских паремиях	100
<i>З. А. Битарти</i> Лексика семейных отношений в осетинском языке	113

II ЛИНГВОГЕОГРАФИЯ И КАРТОГРАФИРОВАНИЕ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ

<i>Ю. Б. Коряков</i> Картографирование иранских языков Афганистана и Пакистана	140
---	-----

III ЯЗЫКОВОЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ: ОБЩНОСТЬ КОРНЕЙ И ЯЗЫКОВАЯ СПЕЦИФИКА. МАТЕРИАЛЫ К СРАВНИТЕЛЬНОМУ ИЗУЧЕНИЮ НАРОДНОГО ПРАЗДНИКА НАУРУЗ/НОУРУЗ/НАВРУЗ

<i>М. Л. Рейснер</i> Науруз, воплощенный в слове: от мифологических преданий к поэтическим образам	154
<i>Х. Мусавиан</i> Хаджи Фируз и интерпретации его образа в Иране	167

<i>М. Сейед-Агаи Резаи</i> Древний иранский новогодний обряд Мазандерана: <i>мārmā</i>	179
<i>П. Д. Джамшедов</i> Наврӯз: место и роль в системе традиционной культуры Таджикистана	187
<i>С. Д. Мирзоев</i> Празднование Наврӯза и его особенности у ягнобцев	200
<i>J. I. Edelman, L. R. Dodykhudoeva</i> Spring equinox festival in the Mountainous Badakhshan Autonomous Region of Tajikistan: Ethnolinguistic analysis and interlinear glossing of a Shughnani text	206
<i>Л. Р. Додыхудоева</i> Вербальный код Наврӯза: лингвокультурологический анализ сангличских текстов Ш. П. Юсуфбекова	220
<i>З. О. Назарова</i> Шогун – календарный праздник земледельцев Памира (этнолингвистическое исследование лексики ишкашимского языка)	254
<i>А. В. Громова</i> Традиции Ноуруза в Даване, Иран: праздничные сладости и весенние стихи	268
IV	
СПИСОК ИЗБРАННЫХ ТРУДОВ ВАЛЕНТИНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ЕФИМОВА	277

Е. К. Молчанова

Институт языкознания РАН
Москва, Россия

СЛОВО О В. А. ЕФИМОВЕ.
ОБ ИССЛЕДОВАНИИ ТВОРЧЕСТВА ОМАРА ХАЙАМА:
ОМАР ХАЙАМ КАК АВТОР ИСТОРИЧЕСКОГО ТРАКТАТА
«НАУРУЗ-НАМЕ»

Мое сообщение посвящено и В. А. Ефимову, и Омару Хайаму, и весеннему празднику Ноурузу. В марте 2023 г. исполняется 90 лет со дня рождения В. А. Ефимова.

Валентин Александрович Ефимов (1933–2007) – доктор филологических наук, профессор, заведующий Сектором иранских языков (1988–2007).

Валентин Александрович родился в одном из древнейших городов России – Галиче Костромском. Окончил Институт восточных языков при МГУ им. М. В. Ломоносова (ныне ИСАА), где специализировался на персидской литературе – дипломная работа была посвящена четверостишиям Омара Хайяма. Эту работу высоко оценил научный руководитель В. А. Ефимова – крупный иранист и автор комментариев к русскому переводу «Шахнаме» проф. А. А. Стариков.

После поступления в аспирантуру Института восточных языков В. А. Ефимов был командирован преподавать русский язык афганцам на курсах при Министерстве просвещения Афганистана в Кабуле. В Афганистане он работал с 1959 по 1963 г., собрав, помимо основной работы, материал по малоизученному иранскому языку хазара, носители которого населяют Хазараджат – центральный горный район Афганистана между Кабулом и Гератом. По возвращении перевелся в аспирантуру Института языкознания АН СССР, затем стал научным сотрудником сектора иранских языков института. Его научным руководителем в аспирантуре была Вера Сергеевна Расторгуева. Собранные в Афганистане материалы легли в основу кандидатской диссертации «Язык афганских хазара (якаулангский диалект)» (1966) и одноименной монографии, опубликованной в 1965 г. в серии «Языки народов Азии и Африки».

В последующие десятилетия В. А. Ефимов занимался изучением малых реликтовых иранских языков Афганистана и проблемами иранской языковой семьи в целом. Принимал участие в фундаментальных коллективных трудах

сектора «Опыт историко-типологического исследования иранских языков», «Основы иранского языкознания», томах по иранским языкам в издании «Языки Азии и Африки», а также в издании «Языки мира».

В 1986 г. он опубликовал монографию «Язык ормури в синхронном и историческом освещении», материалы для которой были собраны по время командировки в Афганистан в 1971 г. и последующей работы с информантом в Москве. Названная монография легла в основу докторской диссертации, защищенной в 1986 г. Уже после кончины была издана его монография: Язык парачи. Грамматический очерк. Тексты. Словарь (М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2009). Книга является первым комплексным грамматическим описанием языка парачи в русскоязычной литературе.

Много лет В. А. Ефимов был ученым секретарем Института языкознания АН СССР (ныне РАН), членом ученого совета, а с 1976 г. – сначала ученым секретарем, а затем заместителем и председателем диссертационного совета института. С 1988 г. и до своей кончины в 2007 г., возглавлял Сектор иранских языков ИЯЗ РАН. Выступал в роли редактора различных иранистических книг и журналов, в том числе периодических изданий.

В. А. Ефимова отличали скромность, неизменное дружелюбие в отношении коллег, соискателей, аспирантов и постоянная готовность прийти на помощь. Он оставил после себя хорошие, надежные книги и статьи и добрую светлую память у коллег и тех, кто его знал.

В. А. Ефимов родился весной, 22 марта, в дни праздника Ноуруз. В эти дни мы, сокурсники, обычно его поздравляли и дарили небольшие подарки. А один раз перепутали и поздравили через месяц, за что он нас вышутил в свойственной ему деликатной манере. В те времена праздник Ноуруза так широко, как сейчас, не отмечался.

Я училась вместе с В. А. Ефимовым в МГУ на иранской кафедре филологического факультета. Это была незабвенная комната № 20, где сидели два секретаря – Нина Михайловна, ведавшая тюркской кафедрой, и Галина Гапонова – иранской. Обе были славными и приветливыми женщинами. Кафедрой тогда заведовала Вера Сергеевна Расторгуева. Уму-разуму нас учили Вера Сергеевна (таджикская диалектология), Василий Иванович Абаев (сравнительно-историческое языкознание), Ирина Константиновна Овчинникова (персидский язык), Елена Николаевна Шарова (таджикский язык), Аза Алимовна Керимова (разговорная таджикская речь, чтение таджикской литературы, особенно произведений Садриддина Айни), Габиб Форугиян (разговорная персидская речь), Бенцион Мейерович Гранде и Владимир Михайлович Белкин (арабский язык), Гулям Шарипович Шарипов (?) – узбекский язык; Алексей Аркадьевич Стариков и Вера Борисовна Никитина (персидская литература). Деканом филфака был в то время

Александр Николаевич Соколов, читавший очень интересные лекции введения в литературоведение. Зам. декана – Михаил Ефимович Зозуля.

Наша иранская учебная группа в конечном счете состояла из четырех девушек и одного очень скромного молодого человека, Валентина Ефимова.

Ниже приводятся две фотографии, относящиеся к нашей студенческой поре.

На одном снимке (Фотография 1.), где 4 человека, рядом с В. А. Ефимовым – Элеонора Киреева из нашей группы. Следующая – Лида Карпова (тогда), впоследствии жена В. А. Ефимова. Крайнего справа я не помню. Снято на Моховой, рядом со старым филфаком и с теперешним ИСАА.



*Фотография 1. В. А. Ефимов, Э. Киреева, Л. С. Карпова (супруга В. А. Ефимова).
Из архива Е. К. Молчановой*

На другом снимке (Фотография 2.); от В. А. Ефимова слева – я, а справа – моя подруга Жанна. Провожали меня в 1956 г. на уборку урожая на целину в Казахстан. Снимок сделан моим отцом К. П. Молчановым – на выходе из Университета на Ленинских горах в сторону памятника Ломоносову, факультетов и теперешней библиотеки. Тогда ничего этого не было, а сразу же шли железнодорожные пути и стояли теплушки для отъезжающих. На нашей теплушке мелом было написано: «Филологи – 40 человек».

Выше я упоминала среди наших преподавателей восточного отделения филфака Алексея Аркадьевича Старикова, блестяще образованного человека, выпускника Лазаревского института, автора комментариев к русскому переводу «Шахнаме» Фердоуси и добрейшего наставника. Он преподавал персидскую литературу, и среди его учеников двое занимались творчеством Омара Хайама.

Один, старше нас на несколько курсов, Михаил Занд, который впоследствии издал робаи Омара Хайама на таджикском языке. Другим был Валентин Ефимов. Его дипломная работа в Университете была посвящена робаи Омара Хайама и удостоилась высокой похвалы А. А. Старикова. В настоящее время эта работа готовится к изданию.



Фотография 2. В. А. Ефимов, Е. К. Молчанова, Жанна. Москва, 1956 г.
Фото К. П. Молчанова. Из архива Е. К. Молчановой

В. А. Ефимов входил в число лучших студентов филфака. Ниже приводится фотокопия из газеты «Московский Университет» от 13 сентября 1956 г. со списком именных стипендиатов филфака, куда, наряду с нашими однокурсниками М. Л. Гаспаровым, В. М. Иллич-Свитычем, Е. В. Падучевой и др., входит и В. А. Ефимов с именной стипендией имени В. В. Маяковского.

ЛУЧШИМ ИЗ ЛУЧШИХ — ИМЕННЫЕ СТИПЕНДИИ!

П р и к а з

по Московскому ордену Ленина и ордену Трудового Красного Знамени
государственному университету им. М. В. Ломоносова

г. Москва

№ 232/у

16 августа 1956 г.

По результатам весенней экзаменационной сессии назначить с 1 сентября 1956 года именные стипендии следующим студентам Московского университета:

ПО ИСТОРИЧЕСКОМУ ФАКУЛЬТЕТУ

1. Родиову Борису Сергеевичу — студенту V курса — стипендия имени А. С. Щербакова.
2. Мосееву Юрию Фроловичу — студенту V курса — стипендия имени А. С. Щербакова.
3. Тютюкину Станиславу Васильевичу — студенту IV курса — стипендия имени А. С. Щербакова.
4. Ревакиной Нине Викторовне — студентке IV курса — стипендия имени Б. П. Потемкина.
5. Саралиевой Зареткан Хаджи Мурзаевне — студентке IV курса — стипендия имени Б. П. Потемкина.
6. Шаховой Алевтине Андреевне — студентке V курса — стипендия имени Б. П. Потемкина.
7. Рогову Александру Ивановичу — студенту V курса — стипендия имени В. И. Пичеты.
8. Вижуневой Светлане Никифоровне — студентке IV курса — стипендия имени В. И. Пичеты.
9. Пищулиной Клавдии Антоновне — студентке V курса — стипендия имени Н. Н. Миклухо-Маклая.
10. Муквичу Григорию Андреевичу — студенту V курса — стипендия имени А. А. Жданова.
11. Омар Юрию Игоревичу — студенту III курса — стипендия имени К. Д. Ушинского.

ПО ЭКОНОМИЧЕСКОМУ ФАКУЛЬТЕТУ

1. Пчелинцеву Олегу Сергеевичу — студенту IV курса — стипендия имени Н. Г. Чернышевского.
 2. Лонго Лунджи — студенту V курса — стипендия имени Н. Г. Чернышевского.
 3. Сохань Ираиде Николаевне — студентке IV курса — стипендия имени Н. Г. Чернышевского.
 4. Попову Гавриилу Харитоновичу — студенту III курса — стипендия имени 15-летия ВЛКСМ.
- #### ПО ФИЛОСОФСКОМУ ФАКУЛЬТЕТУ
1. Дробинникову Олегу Григорьевичу — студенту V курса — стипендия имени К. Д. Ушинского.
 2. Дубровиной Антонине Николаевне — студентке V курса — стипендия имени А. А. Жданова.
 3. Среднему Дмитрию Дмитриевичу — студенту III курса — стипендия имени Н. А. Морозова.
 4. Ермолову Александру Яковлевичу — студенту V курса — стипендия имени Н. Г. Чернышевского.

ПО ФАКУЛЬТЕТУ ЖУРНАЛИСТИКИ

1. Бартовской Раисе Павловне — студентке III курса — стипендия имени А. П. Чехова.
2. Кожанову Николаю Михайловичу — студенту II курса — стипендия имени В. Г. Белинского.
3. Гуркову Альфреду Иосифовичу — студенту III курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
4. Максимовой Вере Анатольевне — студентке IV курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
5. Москалеву Виктору Моисеевичу — студенту III курса — стипендия имени В. В. Маякова.

14. Щеголеву Леониду Владимировичу — студенту IV курса — стипендия имени И. А. Крылова.

ПО ФИЛОЛОГИЧЕСКОМУ ФАКУЛЬТЕТУ

1. Гаспарову Михаилу Леоновичу — студенту V курса — стипендия имени А. С. Грибоедова.
2. Питтер Агнессе Федоровне — студентке V курса — стипендия имени А. С. Грибоедова.
3. Федоровой Галине Борисовне — студентке V курса — стипендия имени А. С. Грибоедова.
4. Устиновой Нелли Александровне — студентке IV курса — стипендия имени А. С. Грибоедова.
5. Калининской Татьяне Михайловне — студентке IV курса — стипендия имени А. С. Орлова.
6. Сабашниковой Елене Сергеевне — студентке IV курса — стипендия имени А. С. Орлова.
7. Пономаревой Галине Борисовне — студентке IV курса — стипендия имени И. А. Крылова.
8. Карельскому Альберту Викторовичу — студенту IV курса — стипендия имени А. Н. Толстого.
9. Молчановой Елене Константиновне — студентке V курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
10. Книшиной Ирине Федоровне — студентке V курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
11. Варбот Жанне Жановне — студентке V курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
12. Муренце Тамаре Аалексеевне — студентке V курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
13. Тюриной Екатерине Степановне — студентке III курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
14. Рассадину Станиславу Борисовичу — студенту IV курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
15. Голановой Елене Ивановне — студентке V курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
16. Церковниковой Людмиле Николаевне — студентке V курса — стипендия имени М. Ю. Лермонтова.
17. Ефимову Валентину Александровичу — студенту V курса — стипендия имени В. В. Маяковского.
18. Борисовой Евгении Борисовне — студентке V курса — стипендия имени В. В. Маяковского.
19. Соловьевой Кире Николаевне — студентке V курса — стипендия имени В. В. Маяковского.
20. Соллертинской Марине Николаевне — студентке IV курса — стипендия имени В. В. Маяковского.
21. Троицкой Татьяне Михайловне — студентке IV курса — стипендия имени В. В. Маяковского.
22. Иллч-Свитичу Владиславу Марковичу — студенту V курса — стипендия имени А. П. Чехова.
23. Падучевой Елене Викторовне — студентке V курса — стипендия имени А. П. Чехова.
24. Москвиной Татьяне Михайловне — студентке IV курса — стипендия имени А. П. Чехова.
25. Замокиной Лидии Васильевне — студентке IV курса — стипендия имени А. П. Чехова.

Фотокопия 3. Список именных стипендиатов филфака

(фрагмент из газеты «Московский Университет» от 13.09.1956 г.). Из архива Е. К. Молчановой

В свою бытность заведующим сектором иранских языков ИЯз РАН В. А. Ефимов очень интенсивно работал над малыми иранскими языками Афганистана и над темами, общими для всех иранских языков. Помимо этого, он входил в состав редколлегии и был ответственным редактором фундаментальных трудов сектора иранских языков. Входил в состав Ученого совета института как заведующий сектором и в состав Диссертационного совета в качестве заместителя и затем

председателя совета. Его дружелюбие отмечали многие из защитившихся по этому совету соискателей. Он способствовал творческой работе сотрудников сектора, чем мог, помогал аспирантам и соискателям. Он оставил о себе добрую память как о талантливом, обстоятельном, заботливом и надежном человеке.

* * *

Обратимся теперь к любимому В. А. Ефимовым Омару Хайаму. Во всем мире Омара Хайама знают в основном как выдающегося поэта. Вместе с тем Омар Хайам известен как автор исторического трактата «Науруз-наме», посвященного истории празднования Нового года по солнечному календарю. Этот трактат был опубликован на русском языке в 1961 г. двумя математиками: Б. А. Розенфельдом и А. Н. Юшкевичем.

В 2018 г. был издан оригинальный персидский текст трактата, подготовленный К. Х. Идрисовым. Им же составлены новые комментарии. Об этом издании я и скажу несколько слов.

Самый трактат занимает 50 стр. (47–97), а комментарии – 13 стр. (99–112) мелкого убористого текста. Эти комментарии имеют ценность не только в плане литературоведческом и историческом, но и в аспекте этнокультуры, этнопсихологии и этнолингвистики. Например, в трактате Омара Хайама несколько страниц посвящено вину (раздел «Слово о пользе вина»). В комментарии № 134 на стр. 111 констатируется, что «высказывания Хайама о вине вполне соответствуют его многочисленным четверостишиям, в которых воспевается вино»; «...антиисламский характер воспевания вина вполне соответствует антиисламскому характеру всей «Науруз-наме», посвященной зороастрийскому празднику и изобилующей воспоминаниями о доисламских временах».

Трактат Омара Хайама начинается хвалой аллаху и обещанием рассказать причину установления Науруза и какой царь установил его. В комментарии № 4 на стр. 99 дается пояснение, что Науруз был главным религиозным праздником зороастрийцев, религия которых исповедовалась большей частью населения Ирана и Средней Азии, а также частью населения Закавказья до арабского завоевания. Науруз празднуется как народный праздник иранцами, афганцами, таджиками, азербайджанцами и некоторыми другими народами Востока и в настоящее время, а в Иране, Афганистане и Таджикистане является официальным новогодним праздником. Глава «Начало книги» начинается словами: «Мубады Ирана...» (стр. 48). На стр. 100 даются комментарии о том, кто такие мубады; что Изад и Йаздан – это древние иранские названия бога (и что лексема Йаздан представляет собой словоформу мн.ч. от Изад); что в трактате бог большей частью называется древними доисламскими названиями, а не исламским названием «Аллах» (№ 10).

В трактате Омара Хайама упоминаются горы *Ḳāf*. А в комментарии № 11 на стр. 100 сообщается, что это легендарные горы, якобы окружающие землю по краям. Горы *Ḳāf* считались местом обитания птиц «унка». Название гор сохранилось в современном названии Кавказа.

Здесь я позволю себе сослаться на «Краткий толковый словарь Садриддина Айни» (Садриддин Айни, Словарь 1976, стр. 31):

*анқо** [ˈanqā] < عنقاء «сказочная птица, которая, как будто, живет за горой (кӯхи Қоф)» (Хафиз).

Этимология кл. перс. *kōh*, ср.-перс. *kōf* хорошо известна. Труднее объяснить лексему *Ḳāf*. В этимологическом словаре М. Хасандуст в статье кл. перс. *kōh* приводится арабское слово *qohāf* قحاف «разрушительный сель», предположительно из перс. * *كوه آب*.

Отдельной статьей (т. 3 стр. 2050–2051) дается кл. перс. *qāf* «название сказочной горы, предположительно окружающей землю, где живет сказочная птица Симуург». М. Хасандуст приводит ср.-перс. *Kāf* в сочетаниях *kōfi Kāf / Kāf-kōh*, заимствованных в армянский язык: *Կարկոհ* (название Кавказа, по Хюбшману). Он приводит индоевропейские наименования Кавказа и арабск. *qabq id*.

Среднеперсидский образец не кажется убедительным. Добавим еще, что в «Пехлевийском словаре» О. М. Чунаковой (стр. 87) приводятся названия гор из пехлевийского сочинения «Бундахишн», но такого названия там нет. Как кажется, в классическом персидском можно предположить арабское влияние.

В главе «Начало книги» Омар Хайам толкует названия месяцев зороастрийского календаря. В комментарии № 15 на стр. 101 справедливо указано, что Омар Хайам «вольно обращается с этимологией» и приводится более правильное толкование.

В этой же главе Омар Хайам сообщает, что до царя Джамшида парчу (перс. *dībā* «цветная шелковая ткань») называли «вытканное дьяволом» (стр. 52). Эта народная этимология (*dīv-bāft*) повторена в комментарии № 22 на стр. 102 при том, что имеется более убедительная этимология этого слова: в словаре М. Хасандуст, т. 2 стр. 1386–1387 № 2479: ср.-перс. *dēbag id*. < **dīp-*: *daip-* «сверкать».

Литература

Молчанова Е. К. Памяти Валентина Александровича Ефимова (1933–2007) // Вопросы филологии. 2007. № 2 (26): 131–133.

Хайям Омар. Науруз-наме. М., 2018.

Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004.

Hassandoust M. Farhang-e riše-šenāxti-ye zabān-e fārsi (Etymological dictionary of the Persian language). J. I-V. Tehrān: Farhangestān-e zabān va adab-e fārsi, 1393/2014. (in Pers.)

References

- Chunakova O. M. Pekhleviyskiy slovar' zoroastriyskikh terminov, mificheskikh personazhey i mifologicheskikh simvolov (Pahlavi dictionary of Zoroastrian terms, mythical characters and mythological symbols). Moscow, 2004. (In Russ.)
- Hassandoust M. Farhang-e riše-šenāxti-ye zabān-e fārsi (Etymological dictionary of the Persian language). J. I-V. Tehrān: Farhangestān-e zabān va adab-e fārsi, 1393/2014. (in Pers.)
- Khayyam Omar. Nauruz-name (Nowruz-name). Moscow, 2018. (In Russ./Pers.)
- Molchanova E. K. Pamyati Valentina Aleksandrovicha Efimova (1933–2007) (In memory of Valentin Aleksandrovich Efimov (1933–2007)) // Voprosy filologii. (Questions of Philology). № 2 (26): 131–133. (In Russ.)

*Молчанова Елена Константиновна
Институт языкознания РАН, Москва, Россия*

*Molchanova Elena Konstantinovna
Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russia*

e_molchanova@mail.ru

I

ИЗ ИСТОРИИ СЛОВ. ЭТИМОЛОГИЯ.
ПРОБЛЕМЫ ЛЕКСИКОГРАФИИ, ЛЕКСИКОЛОГИИ. ГРАММАТИКА

Д. И. Эдельман

Институт языкознания РАН
Москва, Россия

В КОПИЛКУ ЭТИМОЛОГИЙ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ

Аннотация: Статья посвящена вопросам изучения истории иранской языковой семьи не только на материале крупных языков с богатой литературной традицией, но и так называемых «малых» языков, включая бесписьменные, и диалектов, хранящих информацию о собственном историческом пути.

Автор отмечает ценные свойства научного почерка В. А. Ефимова, его умение сочетать scrupulousness в записи материала живого малого бесписьменного языка с вниманием не только к его современной системе, но и к его глубочайшей истории. Это дает возможность последующим исследователям пользоваться трудами В. А. Ефимова в изучении иранских языков как в синхронно-типологическом аспекте, так и в различных сравнительно-исторических исследованиях.

Ключевые слова: история иранской языковой семьи, крупные и «малые» иранские языки, бесписьменные иранские языки и диалекты

J. I. Edelman

ADDING TO THE DATABANK OF ETYMOLOGIES OF IRANIAN LANGUAGES

Abstract: The article is devoted to the study of the history of the Iranian language family, not only through major languages with a rich literary tradition, but also through the so-called “minor” languages, including unwritten ones, and through dialects that store information about their own historical path.

The author highlights the distinctive features of the work of Dr. Valentin A. Efimov, his ability to combine scrupulousness in recording the material of a living minor non-written language with attention not only to its present configuration, but also to its deepest history. This has enabled subsequent researchers to benefit from the works of V.A. Efimov in the study of various Iranian languages, both in their synchronous-typological aspect, and in various comparative historical studies.

Key words: history of the Iranian language family, major and “minor” Iranian languages, oral Iranian languages and dialects

Как показывает практика изучения истории иранской языковой семьи, существенную роль в ней играют данные не только крупных языков с богатой литературной традицией, но и так называемых «малых» языков, включая бесписьменные, и диалектов, хранящих информацию о собственном историческом пути.

Одним из ценных свойств научного почерка В. А. Ефимова можно назвать его умение сочетать скрупулезность в записи материала живого малого бесписьменного языка с вниманием не только к его современной системе, но и к его глубочайшей истории. Это дает нам возможность пользоваться трудами В. А. Ефимова в изучении различных иранских языков как в синхронно-типологическом аспекте, так и в различных сравнительно-исторических исследованиях.

В предлагаемой статье приводится этимологическая подборка рефлексов праиранского корня **snā-* ‘плавать; купать(-ся); мыть(-ся)’, продолжение которого в языке парачи было рассмотрено В. А. Ефимовым с максимальным вниманием к современной парадигме глагола-наследника данного корня, к оттенкам его значения и текстовой презентации [Ефимов Яз. пар.: 236].

Материал в данной статье располагается в той же последовательности, в которой его принято описывать в изданных томах «Этимологического словаря иранских языков», а именно:

1) в первом абзаце в качестве заглавного слова приводится праиранский корень **snā-* и прослеживается его ретроспектива, то есть прототип данного корня в общеарийском состоянии (с соответствием в древнеиндийском) и далее – в индоевропейском; при этом фонологический облик индоевропейского корня приводится в наиболее позднем состоянии языка, после падения ларингальных¹;

2) затем следуют рефлексы праиранского корня и его производных, зафиксированные в древнеиранских языках;

3) далее рассматриваются восходящие к этому корню слова и словоформы, прослеживаемые в разных более поздних иранских языках. Порядок представления материала конкретных языков в каждом разделе статьи един: сначала приводится материал языков, относящихся к западноиранской генетической группе, затем – к восточноиранской, с определенным порядком внутри каждой группы. Исключения в этой очередности допускаются при необходимости, вызванной семантикой или случаями заимствования слов.

Итак, этимологическое гнездо.

**snā-* ‘плавать, купать(-ся); мыть(-ся)’, – из арийск. **snā-*, ср. др.-инд. *snā-* ‘купаться, мыться’ (формы *snāti*, *snāyate*, причастие перф. пасс. *snātá-* и др.). Восходит к и.-е. **snā-* (с вариантами) ‘течь, плавать; мыть(-ся)’, ‘влажность’, ср. лат. *nāre*

¹ Рефонологизацию индоевропейского прототипа в рамках ларингальной схемы см. [LIV: 572-573].

‘плавать’, *natāre* ‘плавать’, др.-ирл. *snām* ‘плаванье’ [Pok. IEW: 971-972; Mh. KEWA: III, 532-533; Mh. EWA: II, 769-770].

В иранских языках рефлексы данного праиранского корня сохранились главным образом в виде двух фонетических вариантов: первичного **snā-* и вторичного **xšnā-*, возникшего при переходе **s-* > **š-*, с наращением в древнеиранскую эпоху **x-* перед **š-* [Barth. Vorgeschichte: 36]. О раннем наращении «защищающего» **x-* перед рефлексами индоевропейского **s-* и о разных случаях перехода и.-е. **s-* > иран. **š-* в анлауте в древних иранских диалектах см. [Эд. СГВЯ-Ф: 53-54].

Рефлексы производных от корня в форме **snā-* в анлауте

Авест. п. $\sqrt{snā-}$ ‘мыть’: основы презенса (согласно классификации Хр. Бартоломе) – 18. *snāda-*, 27. *snaya-*, *snuyā-*, причастие перф. пасс *snāta-*, инфинитив *-snātāe*; зафиксированы формы с превербами: *ā-*, *upa-*, *us-*, *frā-* [Barth. AiW: 1628-1629; Kel. Liste: 65].

В среднеперсидском языке рефлексы варианта **snā-* в глаголе зафиксированы только после превербов, см. ниже.

Кл. перс. *sināy* ‘плаванье, купание’, возводимое к более раннему **snā-g* [Hassandoust: III, 1759], по-видимому, из праиранского девербативного имени **snā-ka-*.

Парф. ман. *sn'č-* [*snāž-*] (нетранзит.) ‘плавать’ [Boyce WL: 82; DM DMMPP: 307].

Пар. *sunī-* : *sunā* ‘мыть’ [Morg. IFL: I, 288], точнее: пар. пач., шут. *soní:* **sonā-* (< **snāta-*) ‘мыть, стирать’; зафиксированы формы: причастие наст. вр. *soníta*, аорист 1-е л. ед.ч. *soním*, императив 2-е л. ед.ч. *sóne*, мн.ч. *soní(w)ōr*; инфин./перф. с 3-м л. ед. ч. объекта *sonāwo* и др. [Ефимов Яз. пар.: 236].

Тал. *sinov* (*synov*) *kar-* ‘плавать’ [Пир. ТРС: 202].

Согд. *sn'(y)-*, *sn''(y)-* [*snāy-*] ‘мыть(-ся); купаться’ (в основе наст. вр. элемент *-y* – для уничтожения зияния, как в севернопамирских языках, менее вероятно – рефлекс суффикса **-ja-* в древней тематической основе **snāja-*); формы: согд. будд. *sn'yt* (3-е л. ед.ч. наст. вр.); *sn''y-* (основа имперфекта); *sn''t* [*snāt*] (основа причастия прош. вр. < **snāta-*); согд. будд. *sn't'k* (причастие прош. вр.); согд. ман. *sn'y'u* (инфин.), согд. хр. *sn'd'r-* (основа перфекта с элементом *-dar* – от глагола **-dar* ‘иметь’, например *sn'd'rm* ‘я купался’). См. также производные от этого корня: согд. ман., хр. *sn'm*, будд. *sn'm*, *sn''m* [*snām*] (< **snāma-*) ‘купание, омовение, очищение’; согд. хр. ‘крещение’; согд. хр. *sn'm* *ḍbryny* ‘креститель’; согд. хр. *dst-sn'm* ‘мытьё / омовение рук’ [Henn. BBB: 61, 134=Henn. SP I: 475, 548; Gersh. GMS: § 927, 1093; Gharib Sogd. Dict.: 144, 356-357, 368].

Ягн. *sinóy-* : *asinóy-*, основа причастия прош. вр. *sinóyta*, инфин. *sinoyak* ‘мыть’ [ЯТ: 321-322; Мирз. ЛЯТ: 162].

Хор. *sn'*- 'мыть, чистить': рефлексy сохранялись в виде причастия прош. вр. '*sn'dk* 'вымытый, (ритуально) чистый' (< 'очищенный' от основы *sn'd*, продолжающей др.-иран. причастие перф. пасс. **snāta-*); причастие послужило основой прилагательного в превосх. степени хор. '*sn'dk'str* [*s'ñādikāstar*] 'наиболее чистый, чистейший (в ритуальном плане)'; сюда же относится имя *sn'd* / (*'*)*sn'd* (< **snāta-*?) 'Waschung' [Sam. Chwar. Verb.: 184].

Осет. *najyn* : *nad-* / *najun* : *nad-* 1) ирон. 'купать'; 2) диг. 'переходить вброд; плавать на судне', с закономерной для осетинского языка утратой в анлауте **s-* в группе **sn-*, обусловленной ареальными произносительными тенденциями (ср. осет. *nwar* / *nawær* 'жила, сухожилие' < **snāuar-*, осет. *nostæ* 'невестка' < **snušā-*); производные имена, например: ирон. *najændon* 'купальня', диг. *najæn* 'брод'; диг. *nakæ* 'плаванье' (< **snāka-*) [Аб. ИЭСОЯ: II, 151-152] (об осетинских рефлексах варианта **xšnā* см. ниже).

Йд. *zəpay-* 'мыть(-ся), купать(-ся); плавать' [Morg. IFL: II, 276].

Шугн. *zini-* : *zinōd* (диал. Барвоза *zinay-*) 'мыть, стирать'; руш. *zinay-* : *zinūd*, барт. *ziní-* : *zinōd*, сар. т. *зынеу-* : *z(ы)nud* или *z(ы)nay-* : *z(ы)nud*, сар. бур. *z(i)nay-* : *z(i)nud* 'мыть(-ся), стирать' (< **snaĭa-* : **snāta-*); другие формы: инфин. шугн. *zinēd*, руш., барт. *zinēd*, сар. *зыnod* (< **snāti-*? ср. ав. *snātāe*); 3-е л. ед.ч.: шугн. *zinēd*, руш. *zinayd*, барт. *zinīd*, сар. *зынеyd* (< **snaĭati*); подробнее о фонетическом развитии данных глагольных форм см. [С ГОЯШ: 40, 84, 86, 89-90]. См. также новообразованный глагол: шугн. *zinōys-* : м.р. *zinūyd*, *zinēyd*, ж.р. *zinōyd* 'поскользнуться, скользить; соскальзывать' [К ШРС: 1, 563; Morg. EVSh: 108] (основа наст. вр. < **snāĭa-* со вторичным суффиксом непереходности из инхоативного **-sa* < **-sša* < и.-е. **sĕ-*; основы прош. вр. вторичны).

Язг. *zəpay-* : *z(ə)néd* (формы: наст. вр. 1-го л. ед.ч. *z(ə)nayín*, 3-го л. ед.ч. *z(ə)náyud*, причастие прош. вр. *z(ə)nadá(g)*, инфин. *z(ə)nayáj*) 'мыть, стирать' (основа наст. вр. из **snāĭa-* или **snaĭa-* со вторичным усилением тематической гласной, основа прош. вр. из **snāta-*) [Эд. ЯРС: 346; Ed. Hist. Cons.: 300].

Ишк. *zənýa-* : *zənud*, инф. *zəpayúk*, перф. *zənuduk* 'мыть(ся), умываться, стирать' (< **snāĭa-*), по Г. Моргенстьерне – *zeney-* : *zenūd*. Сгл. *zəñē-*, *zəñēy-* : *zenūd* (Ш. Ю. *zəñēy-* : *zəñūd*) 'мыть(-ся)' (< **snā(i)-* : **snāta-*) [Morg. IFL: II, 276, 425].

Хс. *ysānāh-* 'мыть, купать(-ся)' (в традиционной транслитерации: хс. *ys* = *z*); формы: причастие прош. вр. *ysānautta-*, 3-е л. ед.ч. наст. вр. нетранзит. *ysināhe*); хс. *ysānājä-* 'мыть' (< **snāčaya-*) [Bailey DKS: 351; Emm. SGS: 113].

Рефлексы производных от корня в форме **xšnā-* в анлауте

Ср.-перс. пехл. раннее *šnāč* (< **snā-čī-*), позднее *šnāz* {*šn'č*} 'плавание', глагол *šnāz-* : инфин. *šnāzīdan* {*šn'č-* инфин. *šn'čytn*} 'плавать' [MacK. CPD: 80] (деноминативное происхождение глагола подтверждается также формой инфинитива

на *-īdan*). Ср. также ср.-перс. ман. *išnāz-* {‘šn’z-} ‘мыть’ (возможно, также ‘плавать’) и девербатив *išnāzišn* {‘šn’zyšn} ‘мытьё, омывание’ [DM DMMPP: 93], отражающие позднюю разговорную норму, переходную к классической персидской, не приемлющей консонантных групп в анлауте. Сюда же относится вариант ср.-перс. *šn’p-* [*šnāp-*], который может быть сопоставлен с др.-инд. *snāpáya-* каузат. ‘купать’ [Mh. EWA: II, 769-770].

Кл. перс. *šinā* ‘плавание (человека, животного)’ с вариантом *šināh* - из более раннего **šnāy*, где *-y* из суффиксального среднеперсидского ран. *-ak*, поздн. *-ag* [Раст., Молч. Ср.-перс. ОИЯ: 68-69]. Эта форма восходит к др.-иран. **šnā-ka-* из праиран. **snā-ka-* с суффиксом **-ka-*, образующим отыменные и отглагольные имена. Варианты кл. перс. *šinār*, *šināv*, *šināb*, связанные с семантикой «плаванья, купания», имеют различные предположительные этимологии. Вариант *šināv* и вторичный деноминативный глагол *šināvidan* (как и дальнейшие производные суффиксальные имена *šināvar* ‘пловец; умеющий плавать’ и *šināvarī* ‘плаванье, купание, плавучесть’) могут быть отнесены к древнеиранскому корню в форме **snāy-*. Вариант *šinār* и вторичный деноминативный глагол *šinārīdan* может включать рефлекс древнеиранского суффикса **-ar-* : **-ār-* (ср. суффикс авест. *-ar-* : *-ār-*, образующий имена существительные и прилагательные) [Ефимов, Раст., Шар. ОИЯ: 209], но не исключена также его связь с образованием имен на **-θra*, то есть с праиранским **-tra-*; однако в последнем случае это имя должно быть заимствовано из парфянского языка, где данная консонантная группа сохраняет **-r* (в классическом персидском языке отражением группы **-tra-* > **-θr-* является **-s-*). Вариант *šināb* может быть результатом уподобления аналогичному слову, содержащему *āb* ‘вода’, ср. [Horn Gr.: 176], либо быть продолжением ср.-перс. *šn’p-* [*šnāp-*]. Об этимологии *šinā* см. также [Hassandoust: III, 1909].

Совр. перс. *šenā* ‘плаванье’; в сочетании *šenā kardan* ‘плавать (о человеке)’; производные имена: *šenāgar* ‘пловец’; *šenāgari* ‘плаванье’; *šenāvar* 1) ‘плавучий, плавающий, дрейфующий’; 2) ‘пловец’; *šenāvarī* ‘плаванье; плавучесть, способность держаться на воде’ (о недавних новообразованиях см. ниже).

Тадж. *šino*, реже *šīnor* ‘плаванье’, в сочетании *šino kar-* ‘плавать’, *šīnovar* ‘пловец’, *šīnovarī*, *šīnokuni* ‘плаванье’, *šino-kunanda* 1) ‘плавающий’; 2) ‘плавучий’; 3) ‘дрейфующий’ (о недавних новообразованиях см. ниже).

Диалекты Центрального Ирана *šenōv*, *šolōw* ‘плаванье’ [Asatrian 2011: 373] и др.

Гил. *šəna*, *šənā* ‘плаванье’, *šənā kudən* ‘плавать’ [Гил.-рус. слов.: 227] заимствовано из персидского

Осет. *æхсун* : *æхсад* | *æхснун* : *æхснад* ‘мыть; стирать’, и производные: *пыхсун* ‘помыть, умыть, постирать’, производные имена: *хсæп*, *хīхсæп* ‘умывальный’, *хсæнтæ* ‘помой’ [Аб. ИЭСОЯ: IV, 239-240].

Рефлексы слов от корня в формах *snā- и *xšnā- с историческими провербами и префиксами

*ā-:

Авест. п. *ā-snatar-*, *ā-snāθr-* – обозначение определенного разряда жрецов, связанных с Хаумой, букв. ‘очиститель’ (‘Wäscher’ [Barth. AiW: 341-342, 1628]).

Ср.-перс. пехл. *āsnīdag*, *āsnūd(ag)* {‘snytk, ‘snwt(k)} ‘очищенный (включая ритуальное очищение); чистый, благородный’ [MacK. CPD: 12]; ср.-перс. ман. *āsnāy-* {‘sn’y-} (транзитив.) ‘купать, мыть’ [Boyse WL: 3]; ‘очищать’ [DM DMMPP: 5].

Кл. перс. *āšnā*, *āšnāh*, *āšnār*, *āšnāb* ‘плаванье, купание’, ср. авест. *āsnātar-*, др.-инд. *āsnāna-* ‘Bad’ [Horn Gr.: 9]; вторичное производное *āšnāvar* ‘пловец, купальщик’; о вариантах этой основы и производных именах см. также [Hassandoust: I, 76-79].

Совр. перс. *āšnāb*, *āšnāh* // *āšenāh* ‘плаванье’, *āšnāvar* // *āšenāvar* ‘пловец’ [Иванов БПРС I: 117-118]; см. также фонетические варианты *ešnāb*, *ašnāb* ‘плаванье’ [Там же: 328].

Тадж. *ošno* книжн. ‘плаванье’, *ošnobozi* книжн. ‘плаванье’, *ošnovar* книжн. ‘пловец’.

Заза *āzne* ‘плаванье’ [Paul Zazaki: 291].

*abi-(?) или *apa-(?):

Осет. *æfsnajyn* : *æfsnajd* / *æfsnajun* : *æfsnajd* ‘убирать, прибирать’: основа наст. вр. – результат раннего (до утраты *s-) сращения рефлекса основы от корня *snā- с провербом *abi- или *apa- [Аб. ИЭСОЯ: I, 111-112].

*аца- (ср. др.-инд. *avasnāyati* ‘купаются’):

Бел. *ošnāg*, *ošnāy*, *ošnā* ‘плаванье’, в сочетании с глаголом *kan-* ‘делать’ обозначает ‘плавать’ [Elf. Bal.: 11].

Мдж. *wuzn-*, *wyzn-* : *wuznóy-*, *wəznou-* ‘мыть, стирать’ (< *аца-snā- : *аца-snāta-) [Morg. IIFL: II, 264-265; Гр. Мундж.: 379]. Йд. *wuzd-*, *wūzd-* ‘мыть, стирать’ [Morg. IIFL: II, 264-265, 276].

Вах. *wyzd(ы)y-* : *wozdoyt/d* ‘мыть, стирать’ (< *аца-snāja-) [Morg. IIFL: II, 551; Ст.-К. ЭСВЯ: 404].

**fra-* (ср. авест. *frasnyānte* (3-е л. мн.ч. конъю.) ‘мыть’; *frasnāta* (причастие перф. пасс. м.р. дв.ч.) ‘вымытый’):

Согд. ман. *fsn’y-* [f(a)snāy-] ‘плавать, купаться’ < **fra-snāja-* [Gersh. GMS: § 316; Gharib Sogd. Dict.: 158].

Хс. *haysn-* ‘мыть, купать’ (< **fra-snāya-*), формы: причастие прош. вр. *haysnata-*; *haysnāte* ‘вымытый’ [Emm. SGS: 148; Bailey DKS: 466].

*ui-:

Хс. *bināj* (< **ui-snā-*) ‘мочить, увлажнять’ [Bailey DKS: 284], ср. осторожную трактовку вариантов этимологии этой основы: 1) вторичное образование от *ysānāj-* или 2) продолжение варианта и.-е. *(s)nā- [Emm. SGS: 96]

Согд. ман. *wšn'm* 'мытье, купание' (< **ui-šnāta*- с переходом **s*- в *š*- после **i*- префикса, ср. согд. *snām*, см. выше) [Henn. BVB: 61 = Henn. SP I: 475; Gersh. GMS: § 218; Gharib Sogd. Dict.: 414].

Исторически производные слова, получившие широкое распространение

Названия растений, употреблявшихся при мытье, стирке (включая случаи изменения значений)

Кл. перс. *ušnān* – название растения, употребляемого при стирке, при мытье рук после еды; варианты названия: *ušna*, *ušnauān*, *šunān* – то же [Hassandoust: I, 227]. Предлагавшиеся в литературе этимологии с древнеиранскими прототипами: **us-snāna*- > **ušnāna*- [Hübschm. PSt.: 15, 253]; **uz-xšnāna*- [Аб. ИЭСОЯ: IV, 240], **abišnāna*- [Henn. Verbum: 204 = Henn. SP I: 110-111] и др., – не кажутся убедительными. Более вероятным фонетически и семантически представляется продолжение древней основы, соответствующей авест. г. *hu-šnā-θra*- 'пригодный для хорошего мытья, купания' [Barth. AiW: 1841], но с иным суффиксом: **hu-šnā-na*-. Наличие в прототипе препозитивного элемента **hu*- 'хороший' этимологию см. [ЭСИЯ 3: 414 и сл.]) объясняет как фонетический облик анлаута в классическом персидском языке (результат раннего перехода **s*- > -*š*- после **u*-), так и семантику данных терминов.

Эти названия «моющих растений», устоявшиеся в качестве культурных терминов в классическом персидском языке, в дальнейшем заимствуются в другие иранские языки западной и восточной групп и в контактировавшие с ними неиранские языки, в частности в арабский и армянский (ср. арм. *ōšnan*).

Совр. перс. *ošnān* бот. 'солянка (*Salsola*), солерос (*Salicornia*)'; *ošnān-dāru* бот. 'иссоп (*Hyssopus officinalis*)'; *ošne* бот. 'лишайник, (*Liechen*), торфяной мох (*Sphagnum*)'.

Тадж. *ušna*, *ušnon*, *ušna-giyoh* бот. 'мох'; производные слова: *ušna-basta* 'мшистый, поросший мхом', *ušna-dor* 'обомшелый'; в южных таджикских говорах *išlon* бот. 'мох' [ФГЗТ: 244].

Малые языки и диалекты Ирана: хунсари *ušnūn*, беждини (Керман) *ešlūm*, шамирзади *ošlam*; аштиани *ušlāna*, равари *ešlūm* – названия растений, используемых при стирке. Обзор и этимологии см. [Hassandoust: I, 227-228].

Хор. *šn'n*, *wšn'n* считаются заимствованиями из арабского [Benz. Chwar. Wort.: 98, 655], однако они могли быть усвоены и непосредственно из персидского языка в классическую эпоху.

Названия надувного меха (бурдюка) для плавания, для переправы через реки²

Наиболее характерны следующие производные от корня **snā-*:

А. Основы: 1) **snā-ka-*, **xšnā-ka-* (через этап **šnā-ka-*) с суффиксом м.р. **-ka-*; 2) **snā-čř-*, **xšnā-čř-* (через этап **šnā-čř-*) с суффиксом ж.р. **-čř-*, – образуют названия, исторически омонимичные или почти омонимичные deverbatивным абстрактным именам действия.

В. Основа **snā-tra-* (имя орудия с суфф. **tra-* < и.-е. **-tro*, **-tlo*): ‘орудие, приспособление для плавания’.

Ср. материал:

А 1. **snā-ka-* > ишк. *ûznûk*, *wûznuk*, *wuznuk* ‘бурдюк (мешок из цельной козлыной шкуры) для плавания’; сгл. *wuznuk* (Ш. Ю.) – то же [Morg. IIFL: II, 421], с закономерным для ишкашимского языка наращением протетического слога.

**xšnā-ka-* > ср.-перс. **šnāg* > кл. перс. *šīnāh* ‘плаванье’, но *šanāx* ‘плот из надувных бурдюков’ [Гаффаров ПРС: II, 510].

А 2. **xšnā-čř-* > ср.-перс. ран. *šnāč*, поздн. *šnāz* ‘плаванье’ (и деноминативный глагол *šnāzīdan* ‘плавать’ [MacK. CPD: 80]) должен был отразиться в ранней классической персидской эпохе в виде диалектного слова **šanāz* или **šināz*, имеющего продолжением в диалекте языка дари Афганистана имя *šināz* ‘турсук (бурдюк для переправы через реку)’ [Миллер ПРС 1950: 518]³. Далее это слово было заимствовано из диалекта дари в язык пушту, см. пшт. *šanāz*, *šināz* 1) ‘гупсар, турсук - надувной кожаный мешок для переправы через реку’; 2) ‘бурдюк’ [Асланов ПРС: 553].

**snā-čř-* – рефлекс типа **sanāč*, **sanōč* наблюдаются в отдельных языках и диалектах ареала Центральной Азии, однако в тех, в которых они, согласно

² В Средней Азии в качестве бурдюка для плавания, переправы через реку, обычно использовалась цельная шкура большого козла, реже барана (при том, что для хранения и переноски продуктов употреблялись и другие бурдюки). Эти плавательные приспособления (названия переводятся в разных словарях как ‘бурдюк’, ‘турсук’, ‘гупсар’) обозначались различными по происхождению терминами, в том числе и производными от корня глагола **snā-* в значении ‘плавать’. Они не были общими праиранскими, но некоторые из них были свойственны местным мелким «праязыкам» для ареальных групп языков. Часть была образована в одном языке и затем в качестве культурного термина распространялась по ареалу.

³ Слово перс. *šināz* ‘турсук (бурдюк для переправы через реку)’, с пометой «афг.», то есть зафиксированное в Афганистане, было приведено в первом издании «Персидско-русского словаря» Б. В. Миллера, учитывавшего слова и формы языка дари Афганистана (считавшегося тогда персидским диалектом) [Миллер ПРС 1950: 518]. В дальнейших изданиях словаря Б. В. Миллера это слово отсутствует. Отсутствует оно и в словаре современного литературного языка дари, и литературного персидского языка. Таким образом, форма *šināz*, существовавшая в диалектном варианте персидского языка классического периода, сохранилась в диалектной норме языка дари Афганистана.

историко-фонетическим данным, не могут быть собственными продолжениями этого прототипа. Следовательно, это ареальные заимствованные слова. Какой иранский язык мог стать их источником? По основным историко-фонетическим признакам (анлауту *s-* и ауслауту *-č*) это мог быть согдийский язык, хотя в письменных согдийских документах слова типа **snāč*, **sanāč*, или **sināč*, **sanōč* с значениями 'плаванье', 'приспособление для плавания', не зафиксированы. Можно предположить, что они были в согдийских диалектах⁴ и при устном общении могли заимствоваться в таджикские и тюркские диалекты ареала.

В этом плане особый интерес представляет материал таджикского языка. Ср.: тадж. *sanoč* 1) 'бурдюк'; 2) 'кожаный мешок, надутый воздухом (используется для переправы через реку)'; 3) 'мех'. См. также тадж. *sanočak* уменьшительное 1) 'дорожная кожаная сумка для провизии'; 2) 'кожаный кошелек') [ГРС II: 145]. Это значит, что таджикский язык мог усвоить два сходных по звучанию и значению слова: 1) *sanoč* из согдийского **sanōč* (< **sanāč* < **snā-či-*, с сохранением древнеиранских **s-* и **-č*) для обозначения плавательного бурдюка из цельной шкуры; 2) *sanač* из ближайшего тюркского языка для обозначения небольшого кожаного мешка для хранения пищевых продуктов и жидкостей (о последнем см. [ЭСТЯ 2003: 189-190]). В дальнейшем эти слова были контаминированы в единое, с соответствующей многозначностью, и уже от него было образовано уменьшительное.

В. **snā-tra-* (имя орудия с суфф. **tra-* < и.-е. **-tro*, **-tlo*): 'орудие, приспособление для плавания': рефлекс (промежуточный фонетический этап – севернопамирское **znā-tra-*) закономерно отразился в севернопамирских языках: шугн. *zinōc*, руш., хуф. *zinūc*, барт. *zinūc*, рош. *zinōc*, сар. т. *zynuc*, *zynuč*, сар. бур. *zinuc*, язг. *zānes* 'турсук, мех для переправы на реке, бурдюк для плавания, переправы' – с регулярным **sn->zn-* и **-tr->-c*. Г. Моргенштерне [Morg. EVSh: 108] считал эти слова персидскими заимствованиями, хотя и с оговоркой о странности конечного *-c* в язгулямском (древнее **-č* сохранилось бы в виде язг. **-č*). Однако возведение этих слов к **snā-tra-* доказывает их исконность и закономерное развитие **sn->zVn*, **-tr-* (как и **-dr-*) > *c* из единого древнего прототипа: через этап прасевернопамирского **zVnāc*, см. [Ed. Hist. Cons: 299; Эд. СГВЯ-Ф: 156, 172-173]. Вариант сар. т. с конечным *-č* преобразован под влиянием либо таджикского *sanoč*, либо тюркского (уйгурского диалектного?) *sanač* 'кожаный мешок для хранения жидкостей', см. выше.

Неясна этимология вах. *yazn* 'турсук, мех; бурдюк для плавания': слово восходит либо к **ā-snā-* [Morg. IIFL II: 469; Bailey DKS: 466], либо к **iž(a)na-*, производному от названия шкуры, кожи (ср. **ižia-* 'шкура'), см. [Ст.-К. ЭСВЯ: 424; ЭСИЯ 1: 145].

Подробнее о названиях бурдюков см. также [Эд. 2012: 117 и сл.].

⁴ В ягнобском языке, единственном сохранившемся до наших дней диалекте согдийского языка, в этом значении выступает позднее заимствованное из таджикского *mašk* 'бурдюк, мех' [ЯТ: 285].

Производные слова нового и новейшего времени

«Живучесть» и словообразовательная продуктивность рефлексов праиранского корня подтверждается появлением новых слов, включая термины, отражающие новейшие понятия, усваиваемые через средства массовой информации, литературу, науку. Наиболее яркие примеры: тадж. *šinovarak* техн. ‘поплавок’, мор. ‘буй’ [ТРС II: 417]; совр. перс. *s-šenāvar* – лингвистический термин «s-mobile», буквально ‘s-плавающий’ [M-Z: 174-175].

Словообразовательная продуктивность в настоящее время охватывает также слова, заимствованные из одного иранского языка в другой, в том числе и в «малых» языках. Ср., заимствования из таджикского: язг. *ḫəpawūr* ‘умеющий плавать; пловец’; но развившее собственное словообразование и семантику шугн. *ḫinōw*, *ḫinōwǰ* ‘плаванье; взмах, гребок рукой и ногами’, бдж. *ḫinōw* – то же; шугн. *ḫinōwarí* ‘плаванье, купание (в том числе на надутом мехе)’, *ḫinōwār* ‘тот, кто умеет плавать, пловец’, *ḫinōwār-bast* ‘умеющий немного держаться на воде’, *ḫinōwḏādīj* ‘пловец’ [К ШРС 3: 266-267].

Заключение

Обращение к материалу иранских языков, различных по времени их функционирования, социолингвистическому статусу, количеству говорящих и т.д. дает возможность выявить более или менее объемную картину динамики лексики, восходящей к единому праиранскому прототипу.

Сравнения и этимологии см. также [Ch. EDIV: 348-349; Hassandoust Vol. I: 76-79, 227-228, Vol. III: 1909].

Список сокращений

Названия языков и диалектов

- авест. – авестийский
- авест. г. – авестийский, диалект Гат
- авест. п. – авестийский поздний
- арийск. – общеарийский
- арм. – армянский
- барт. – бартангский
- бел. – белуджский
- вах. – ваханский
- диал. – диалект
- диг. – дигорский
- др.-инд. – древнеиндийский
- др.-иран. – древнеиранский

др.-ирл. – древнеирландский
и.-е. – индоевропейский
ирон. – иронский
йд. – йидга
кл. перс. – классический персидский
лат. – латинский
ман. – манихейский
мдж. – мунджанский
осет. – осетинский
пар. – парачи
парф. – парфянский
пач. – пачаганский
перс. – персидский
пшт. – пашто, пушту
руш. – рушанский
сар. – сарыкольский
сар. бур. – сарыкольский, бурунгольский диалект
сар. т. – сарыкольский, ташкурганский диалект
совр. перс. – современный персидский
согд. – согдийский
согд. будд. – согдийский, буддийские тексты
согд. ман. – согдийский, манихейские тексты
согд. хр. – согдийский, христианские тексты
ср.-перс. – среднеперсидский
ср.-перс. ман. – среднеперсидский, манихейские тексты
ср.-перс. пехл. – среднеперсидский, тексты,
написанные пехлевийским письмом
тал. – талышский
тадж. – таджикский
хор. – хорезмийский
хс. – хотаносакский
шугн. – шугнанский
шут. – шутольский
ягн. – ягнобский
язг. – язгулямский

Литература

- Аб. ИЭСОЯ – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I – М.-Л., 1958; т. II – Л., 1973; т. III – Л., 1979; т. IV – Л., 1989. Указатель – М., 1995.
- Асланов ПРС – Асланов М. Г. Пушту-русский словарь. М., 1985.
- Гаффаров ПРС – Гаффаров М. А. Персидско-русский словарь. Т. I-II (2-е изд.). М., 1974.
- Гил.-рус. слов. – Керимова А. А., Мамедзаде А. К., Расторгуева В. С. Гилянско-русский словарь. М., 1980.
- Гр. Мундж. – Грюнберг А. Л. Языки Восточного Гиндукуша. Мунджанский язык. Л., 1972.
- Ефимов Яз. пар. – Ефимов В. А. Язык парачи. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2009.
- Ефимов, Раст., Шар. ОИЯ – Ефимов В. А., Расторгуева В. С., Шарова Е. Н. Персидский, таджикский, дари // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: Западная группа, прикаспийские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева. М.: Наука, 1982. С. 3–230.
- Иванов БПРС I: – Большой персидско-русский словарь. Сост. В. Б. Иванов. Т. I. М.: Наука, 2020. 896 стр.
- К ШРС – Карамшоев Д. Шугнанско-русский словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. Т. 1. 1988; т. 2. 1991; т. 3. 1999.
- Миллер ПРС 1950 – Миллер Б. В. Персидско-русский словарь. I изд. М., 1950.
- Мирз. ЛЯТ – Мирзозода С. Луғати яғнобӣ-тоҷикӣ. Душанбе, 2002. (Ягнобско-таджикский словарь). (на тадж. яз.)
- Пир. ТРС – Пирейко Л. А. Талышско-русский словарь. М., 1976.
- Раст., Молч. Ср.-перс. ОИЯ – Расторгуева В. С., Молчанова Е. К. Среднеперсидский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева. М., 1981. С. 6–146.
- С ГОЯШ – Соколова В. С. Генетические отношения язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Ленинград, 1967.
- Ст.-К. ЭСВЯ – Стеблин-Каменский И. М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
- ТРС II – Таджикско-русский словарь / Ред. Д. Саймиддинов, С. Д. Холматова, С. Каримов. Том 2. Н-Я. Душанбе, 2005.
- ФГЗТ – Маҳмудов М., Чўраев Ғ, Бердиев Б. Фарҳанги гўйишҳои ҷанубии забони тоҷикӣ (нашри дуюм бо илова ва тасҳех). Душанбе, 2017 (Словарь южных говоров таджикского языка, 2-е изд., с дополнениями и изменениями)/ (на тадж. яз.).
- Ш. Ю. – материалы Ш. П. Юсуфбекова (полевые записи)
- Эд. СГВЯ-Ф – Эдельман Д. И. Сравнительная грамматика восточноиранских язы-

- ков. Фонология. М., 1986.
- Эд. ЯРС – Эдельман Д. И. Язгулямско-русский словарь. М., 1971.
- Эд. 2012 – Эдельман Д. И. К названиям больших кожаных сосудов (бурдюков) в иранских языках // *Issues of Linguistics-2011*. Tbilisi State University. Faculty of Humanities. Tbilisi, 2012. P. 117-124.
- ЭСИЯ 1 – Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков т. 1. М., 2000.
- ЭСИЯ 3 – Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков т. 3. М., 2007.
- ЭСТЯ 2003 – Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С / Отв. ред. А. В. Дыбо. М., 2003.
- ЯТ – Андреев М. С., Пещерева Е. М. Ягнобские тексты. С приложением ягнобско-русского словаря, составленного М. С. Андреевым, В. А. Лившицем, А. К. Писарчик. М.-Л., 1957.
- Asatrian 2011 – Asatrian G.S. A Comparative vocabulary of Central Iranian Dialects (with notes on dialectology and local toponymy, and a grammatical essay). Tehran: Safir Ardehal Publications, 2011.
- Bailey DKS – Bailey H.W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge–London–New York–Melbourne, 1979.
- Barth. AiW – Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904 (repr.: Berlin–New York, 1979).
- Barth. Vorgeschichte – Bartholomae Chr. Vorgeschichte der iranischen Sprachen // Grundriss der iranischen Philologie. Bd. I, Abt. 1. Strassburg, 1895–1901.
- Benz. Chwar. Wort. – Benzing J. Chwaresmischer Wortindex (mit einer Einleitung von H. Humbach). Wiesbaden, 1983.
- Boyce WL – Boyce M. A Word-list of Manichaeian Persian and Parthian. Teheran–Liege, 1977 (*Acta Iranica*, ser. 3, vol. 2, Suppl.).
- Ch. EDIV – Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden-Boston, 2007.
- DM DMMPP – Durkin-Meisterernst D. Dictionary of Maichaeian Middle Persian and Parthian. Turnhout (Belgium) | Brepols, 2004.
- Ed. Hist. Cons. – Edelman D.I. History of the Consonant Systems of the North-Pamir Languages // *Indo-Iranian Journal*. 1980, vol. 22, pt 4.
- Elf. Bal. – Elfenbein J. An Anthology of Classical and Modern Balochi Literature. Vol. II. Glossary. Wiesbaden, 1990.
- Emm. SGS – Emmerick R.E. Saka Grammatical Studies. London, 1968.
- Gersh. GMS – Gershevitch I. A Grammar of Manichean Sogdian. Oxf., 1954.
- Henn. BBB – Henning W.B. Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch // *APAW* (APAW – Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. B). 1936 (= Henn. SP I, 417–558).

- Henn. Verbum – Henning W.B. Das Verbum des Mittelpersisch der Turfanfragmente // ZII (Zeitschrift für Indologie und Iranistik), 1933 (= Henn. SP I, 65-160).
- Henn. SP – Henning W.B. Selected Papers. Vol. I–II. Tehran–Liège, 1977 (Acta Iranica, t. 14–15).
- Horn Gr. – Horn P. Grundriss der neupersischen Etymologie. Strassburg, 1893.
- Hübschm. PSt. – Hübschmann H. Persische Studien. Strassburg, 1895.
- Kel. Liste – Kellens J. Liste du verbe avestique. Wiesbaden, 1995.
- LIV – Rix H. (ed.). Lexikon der indogermanischen Verben, die Wurzeln und ihre Primärstambildungen (2. Aufl.). Wiesbaden, 2001.
- MacK. CPD – MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.
- Mh. EWA – Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986–2001.
- Mh. KEWA – Mayrhofer M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1953–1975.
- Morg. EVSh – Morgenstierne G. Etymological Vocabulary of the Shughni Group. Wiesbaden, 1974.
- Morg. IIFL – Morgenstierne G. Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. I – 1929. Vol. II – 1938. Vol. III, pt. 1 – 1967, pt. 2 – 1944, pt. 3 – 1956. Vol. IV – 1973. Oslo.
- Paul Zazaki – Paul L. Zazaki. Grammatik und Versuch einer Dialektologie. Wiesbaden, 1998.
- Pok. IEW – Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959.
- Sam. Chwar. Verb. – Samadi M. Das chwaremische Verbum. Wiesbaden, 1986.
- Gharib Sogd. Dict. – Gharib B. Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English. Tehran, 1995.
- Hassandoust EDP – Hassandoust M. Farhang-e riše-šenāxti-ye zabān-e fārsi (Etymological dictionary of the Persian language). J. I-V. Tehrān: Farhangestān-e zabān va adab-e fārsi, 1393/2014.
- M-Z – Moslehi Moslehabadi A. (D.), Zarshenas Z. Some Reflexes of IE *sel and its Expanded Forms in Iranian // Journal of Iranian Studies. Article 10, Vol. 9, Issue 1, Summer and Autumn 2019, 173-192.

References

- Ab. IESOYA – Abaev V.I. Istoriko-etimologicheskij slovar' osetinskogo yazyka (Historical and etymological dictionary of the Ossetian language). Vol. I – Moscow-Leningrad, 1958; Vol. II – Leningrad, 1973; Vol. III – Leningrad, 1979; Vol. IV – Leningrad, 1989. Ukazatel' (Index) – Moscow, 1995. (In Russ.)
- Asatrian 2011 – Asatrian G.S. A Comparative vocabulary of Central Iranian Dialects (with notes on dialectology and local toponymy, and a grammatical essay). Tehran: Safir Ardehal Publications, 2011.

- Aslanov PRS – Aslanov M.G. Pushtu-russkiy slovar' (Pashto-Russian Dictionary). Moscow, 1985. (In Russ.)
- Bailey DKS – Bailey H.W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge–London–New York–Melbourne, 1979.
- Barth. AiW – Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904 (repr.: Berlin–New York, 1979).
- Barth. Vorgeschichte – Bartholomae Chr. Vorgeschichte der iranischen Sprachen // Grundriss der iranischen Philologie. Bd. I, Abt. 1. Strassburg, 1895–1901.
- Benz. Chwar. Wort. – Benzing J. Chwaresmischer Wortindex (mit einer Einleitung von H. Humbach). Wiesbaden, 1983.
- Boyce WL – Boyce M. A Word-list of Manichaean Persian and Parthian. Teheran–Liege, 1977 (Acta Iranica, ser. 3, vol. 2, Suppl.).
- Ch.EDIV – Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden-Boston, 2007.
- DM DMMPP – Durkin-Meisterernst D. Dictionary of Maichaeen Middle Persian and Parthian. Turnhout (Belgium)| Brepols, 2004.
- Ed. SGVYA-F – Edel'man D.I. Sravnitel'naya grammatika vostochnoiranskikh yazykov. Fonologiya (Comparative Grammar of East-Iranian languages). Moscow, 1986. (In Russ.)
- Ed. YARS – Edel'man D.I. Yazgulyamsko-russkiy slovar' (Yazghulami-Russian dictionary). Moscow, 1971. (In Russ.)
- Ed. 2012 – Edel'man D.I. K nazvaniyam bol'shikh kozhanykh sosudov (burdyukov) v iranskikh yazykakh (Concerning the names of large leather vessels (waterskins) in Iranian languages) // Issues of Linguistics-2011. Tbilisi State University. Faculty of Humanities. Tbilisi, 2012, 117-124. (In Russ.)
- Ed. Hist. Cons. – Edelman D.I. History of the Consonant Systems of the North-Pamir Languages // Indo-Iranian Journal. 1980, vol. 22, pt 4.
- Efimov Yaz. par. – Efimov V.A. Yazyk parachi (Parachi language). Moscow: Vostochnaya literatura RAN, 2009. (In Russ.)
- Efimov, Rast., Shar. OIYA – Efimov V.A., Rastorgueva V.S., Sharova E.N. Persidskiy, tadzhikskiy, dari // Osnovy iranskogo yazykoznaneya. Novoiranskie yazyki: Zapadnaya grupa, prikaspiyskie yazyki (Persian, Tajik, Dari // Fundamentals of Iranian Linguistics. New Iranian languages: Western group, Caspian languages). V.S. Rastorgueva (ed.). Moscow: Nauka, 1982, 3–230. (In Russ.)
- Elf. Bal. – Elfenbein J. An Anthology of Classical and Modern Balochi Literature. Vol. II. Glossary. Wiesbaden, 1990.
- Emm. SGS – Emmerick R.E. Saka Grammatical Studies. London, 1968.
- ESIYA 1 – Rastorgueva V.S., Edel'man D.I. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov (Etymological dictionary of Iranian languages). Vol. 1. Moscow, 2000. (In Russ.)
- ESIYA 3 – Rastorgueva V.S., Edel'man D.I. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov (Etymological dictionary of Iranian languages). Vol. 3. Moscow, 2007. (In Russ.)
- ESTYA 2003 – Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov. Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie leksicheskie osnovy na bukvy «L», «M», «N», «P», «S» (Etymological

- dictionary of Turkic languages. Common Turkic and inter-Turkic lexical bases on the letters “L”, “M”, “N”, “P”, “S”). Chief ed. A.V. Dybo. Moscow, 2003. (In Russ.)
- FGZT – Mahmudov M., Jūraev Gh., Berdiev B. Farhangi gūyishhoi janubii zaboni tojikī (nashri duyum bo ilova va tasheh) (Dictionary of southern dialects of the Tajik language, 2nd edition, with additions and changes). Dushanbe, 2017 (in Tajik).
- Gaffarov PRS – Gaffarov M.A. Persidsko-russkiy slovar’ (Persian-Russian Dictionary). Vol. I-II (2nd ed.). Moscow, 1974. (In Russ.)
- Gersh. GMS – Gershevitch I. A Grammar of Manichean Sogdian. Oxf., 1954.
- Gharib Sogd. Dict. – Gharib B. Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English. Tehran, 1995. (In Pers.)
- Gil.-rus. slov. – Kerimova A.A., Mamedzade A.K., Rastorgueva V.S. Gilyansko-russkiy slovar’ (Gilaki-Russian dictionary). Moscow, 1980. (In Russ.)
- Gr. Mundzh. – Gryunberg A.L. Yazyki Vostochnogo Gindukusha. Mundzhanskiy yazyk (Languages of the Eastern Hindu Kush. The Munji language). Leningrad: Nauka, 1972. (In Russ.)
- Hassandoust EDP – Hassandoust M. Farhang-e riše-šenāxti-ye zabān-e fārsi (Etymological dictionary of the Persian language). J. I-V. Tehrān: Farhangestān-e zabān va adab-e fārsi, 1393/2014. (In Pers.)
- Henn. BBB – Henning W.B. Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch // APAW (APAW –Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. B). 1936 (= Henn. SP I, 417–558).
- Henn. Verbum – Henning W.B. Das Verbum des Mittelpersisch der Turfanfragmente // ZII (Zeitschrift für Indologie und Iranistik), 1933 (= Henn. SP I, 65–160).
- Henn. SP – Henning W.B. Selected Papers. Vol. I–II. Tehran–Liège, 1977 (Acta Iranica, t. 14–15).
- Horn Gr. – Horn P. Grundriss der neupersischen Etymologie. Strassburg, 1893.
- Hübschm. PSt. – Hübschmann H. Persische Studien. Strassburg, 1895.
- Ivanov BPRS I: – Bol’shoy persidsko-russkiy slovar’ (Complete Persian-Russian Dictionary). Comp. by V.B. Ivanov. Vol. I. Moscow: Nauka, 2020. 896 p. (In Russ.)
- K SHRS – Karamshoev D. Shugnansko-russkiy slovar’ (Shughnani-Russian Dictionary). Moscow: GRVL. Vol. 1. 1988; Vol. 2. 1991; Vol. 3. 1999. (In Russ.)
- Kel. Liste – Kellens J. Liste du verbe avestique. Wiesbaden, 1995.
- LIV – Rix H. (ed.). Lexikon der indogermanischen Verben, die Wurzeln und ihre Primärstambildungen (2. Aufl.). Wiesbaden, 2001.
- MacK. CPD – MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.
- Mh. EWA – Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986–2001.
- Mh. KEWA – Mayrhofer M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1953–1975.
- Miller PRS 1950 – Miller B.V. Persidsko-russkiy slovar’ (Persian-Russian Dictionary). 1st ed. Moscow, 1950. (In Russ.)

- Mirz. LYAT – Mirzozoda S. Lughati yaghnobī-tojikī (Yaghnob-Tajik dictionary). Dushanbe, 2002. (In Tajik)
- Morg. EVSh – Morgenstierne G. Etymological Vocabulary of the Shughni Group. Wiesbaden, 1974.
- Morg. IIFL – Morgenstierne G. Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. I – 1929. Vol. II – 1938. Vol. III, pt. 1 – 1967, pt. 2 – 1944, pt. 3 – 1956. Vol. IV – 1973. Oslo.
- M-Z – Moslehi Moslehabadi A. (D.), Zarshenas Z. Some Reflexes of IE *sel and its Expanded Forms in Iranian // Journal of Iranian Studies. Article 10, Vol. 9, Issue 1, Summer and Autumn 2019, 173-192. (In Pers.)
- Paul Zazaki – Paul L. Zazaki. Grammatik und Versuch einer Dialektologie. Wiesbaden, 1998.
- Pir. TRS – Pireyko L.A. Talyshsko-russkiy slovar' (Talysh-Russian dictionary). Moscow, 1976. (In Russ.)
- Pok. IEW – Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959.
- Rast., Molch. Sr.-pers. OIYA – Rastorgueva V.S., Molchanova E.K. Srednepersidskiy yazyk // Osnovy iranskogo yazykoznaneya. Sredneiranskie yazyki (Middle Persian // Fundamentals of Iranian Linguistics. Middle Iranian languages). Ed. V.S. Rastorgueva. Moscow, 1981. (In Russ.)
- S GOYASH – Sokolova V.S. Geneticheskie otnosheniya yazgulyamskogo yazyka i shugnansko-yazykovoy gruppy (Genetic relations between the Yazghulami language and the Shughni language group). Leningrad, 1967. (In Russ.)
- Sam. Chwar. Verb. – Samadi M. Das chwaresmische Verbum. Wiesbaden, 1986.
- Sh.Yu. – materialy SH.P. Yusufbekova (polevye zapisi) (field records)
- St.-K. ESVYA – Steblin-Kamensky I.M. Etimologicheskiy slovar' vakhanskogo yazyka (Etymological dictionary of the Wakhi language). Saint-Petersburg, 1999. (In Russ.)
- TRS II – Tadzhijsko-russkiy slovar' (Tajik-Russian Dictionary). Ed. D. Saymiddinov, S.D. Kholmatova, S. Karimov. Vol. 2. N-YA. Dushanbe, 2005. (In Russ.)
- YAT – Andreev M.S., Peshchereva E.M. Yagnobskie teksty. S prilozheniem yagnobsko-russkogo slovarya, sostavlennogo M.S. Andreevym, V.A. Livshitsem, A.K. Pisarchik (Yaghnobi texts. With an appendix of Yagnobian-Russian vocabulary compiled by M.S. Andreev, V.A. Livshits, A.K. Pisarchik). Moscow-Leningrad, 1957. (In Russ.)

*Эдельман Джой Иосифовна
Институт языкознания РАН, Москва, Россия*

*Edelman Joy Iosifovna
Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
joy.edelman@gmail.com*

Ю. А. Дзиццойты

Юго-Осетинский государственный университет им. А. А. Тибилова
Центр скифо-аланских исследований ВНЦ РАН
Цхинвал, Республика Южная Осетия

К ЭТИМОЛОГИИ ОСЕТИНСКОГО *ziw* | *zew*

Аннотация: В статье рассматривается терминология института трудовой взаимопомощи у осетин, известного также и у многих других народов. Один из видов этого описанного в этнографической литературе феномена до сих пор не имел этимологии на осетинском материале. В настоящей статье предлагается описание и этимология одного из актуальных в данном комплексе терминов – *ziw* | *zew*.

Ключевые слова: осетинский язык, этимология, взаимопомощь, топонимы

Yu. A. Dzitstsoity

ON THE ETYMOLOGY OF THE OSSETIAN *ziw* | *zew*

Abstract: This article discusses the terminology of tradition of cooperative work among Ossetians, also known among rural communities worldwide. One aspect of this tradition, described in ethnographic literature, until now has had no etymology in the Ossetian language. We propose a description of one of the relevant terms of this tradition – *ziw*|*zew*, together with its etymology.

Key words: Ossetian language, etymology, tradition of cooperative work, toponyms

Институт трудовой взаимопомощи известен у многих народов мира. Он хорошо описан и в этнографической литературе об осетинах, чего нельзя сказать об этимологии связанного с ним термина *ziw* | *zew*.

Часть лексикографов в качестве основного придают этому термину значение ‘артель’, ср.: *ziw* ‘артель, помощь, толб́ка’ [Миллер 1927, 565], ‘артель, помощь’ [Цагаева 1975, 340, 534], ‘артель, толб́ка, коллективная помощь’ [ДУД, 280]. Однако другая часть исключает из парадигмы значений семантему ‘артель’ [ИУД, 235; Абаев 1989, 312; ИÆД, II, 341]¹.

¹ В «Большом русско-осетинском словаре» русское *артель* переводится как ‘артель’, ‘æмвос’ [БРОС, 21], но не ‘зиу’.

В Осетии существовало три разновидности трудовых объединений:

1) *æxxwys* | *ænxus*, букв. 'помощь' – «простое артельное объединение»,

2) *cædis* | *cædes*, букв. 'союз' – трудовое артельное объединение с более сложной организацией, «которая проявляется в существовании определенной системы компенсации трудового участия»,

3) *ziw* | *zew* – помощь во время трудоемких работ «...обязательно с предварительным приглашением хозяина», угощением помочан и «...обязательным ответным равноценным участием в чужом зиу» [Кантария 1980, 171].

Этот же автор уточняет, что *cædis* – это трудовое объединение, созданное «вокруг пахотного орудия» [Там же 167; ср.: Хетæгкаты, IV, 338]. Суть последнего явления заключается в следующем. Объединившись для проведения сельскохозяйственных работ, в основном по вспашке, два или больше человек объединяли и свои сельскохозяйственные орудия – плуги, быков и т. п. Однако для *ziw* | *zew* характерно участие в трудоемкой работе по приглашению, а не по договору. Хозяин объявлял о своем намерении организовать *ziw* и приглашал односельчан принять в нем участие. Каждый, пожелавший принять участие в *ziw*, приходил со своим орудием труда. Очень часто *ziw* организовывали помочане сами, по своей инициативе, приходя на выручку вдовам или одиноким старикам.

Таким образом, *ziw* никогда не был артелью, т. е. объединением по договору. Справедливость этого вывода видна и на примере некоторых разновидностей *ziw*, не описанных ни в словарях осетинского языка, ни в этнографической литературе. Речь идет, с одной стороны, об *ingæny ziw* 'помощь при копании могилы' [Æрнигон 1979, 49], а с другой – *čunzžony ziw* 'помощь девушке при подготовке к свадьбе' [Гæззаты 1955, 46]. В обоих случаях речь идет об одноразовой помощи, не предполагающей объединения орудий труда.

Одна из наиболее характерных особенностей *ziw* – это угощение помочан. В осетинском языке для этого существуют следующие слова и выражения: *ziwwony cæl* [ИÆ, 118] 'пир по случаю завершения *ziw*', *ziwxor* [Гæззаты 1955, 118] 'участник пира, организованного по случаю завершения *ziw*', *færzew* 'угощение, которое следует за *ziw*'. Из них только последнее слово описано в словарях [Абаев 1949, 164–165, 449; Абаев 1958, 456; ДУД, 543]. Работа в артельном объединении (*æxxwys*, *cædis*) не предполагала угощения, что также говорит против значения 'артель' у слова *ziw*.

Другое существенное отличие *ziw* от артели заключается в том, что в первом участвовали всем миром, тогда как в артели объединялись два-три человека. Конечно, *ziw* тоже мог быть организован двумя-тремя помочанами, однако, в сознании осетин это, прежде всего, разновидность массовой работы. Ср. следующие поговорки:

Ziwæn cy bantysa, wyj iwæn næ bantyszæn [ИÆ, 66] 'Того, что удастся сделать целому коллективу, никогда не удастся одному (человеку)'; *Ziw kæwylyt u 'mæ iw cas u!* [ИÆ, 66]

‘Что такое коллектив, а что такое один (человек)!’; *Ziwwon adæm æfsad ysty* [ИÆ, 66] ‘Участники *ziw* – это (целая) армия’ и т. п. Про человека, способного в одиночку свернуть горы, говорят: *Wyj jæxædæg iwnægæj dær ziw u* ‘Он и сам один (справляется) как целый (коллектив) помочан’ [ИÆ, 64]. Ср. также *ziwdyx* ‘общие / коллективные усилия’, ‘сила (всего / целого) коллектива’, *ziwdyxæj* ‘сообща, совместными усилиями’. Ср.: *Ziwdyxæn biræ ’ntysu* [ИÆ, 66] ‘Участникам *ziw* много удается’, *Ziwdyx dur xaly* [ИÆ, 82] ‘Перед коллективной силой не устоит даже камень’.

Следующее представление о *ziw*, также отличающее его от представлений об артели, это ‘слаженная и скорая работа’. Помочане устраивали соревнования между собой, чтобы управиться с работой за один день, а самому быстрому из них доставался символический приз – пирожок. Ср. поговорку: *Xwyzdær cævæg – ziwwættu gwylisæg* [ИÆ, 75] ‘Лучший косарь отбирает пирожок у помочан’. Неслучайно и то, что форма множественного числа от *ziwwon* ‘участник толóки; помочанин’ – *ziwwættæ* – в чисанском говоре осетинского языка означает ‘искорки, бегающие по внешней стороне раскаленной железной печи’ [Дзиццойты 2008, 125].

Наконец, еще одно отличие *ziw* от артели заключается в восприятии работы помочан – как бескорыстной и потому приумножающей благодать в доме хозяина. Ср.: *Ziwwon kwyst xæzaryl bærkad æftawy* [ИÆ, 82] ‘Работа помочан приумножает изобилие семьи’, *Ziwwon kwyst xælar u* [ИÆ, 82] ‘Работа помочан – это благо’².

В топонимии Осетии встречается производная форма *ziwgarst* ‘участок луга, скошенный помочанами’ (иногда в форме множественного числа – *ziwgærstytæ*) [Цагаева 1975, 238, 340; ТЮО, I, 256, 357, 462; ТЮО, II, 388; ТТУ, 565]. И хотя в словарях осетинского языка это слово отсутствует, в форме *oren compound* оно представлено в языке художественной литературы – *ziwwon karst* ‘кошение общими усилиями’ (о помочанах) [Джусойты 2015, 499]. По разъяснению нашего информанта (Ost’aty Xanžer) на некоторых лугах были специальные участки, которые сельчане косили совместными усилиями. Сеном с этого участка распоряжались совместно.

В Осетии зафиксирован всего один топоним с апеллятивом *ziw*, связанный с пашней. Это *Ziwy ziwgændtæ* ‘Дзива участки, вспаханные помочанами’ [Цагаева 1975, 534]. Чем объяснить такую диспропорцию между покосами и пашнями?

Одна из причин заключается в том, что именно для вспашки чаще всего и объединялись в артели, тогда как для косовицы прибежали к усилиям помочан.

² Сюда же следует отнести неологизм *ziwvæd* ‘путь, проложенный первопроходцами’ [Нигер, I, 72], букв. «след, оставленный помочанами». Коннотация ‘бескорыстный’, ‘безвозмездный’ усматривается и в неологизме для ‘субботника’ – *sabatbony ziw*, букв. «субботный *ziw*».

Сохранилась даже поговорка *Zew xumæ isafæg æj* [ОДНИ, 222] ‘Zew губит пашню’. Таким образом, процесс вспашки редко доверяли помочанам, а для косовицы никогда не объединялись в артели.

В целом можно выделить следующие особенности, отличающие *zîw* от артели.

1) О работе в артели заранее договаривались между собой два или три собственника, объединявшие свои орудия труда. На *zîw* приглашали всех, кто хочет помочь.

2) В зависимости от объема работы, артельщики могли трудиться два-три дня и даже больше. Помочане завершали свою работу в течение одного дня.

3) Артельщики погашали свой «долг» друг перед другом в течение заранее обговоренного срока.

«Долг» перед помочанами хозяин *zîw* мог погасить в любое удобное для них время. В результате мы приходим к выводу об ошибочности включения семантемы ‘артель’ в парадигму значений слова *zîw* | *zew*. Это важно с точки зрения не только лексикографии, но и этимологии рассматриваемого слова.

Иранистами предложены две этимологии для слова *zîw*. В. И. Абаев связывал его сперва с древнеиранским **jiva* [Абаев 1949, 164, 176], т. е. **jīva-* ‘жизнь’, но позже принял реконструкцию **uz-raiwa-*, предложенную Г. Моргенштерне для памирских слов со значением ‘охота’ [Абаев 1989, 312–313]. Отказ от первой этимологии вполне понятен – она слабо мотивирована с точки зрения семантики. Что касается второй, то она оспорена Д. И. Эдельман с фонетической позиции [ЭСИЯ, I, 290; Эдельман 1986, 91]. Таким образом, осетинское *zîw* осталось без этимологии.

При этимологическом анализе осетинского *zîw* следует учитывать балкарское *izew* ‘помочь, толба (работа сообща в помощь кому-л.)’ [РКБС, 450; КБРС, 296], «помощь в виде рабочих рук» [Чиковани 1979, 87]. Фонетическая и семантическая близость к осетинскому слову, а также отсутствие данной основы в караево-черкесском языке, говорят о заимствовании из осетинского (аланского) языка³. Инициальный *i-* в балкарской форме указывает на исходную древнеиранскую форму с приставкой **çi-*. Учитывая, что осетинское *(-)i-* | *(-)e-* может восходить как к др.-иран. дифтонгу **(-)ai-* [Чёнг 2008, 22], так и к др.-иран. **a* в позиции **i-* умлаута, или **i-* эпентезы [Там же, 139, 142], этимон осетинского *zîw* | *zew*, аланского **izew* мы восстанавливаем в виде **çi-zaç-ia-* и возводим к др.-иран. **zau-* ‘звать’ (см. [EDIV, 472–473]), и. е. **gheuH-*, откуда идут также др.-инд. *havin* ‘призывающий, зовущий’, тохарское *B kwā-* ‘призвать; приглашать’, русск. *звать, зову* и пр. Таким образом, *zîw* | *zew* в архаизирующем переводе означает ‘созываемое’, откуда – ‘созываемая коллективная работа’, ‘работа на которую приглашают, зовут’.

³ Это делает излишним обращение к тюрк. *эзеу* ‘совместно, вкупе’ [Хабичев 1980, 97].

Для уточнения семантики ср. заключение М. В. Кантария, изучавшего вопрос об институте *ziw* в горной Осетии: «Таким образом, зиу являлось такой формой взаимопомощи, которая устраивалась, безусловно, по предварительному приглашению – зову хозяина, с обязательным угощением» [Кантария 1980, 169–170]. Аналогичное наблюдение встречается у другого этнографа: *ziw* «подразумевает приглашение хозяином рабочих на тяжелую работу» [Чиковани 1979, 86]. Об этом же говорит следующее толкование В. И. Абаева к глаголу *ziw rakænyl* – ‘созвать и организовать толóку’ [Абаев 1989, 312]. Ср. также дигорское *zewwongor* ‘тот, кто собирает людей на толóку’ [Там же], букв. «тот, кто *просит* об участии в толоке». Ср. также следующее этнографическое описание толóки у ваханцев: «Для закладки фундамента и постройки стен дома созывают родственников и соседей. Им подают угощение <...> Постройку стен в основном заканчивают в тот же день. Вечером всем обычно подают пшеничный кисель – бат или же алвошир» [Стеблин-Каменский 1975, 207]. Прямую аналогию находим и в грузинском языке, где *da-zax-il-i* ‘форма трудовой помощи без возмещения, организуемой по приглашению владельца земли’ [Геладзе 1975, 89 и сл.] является производным от *da-zax-eb-a* ‘позвать, крикнуть’, *zax-il-i* ‘звать’.

Литература

- Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
- Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I – М.-Л., 1958; т. IV – Л., 1989.
- БРОС – Гацалова Л. Б., Парсиева Л. К. Большой русско-осетинский словарь. Владикавказ: ИПО СОИГСИ ВНЦ РАН, 2011.
- ДУД – Дигорон-уруссаг дзурдуат / Дигорско-русский словарь. Дзауæгигъæу: Алания, 2003.
- Кантария М. В. Некоторые вопросы земледельческого быта в горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Т. V, вып. 3. Тбилиси: Мецниереба, 1980. С. 92–173.
- КБРС – Карачаево-балкарско-русский словарь. М.: Русский язык, 1989.
- Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. I. Л., 1927.
- ОДНИ – Осетинские (дигорские) народные изречения. М.: Наука, 1980.
- РКБС – Русско-карачаево-балкарский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1965.
- Стеблин-Каменский И. М. Повседневная и ритуальная пища ваханцев // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. М.: Наука, 1975. С. 192–210.
- ТТУ – Цагаева А. Д., Абаев А. И. Топонимия Трусовского ущелья // Отчий край: Трусовское ущелье. Кудское ущелье. Кобийская котловина. Владикавказ: Проект-Пресс, 2008. С. 525–600.
- ТЮО (I–II) – Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии. Т. I (2013), Т. II (2015). М.: Наука.

- Хабичев М. А. Взаимовлияние языков народов Западного Кавказа. Черкесск, 1980.
- Цагаева А. Д. Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Орджоникидзе: Ир, 1975.
- Чёнг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма / Пер. с англ. Владикавказ; Цхинвал: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гасиева, 2008.
- Чиковани Г. Д. Осетинский ныхас // Кавказский этнографический сборник. Т. V, вып. 2. Тбилиси: Мецниереба, 1979. С. 29–107.
- Чиковани Т. Н. Формы коллективного труда у двалетских осетин // Кавказский этнографический сборник. Т. V, вып. 3. Тбилиси: Мецниереба, 1980. С. 174–191.
- Эдельман Д. И. Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М.: Наука, 1986.
- ЭСИЯ (I) – Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Вост. лит., 2000. Т. I.
- Æрнигон И. Æрымыс-иу мæн. Уацмыстæ [Вспомни обо мне. Сочинения (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир, 1979.
- Гæззаты С. Уацмыстæ. Сталинир: Хуссар Ирыстоны чингуыты рауагъдад, 1955.
- Геладзе Т. Ш. Меминдвреобастан дакъавширебули шромис организациис пормеби [Формы организации труда, связанные с полеводством] // Масалеби Кснис хеобис этнографиули шесцъавлисагтвис. Тбилиси: Мецниереба, 1975. С. 78–98.
- Джусойты Н. Уацмысты æмбырдгонд. Дзæуджы-хъæу: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. Т. VIII.
- Дзицойты Ю. А. Чысайнаг ныхасæздæхты цыбыр афыст [Очерк чисанского говора осетинского языка (на осет. яз.)]. Цхинвал, 2008.
- ИÆ – Ирон æмбисæндтæ [Осетинские пословицы и поговорки (на осет. яз.)]. Орджоникидзе: Ир, 1976.
- ИÆД (II) – Ирон æвзаджы æмбарынгæнæн дзырдурат / Толковый словарь осетинского языка. М.: Наука, 2010. Т. II.
- ИУД – Ирон-уырыссаг дзырдурат. 3-аг баххæстгонд рауагъд. Орджоникидзе: Ир, 1970.
- Нигер (I) – Нигер. Уацмысты æххæст æмбырдгонд æртæ томæй. [Дзæуджыхъæу]: Ир, 1966. Т. I
- Хетæгкаты (IV) – Хетæгкаты Къ. Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй [Полное собрание сочинений в пяти томах (на осет. и русск. яз.)]. Дзæуджыхъæу, 2000. Т. IV.
- EDIV – Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden / Boston, 2007.

References

- Abaev V. I. Osetinskiy yazyk i fol'klor (Ossetian language and folklore). Vol. I. M.; L.: Izdvo AN SSSR, 1949. (In Russ.)
- Abaev V. I. Istoriko-etimologicheskiy slovar' osetinskogo yazyka (Historical and etymological dictionary of the Ossetian language). Vol. I – Moscow, Leningrad, 1958; Vol. IV – Leningrad, 1989. (In Russ.)

- Ærnigon I. Ærymys-iu mæn. Uatsmystæ (Remember me. Compositions). Ordzhonikidze, 1979. (In Ossetian)
- BROS – Gatsalova L.B., Parsieva L.K. Bol'shoy russko-osetinskiy slovar' (Big Russian-Ossetian Dictionary). Vladikavkaz: IPO SOIGSI VNTS RAN, 2011. (In Ossetian/Russ.)
- Chikovani G.D. Osetinskiy nykhas // Kavkazskiy etnograficheskiy sbornik (Ossetian nykhas // Caucasian ethnographic collection). Vol. V, 2. Tbilisi: Metsniereba, 1979, 29–107. (In Russ.)
- Chikovani T.N. Formy kollektivnogo truda u dvaletskikh osetin // Kavkazskiy etnograficheskiy sbornik (Forms of cooperative work among the Dvaletian Ossetians // Caucasian ethnographic collection). T. V, vyp. 3. Tbilisi: Metsniereba, 1980, 174–191. (In Russ.)
- Chyong Dzh. Ocherki istoricheskogo razvitiya osetinskogo vokalizma (Essays on the historical development of Ossetian vocalism). Tr. from English. Vladikavkaz; Tskhinval: Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatie im. V. Gassieva, 2008. (In Russ.)
- DUD – Digoron-urussag dzurduat / Digorsko-russkiy slovar' (Digor-Russian Dictionary). Dzæuægig"æu: Alaniya, 2003. (In Russ.)
- Dzhusoyty N. Uatsmysty æmbyrdgond. Dzæudzhy-kh"æu: IPTS SOIGSI VNTS RAN i RSO-A, 2015. Vol. VIII. (In Ossetian)
- Dzitstsoyty YU.A. Chysaynag nykhasæzdækhty tsybyr afyst (Essay on the Chisan dialect of the Ossetian language). Tskhinval, 2008. (In Ossetian)
- Edel'man D.I. Sravnitel'naya grammatika vostochnoiranskikh yazykov. Fonologiya (Comparative Grammar of East-Iranian languages). Moscow, 1986. (In Russ.)
- EDIV – Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden / Boston, 2007.
- ESIYA (I) – Rastorgueva V.S., Edel'man D.I. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov (Etymological dictionary of Iranian languages). Vol. 1. Moscow, 2000. (In Russ.)
- Gæzzaty S. Uatsmystæ. Stalinir: Hussar Irystony chinguyty rauag"dad, 1955. (In Ossetian)
- Geladze T.SH. Memindvreobastan dak"avshirebuli shromis organizatsiis pormebi (Forms of labor organization related to field farming) // Masalebi Ksnis kheobis etnograpiuli shests"avlisatvis. Tbilisi: Metsniereba, 1975, 78–98. (In Georgian)
- IÆ – Iron æmbisændtæ (Ossetian proverbs and sayings). Ordzhonikidze: Ir, 1976. (In Ossetian)
- IÆD (II) – Iron ævzadzhy æmbaryngænæn dzyrduat / Tolkovyy slovar' osetinskogo yazyka (Explanatory dictionary of the Ossetian language). Moscow: Nauka, 2010. T. II. (In Ossetian/Russ.)
- IUD – Iron-uyryssag dzyrduat. 3-ag bakhkhæstgond rauag"d. Ordzhonikidze: Ir, 1970. (In Ossetian)
- Kantariya M.V. Nekotorye voprosy zemledel'cheskogo byta v gornoy Osetii // Kavkazskiy etnograficheskiy sbornik (Some issues of agricultural life in mountainous Ossetia // Caucasian ethnographic collection). Vol. V, 3. Tbilisi: Metsniereba, 1980, 92–173. (In Russ.)
- KBRS – Karachaevo-balkarsko-russkiy slovar' (Karachay-Balkar-Russian Dictionary). Moscow: Russkiy yazyk, 1989. (In Russ.)

- Khabichev M.A. Vzaimovliyanie yazykov narodov Zapadnogo Kavkaza (Mutual influence of the languages of the peoples of the Western Caucasus). Cherkessk, 1980. (In Russ.)
- Khetægkaty (IV) – Khetægkaty K". Uatsmysty ækhhæst æmbyrdgond fondz tomæy [Polnoe sobranie sochineniy v pyati tomakh] (Complete works in five volumes). Dzæudzhykh"æu, 2000. Vol. IV. (In Ossetian/Russ.)
- Miller V.F. Osetinsko-russko-nemetskiy slovar' (Ossetian-Russian-German dictionary). T. I. L., 1927. (In Russ.)
- Niger (I) – Niger. Uatsmysty ækhhæst æmbyrdgond ærtæ tomæy. [Dzæudzhykh"æu]: Ir, 1966. Vol. I. (In Ossetian)
- ODNI – Osetinskie (digorskie) narodnye izrecheniya (Ossetian (Digor) folk sayings). Moscow: Nauka, 1980. (In Russ.)
- RKBS – Russko-karachaevobalkarskiy slovar' (Russian-Karachay-Balkarian Dictionary). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1965. (In Russ.)
- Steblin-Kamenskiy I.M. Povsednevnyaya i ritual'naya pishcha vakhantsev // Strany i narody Vostoka (Everyday and ritual food of the Vakhans // Countries and peoples of the East). XVI. Pamir. Moscow: Nauka, 1975, 192–210. (In Russ.)
- Tsagaeva A.D. Toponimiya Severnoy Osetii (Toponymy of North Ossetia). Part II. Ordzhonikidze: Ir, 1975. (In Russ.)
- TTU – Tsagaeva A.D., Abaev A.I. Toponimiya Trusovskogo ushchel'ya // Otchiy kray: Trusovskoe ushchel'e. Kudskoe ushchel'e. Kobiyskaya kotlovina (Toponymy of the Trusov Gorge // Homeland: Trusov gorge. Kud gorge. Kobi basin). Vladikavkaz: Proekt-Press, 2008, 525–600. (In Russ.)
- TYUO (I–II) – Tskhovrebova Z.D., Dzitstsoyty YU.A. Toponimiya Yuzhnoy Osetii (Toponymy of South Ossetia). Vol. I (2013), Vol. II (2015). Moscow: Nauka. (In Russ.)

*Дзиццойты Юрий Альбертович
Юго-Осетинский государственный университет им. А. А. Тибилова,
Центр скифо-аланских исследований ВНИЦ РАН
Цхинвал, Республика Южная Осетия*

*Dzitstsoity Yuriy Albertovich
A. A. Tibilov South Ossetian State University,
Center for Scythian-Alanian Studies VSC RAS
Tskhinvali, Republic of South Ossetia*

dzicc@mail.ru

Т. С. Далалян

Институт археологии и этнографии НАН
Ереван, Армения

ИЗ ИСТОРИИ ОДНОЙ АРМЯНО-ОСЕТИНСКОЙ ИЗОГЛОССЫ: *ard-* (< и.-е. *art-)

Аннотация: Статья посвящена когнатам одного индоевропейского корня, которые в осетинском и армянском языках представляют исключительную изоглоссу. Рассматриваются армянские и осетинские производные и.-е. *art- (*r̥-to-) в разные периоды истории армянского и осетинского языков, в частности их семантические трансформации. Данный корень является одним из ключевых понятий в системе индоевропейских религиозно-мифологических представлений. Привлекается также материал клинописных надписей Ванского царства – Урарту.

Ключевые слова: аланский, осетинский, армянский, религиозно-мифологические представления, грабар, Урарту

T. S. Dalalyan

CONCERNING THE HISTORY OF ONE ARMENIAN-OSSETIC ISOGLOSS: *ard-* (< i.-e. *art-)

Abstract: The article is devoted to cognates of the Indo-European root, representing an exclusive isogloss in the Ossetic and Armenian languages. We consider the Armenian and Ossetic derivatives of the IE *art- (*r̥-to-) in different periods of the history of the Armenian and Ossetic languages, in particular, their semantic transformations. This root concerns one of the key concepts of Indo-European religious-mythological system. We also examine the material of the cuneiform inscriptions of the Kingdom of Van – Urartu.

Key words: Alanian, Ossetic, Armenian, religious and mythological ideas, Grabar, Urartu

В одной из наших предыдущих работ [Դալալյան, Dalalyan 2002, 24–36] мы рассмотрели 27 армяно-осетинских возможных изоглосс, для которых третьи формы в остальных индоевропейских языках либо отсутствуют, либо весьма далеки как семантически, так и по фонетике¹. Среди этих изоглосс рассматривался

1 Петерсон впервые выдвинул предположение о возможности существования двух армяно-осетинских исключительных изоглосс [Pettersson 1920, 127–128]. Р.Ачарян не принял первую из них, вторую признал но частично [Աճառյան, Acharyan 1971, 1, 399, 535], позже обе изоглоссы не были признаны и В.И.Абаевым [ср. Абаев 1958–1989, т. 1, 248–249; т. 4, 54].

также корень *ard-* (< и.-е. *art-, *r̥-to-), к которому мы обратимся в настоящей статье более подробно. Производные этой индоевропейской праформы охватывают широкое семантическое поле, как в классическом армянском (грабар) и дописьменном армянском, так и в праосетинском языке, в частности аланском. В статье также представлены некоторые понятия, связанные с рефлексами этой индоевропейской праформы в индоиранских языках, нашедшие отражение в ведической и древнеиранской религиях. Кроме того, производные того же корня являются компонентами некоторых композитных теонимов официального пантеона Ванского царства – Урарту.

1. Когнаты корня *art- в аланском и древних индоиранских языках

В современном осетинском языке слово *ard* означает «клятва», но, как справедливо указывает В. И. Абаев, в древности семантическое поле этой лексемы было значительно шире, так, «в одном из аланских наречий это слово означало божество или нечто близкое» [Абаев 1990б, 110]. Это значение восстанавливается В. И. Абаевым методом сравнительно-исторического языкознания: В. И. Абаев приводит аланское название крымского города Феодосия, которое засвидетельствовано у анонимного автора (Псевдо-Арриана) в сочинении «Перипл Понта Евксинского», датируемого V веком: «...на аланском или таврском языке называется 'Αρδάβδα, что значит 'семибожный (ἑπτάθεος)'. Топоним 'Αρδάβδα имеет довольно прозрачную этимологию и возводится к алан. *ard* 'бог' и *avd* 'семь', означая «(город) семи богов», то есть место поклонения семи божествам [Абаев 1949, 155; Абаев 1990а, 89–90].

Значение алан. *ard* 'бог' восстанавливается благодаря диахроническому сравнению топонима 'Αρδάβδα с осетинским топонимом *Avd žwarə*. Народная святыня *Avd žwarə* находится в Северной Осетии, близ селения Галиат (*Gæliat/Gæliatæ*), где сохранились каменные постройки христианской церкви. Информанты В. Ф. Миллера и В. И. Абаева, сообщающие сведения об этой древней святыне, ничего уже не знали о ее прежнем предназначении, и рассказывали лишь, что это святое место высоко почиталось в старину. Сравнивая осет. *Avd žwaræ/žwarə*

Однако этимология первой лексемы, предложенная В. И. Абаевым, по его же словам, содержит не типичный для осетинского фонетический переход, а вторую этимологию вполне можно сопоставить с предложенной Петерсоном. Подробно проанализировав эти два случая, мы пришли к выводу, что, тем не менее, имеем дело с исключительными армяно-осетинскими изоглоссами [ʎ̥ɯɟɟɟ̥ɯɟ̥, Dalalyan 2007, 74–75, 76–77]. Первую из них Г.Б. Джаукян признает, выражая сомнение относительно этимологии В.И. Абаева [ʂuhniɟ̥ɟ̥ɯɟ̥, Jahukyan 2010, 115₂], а в случае второй следует Р.Ачаряну [ʂuhniɟ̥ɟ̥ɯɟ̥, Jahukyan 2010, 155₂]. Гр. Мартиросян в своем словаре не обращается к этим армянским корням [Martirosyan 2010]. Еще одну, третью армяно-осетинскую изоглоссу мы рассмотрели в отдельной статье [Dalalyan 2012].

с древним крымским топонимом *’Ардаβда*, становится очевидно, что компонент *ard* (с инверсией составляющих композита, без изменения семантики имени) был заменен осет. *зʒаг, зiʒагæ* ‘крест; оспа; божество, святой’, из груз. *ჴვარI* «крест», означающее также «божество, святой, святыня» [Миллер 1881, 259; Абаев 1958, 401–402]. Элемент с более древним значением – *arδ* «божество» в христианский период был заменен новым христианским термином грузинского происхождения.

Общепризнанным является то, что алано-осетинский корень *ard-* восходит к и.-е. **r̥-to-*, **art(o)-* [Расторгуева, Эдельман 2000, 207]. Производные этой индоевропейской основы обозначали в различных индоиранских языках «божественный порядок и правление, космический закон – космос, в отличие от беспорядка – хаоса» [Абаев 1958, 60–62; Абаев 1990б, 110]. Религиозные системы ряда индоевропейских народов были основаны на противопоставлении этих двух понятий: в древнеиндийском это пара *ṛtá-* и *án-ṛta-*; в авестийском противопоставлены авест. гат. *arəta-*, мл.-авест. *aša-* и мл.-авест. *anarəta-* (см. например [Топоров 1977, 95, ком. 43; Զարուբյանի, Narutunyan 1981, 70, прим. 20]). Согласно древнеиндийской ведической мифологии, *ṛtá-* (рита) регулирует движение солнца, количество осадков, рост растений, жизнь животных и людей, а также действия богов. А ее отсутствие, *án-ṛta-* (анрита), ведет к хаосу см. [Топоров 1977].

2. Когнат корня **art-* в армянском

В классическом армянском, как и в праосетинском, глухие взрывные согласные после сонанта /r/ переходили в звонкие². Так уже в дописьменном армянском представлена дихотомия *ard-* и *an-ard-*, в первом случае в значении – ‘форма, распорядок’, во втором, – ‘бесформенный; безобразный, некрасивый’ [Նոր Հայկազանի Բառարանի, Nor Haykazyan bararan I, 115₁₋₂, 345₂]. Судя по индоиранским параллелям, эти древние словоформы должны были иметь сакрально-религиозное значение и в праармянский период. Однако в классическом армянском мы видим их употребление уже в демифологизированных значениях. Эти понятия также широко употреблялись в христианский период в богословско-философских трудах, во время религиозно-мировоззренческих споров и дискуссий.

Так, начиная с литературы христианского периода, можно проследить употребление этого слова в значении «форма». В V в. в сочинении Езника Кохбаци «Опровержение ересей», а именно в первой книге, где говорится об опровержении языческих сект, употребляется лексема *արդ* [*ard*]. Говоря о Боге, Езник пишет: «*նշմիշն արդուց եւ զարդուց եւ կերպարանաց արարիչ է, այլ յոչնչէ առնել բաւական է*

2 Эту фонетическую изоглоссу отмечает также [Զահուկյան, Jahukyan 1967, 504]. В последних лингвистических исследованиях праформой арм. *ard-* (արդ-) считается и.-е. **h₂r̥-tu-* / **h₂r̥-ti-* [Martirosyan 2010, 134].

բնութիւնս...»: «Он является творцом не только форм [ard-], качеств и свойств, но и сущностей, которые Ему свойственно создавать из ничего...» [Езник Кохбацци 2008, 53 (16)]. В том же фрагменте Езник говорит о *hiut*, то есть *субстанции* (хюле), и добавляет: «*Եւ արդ գո՞ր հիւղ առ ձեռն դնիցեն Աստուծոյ. ո՞չ ապաքէն զայն՝ ուստի զաշխարհս արար. որ անկերպարանն եւ անզարդ եւ անարդ էր: Զի տեսանեմք զաշխարհս ի պէսպէս կերպարանս եւ ի զարդս եւ ի յարդս, ապա ուրեմն կերպարանաց եւ զարդուց եւ արդուց արարիչ է Աստուած, եւ ոչ բնութեանց*»: «Итак, какое вещество они полагают как существующее рядом с Богом? Неужели то некачественное, без свойств и бесформенное [anard], из которого Он сотворил мир? И поскольку мы видим мир, обладающим различными качествами, свойствами и формами [ard], постольку и получается, что Бог является творцом качеств, свойств и форм [ard], а не сущности» [Езник Кохбацци 2008, 52–53 (14)]. Получается, что состояние до сотворения мира, то есть хаос, согласно языческим представлениям, Езник называет *an-ard-* и противопоставляет ему состояние *ard-*, которое творит Бог: «*Եւ եթէ յամենայն ի հիւղն՝ որպէս ասենն՝ էր Աստուած, յորժամ զնա ի զարդ եւ ի յարդ եւ ի կերպարանս ածէր...*»: «Если же Бог, как говорят, пребывал во всем веществе, когда придавал ему качество, форму [ard] и свойства...» [Езник Кохбацци 2008, 52 (11)]³.

3. Хранитель *art-a

В классическом армянском от антонимов *ard-* и *anard-* посредством суффикса прилагательного *-ar* образованы бинарные антонимы *ard-ar* и *an-ard-ar*; первый термин в значении ‘праведный, справедливый’, букв. ‘придерживающийся божественного закона *ard*’, и его антоним [Hübschmann 1897, 423–424, § 52–53; Աճառ-յաւի, Acharyan 1971, 1, 306–309; Джаукян 1982, 50, 68, 131].

Как нам представляется, структуру, подобную приведенной выше в армянском прилагательном *ardar* ‘справедливый’, можно видеть в аланском **ardar*, которое сохранилось в двух вариантах *ærdar/ældar* в дигорском диалекте (считающимся наиболее архаичным) осетинского языка, со значением ‘господин, князь’. В литературном осетинском языке это слово произносится как *ældar*, однако, как отмечает В. И. Абаев, оно образовано от более старой формы *ærdar* путем диссимиляции сонанта /r/ [Абаев 1958, 126–127]. По аналогии с армянским словом, мы предполагаем здесь производное от праосет. *ard* ‘божество, божественный закон’. Таким образом в аланском языке **ard-dar* могло означать «хранитель божественного закона», в котором компонент *dar-* соответствует глагольной основе осетинского *darən* (*дарын*) ‘держат, иметь’.

3 Об этих философских рассуждениях Езника Кохбацци подробно пишет также М. Абегиан [Արեղ-յաւի, Abegyan 1968, Գ, 158–159].

Данное развитие (**arddar* > *ærdar*) – редукция начального сильного гласного перед сонантом – частое явление в осетинских сложных словах. Такой переход предполагал В. И. Абаев для осет. *ældar* ‘владелец, князь’ из *ærdar* < *ærmdar* от **arm-dar* ‘Handhaber’ [Абаев 1958, 127], в котором осетинское слово *arm* ‘рука’ также имеет сильный гласный /a/. Однако, в данном случае падение сонанта /m/ в первой части композита **arm-dar* не подтверждено языковыми примерами. Поэтому более вероятным кажется развитие от аланского **ard-dar* > *ærdar*.

Исходя из вышесказанного, скифское личное имя *'Αρδαρος* / *'Αρδάρακος*, неоднократно встречающееся в греческих надписях II–III вв., обнаруженных в северных районах Причерноморья [КБН, 853], получает двойное объяснение. Известно, что имя *'Αρδαρος* носили священнослужители в Танаисе [КБН, 756], Пантикапее [КБН, 102] или участники религиозных собраний в Танаисе [КБН, 751, 758, 759, 770] и Горгиипии [КБН, 722–723], или их отцы [КБН, 768]. А имя *'Αρδάρακος* носил глава (*συναγωγός*) религиозного собрания в Танаисе [КБН, 764] или члены этого собрания [КБН, 764, 766, 770], или же отец верховного жреца на Таманском полуострове [КБН, 584] и в Пантикапее [КБН, 105].

В. И. Абаев возводил это северопричерноморское личное имя к алано-скифскому **ardār* ‘господин, князь’, восстанавливаемому на основе осетинского *ældar* [Абаев 1949; 1990б], однако с учетом предложенной выше этимологии личное имя *'Αρδαρος* / *'Αρδάρακος* можно объяснить как «тот, кто хранит божественный закон», что может быть подтверждено и принадлежностью перечисленных выше лиц к жреческому сословию.

В более раннюю эпоху, во времена Ванского царства, в клинописных надписях встречается форма *ardarak-*. Имя собственное ***Ar-da-ra-ki-ḫi*** упоминается на стеле, найденной в церкви Св. Сахак города Ван, и считается названием племени, которое упоминается в VIII-ом в. до н. э. в составе племенного союза Диаухи (Тайк) [Меликишвили УКН 1960, № 128 В1₁₆, 232–234, 417; Арутюнян 2001, № 174 В1₁₆, 184–186, 496]. Однако, детерминатив (¹) в начале клинописного слова мог указывать как на этноним, так и на личное имя, весьма вероятно, что в данном случае мы имеем дело с именем (вождя) племени, так как в тексте сказано: «*Четырех царей (я) оскопил (?) Šá-áš-ki-e-[ḫ], [A]r-da-ra-ki-ḫi, Bal-tú-ul-ḫi, Qa-bi-lu-[ḫi], правителей областей на месте (я) посадил*» [Меликишвили УКН 1960, 234–235; Арутюнян 2001, 186–187]. Как видим, в надписи перечислены четыре «царя», второй из которых нас и интересует. Он назван личным именем *Ардарак(и)-*, которое отождествляется с упомянутыми выше причерноморскими «личными именами». Согласно Г. Б. Джаукяну, написание имени **[A]r-da-ra-ki-ḫi** восходит к армянскому *ardar* ‘справедливый’ [Չսհռւկյան, Jahukyan 1986, 56].

4. Отражение корня *art- в клинописных надписях Ванского царства

В крупнейшей клинописной надписи Ванского царства – Урарту (высеченной на стене ниши в скале, расположенной в окрестностях современного города Ван), называемой в урартскую эпоху «Ворота Халди» (арм. *Mheri douř* «Дверь Мгера») конец IX-го в. до н.э., упоминаются три имени, которые представляют для нас интерес [Меликишвили УКН 1960, № 29, 143–149; Арутюнян 2001, № 38, 44–52]. В их составе присутствует компонент (-)ard-:

1. ^Dar-di-i-e, женское божество
2. ^Dři-nu-ia-ar-di-e, также женское божество
3. ^Dři-e-la-ar-di-e, мужское божество полумесяца или луны

Примечательно, что все эти три теонима не упоминаются более ни в каких других урартских клинописных надписях. В клинописном (-)ard- возможно присутствует тот же формант с той же семантикой, что и в аланских и древнеармянских лексемах со значением ‘божественный закон, порядок’.

По данным этих клинописных текстов выдвигается ряд сходных предположений, касающихся значения *ard-. Так, по мнению Г. А. Меликишвили, имя богини ^DArdi могло означать «звезда» или «светило» (поэтому она могла соответствовать месопотамской Иштар – Т.Д.), а ^Dřel-ardi Меликишвили толкует предположительно как «луна», «светило ночи» [Меликишвили УКН 1960, 417₂; ср. Арутюнян 2001, 478₁]. Текст надписи «*Mheri douř*» повторяется дважды: в I части (строка 7) имя *řel-ardu* упоминается с детерминативом месопотамского бога луны (^D) – ^DSIN, а в соответствующем месте II части (строка 10) оно дано уже в фонетическом написании ^Dři-e-la-ar-di-e [Арутюнян 2001, № 38, текст I, 45; текст II, 46; ср. 51, ком. 47, 490 (существует также мнение (Г. Капанцян), что теоним řelard(i) следует читать как Melard(i), см. об этом подробно [Հիշվիլիւի, Нмауакян 1990, 48–50]). Таким образом не остается сомнений, что *řel-ardu* – божество, которое представляло лунный аспект в пантеоне Ванского царства, на что обратил внимание еще Фридрих [Friedrich 1940, 218].

Что касается божества řinuiard(i), то согласно Г. Б. Джаукяну, «если -ardi действительно означало ‘божество, бог’ и встречается в теонимах řinui-ardi, řel-ardi, то компонент řinui – мог представлять древнюю форму *řinuij [cinou] армянского слова řin [cin] ‘рождение’, таким образом упомянутое божество, предположительно, могло быть покровителем родов» [Չիհնւլլիւի, Jahukyan 1987, 444]. Г. Б. Джаукян приводит мнения Г. Капанцяна и Г. Меликишвили относительно имен с компонентом -ard(i) (по Капанцяну – «солнце», соответственно – řelard(i)

«ночное солнце», по Меликишвили, соответственно – «светило» и «ночное светило»). Далее он склоняется к мысли, и видимо справедливо, что клинописное *ard-* должно толковаться как ‘сила, власть, божество’, притом последнее значение – без различия пола. Там же он в качестве языковой параллели приводит название города *Ardini* (урарт. ^{URU}*ar-di-ni*), религиозного центра Ванского царства, а также клинописное *ardiše*, которое переводится как ‘сила, власть, повеление’ [Չւհռւլշւի, Jahukyan 1986, 49–50].

Клинописное *ard-* сопоставляется Г. Джаукяном с алан. *arδ*, др.-ир. *arta-* и арм. *ard-*, таким образом объясняя теоним **Šelard(i)** как «лунное божество», связывая в этом композите *šel-*, по принципу отдаленного языкового родства, с греч. *σελας* ‘свет, сияние’ и *σελήνη* ‘луна’. По мнению Джаукяна все эти три теонима (*Арди*, *Цинуйарди*, *Шеларди*) являются обозначениями божеств армянского происхождения, вошедших в официальный пантеон Ванского царства [Չւհռւլշւի, Jahukyan 1986, 46, 49–50].

5. «Клятва» в осетинском и армянском языках

Как было сказано в начале статьи, в современном осетинском языке *ard* имеет одно лишь значение – «клятва». По мнению В. И. Абаева, данное значение есть сематическое сужение по отношению к его исходному значению «магическая сила». Это видно на примере таких выражений, как: *ard dæ fædæl æftæd fæwæd* ‘ard тебя да преследует’, *ard dæ bayuafæd* ‘ard тебя да настигнет’, *zæxxæ ard* ‘ard земли’, *adæmæ ard* ‘ard народа’, *xʷæcawæ ard* ‘божий ard’ [Абаев 1958, 61; 1990б, 110]. По предположению В. И. Абаева, подобную трансформацию лексического значения вызвало частое употребление этой основы в формулах клятвы. Далее он приводит пример подобного семантического перехода на примере адыгейского *wašxwä* [Абаев 1958, 61].

Неотъемлемой частью церемонии присяги скифов и аланов было поедание предмета, которым они клялись. Так, например, Батрадз, герой осетинского эпоса, клянется землей и тут же кладет горсть земли себе в рот. С этим представлением связаны распространенные в индоевропейских языках фразеологизмы «есть клятву»: осет. *ard xæræn*, ср.-перс. *sōkand xvartan*, перс. *sougand xūrdan* [Абаев 1958, 61–62], в армянских диалектах, и разговорном – *erdoum outel* (при лит. арм. *erdoumn dnel*, *erdoumn tal* ‘дать клятву’, и *erdnoul* ‘клясться’).

Заключение

Подводя итоги, можно сделать вывод, что, несмотря на то, что когнаты индоевропейского *art(o)-, *r̥-to- засвидетельствованы в различных индоевропейских языках, но именно в индоиранских и армянском языках, они несут ярко выраженное религиозное значение. И только в армянском и осетинском языках производные от них слова (арм. *erd-* и осет. *ard*) стали обозначать понятие «клятва», что говорит о существовании устойчивой лексической изоглоссы в этих двух языках.

Список сокращений

Названия языков и диалектов

авест. — авестийский
авест. гат – авестийский гат
аланск. — аланский
арм. — армянский
груз. — грузинский
диг. — дигорский
др.-инд. — древнеиндийский
др.-ир. — древнеиранский
и.-е. — индоевропейский
инд.-ир. — индо-иранский
ирон. — иронский
лит. арм. — литературный армянский
мл.-авест. — младоавестийский
осет. — осетинский
перс. — персидский
ср.-ир. — среднеперсидский
урарт. — урартский

Литература

- Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. В 2-х томах. М., Л.: Издательство АН СССР, 1949. Т.1.
- Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М., Л.: Издательство АН СССР, 1958. Т. I; Москва, 1989. Т. IV.
- Абаев В. И. Культ «Семи богов» у скифов // Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: изд. Ир, 1990а. С. 89–96.
- Абаев В. И. Дохристианская религия алан // Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: изд. Ир, 1990б. С. 102–114.
- Арутюнян Н. В. Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван, 2001.

- Джаукян Г. Б. Урартские и индоевропейские языки. Ереван, 1963.
- Джаукян Г. Б. Взаимоотношения индоевропейских, хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван, 1967.
- Джаукян Г. Б. Сравнительная грамматика армянского языка. Ереван, 1982.
- Езник Кохбацци. Опровержение лжеучений (Речи против ересей), перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарий С. С. Аревшатяна. Ереван: Наири, 2008.
- КБН – Корпус боспорских надписей (под редакцией В. В. Струве). Москва-Ленинград, 1965.
- Меликишвили Г. Урартские клинообразные надписи. М., 1960.
- Миллер В. Ф. Осетинские этюды, 1. М., 1882.
- Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков, т. I. М.: Восточная литература РАН, 2000.
- Топоров В. Н. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции // Историко-филологический журнал. Ереван, 1977. N 3, С. 88–106.
- Чёнг Джонни Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ-Цхинвал: издат. им. В. Гассиева, 2008.
- Beeks R., (with the assistance of Beek van L.) *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Dalalyan T. An Armenian-Ossetic Isogloss Concerning the Wheel Vehicles // *Revue des études arméniennes*. 2012, Vol. 34, pp. 1–7.
- Friedrich J., *Aus verschiedenen Keilschriftsprachen (1–2)*. 2. Die Namen des urartäischen Sonnen und Mondgottes // *Orientalia*. Rome, 1940.
- Hübschmann H. *Armenische Grammatik. 1. Armenische Etymologie*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1897.
- Hübschmann H. *Kleine Schriften zum Armenischen (Herausgegeben von Rüdiger Schmitt)*. New York: Hildesheim, 1976.
- Martirosyan H. K. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*. Leiden-Boston, 2010.
- Melikishvili G. *Urartskiyе klineobraznyye nadpisi (Urartian cuneiform inscriptions)*. Moscow, 1960.
- Petersson H. *Arische und Armenische Studien*. Lund, 1920.
- Pokorny J. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary. A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch (refurnished and corrected by A. Lubotsky)*. Indo-European Language Revival Association. 2007.
- Արեղյան Մ. Եզնիկի Կողբացի և միջնադարյան քրիստոնեական աշխարհայացք // Երկեր, Գ, ՀՄՄՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1968, 145–169:
- Աճառյան Հ. Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, Երևան, 1971:
- Դալայան Ս. Ս. Հայ-օսական լեզվամշակութային առնչություններ (քանասիրական գիտությունների թեկնածուի գիտական սաստիճանի համարատեսնախոսություն), Երևան, 2002:

- Դալայյան Տ. Ս. Հայ-օսական մի քանի զուգաբանությունների շուրջ // Ջահուկյանական ընթերցումներ-2, ՀՀ ԳԱԱ ԼԻ, խմբ. Լ. Շ. Հովհաննիսյան, Երևան, 2007, 73–78:
- Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց (աշխատասիրությամբ Ա. Ա. Աբրահամյանի), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1994:
- Հարությունյան Ա. Բ. Վիշապամարտը Սասնա ծռերում // Լրաբեր հասարակական գիտություններ, 1981, № 11, 65–85:
- Հնայակյան Ա. Գ. Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1990:
- ՆՀԲ 1–2 Գ. Անեախքեան, Խ. Սիւրմէլեան, Մ. Աւգերեան, Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի. Վենետիկ. Սուրբ Ղազար, 1836–1837. 2-րդ հրատ. Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1979–1981:
- Ջահուկյան Գ. Բ. Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երևան, «Աստղիկ», 2010:
- Ջահուկյան Գ. Բ. Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում // ՊԲՀ, 1986, № 1, 43–58:
- Ջահուկյան Գ. Բ. Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1987:
- Ջահուկյան Գ. Բ. Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երևան, «Աստղիկ», 2010:

References

- Abaev V. I. Osetinskiy yazyk i folklor (Ossetian language and folklore): 1–2. Moscow-Leningrad: izdatelstvo AN SSSR, 1949. Vol. 1. (In Russ.)
- Abaev V. I. Istoriko-etimologicheskii slovar osetinskogo yazyka (Historical and etymological dictionary of the Ossetian language). Vol. I. Moscow-Leningrad, 1958; Vol. IV. Leningrad, 1989. (In Russ.)
- Abaev V. I. Kult «Semi bogov» u skifov // Izbrannye trudy. Religiya, folklor, literatura (Cult of the “Seven Gods” among the Scythians // Selected Works. Religion, Folklore, Literature). Vladikavkaz: «Ir», 1990a. pp. 89–96. (In Russ.)
- Abaev V. I. Dokhristianskaya religiya alan // Izbrannye trudy. Religiya, folklor, literatura (Pre-Christian religion of the Alans // Selected Works. Religion, Folklore, Literature). Vladikavkaz: «Ir», 1990b, pp. 102–114. (In Russ.)
- Abegyan M. Eznik Kokhbaci ew michnadaryan kristoneakan ashkharahayack (Eznik Koghbatsi and the medieval Christian worldview) // HSSH GA hrat. Yerevan, 1968, pp. 145–169.
- Acharyan H. Hayeren armatakan bararan (The etymological dictionary of Armenian). Vol. 1, Yerevan, 1971.
- Arutyunyan N. V. Korpus urartskikh klinoobraznykh nadpisey (Corpus of Urartian cuneiform inscriptions). Yerevan, 2001. (In Russ.)
- Beeks R., Beek van L. Etymological Dictionary of Greek, vol. 1. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Cheung Jonny Ocherki istoricheskogo razvitiya osetinskogo vokalizma (Essays on the historical development of Ossetian vocalism). Vladikavkaz-Tskhinval: Izdat. im. V. Gassiyeva, 2008. (In Russ.)

- Dalalyan T. Hay-osakan lezvamshakutayin arnchutyunner // banasirakan gitutyun-neri teknauci gitakan astichani hamar atenakhosutyun // (Armenian-Ossetic linguistic-cultural contacts). Yerevan, 2002.
- Dalalyan T. Hay-osakan mi kani zugabanutyunnery shurj (Some Armenian-Ossetic Isoglosses) // Jahukyanakan hntercumner-2, HH GAALI, khmb. L. Hovhannisyana. Yerevan, 2007. pp. 73–78.
- Dalalyan T. S. An Armenian-Ossetic Isogloss Concerning the Wheel Vehicles // *Revue des études arméniennes*, 2012. pp. 34, 1–7.
- Eznik Koghbatsi Eghc akhandoc, ashkatasirutyamb A. Abrahamyani (Eznik of Kokhb Refutation of the Sekts). Yerevan, Yerevani Petakan Hamalsaran, 1994.
- Eznik Koghbatsi Oproverzhenie lzhe-ucheniy, perevod s drevnearmyanskogo, vstupitel'naya statya i kommentariy S. S. Arevshatyana (Eznik of Kokhb Refutation of false teachings (Speech against heresies), tr. from Old Armenian, introd. and comment. S.S. Arevshatyan). Yerevan: Nairi, 2008. (In Russ.)
- Friedrich J. Aus verschiedenen Keilschriftsprachen (1–2). 2. Die Namen des urartäischen Sonnen und Mondgottes // *Orientalia*. Rome, 1940.
- Harutyunyan S. Vishapamart Sasna Crerum (The dragon-fight in the epos «Sasna Tsrer») // *Lraber hasarakakan gitutyunnery*, Yervan, 1981, pp. 11, 65–85.
- Hübschmann H. Armenische Grammatik. 1. Armenische Etymologie. Leipzig: Breitkopf & Härtel. Leipzig, 1897.
- Hübschmann H. Kleine Schriften zum Armenischen (Herausgegeben von Rüdiger Schmitt). Hildesheim-New York, 1976.
- Hmayakyan S. Vani tagavorutyana petakan kron (The State Religion of the Van Kingdom), HSSH GA hrat., Yerevan, 1990.
- Jahukyan G. Hayeren stugabanakan bararan (The etymological dictionary of Armenian). Yerevan, 2010.
- Jahukyan G. Hayoc lezvi patmutyun. Nakhagrain zhamanakashrjan (History of the Armenian language. Pre-Literate period). Yerevan, 1987.
- Jahukyan G. Haykakan shert urartakan dicaranum (Armenian Layer in the Urartian Pantheon) // *Patma-Banasirakan Handes*. Yerevan, 1986.
- Jahukyan G. B. Vzaimootnosheniya indoyevropeyskikh, khurritsko-urartskikh i kavkazskikh yazykov (Relations of Indo-European, Hurrian-Urartian and Caucasian languages). Yerevan, 1967. (In Russ.)
- Jahukyan G. B. Sravnitel'naya grammatika armyanskogo yazyka (Comparative grammar of the Armenian language). Yerevan, 1982. (In Russ.)
- Jahukyan G. B. Urartskiye i indoyevropeyskie yazyki (Urartian and Indo-European languages). Yerevan, 1963. (In Russ.)
- KBN – Korpus bosporskikh nadpisey, pod redakciey V.V. Struve (Corpus of Bosporan inscriptions, edited by V. V. Struve). Moscow-Leningrad, 1965. (In Russ.)
- Martirosyan H. K. Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon. Leiden-Boston, 2010.
- Melikishvili G. Urartskiye klinoobraznyye nadpisi (Urartian cuneiform inscriptions). Moscow, 1960. (In Russ.)
- Miller V. F. Osetinskie etyudy (Ossetian studies). 2. Moscow, 1882. (In Russ.)

NHB 1–2 G. Avetikian, Kh. Syurmelian, A. Avgerian, New dictionary of Haykazian language. Venice. Saint Lazarus, 1836–1837. 2d edition. Yerevan, Edition of YSU, 1979–1981.

Petersson H. Arische und Armenische Studien. Lund, 1920.

Pokorny J. Proto-Indo-European Etymological Dictionary. A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch (refurnished and corrected by A. Lubotsky). Indo-European Language Revival Association, 2007.

Rastorguyeva V. S., Edelman D. I. Etimologicheskii slovar iranskikh yazykov (Etymological Dictionary of Iranian Languages). Vol. 1. Moscow: Vostochnaya literatura RAN, 2000. (In Russ.)

Toporov V. N. Ob otrazhenii odnogo indoevropeyskogo mifa v drevnearmyanskoy traditsii (On the reflection of one Indo-European myth in the ancient Armenian tradition // Patma-Banasirakan Handes. Yerevan, 3: pp. 88–106. 1977. (In Russ.)

Далалян Торк Самвелович

Институт археологии и этнографии НАН, Ереван, Армения

Институт языка имени Р. Ачаряна НАН, Ереван, Армения

Dalalyan Tork Samveli

Institute of Archeology and Ethnography, National Academy of Sciences, Yerevan, Armenia

Institute of Linguistics after H. Acharyan, National Academy of Sciences, Yerevan, Armenia

torqdal@yahoo.com

С. П. Виноградова

Институт языкознания РАН
Москва, Россия

А. С. Баяндур

Институт археологии и этнографии НАН
Ереван, Армения

О ГЛАГОЛЬНОЙ СПЕЦИФИКЕ ЯЗЫКА ПЕХЛЕВИЙСКОЙ ПОЭМЫ «ДРАХТ-И АСУРИГ»

Аннотация: Глагол «делать» в пехлевийской поэме «Драхт-и Асуриг» рядом исследователей рассматривается как «парфянизм». Сравнительно-исторический анализ и привлечение языкового материала ряда живых бесписьменных северо-западных иранских языков и диалектов Центрального Ирана, а также диалектов зороастрийских и иудейских общин территорий, исторически входивших в «Большую Мидию», позволило рассматривать этот глагол в более широкой диалектной перспективе. Что сделало возможным гипотетически реконструировать для *мидийского языка* ОНВ структуры **kar-//*kara*, которая уже тогда могла быть закреплена за сферой презенса-имперфекта индикатива.

Ключевые слова: северо-западные и юго-западные иранские языки, среднеперсидский, парфянский, центральные диалекты Ирана, книжный пехлеви, орфография, Фахла, «Драхт-и асуриг»

S.P. Vinogradova

A.S. Bayandur

ON THE VERB SPECIFICITY OF THE LANGUAGE OF THE PAHLAVI POEM "DRAKHT-I ASURIG"

Abstract: The verb "to do" in the Pahlavi poem "Draxt ī Āsūrīg" is regarded by some researchers as Parthian. Its comparative historical analysis of data and usage linguistics from a number of living unwritten languages, Northwestern Iranian languages and dialects of Central Iran, as well as dialects of the Zoroastrian and Jewish communities from territories historically included in "Greater Media", have made it possible to consider this Parthian-like word in a broader dialectal perspective. It is thus possible to hypothetically reconstruct the **kar-//*kara*-structures from the Median present stem, which even in that case could be assigned to the sphere of present-imperfect of the indicative.

Key words: Northwestern and Southwestern Iranian languages, Middle Persian, Parthian, Central (Median) dialects of Iran, Book Pahlavi, orthography, Fahla, "Drakht-i asurig"

К общей характеристике поэмы «Драхт-и Асуриг»

Пехлевийскую поэму «Вавилонское дерево» (букв. «ассирийское» *āsūrīg*) относят к жанру словесных состязаний, состязаний-поношений диалогического характера. Сам сюжет – спор двух персонифицированных персонажей о том, кто больше приносит пользы человеку, с перечислением каждой из сторон этих «польз», восходит еще к шумерским временам, и носит назидательно-просветительский характер. В аккадском оригинале спорили финиковая Пальма и Тамариск. Сменившую Тамариск в иранской версии поэмы Козу приписывают зороастрийской редакции. Считается, что текст «Драхт-и Асуриг» представляет собой перевод/переложение с парфянского языка на среднеперсидский. Оригинал текста см. Джамасп-Асана [Jamasp-Asana 1913, 109–114].

К диалектной характеристике языка поэмы «Драхт-и Асуриг»

Тот факт – парфянское происхождение текста «Драхт-и Асуриг», относимое Хр. Бартоломе еще к аршакидскому периоду [Bartholomae 1922, 23–28] – может служить объяснением весьма значительной насыщенности памятника на среднеперсидском языке, лексикой известной по парфянским источникам, особенно учитывая его небольшой объем.

Так, у Кристофера Бруннера это глаголы *awišt-* ‘становиться’, *kar-* ‘делать’, *hirz-* ‘позволять’, *ās-* ‘приходить’, *wāž-* ‘говорить’; *wāxt-* ‘сказал’, *wirāz-* ‘наводит порядок, устраивать’; местоимения (*a*)*hēm* ‘я’, *haw* ‘он, тот’, *harwīn* ‘все’; также слова *yad o* ‘до’, *wasnād* ‘для’, *bid* ‘затем’, *darg* ‘долго’, *burz* ‘высокий’, *šāx* ‘рог’ (*srūg* по Навааби) [Brunner 1980, 192]. Этот перечень Ольга Михайловна Чунакова дополняет глаголами *rān-* ‘сражаться’, *šah-* ‘мочь’; местоимением *kēč* ‘кто-нибудь’; именами *naχšag* ‘красивый’, *wāš* ‘солома’, *mardōmag* ‘человек’. Она также отмечает наличие в тексте и некоторых грамматических форм присущих парфянскому языку [Чунакова 2001, 182]. Оба они выделяют и парф. *čē* в функции изафета [там же]. Мы добавили к этим спискам еще несколько северо-западных форм (парфянских?): *afšān-* ‘разрушать, разрывать’, *kūž-* ‘подвешивать, прикреплять’, *māz-* ‘прикасаться, трогать, бить’. Некоторые из перечисленных выше лексем, по нашему мнению, интерполированы в текст в более поздний исторический период, намного позже письменной фиксации.

Если давать общую характеристику памятника, то, как уже было отмечено, «его лексический состав весьма разнообразен – встречается редкая диалектная лексика (как юго-западная, так и северо-западная), встречаются слова из языка и более позднего периода – классического персидского, в свою очередь взявшего на себя функцию наддиалектной языковой формы на следующем историческом этапе, став, таким образом, преемником в этой социальной функции парфянского и среднеперсидского» [Баяндур 2016].

То, что в текст среднеперсидской поэмы «Драхт-и Асуриг» оказалась интегрирована диалектно неоднородная лексика, может быть обусловлено тем, что письменной фиксации памятника предшествовал длительный период ее устного бытования в разнородной языковой среде (иранского так и не иранского корня). То же самое можно предположить и для «парфянского» прототипа поэмы, если таковая существовала. Более того, практически с полной уверенностью можно утверждать что ареалы бытования данного произведения во многом перекрывали друг друга, и во многом совпадали территориально. То есть ареалы распространения поэмы «Драхт-и Асуриг» – как в устной, так и в письменной форме, эпохи Аршакидов и эпохи Сасанидов и позднее – практически совпадали. И в этом можно видеть основания, способствующие проявлению тенденции к формированию наддиалектной формы языка на определенном синхронном срезе.

Джехангир Тавадия, полагая, что “по языку этот текст парфянский”, вместе с тем признает, что “...нет никаких доказательств для отнесения его письменной фиксации к парфянско-аршакидскому периоду”. Более того – и это свидетельство для нас особенно важно, “...знаки письма и вообще все разнообразие почерков имеют персидско-сасанидский вид”, поэтому поэма, по мнению Тавадия, существовала, видимо, только в устном изложении и была зафиксирована письменно лишь позже, во времена Сасанидов [Tavadia 1956, 133–134].

К глагольной специфике поэмы «Драхт-и Асуриг»

Присутствие в среднеперсидских текстах парфянской (точнее северо-западной) лексики – явление достаточно распространенное, и давно отмеченное исследователями. Однако наличие в пехлевиjsком памятнике оставшихся без объяснения «парфянских» личных глагольных форм, производных от презентной основы *kar-*, <*kr-*> ‘делать’ – явление, вызывающее особый интерес.

Закономерным для среднеперсидского (юго-западная группа) является продолжение рефлексов другой древней презентной основы в составе оппозиции ОНВ:ОПВ. Так, уже в древнеперсидском суффиксальная *-nu/-nau-* структура от нулевой ступени корня **kar-* вытесняет все прочие типы презентных основ в сфере презенса и имперфекта [AiW 444]. Она, пережив процесс тематизации и историческое преобразование корневого сонанта в нулевой ступени в */-u-/* под влиянием гласной суффикса, отразилась в среднеперсидском как *kun-* ‘делать’. Этот же тип основы был генерализован в функции презентной в составе двучленной оппозиции в истории большинства иранских языков, как западных, так и восточных. Исключение составляют, помимо парфянского, диалекты переходной зоны Центрального Ирана и отдельные малочисленные языки северо-западного иранского диалектного типа по его периферии (сивенди,

зороастрийский дари, северо-западные диалекты иудейских общин). Примеры из живых иранских языков северо-западной группы, в т. ч. ряда диалектов Центрального Ирана (так называемых мидийских диалектов) от основы настоящего времени глагола *kar- см. ЭСИЯ: семн. -kär-: -kärd-, хунс. kir-: kird-/kirt-; заза kärd-, зефр. ker-: kert-, кохр. ker-: kâ-; тати kar-: kard-; юж. талышск. kar-: kard-; давани kor- [Эдельман 2011, 246]. См. также: «архаичная северо-западная основа» сивенди ke(r)- [Молчанова 2003, 93] и «специфически северо-западная презентная основа» йезди k(a)r- [Молчанова 2008, 325]. Ср. широту ареала распространения рефлексов *kar- в качестве ОНВ и языковые примеры: [Эдельман 2011, 246–259, особ. 247–248; Расторгуева 1990; Asatrian 2011; Cheung 2007; тж.: Persian Dialects 2014]. (Вопрос об огласовке исходной корневой основы в каждом конкретном случае — слабая/средняя – в данной статье не рассматривается).

Исторически обе основы восходят к одному и тому же глагольному корню др.-ир. *kar-, но продолжают структурно различающиеся производные основы. Формирование оппозиции основ настоящего и прошедшего времени в виде kar-: kart- см. Эдельман [Эдельман 1975, 357–412].

В случае с глаголом kar- ‘делать, действовать’ эта избирательность в наполнении оппозиции ОНВ/ОПВ выступает в качестве разграничительного признака двух диалектов на территории исторического Ирана среднего периода, парфянского и среднеперсидского, т. е. языка, характеризуемого как северо-западный, и языка представляющего юго-западную подгруппу в историко-генетической классификации иранских языков. Язык поэмы «Драхт-и Асуриг» в этом случае придерживается парфянской нормы с его оппозицией <kr-> ОНВ:ОПВ <k(y)rd> (см. [там же]). Сближаемая обычно с «Драхт-и Асуриг» по своим диалектным характеристикам пехлевийская эпическая поэма *Ayâdgâr ī Zarērân* (считаемая также переводом/переложением с парфянского) в выборе ОНВ глагола «делать» следует юго-западной языковой норме. Эта избирательность отделяет «Драхт-и Асуриг», как уже было сказано, от других пехлевийских памятников, не говоря уже о манихейском среднеперсидском. Однако, на наш взгляд, это не обязательно указывает, что данные глагольные формы, представленные в «Драхт-и Асуриг» – парфянские «гlossы» (ср. парф. ман., напр., k'rm ‘(я) делаю’ и т. д.). Для нас эти формы служат свидетельством – и подтверждением – выдвинутого нами тезиса о наддиалектном характере языка этого пехлевийского памятника, при несомненно среднеперсидской глагольной морфологии, и о гораздо более широкой – чем принято считать при допущении наддиалектного характера языка – диалектной базе присущей языку «Драхт-и Асуриг», что проявилось, прежде всего, в лексике или в фонетическом облике этой лексики. Принцип этого

явления – «обобществление» лексики, ее междиалектная¹ и внутридиалектная (диалектная дифференциация внутри среднеперсидского языка) взаимопроницаемость – хорошо известный и типологически подтвержденный феномен.

Еще одно, что обращает на себя внимание, связано с орфографией памятника. Известным на сегодня текстам книжного пехлеви свойственно смешанное написание: фонетическое письмо со значительными (варьирующими – от памятника к памятнику) гетерографическими вкраплениями. При этом в написании слов, как фонетическом, так и гетерографическом, в «Драхт-и Асуриг» наблюдается ряд закономерностей, свойственных именно книжному пехлеви и отличающихся от парфянской орфографии. Так, все глагольные «парфянизмы» в тексте «Драхт-и Асуриг» выписаны фонетически, в их числе и такой частотный глагол, как «делать». В **других текстах** книжного пехлеви, в частности рукописного свода Михрабана Кайхосрова (1322 г.) финитные формы глагола «делать» (как и большинство среднеперсидских глаголов) переданы арамейскими гетерограммами с фонетически выписанными компонентами показателей личных форм: 'BYDWN-’у; 'BYDWN-d; 'BYDWN-t. Эти гетерограммы раскрываются в соответствии с юго-западной фонетической нормой, как производные ОНВ *kwn-* (при выписанных фонетически нефинитных формах: инфинитиве *krtn* 'делать' и пассивном причастии *krty* 'сделанный').

Относительно вышесказанного следует учесть, что в пехлевиийской орфографии (в том числе и в «Драхт-и Асуриг») наблюдается ряд признаков, свойственных исключительно среднеперсидским формам финитных глаголов переданных гетерографически. В частности, при гетерограммах в исходе глагольной леммы присутствует графическое -N в качестве специфической среднеперсидской меты (примеры см. выше), в парфянских гетерограммах подобная мета отсутствует. Это чисто графическое -N не влияет на фонетику произносимого слова в его синтагматике, а именно не вызывает фонетических позиционных изменений, в нашем случае, прогрессивного озвончения контактной глухой согласной компонента (в соответствии с фонетическими законами данного региона) [Баяндур 2016].

Здесь нужно еще раз оговорить, что производные глагольного корня «делать», как спрягаемые, так и неспрягаемые, выписываются в «Драхт-и Асуриг» исключительно фонетически. Более того, выписываются в характерной именно для книжного пехлеви орфографии: с графемой <l> для дрожащей сонорной фонемы /r/. Ср. в манихейских среднеперсидских текстах, равно как и во всех вариантах парфянского фонетического письма фонема /r/ передавалась

1 Ср.-перс. – парф. и шире сев.-зап. древние иранские диалекты в ареале очерчиваемом закрепленной за сферой презенса-имперфекта ОНВ *kar- (CB).

специальной графемой < r >. И это представляется не случайным, а сознательным выбором писца, ибо, как представляется, здесь он имеет дело с передачей на письме *диалектизма*, который должен быть прочитан правильно, согласно тексту, и который соответствует определенному *узусу*, т. е. общепринятому носителями данного языкового идиома употреблению языковых единиц (Ср. возможность передавать глагольные парфянизмы соответствующими, принятыми в парфянской орфографии гетерограммами).

Следует учесть и вероятность того, что, возможно, глагольная основа *kar-* (выписанная фонетически) в «Драхт-и Асуриг» – глосса привнесённая переписчиками, носителями северо-западных иранских диалектов, исторически намного более позднего периода (для персидского – периода классического языка), распространённых в данном регионе, Хорасане (где еще сохранились школы переписчиков-зороастрийцев) [Амбарцумян 2009, 339-340]. Однако, против последней версии говорит непротиворечивость орфографии² «Драхт-и Асуриг» (По последнему пункту авторы статьи к взаимному согласию не пришли).

К финитным формам от презентной основы глагола «делать» в «Драхт-и Асуриг»

Глагол «делать» с характерной для «Драхт-и Асуриг» оппозицией ОНВ:ОПВ, соответствующей северно-западной иранской языковой норме (очерченного выше ареала), представлен многочисленными примерами, как в репликах Древа, так и Козы, а также в авторских вставках и в концовке поэмы. Эти 23 примера (на 121 бейт), инородных по происхождению форм для собственно среднеперсидской глагольной морфологии образуют своего рода глагольно-предикативный скелет диалога. В презенсе индикатива это *klynd* (3PL) в обобщенно-личных предложениях, и прочие случаи: *klm* (1SG) и *klyt* (3SG) – в личных предложениях. В основном они выступают в своем первичном лексическом значении.

swr MN L **klynd** MNW LK glyw' m'cynd
 тростинка [из] PRON:1SG. делать:3PL.PRS. [который] PRON:2SG. шея прикасаться:3PL.PRS.
 'Прутик из меня делают, которым тебя по шее бьют'

kwstyk MN L **klynd** ZK-wm spyt pšm
 кустиг [из] PRON.1SG. делать: 3PL.PRS. DEM-ENCL.1SG белый шерсть
 'Кустиг из меня делают (из) этой моей белой шерсти'

Зафиксирован этот глагол и в составе аналитических описательных оборотов в качестве носителя грамматического значения (прообраз этих новообразных

2 Здесь следует согласиться, что книжный пехлеви как система письма не оставлял места для влияния извне постфактум, чего не скажешь о вероятности внедрения в текст на лексическом уровне.

переходных составных глаголов отмечен уже в древнеперсидских надписях). Они образованы по модели:

а) наречие/прилагательное + спрягаемая форма глагола «делать». Здесь это составной глагол *L'WHL klynd* ~. Как видим, именная часть (не-среднеперсидского облика вспомогательного глагола) передана здесь пехлевийской гетерограммой [Nyberg 1974, 4, 20].

MN bun L'WHL klynd || 'YK PWN bwn Y dhšnyh
[от] основа [abaz] делать:3PL.PRS. [kū] [pad] основа EZF творение

‘С основой обратно поступают, как при начале творения’

б) существительное + спрягаемая форма, например: ответ + делать: *pshw klyt* (3SG) – ‘отвечает’. В придаточном условном (реальное условие) сложного предложения косвенной модальности. Именная часть передана фонетическим написанием.

*ḤT-t pshw'-1 klm nng-m bwpyt gl'n
~[если]-ENCL.2SG. ответ-[1] делать: 1SG.PRS. позор-ENCL.1SG. быть:3SG.PRS. тяжелый

‘Если тебе дам ответ, позор мой будет тяжел’

bwc-m pshw klyt sl-m pr'c š'wyt
коза-ENCL.1SG. ответ+делать:3SG.PRS. голова-ENCL.1SG. вперед выходить:3SG.PRS.

‘коза моя отвечает: голова моя закужилась’

В свете всего вышесказанного такой, не собственно лексический, а скорее структурно-морфологический «парфянизм» языка «Драхт-и Асуриг», как ОВН:ОВП *kar-:kart-*, можно рассматривать в более широкой диалектной перспективе. Еще Дж. М. Унвала видел в глаголах *karam*, *karet*, *karend* рассматриваемого текста, глагольные формы, характерные и в XX-м веке для живых диалектов Центрального Ирана [Unvala 1923].

О наддиалектном характере языка «Драхт-и Асуриг»

Наддиалектный характер языка «Драхт-и Асуриг» наиболее ярко проявляется в фонетическом облике его лексики. Как было сказано выше, помимо собственно среднеперсидских, в памятнике можно выделить также пласт лексем, чей фонетический облик носит диалектно-смешанный характер. Общеизвестным является также тот факт, что многие слова, встречающиеся в «Драхт-и Асуриг», могут характеризоваться как парфянские или, как уже становится очевидным, как лексика северо-западного иранского типа и определенного ареала, при последовательном соблюдении норм сасанидской книжно-пехлевийской орфографии. Особенно значимыми являются примеры из глагольной подсистемы.

В этой связи знаменательным представляется факт, отмеченный А. Тафаззоли [Tafazzoli 1970]. Предлагая свое толкование пассажей, содержащих слово *sard/*

slt, из бесспорно среднеперсидских пехлевийских текстов *Zādspram* и *Bundahišn*, он возводит этот глагольный корень к ав. *sar-* фр. ‘joindre’ (‘присоединять(ся), вступать’), опираясь на рефлексы *sard/salt* в живых северо-западноиранских диалектах внутреннего Иранского нагорья (семнани, шамерзади, сангесари; сорхеи, талегани; в округе Казвина эбрахимабади, сагзабади и чали; а также такестани; вафси (Хамадан); хунсари; бид(х)ени (Натанз, Кашан); абйанеи (Натанз, Кашан); бидголи (Аран, Кашан); кохруди (Камсар, Кашан); меймеи, седеи, а также гази (Исфахан); зефреи (Кухпайе, Исфахан); кеджани (Ардестан); сивенди; ширази и гиляки на севере в Прикаспии. Тафаззоли обозначает ареал распространения этого известного только по среднеперсидским памятникам глагола следующим образом: **«это диалекты запада, севера и центрального юго-запада Ирана»** [Tafazzoli 1970, 88–90; Կրակոսյան, Kirakosyan 2004, 93]. Перечисленные здесь диалекты относят к северо-западной подгруппе. И в этом случае — если верно предположение Тафаззоли — данная глагольная лексема, характерная для современных северо-западных диалектов, **засвидетельствована в памятниках книжного пехлеви**. Ареал распространения этой лексемы довольно близок ареалу распространения формы *kar-* (засвидетельствованной в «Драхт-и Асуриг») в качестве основы настоящего времени. Однако такие распространенные северо-западные языки, как курдский (и курманджи, и сорани), белуджский (и западный, и восточный диалекты), заза (но не заза-сиверек), парачи, не разделяют с ними эту черту; в них, подобно языкам и диалектам юго-западной подгруппы отразился рефлекс древней презентной основы с назальным суффиксом. Что касается прикаспийских языков и диалектов, вопрос для нас остается открытым. (Ср. противостояние южно-тальшских и северо-тальшских языковых фактов, а также гиляки. Неясным остается, какие варианты считать исконными в условиях далеко зашедшей персидской ассимиляции местного, особенно городского населения Прикаспийской низменности). Вне этого очерченного нами ареала распространения *kar-* как основы настоящего времени прочий ираноязычный мир использует (при условии сохранения оппозиции ОНВ:ОПВ в системе глагола) форму *kun-* (в том числе и восточноиранские языки). Подробную, и на сегодня наиболее полную картину распространения глагольных рефлексов рассматриваемого древнего корня **kar-* см. вышеупомянутые работы. Ареал бытования этих живых языков и диалектов, включает исторические территории Малой и «Большой» Мидий см., например [Эдельман 2011, 247–248; Borjani 2012; Windfuhr 1991–2011].

Приведенные факты могут свидетельствовать о дрейфе зачаточной языковой нормы во времени и пространстве, в ее ориентации на парфянский – и исторически глубже – или персидский язык – и географически шире – в области «высокой» литературы или, точнее, письменного словесного творчества на обширном пространстве Центрального Ирана в условиях противостояния/сосуществования

наряду с этими имеющими статус официальных, государственных форм, диалектного континуума, успешно функционирующего в сфере фольклора, разговорной речи и устного словесного творчества. Всё это наложило отпечаток на рассматриваемый памятник книжного пехлеви, язык которого, очевидно, следует считать особым речевым идиомом, зафиксированным в данном случае на письме в конкретное время и в конкретном месте.

О широком распространении устного, а также получившего письменную фиксацию словесного творчества, в т. ч. и авторского, свидетельствуют сохранившиеся в рукописных сводах от эпохи раннего мусульманского средневековья поэтические произведения малых форм (чаще двустихия или четверостишия), созданные на местных северо-западных иранских диалектах. Их собирательное, а также жанровое наименование – фахлавият (арабо-перс. мн.ч.), от названия местности, где они были распространены – Фахла, соотносившейся с историческими территориями Малой и «Большой» Мидий, включавшей Исфакан, Рей, Хамадан, Нехавенд и Иранский Азербайджан [Tafazzoli 1999, 158–162]. Язык фахлавиятов, происходивших с исторических территорий «Большой Мидии», характеризуется наличием специфической оппозиции основ типа **kar-*: **kart-*. Примеры см. [Tafazzoli 1999–2012]. Считается, что диалекты, бытовавшие в исторической Малой Мидии (приблизительно соответствует территории Иранского Азербайджана и юго-восточным районам Азербайджанской республики) представляли собой продолжение северной группы мидийских диалектов. Язык фахлавиятов мог служить связующим звеном на шкале времени, заполняя языковую лауну между идиомом пехлевиийского памятника «Драхт-и Асуриг» и живыми потомками *мидийского* языка.

Таким образом подобную устойчивую структурно-морфологическую изоглоссу (ОНВ:ОПВ *kar-*: *kart-*) можно рассматривать в качестве классификационной – для диалектологии иранских языков на синхронном уровне. Большинство живых северо-западных диалектов очерченного в статье ареала не отступают от нее. В свою очередь, этот классификационный маркер можно, как нам кажется, экстраполировать на *мидийский* язык. И тогда мы получаем гипотетически реконструированную ОНВ структуры **kar-//*kara-*, которая в *мидийском* языке могла быть уже закреплена за сферой презенса-имперфекта индикатива, подобно тому, как ОНВ типа *kun-*, *kunav-* уже была генерализована в этой сфере в современном *мидийскому* древнеперсидском языке наскальных надписей Ахеменидов.

С другой стороны, мы строго говоря, не можем приписывать глагольные словоформы от ОНВ *kar-*, засвидетельствованные в среднеперсидской поэме «Драхт-и Асуриг», парфянскому «исходному» письменному тексту, который, в свою очередь, мог находиться под влиянием более ранней (устной) традиции бытования данного поэтического сюжета (опять-таки, в ареале каких диалектов?).

Заключение

Функционирование в глагольной системе перечисленных северо-западных иранских диалектов указанного ареала оппозиции ОНВ:ОПВ *kar-*: *kart-* можно рассматривать как изоглоссу. Данная изоглосса, объединяющая эти языки и диалекты, может служить структурно-морфологическим признаком диалектов, которые являются потомками мидийских диалектов, занимающих территорию исторической «Большой Мидии».

Указанная изоглосса охватывает и парфянский язык всех его памятников. Это заставляет внимательней относиться к языковым фактам прикаспийской группы иранских языков, а также диалектов севера и востока исторического Табаристана, Хорасана, насельников в целом собственно территорий исторически парфянских областей.

Список сокращений

AiW — Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch
ЭСИЯ — Этимологический словарь иранских языков

Названия языков и диалектов

зефр. – зефрей
кохр. – кохруды
парф. – парфянский
перс. – персидский
семн. – семнани
сив. – сивенди
ср.-перс. – среднеперсидский
хунс. – хунсари

Грамматические пометы

ОНВ — основа настоящего времени
ОПВ — основа прошедшего времени

Литература

- Амбарцумян А. А. «Айадгар-и Зареран» (“Сказание о Зарере”). Факультет филологии и искусств СПбУ. СПб, 2009.
- Баяндур А. С. Из парфянской лексики «*Draxt ī Asūrīg*» // Лексика, этимология, языковые контакты. К юбилею доктора филологических наук, профессора Д.И. Эдельман. М., 2011. С. 16–20.
- Баяндур А. С. Язык среднеперсидского памятника «*Draxt ī Asūrīg*». Диссертация на соискание ученой степени канд. филол. наук. Институт языкознания РАН. М., 2016 (рукопись).
- Баяндур А. С. Флексия синтетических глагольных форм в *Draxt ī Asūrīg*. Из истории становления орфографической нормы книжного пехлеви // Проблемы ближней и дальней реконструкции, МГУ. М., 2017. С. 131–142.

- Молчанова Е. К. Сивенди // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: северо-западная группа II. М.: Восточная литература РАН, 1997.
- Молчанова Е. К. Сивенди в синхронном и историческом освещении. М., 2003.
- Молчанова Е. К. Йезди (зороастрийский дари) // Основы иранского языкознания. Среднеиранские и новоиранские языки. М.: Восточная литература РАН, 2008.
- Расторгуева В. С. Сравнительно-историческая грамматика западноиранских языков. Фонология. М.: Наука, 1990.
- Расторгуева В. С., Молчанова Е. К. Среднеперсидский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева. М., 1981.
- Расторгуева В. С., Молчанова Е. К. Парфянский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева. М., 1981.
- Чунакова О. М. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. М.: Восточная литература РАН, 2001.
- Эдельман Д. И. Категории времени и вида // Опыт историко-типологического исследования иранских языков. II. Эволюция грамматических категорий. М.: Наука, 1975.
- Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков (ЭСИЯ). М.: Восточная литература РАН, 2011. Т. IV.
- Asatrian G. A Comparative Vocabulary of Central Iranian Dialects with notes on dialectology and local toponymy, and a grammatical essay. Tehran, 2011.
- Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904 (repr.: Berlin–New York, 1979).
- Bartholomae Chr. Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten IV, Sb. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Abh. 6, Heidelberg, 1922, pp. 23–28.
- Borjian H. The Median Dialects of Kashan. (1) Rural Rāji dialects. (2) Urban Jewish dialect. 2012. URL: <https://iranicaonline.org/articles/kashan-ix-the-median-dialects-of-kashan>
- Brunner Ch. J. The Fable of the Babylonian Tree // Journal of Near Eastern Studies (JNES), 1980, 39/3, 197–202; 39/4, 291–302.
- Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden-Boston, 2007. Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series / Ed. A. Lubotsky. Vol. 27.
- Henning W. B. A Pahlavi Poem // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies (BSO(A)S), 1950, 13, pp. 641–648.
- Jamasp-Asana Pahlavi Texts, ed. Jamasp-Asana. II. Bombay, 1913, pp. 109–114.
- Maciuszak K. Some new lexical observation on the Draxt ī Āsūrīg (the Assyrian tree) // Iranica Selecta, Studies in honour of Prof. W. Skalmowski, Turnhout, 2003, pp. 159–166.
- MacKenzie D. N. A Concise Pahlavi Dictionary. London, 1971.
- Modi J. J. A few notes on the Pahlavi treatise of Draxt-i Āsurik // Journal of the K.R. Cama Oriental Institute (JCOI), 1923, 3, pp. 79–90; 1956, pp. 38, 23–36.
- Nyberg H. S. A Manual of Pahlavi. Wiesbaden, I. 1964; II. 1974.
- Nyberg H. S. Frahang i Pahlavik / Ed. with transliteration, transcription and commentary from the posthumous papers of H.S. Nyberg by Bo Utas with the collaboration of Chr. Toll. Wiesbaden, 1988.

- Persian Dialects as Spoken in Iran (Corey Miller, Jace Livingston, Mark Vinson, and Thomas Triebwasser Prado, MA): University of Maryland Center for Advanced Study of Language. 2014.
- Tafazzolī A. Notes pehlevies I // *Journal Asiatique*, 1970, pp. 258, 91–92.
- Tafazzolī A. Fahlavīyat URL: <https://iranicaonline.org/articles/fahlavīyat/> 1999–2012.
- Tavadia J. C. Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zaratustrier. Leipzig, 1956.
- Unvala J. M. Draxt ī Asūrīk // *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies (BSO(A)S)*, 1923, 2, pp. 637–678.
- Windfuhr Gernot L. Central Dialects // *Encyclopaedia Iranica*. Vol. V, Fasc. 3, pp. 242–252.
- Yarshater E. The Dialects of Arān and Bidgol, *Mélange Gilbert Lazard*, 1988.
- Yarshater E. The Jewish dialects of Kāshān // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27, 2002.
- Yarshater E. Azerbaijan vii. The Iranian Language of Azerbaijan // *Encyclopaedia Iranica* II, 238–245. URL: <https://iranicaonline.org/articles/azerbaijan-vii> 1988–2011.
- Yarshater E. Tāti Dialects // *Studia Philologica Iranica*. Gherardo Gnoli Memorial Volume, ed. by Enrico Morano, Elio Provasi and Adriono V. Rossi, Rome, 2017, pp. 491–508.
- Կիրակոսյան Հ. Ազարիի քերականական մի քանի վկայվածքներ ֆահլավիյաթներում // *Արևելագիտական ժողովածու*. 2004. 5, 90–94:
- Nawwābī Y.M. *As Manzūma-ye Deraḡt-e āsūrīg*. Tehran, 1346 Š./1967.

References

- Ambartsumyan A. A. “Ayadgar-i Zareran” (“Ayadgar-i Zareran” “The Legend of Zarera”). *Fakultet filologii i iskusstv SPbU*. St. Petersburg, 2009. (In Russ.)
- Asatryan G. S. *A Comparative Vocabulary of Central Iranian Dialects with notes on dialectology and local toponymy, and a grammatical essay*. Tehran, 2011.
- Bartholomae Chr. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904 (repr.: Berlin–New York, 1979).
- Bartholomae Chr. *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten IV*, *Sb. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Abh. 6*, Heidelberg, 1922, pp. 23–28.
- Bayandur A. C. *Iz parfyanskoy leksiki «Draxt ī Asūrīg» (From the Parthian vocabulary of the “Draxt ī Asūrīg”)* // *Leksika, etimologiya, yazykovye kontakty. K yubileyu doktora filologicheskikh nauk, professora D. I. Edelman (Vocabulary, etymology, language contacts. To the anniversary of the Doctor of Philology, Professor J. I. Edelman.)*. M., 2011, pp. 16–20. (In Russ.)
- Bayandur A. S. *Yazyk srednepersidskogo pamyatnika «Draxt ī Asūrīg»*. *Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kand. filol. nauk (The language of the Middle Persian text “Draxt ī Asūrīg”*. *Dissertations for the degree of Cand. of Phil.*). Institut yazykoznaniya RAN. M., 2016 (rukopis). (In Russ.)
- Bayandur A. S. *Fleksiya sinteticheskikh glagolnikh form v «Draxt ī Asūrīg»*. *Iz istorii stanovleniya orfograficheskoy normi knizhnogo pekhlevi (Inflection of synthetic verb forms in “Draxt ī Asūrīg”*. *From the history of formation of orthographic norm*

- of the book Pahlavi) // Problems of Near and Farther Reconstruction (Problemi blizhney i dalney rekonstrukcii). M., 2017. pp. 131-142. (In Russ.)
- Borjian H. The Median Dialects of Kashan. (1) Rural Rāji dialects. (2) Urban Jewish dialect. 2012. URL: <https://iranicaonline.org/articles/kashan-ix-the-median-dialects-of-kashan>
- Brunner Ch.J. The Fable of the Babylonian Tree // Journal of Near Eastern Studies (JNES), 1980, N. 39/3, pp. 197–202; N. 39/4, pp. 291–302.
- Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden-Boston, 2007, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series / Ed. A. Lubotsky. Vol. 27.
- Chunakova O. M. Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya. Kniga o pravednom Viraze (Arda Viraz namag) i drugie teksty. (Pahlavi Divine Comedy. The book about righteous Viraz (Arda Viraz namag) and other texts). M., Vostochnaya literatura, RAN, 2001. (In Russ.)
- Edelman D. I. Kategorii vremeni i vida (Categories of time and aspect) // Opyt istoriko-tipologicheskogo issledovaniya iranskikh yazykov II. Evolyutsiya grammaticheskikh kategoriy (Experience of historical and typological research of Iranian languages II. The evolution of grammatical categories). M., Nauka. (In Russ.)
- Edelman D. I. Etimologicheskiy slovar iranskikh yazykov (Etymological Dictionary of Iranian Languages). M., Vostochnaya literature, IV, 2011. (In Russ.)
- Henning W. B. A Pahlavi Poem // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies (BSO(A)S), 1950, 13, pp. 641–648.
- Jamasp-Asana Pahlavi Texts, ed. Jamasp-Asana. II. Bombay, 1913, pp. 109–114.
- Kirakosyan H. Azarii k'erakanakan mi k'ani vkayvats'ner fahlaviyyat'nerum (Some Grammatical Testimonies of Azari in Pahlaviyats) // Arevelagitakan zhoghovatsu. (Oriental Studies Collection). 2004. 5, 90-94. (In Arm.)
- Maciuszak K. Some new lexical observation on the Draxt ī Āsūrīg (the Assyrian tree) // Iranica Selecta, Studies in honour of Prof. W. Skalmowski, Turnhout, 2003, pp. 159–166.
- MacKenzie D. N. A Concise Pahlavi Dictionary. London, 1971.
- Modi J. J. A few notes on the Pahlavi treatise of Draxt-i Āsurīk // Journal of the K.R. Cama Oriental Institute (JCOI), 1923, 3, pp. 79–90; 1956, 38, pp. 23–36.
- Molchanova E. K. Sivendi (The Sivendi language) // Osnovy iranskogo yazykoznaniya. Novoiranskie yazyki: severo-zapadnaya gruppya (Fundamentals of Iranian Linguistics. New Iranian languages: north-western group). II. Otv. red. V. A. Efimov. M., Izd. firma Vostochnaya literatura RAN, 1997. (In Russ.)
- Molchanova E. K. Sivendi v sinkhronnom i istoricheskom osveshchenii (Sivendi in synchronous and historical perspective). M., 2003. (In Russ.)
- Molchanova E. K. Yazdi: zoroastriyskiy dari (Yazdi: Zoroastrian Dari) // Osnovy iranskogo yazykoznaniya. Sredneiranskie i novoiranskie yazyki (Fundamentals of Iranian linguistics. Middle Iranian and New Iranian languages). Otv. red. V.A. Efimov. M., Vostochnaya literatura, 2008. (In Russ.)
- Nawwābī Y. M. As Manzūma-ye Derakṭ-e āsūrīg. Tehran, 1346 Š./1967. (In Pers.)
- Nyberg H. S. A Manual of Pahlavi. Wiesbaden. I. 1964; II. 1974.
- Nyberg H. S. Frahang i Pahlavīk / Ed. with transliteration, transcription and commentary from the posthumous papers of H. S. Nyberg by Bo Utas with the collaboration of Chr. Toll. Wiesbaden, 1988.

- Persian Dialects as Spoken in Iran (Corey Miller, Jace Livingston, Mark Vinson, and Thomas Triebwasser Prado): University of Maryland Center for Advanced Study of Language. June 2014.
- Rastorgueva V.S. Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika zapadnoiranskikh yazykov. Fonologiya (Comparative-historical grammar of the Western Iranian languages. Phonology). M., Nauka, 1990. (In Russ.)
- Rastorgueva V.S., Molchanova E.K. Srednepersidskiy yazyk (The Middle Persian languages) // Osnovy iranskogo yazykozvaniya. Sredneiranskie yazyki (Fundamentals of Iranian Linguistics. Middle Iranian languages). Otv. red. V.S. Rastorgueva. M., 1981. (In Russ.)
- Rastorgueva V.S., Molchanova E.K. Parfyanskiy yazyk (The Parthian language) // Osnovy iranskogo yazykozvaniya. Sredneiranskie yazyki (Middle Persian // Fundamentals of Iranian Linguistics. Middle Iranian languages). Otv. red. V.S. Rastorgueva. M., 1981. (In Russ.)
- Tafazzolī A. Notes pehlevies I // Journal asiatique. 1970, 258, pp. 91–92.
- Tafazzolī. A. Fahlaviyat URL: <https://iranicaonline.org/articles/fahlaviyat/> 1999–2012.
- Unvala J.M. Draxt i Asurīk // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies (BSO(A)S), 1923, 2, pp. 637–678.
- Utas Bo Verbs and preverbs in the Ayyatkar i Zareran // Acta Orientalia 37, 1976, pp. 75–110.
- Windfuhr Gernot L. Central Dialects // Encyclopaedia Iranica. Vol. V, Fasc. 3, pp. 242–252.
- Yarshater E. The Dialects of Arān and Bidgol, Mélange Gilbert Lazard, 1988.
- Yarshater E. The Jewish dialects of Kāshān // Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 27, 2002.
- Yarshater E. Azerbaijan vii. The Iranian Language of Azerbaijan // Encyclopaedia Iranica II, pp. 238–245. URL: <https://iranicaonline.org/articles/azerbaijan-vii> 1988–2011.
- Yarshater E. Tāti Dialects // Studia Philologica Iranica. Gherardo Gnoli Memorial Volume, ed. by Enrico Morano, Elio Provasi and Adriono V. Rossi, Rome, 2017, pp. 491–508.

Виноградова Софья Петровна
Институт языкознания РАН, Москва, Россия
Vinogradova Sophia Petrovna
Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
sophiapv@yahoo.com

Баяндур Арег Сергеевич
Институт археологии и этнографии НАН, Ереван, Армения
Bayandur Areg Sergeevich
Institute of Archeology and Ethnography NAS, Yerevan, Armenia
aregbayandur@mail.ru

А. А. Трофимов

Лаборатория востоковедения и компаративистики, ШАГИ РАНХиГС
Москва, Россия

ИМЕНА С СУФФИКСОМ **-ka* В ПАРАЧИ И ОРМУРИ

Аннотация: Статья посвящена ударению именных основ с суффиксом **-ka* в малых иранских языках парачи и ормури в сравнении с ударением в именных основах афганского пушту, сохранившим следы праиранского и праиндоевропейского ударения.

В работе рассмотрены этимологические соответствия **-ka*-основ в пушту основам в парачи и ормури и был проведен сравнительный анализ полученных данных. Для обоих типов производных **-ka*-основ было установлено всего порядка десяти надежных соответствий, что обусловлено недостаточной документацией данных парачи и ормури; тем не менее, наиболее убедительные примеры показывают, что в парачи и ормури акцентуация имен на **(a)ka* также подчиняется правилу «контрастного ударения», наблюдаемому в пушту и ведийском. Наиболее убедительные примеры, хотя и сравнительно малочисленные, находят достоверные этимологические параллели в пушту.

Ключевые слова: малые иранские языки, парачи, ормури, канигурамский, логарский, афганский язык (пушту)

A.A. Trofimov

NOUNS ON SUFFIX **-ka* IN PARACHI AND ORMURI

Abstract: The article is devoted to the stress of nominal stems on the suffix **-ka* in Parachi and Ormuri, two minor Iranian languages, in comparison with Pashto stems preserving traces of Proto-Iranian and Proto-Indo-European stress. The Parachi and Ormuri etymological correspondences to **-ka*-stems in Pashto are examined in this study and comparative analysis of the data is provided. Both types of **-ka* stem derivatives consist of approximately ten reliable correspondences due to insufficient documentation of Parachi and Ormuri. The most compelling examples demonstrate that the accentuation of Parachi and Ormuri nouns in **(a)ka* is equally characterized by «stress by contrast», as is the case in the accentuation of Pashto and Vedic nouns. The most convincing examples, though relatively few, have reliable etymological cognates in the Pashto language.

Key words: minor Iranian languages, Parachi, Ormuri, Afghan language (Pashto)

В статье рассмотрены имена с суффиксом **-ka* в парачи и ормури и их параллели в языке пушту.

Как известно, афганский (пушту) отличается от большинства иранских языков характером ударения, которое является силовым и разноместным [Грюнберг 1987: 38]. В 1942 г. Г. Моргенштерне предположил, что в пушту сохраняются рефлексы более древнего типа акцентуации, отражающие в целом систему, засвидетельствованную в ведийском языке [Morgenstierne 1942: 95-97]. В том же году В. Хеннинг независимо от норвежского исследователя отметил ряд случаев сохранения старого индоиранского ударения (идентичного по месту ведийскому) в различных иранских языках западной и восточной групп [Henning 1942: 52-53].

Убедительные и проработанные результаты относительно этого вопроса были освещены В. А. Дыбо, в публикации 1974 г. «Афганское ударение и его значение для индоевропейской и балто-славянской этимологии», в данной публикации В. А. Дыбо насколько возможно полно описал именные основы языка пушту с точки зрения ударения [Дыбо 1974]. В. А. Дыбо на основании обширного материала пришел к выводу, что все именные основы в пушту могут быть разделены на баритонированные и окситонированные, а место ударения в них совпадает с местом ведийского и индоевропейского ударения. Это также касается и производных основ с суффиксом **-ka*, которые характеризуются ударением «по контрасту»; по формулировке автора, «непроизводные с точки зрения современного языка афганские имена на *-au* делятся на два акцентных типа: тип А с ударением на корне, и тип В с ударением на основообразующем форманте. Сравнение показывает, что в тип А входят главным образом имена, образованные от индоиранских окситонированных основ, в тип В – имена, основанные от индоиранских баритон» [Дыбо 1974: 90]. Аналогичным образом были построены производные имена в ведийском языке [Дыбо 1974: 102-105].

Из индоиранских языков наиболее наглядно демонстрирует действие данного правила древнеиндийский, в котором более четко видны морфемные границы. Многочисленные примеры для древнеиндийского, преимущественно ведийского периода, приводятся В. А. Дыбо в статье, посвященной ударению в пушту [Дыбо 1974: 102-105]; далее мы перечислим только некоторые показательные примеры:

Акцентный тип А (barytona)

1. *rára*ka - adj. 'злой' ~ *pa*rá - adj. 'злой';
2. *śít*aka - adj. 'прохладный' ~ *śít*á - adj. 'холодный';
3. *nágn*aka - adj. 'голый' ~ *nagn*á - adj. 'голый';
4. *úṣṇ*aka - adj. 'горячий' ~ *uṣṇ*á - adj. 'горячий'.

Акцентный тип В (oxytona)

1. *arbhaká* - adj. ‘маленький’ ~ *árbha* - adj. ‘маленький’;
2. *sanaká* - adj. ‘старый’ ~ *sána* - adj. ‘старый’;
3. *śanaká* - adj. ‘медленный’ ~ *śána* - adj. ‘медленный’;
4. *sarvaká* - adj. ‘каждый’ ~ *sárva* - adj. ‘целый, полный, весь, каждый’.

В пушту В. А. Дыбо отмечает 13 слов, относящихся к акцентному типу А, и 15 слов, относящихся к акцентному типу В.

Далее будут приведены случаи этимологических соответствий *-ka-основ в пушту основам в парачи и ормури и будет проведен сравнительный анализ этих данных.

Тип А (Barytona)

1. Афганский (пушту) *zámay* ‘зима’ ~ орм. кан. *zímak*, лог. *zómok* ‘зима’ ~ пар. *zéma* (вариант *zamá*) ‘зима’ [Дыбо 1974: 90; Ефимов 1986: 128; Ефимов 2009: 252; PFL-1: 302, 409; NEVP: 102].

Приведенные соответствия отражают праир. **zíma*- при производящем **zímá*-, ср. авест. *zəta*- ‘зимняя буря’, др.-инд. *himá*- ‘холодный; зима’.

Возможно, в парачи рассматриваемые формы появились в результате прохождения через стадию с метатезой **zamika*-. Особенно явно это видно по одной лексеме в парачи, где гласный *e* является результатом умлаута, ср. пар. *ger* ‘камень’ < праир. **gari*-, ср. авест. *garay*- : *ga’ri*- ‘гора; горная местность, горная цепь’, ср.-перс. *gar* ‘гора’ и т. д. [ЭСИЯ III: 191-193]. Г. Моргенштерне придерживается мнения, что *e* в парачи – закономерный рефлекс праир. **i* [PFL-1: 25], но в его материалах всего четыре примера вместе с *zéma*, причем оставшиеся три могут быть заимствованиями.

Приведенная серия соответствий между этими тремя языками является одной из наиболее убедительных; данные определенно указывают на баритонезу. Вариант конечнослогового ударения в парачи, на который указывает В. А. Ефимов, безусловно, вторичен (в этом отношении показательно, что В. А. Ефимов фиксирует только форму *zéma* для пачаганского и шутульского диалектов парачи).

2. Афганский (пушту) *wáḷḷay*, ванечи *wárža* ‘голодный’ – парачи *yúrča* ‘голодный’ [NEVP: 86-87].

Праформа **wřšaka*-; в западноиранских языках распространен вариант **wřšnaka*-, ср. ср.-перс. *gušnag*, *gursag*; нов.-перс. *gušnah*, *gurusnah*; бахтияри *gosne*; белуджский *gušnag*; мазендаранский *vašnā* ‘голодный’ и т. д. [Klingenschmitt 2000: 208; Cathcart 2022: 13]. В парачи ударение совпадает с афганским (пушту).

3. Афганский (пушту) *máray* ‘труп, мертвец’ – формы причастия глагола *m-* ‘умирать’ в орм. кан. Е (В. А. Ефимов) *múlluk* ~ *múluk*, ж. р. *malk*; лог. Е *mólluk* ~ *mólok*;

пар. **М** (Г. Моргенстьерне) *múrō*, **Е** *móru* ‘мертвый’; **М** *múrda*, **Е** *morda* ‘покойник’ [Дыбо 1974: 90; Ефимов 1986: 195; Ефимов 2009: 218; IIFL-1: 273, 400; ЭСИЯ V: 210-211; NEVP: 51].

Сравниваемые здесь формы так или иначе продолжают праформу **mṛtaka-* < **mṛtá-*, в др.-инд. соответствиями являются *mṛtá-* ‘мертвый’ и *mṛtaka-* ‘умерший, труп’ с незасвидетельствованным ударением. В парачи **Е** *morda* ‘покойник’ заимствовано из персидского, но ударение на первом слоге установилось, вероятно, под влиянием исконного для парачи слова **М** *múrō*, **Е** *móru* ‘мертвый’ (то же касается и варианта **М** *múrda*).

В индоевропейской ретроспективе есть свидетельства, указывающие на существование то ли другого варианта ударения, то ли параллельной баритонированной основы **mṛto-* со значением ‘убийство’, ср. прагерм. *múrþa-* ‘убийство’ (др.-англ. *morð*, др.-в.-нем. *mord* ‘убийство’) < и.-е. **mṛto-* [Orel 2003: 277; Kroonen 2013: 378]. С сомнением сюда же можно отнести греч. *βρότος* ‘кровь из раны, запекающаяся кровь’, в отношении семантики можно сравнить лат. *cruor* ‘кровь (вытекающая из раны); кровопролитие, убийство; кровь, капли крови’ [OLD: 462]. Др.-инд. *mṛtá-* Neut. ‘смерть’ указывает при этом на окситонезу, но в данном случае наблюдаемое ударение в древнеиндийском может быть вторичным под влиянием причастия *mṛtá-*. Вообще для древнеиндийского прослеживается тенденция смены ударения в подобных баритонированных причастиях и прилагательных на окситонезу [Дыбо 1961: 29-34].

4. Афганский (пушту) *táḷay*, ванечи *tárža* ‘томимый жаждой, жаждущий’ – в ормури формы причастий **Е** кан. *tatak*, ж. р. *totk*, **М** *tōtk*; **Е** лог. *trónok* кан. *trának*, **М** лог. *trúnuk*, кан. *tranak*; пар. **Е** *t’an*, **М** *thân* ‘испытывающий жажду, желающий пить; жажда’, также **М** *tána*, *tan* ‘испытывающий жажду’ [Дыбо 1974: 90-91; Ефимов 1986: 129, 192; Ефимов 2009: 242; IIFL-1: 293-294, 410; NEVP: 81].

В. А. Дыбо реконструирует прилагательное **tṛsuka-* < **tṛsú-*, индоевропейские соответствия, указывающие на место ударения, – др.-инд. *tṛsú-* ‘жадный, жаждущий’; прагерм. **þurzu-* < **þursú-* (др.-в.-нем. *durri*, др.-сакс. *thurri*, др.-англ. *þyrre* «с перестройкой *u*-основы в основу на *-ja-*») [Дыбо 1974: 90-91]. Наиболее близкое к пушту *táḷay* ‘жаждущий’ образование – безусловно, орм. кан. *tatak* < **tṛštaka-*, однако ударение в последнем слове не засвидетельствовано. Косвенным свидетельством в пользу ударения *tátak* могут служить близкие по форме и значению прилагательные орм. лог. *trónok*, орм. кан. *trának* ‘испытывающий жажду, желающий пить’, восходящие к праформе **tṛšnaka-* или **táršnaka-* с дальнейшим видоизменением под влиянием глагола *tr-* ‘пить’, или ранней метатезой. Для праиранского причастия **tṛštaka-* закономерным будет баритонное ударение, ср. др.-инд. причастие *tṛṣṭá-* при глаголе *tṛṣyati* ‘испытывает жажду’. Форма парачи *tána*, как кажется, тоже указывает на **tṛšnaka-* или **táršnaka-* при пар. **Е** *t’an*, **М** *than* < праир. **táršnā-* ‘жажда’ (в др.-инд. *tṛṣṇā-* ‘жажда’, в авестийском – *taršna-* ‘жажда’).

5. Афганский (пушту) *stóray* ‘звезда’ – орм. лог. **E** *stešák*, кан. **M** *stirrak* ‘звезда’; пар. **E** *estěč* ~ *éstěč*, **M** *estěč* ‘звезда’ [Дыбо 1974: 92; Ефимов 1986: 195; Ефимов 2009: 218; IIFL-1: 236, 407; NEVP: 77].

Для пушту восстанавливается праформа **stāraka-*, имеющая точную древнеиндийскую параллель *tāraka-* ‘звезда’. Форма в парачи восходит к **stār-či-*, а формы ормури – к **stār-či-kā*. Таким образом, окситонеза в ормури не противостоит баритонезе, засвидетельствованной в афганском (пушту), а получена по правилу контрастного ударения от праформы **stār-či-*.

6. Афганский (пушту) *wážay* ‘колос; гроздь’, ванечи *wážay* ‘колос; гроздь’ – пар. **M** *уа* ‘колос’ [ЭСИЯ I: 269-270; NEVP 86].

Праформа **áwšaka-* ‘колос’: праир. **š* дает в пушту **ž*, а в ванечи **ž*. Можно предполагать, что данная основа связана с праир. *awš-*: *uš-* ‘ухо’ или названием для овса и других злаков, ср. лит. *avižà* ‘овес’, праслав. **ovъsъ* ‘овес’, лат. *aiēna* ‘овес’ [ЭСИЯ I: 269-270]. И та, и другая этимологии предполагают производность по отношению к изначально окситонированному или с подвижным ударением имени (ср. лит. *ausis* 4 ‘ухо’). Место ударения в парачи не отмечено.

7. Афганский (пушту) *wárgay* ‘почка’ – орм. кан. *γulkák* ‘почка’ [Ефимов 1986: 91; NEVP: 89].

Праформа **wṛtkaka-* с контрастной баритонезой, ср. др.-инд. *vṛkká*, авест. *vərəδka-* ‘почка’, по всей видимости, от праиндоиранского глагола **wart-* ‘поворачивать’ [EWAia II: 571-572]. Место ударения в ормури указывает на окситонезу **wṛtkaká-*, или же в данном случае наблюдается поздний вторичный суффикс, присоединявшийся к основе с конечным ударением **wṛtká-*.

8. Афганский (пушту) *žəway* ‘живой’ – прямого соответствия нет, в пар. **E** *jánō, jánu*, **M** *jánō* ‘живой’ [Дыбо 1974: 91; Ефимов 2009: 218; IIFL-1: 262; ЭСИЯ III: 210-211; NEVP: 51].

При том, что пушту *žəway* восходит напрямую к **jīwaka-* < **jīwá-* (ср. др.-инд. *jīvá* ‘живой, живущий; животворный’), праформа для парачи – **j(i)wāntaka(hya)-*. Переход **-nt-* > *n* для парачи является закономерным, см. [IIFL-1: 37]. Место первоначального ударения в парачи теоретически могло быть на втором слоге, тогда **j(i)wān(t)aka-* – можно считать баритонезой.

9. Афганский (пушту) *óžay* ‘плечевая кость’ – орм. кан. **M** *bazar* ~ *bizar* ‘рука (от локтя до запястья)’ [Дыбо 1974: 90; Ефимов 1986: 83; IIFL-1: 390; ЭСИЯ II: 161-164; NEVP: 94].

Праформа для пушту *óžay* – **bāzuka-* < **bāzú-*. Индоиранское ударение устанавливается первоначально по др.-инд. *bāhuka-* ‘плывущий (руками)’, ударение засвидетельствовано у Панини: 4, 4, 7 [Дыбо 1974: 90], производному от др.-инд. *bāhú-* ‘рука’. Это один из случаев несогласования ударения между древнеиндийским и греческим, ср. греч. *πῆχυς* ‘локоть; рука; предплечье’, но для праиндо-

иранского исходная окситонеза производящей основы выглядит бесспорной. Этимологическое соответствие в ормури должно отражать праформу **bāzura-*, как и пушту *wazár-* ‘крыло; плечо’ с неясными искажениями или контаминацией с другой основой (возможно **wazaθra-* от глагольного корня **waz-* ‘летать’ < ‘ехать’). Место ударения в ормури, так или иначе, точно не засвидетельствовано.

Парачи **Е** *bâz ~ bâzú*, **М** *bâzú* ‘рука (от локтя до плеча), плечо’ – заимствование из персидского [Ефимов 2009: 177; IFL-1: 244].

Можно констатировать, что приведенные соответствия показывают, что в целом баритонированные **ka-*основы в рассматриваемых языках подчиняются общим закономерностям. Для случаев 1-4 полное совпадение в образовании основ и в месте ударения. В случае 5 имеется два параллельных образования на **-ka*. В случае 6 образования идентичны, но в парачи ударение не засвидетельствовано. 7-е соответствие неясно с точки зрения ударения. В случаях 8-9 в парачи и ормури отмечаются основы, образованные другим способом.

Соответственно, наиболее архаичные основы в этих языках показывают совпадение по месту ударения; параллельные образования также обнаруживают закономерное ударение «по контрасту».

Тип В (oxytona)

Здесь следует особо отметить (поскольку В. А. Дыбо не комментирует этот важный для сопоставления языков аспект), что в пушту в окситонированных основах происходит перенос ударения на предпоследний слог с дальнейшим усечением последнего слога **-ka* до *-u*. Похожие фонетические процессы наблюдаются также в парачи и ормури.

1. Афганский (пушту) *mrayú* ‘раб, невольник’ – орм. кан. *mrik* ‘раб, невольник, слуга’ [Дыбо 1974: 93; Ефимов 1986: 129; ЭСИЯ V: 217-218; NEVP: 52].

Оба слова восходят к **maryaká-* < **márya-*, ср. др.-инд. *márya-* ‘молодой мужчина; жених; молодой женатый мужчина’, авест. *ma'riia* ‘мужчина (дэвовское слово); лжец; негодяй, подлец’ и др.-инд. *maryaká-* ‘человечек’. Среди иранских соответствий стоит отметить др.-перс. *marika* ‘человек из свиты, подданный’, ср.-перс. *mylk* /*mērag*/ ‘молодой человек, состоявшийся в обществе; муж’, бактр. *μαρηγο* [*marēg*/γ] ‘раб, слуга’ [ЭСИЯ V: 217-218].

По всей видимости, данная основа в ормури претерпела следующие изменения: **maryaká-* > **mariká-* > **māriká-* > **mārik* > *mrik*. Переход ударения с третьего на второй слог с дальнейшим усечением последнего слога в основах на **-ka* стандартен для ормури (как и для парачи), но старое место ударения все равно надежно устанавливается благодаря синкопе первого слога.

Безусловно, подобное безупречное совпадение по форме и значению между ормури и афганским (пушту) может заставить подозревать древнее заимствование из пушту в ормури, но в свете всех имеющихся данных по многочисленным схождениям между языками это скорее древняя изоглосса, поддерживаемая важным соответствием в бактрийском с аналогичным значением.

2. Афганский (пушту) *nwasáy* ‘внук’ – пар. Е *nawá* ‘внук’ [Дыбо 1974: 94; Ефимов 1986: 195; Ефимов 2009: 218; IFL-1: 273, 400; 5: 210-211; NEVP: 51].

В. А. Дыбо реконструирует **naptraká-*, однако Д. И. Эдельман отмечает, что более вероятна реконструкция **napā(t)saká-*, в ее формулировке – «Nom. **napāts* > **napās* с наращением суффикса *-aka*» [ЭСИЯ 5: 473]. Относительно парачи *nawá* Г. Моргенштерне полагает, что это прямое продолжение праформы **nápāt-*, но одинаково возможно и отражение **napātaká-* или **napā(t)saká-*, ввиду усечения, соответственно, формы пушту и парачи могут быть продолжением одной праформы.

Парачи *net* ‘внучка’ является примечательной словоформой, отражающей древнее имя **naptí-* или **naptí-*, ср. др.-инд. *naptí-*, авест. *naptī-*; в других средне- и новоиранских языках его прямое продолжение не сохранилось.

Засвидетельствованные в ормури формы *nwasáy* и *nasáy* ‘внук’ явно заимствованы из пушту [IFL-1: 413].

3. Афганский (пушту) *wráy* ‘ягненок’, ж. р. *wráy* – пар. М *yaró* ‘ягненок, овца’, род. п. *yarwika* < **waraká-* [Дыбо 1974: 90; Ефимов 1986: 195; Ефимов 2009: 218; IFL-1: 256; NEVP: 91].

Окситонеза **waraká-* образована по правилу контрастного ударения от вед. *úran-*, *úraṇa-* ‘ягненок’ и продолжает более раннюю праформу **warṇká-* [Hoffmann 1992: 791-792]. Производное в парачи М *mogorúk* ‘овца’ [IFL-1: 271] указывает на однозначное происхождение от основы с суффиксом *-ka*.

4. Афганский (пушту) *axsáy* ‘шурин, зять’ – орм. *xōšāi* ‘свекор’, орм. лог. М *xusúr*, орм. кан. М *xsir*; пар. М *xásur* ~ *xasúr* ‘свекор’ [Дыбо 1974: 94; Ефимов 1986: 146; IFL-1: 300, 413; ЭСИЯ III: 487-488; NEVP: 12].

Праформой для пушту должно служить **(ā)-hwaśruká-* или **(ā)-hwaśuryaká-* при производящей основе **hwásura-*, ср. др.-инд. *śvásura-* ‘свекор’, герм. **swéhuraz* ‘свекор’ (др.-в.-нем. *swehur*, др.-англ. *sweor*). Формы ормури и парачи являются заимствованиями, хотя и приведены в «Этимологическом словаре иранских языков» как исконные [ЭСИЯ III, 487-488].

5. Афганский (пушту) *zuaráy* ‘желтый, бледный’, *zēráy* ‘желтуха’ – пар. Е *zíta*, М *zítō* ~ *zítu* ~ *zíta* ‘желтый’ [Дыбо 1974: 95; Ефимов 1997: 472; IFL-1: 303; NEVP: 104].

Праформа **zaritaká-* образована от уже обсуждавшейся выше основы **záríta-*. В парачи слово *zíta* является прямым продолжением **záríta-* и, вероятно, влияет на ударение в слове *zítō* < **zaritaka(hya)-*.

Следует отметить, что и список окситонированных основ также может быть расширен, приведем только один пример:

6. Афганский (пушту) *məžáyu* ‘муравей’ – орм. кан. **E** *marcōi*, **M** *marcōi* ‘муравей’; пар. **M** *mīčō* [Ефимов 1986: 70; IFL-1: 270, 400; ЭСИЯ 5: 246-248; NEVP: 48].

В указанной статье В. А. Дыбо данное слово не рассматривается. Предполагается праформа **marwičaká-*, вероятно, видоизмененная; ударение производной основы проследить проблематично: др.-инд. *vamrá-* ‘муравей’ с метатезой [EWAia II: 507], при этом греч. *μύρμαξ* ‘муравей’ указывает на баритонезу.

В ормури и парачи есть также некоторое количество производных основ на **-ka*, указывающих на окситонезу, но не имеющих соответствий в пушту. Например, можно отметить такие случаи:

Ормури лог. **E** *wok*, кан. *wak* ‘вода’ < **āwáka-* < **āráka-*, производящее **ápa-*, ср. др.-инд. *ápa-* ‘вода’ наряду с корневым именем *áp-*.

Ормури *daská* ‘шерстяная нить’ < ‘скрученная из десяти нитей’ < праир. **daśaka-* ‘десятка’, основа бесспорно возводится к праир. **daśaká-* < **dáśa-* ‘десять’ и т. д. [Ефимов 1985: 53-56; Ефимов 1986: 129-131].

Заключение

Обзор имен с окситонезой в словах с суффиксом **-ka* обнаруживает, что в наиболее надежных случаях в парачи и ормури они производны по отношению к баритонированным непроизводным основам.

Приведенные в работе данные показывают, что в парачи и ормури акцентуация имен на **(a)ka* подчиняется правилу «контрастного ударения», наблюдаемому в пушту, а также – на более глубоком хронологическом срезе – в ведийском. Наиболее убедительные примеры, хотя и сравнительно малочисленные, находят достоверные этимологические параллели в языке пушту.

Список сокращений

E – В. А. Ефимов

M – Г. Моргенштерне

adj. – adjective

Neut. – neuter

Nom. – nominative

Названия языков и диалектов

авест. – авестийский

бактр. – бактрийский

греч. – древнегреческий

др.-англ. – древнеанглийский

др.-в.-нем. – древневерхненемецкий
 др.-инд. – древнеиндийский
 др.-перс. – древнеперсидский
 др.-сакс. – древнесаксонский
 и.-е. – индоевропейский
 лат. – латышский
 лит. – литовский
 нов.-перс. – новоперсидский
 орм. – ормури
 орм. кан. – ормури канигурамский
 орм. лог. – ормури логарский
 пар. – парачи
 прагерм. – прагерманский
 прасл. – праславянский
 праир. – праиранский
 ср.-перс. – среднеперсидский

Литература

- Грюнберг А. Л. Очерк грамматики афганского языка (пашто). Ленинград: Наука, 1987.
- Дыбо В. А. Афганское ударение и его значение для индоевропейской и балтославянской акцентологии. I. Именная акцентуация // Т.М. Судник (ед.). Балтославянские исследования 1974. С. 67-105.
- Ефимов В. А. Ударение в языке ормури // Индоиранское языкознание. Ежегодник 1981. Москва, 1985. С. 31-64.
- Ефимов В. А. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. Москва: Наука, 1986.
- Ефимов В. А. Язык парачи. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2009.
- ЭСИЯ – В. С. Расторгуева, Д. И. Эдельман. Этимологический словарь иранских языков. Москва: Восточная литература РАН. Т. I – 2000; т. 3 – 2007. (In Russ.)
- Cathcart Chundra A. Dialectal layers in West Iranian: a Hierarchical Dirichlet Process Approach to Linguistic Relationships // Transactions of the Philological Society 120 (2022 in print): 1-31.
- EWAia = Manfred Mayrhofer. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. I–II. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Henning Walter Bruno. The disintegration of the Avestic studies // Transactions of the Philological Society 1941, 41: 40-56.
- Hoffmann Karl. Vedaica. Aufsätze zur Indoiranistik. Bd. III, 1992 (1982), 767–800.

- IIFL-1 – Morgenstierne Georg. Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. I: Parachi and Ormuri. Oslo: Institut for Sammenlignende Kulturforskning, 1929.
- Klingenschmitt Gert. Mittelpersisch // Bernhard Forssman, Robert Plath (Eds.) Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen. Wiesbaden, 2000, 191–230.
- Kroonen Guus. Etymological Dictionary of Proto-Germanic. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- Morgenstierne Georg. Archaisms and innovations in Pashto Morphology // Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, 1942, 12: 88-114.
- NEVP – Morgenstierne Georg. A new etymological vocabulary of Pashto / by Georg Morgenstierne; compiled and ed. by J. Elfenbein, D.N. MacKenzie and Nicholas Sims-Williams. Wiesbaden: Reichert, 2003.
- OLD – Glare P.G.W. Oxford Latin Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Orel Vladimir E. A Handbook of Germanic Etymology. Leiden: Brill, 2003.

References

- Cathcart Chundra A. Dialectal layers in West Iranian: a Hierarchical Dirichlet Process Approach to Linguistic Relationships // Transactions of the Philological Society 120 (2022 in print): 1-31.
- Dybo V.A. Afganskoe udarenie i ego znachenie dlya indoyevropeyskoy i baltoslavjanskoj aktsentologii. I. Imennaya aktsentuatsiya (Afghan stress and its implications for Indo-European and Balto-Slavic accentology. I. Nominal accentuation) // Ed. T.M. Sudnik. Baltoslavjanskiye issledovaniya (Balto-Slavonic Studies). 1974, 67–105. (In Russ.)
- Efimov V.A. Udarenie v yazyke ormuri (Stress in the Ormuri language) // Iranskoe yazykoznanie. Ezhegodnik 1981 (Iranian Linguistics. Yearbook 1981). Moscow, 1985, 31–64. (In Russ.)
- Efimov V.A. Yazyk ormuri v sinkhronnom i istoricheskom osveshchenii (The Ormuri language in synchronous and historical perspective). Moscow: Vost. lit., 1986; Eng tr. edited by J.L.G. Baart: Efimov V.A. The Ormuri language in Past and Present (FLI language and culture series. Volume 6). Islamabad: Forum for Language Initiatives, 2011. (In Russ./Eng.)
- Efimov V.A. Yazyk parachi (The Parachi language). Moscow: Vostochnaya literatura RAN, 2009. (In Russ.)
- ESIYA – Rastorgueva V.S., Edel'man D.I. Etimologicheskij slovar' iranskikh yazykov (Etymological dictionary of Iranian languages). Moscow: Vostochnaya literatura RAN. Vol. 1 – 2000; Vol. 3 – 2007. (In Russ.)
- EWAia – Manfred Mayrhofer. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. I–II. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Grunberg A.L. Ocherk grammatiki afganskogo yazyka (pashto) (Essay on the Grammar of the Afghan Language (Pashto)). Leningrad: Nauka, 1987. (In Russ.)
- Henning Walter Bruno. The disintegration of the Avestic studies // Transactions of the Philological Society 1941, 41: 40-56.

- Hoffmann Karl. *Vedica. Aufsätze zur Indoiranistik*. Bd. III, 1992 (1982), 767-800.
- IIFL-1 – Morgenstierne Georg. *Indo-Iranian Frontier Languages*. Vol. I: Parachi and Ormuri. Oslo: Institut for Sammenlignende Kulturforskning, 1929.
- Klingenschmitt Gert. *Mittelpersisch* // Bernhard Forssman, Robert Plath (Eds.) *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen. Wiesbaden, 2000, 191-230.
- Kroonen Guus. *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- Morgenstierne Georg. *Archaisms and innovations in Pashto Morphology* // *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*, 1942, 12: 88-114.
- NEVP – Morgenstierne Georg. *A new etymological vocabulary of Pashto* / by Georg Morgenstierne; compiled and edited by J. Elfenbein, D.N. MacKenzie and Nicholas Sims-Williams. Wiesbaden: Reichert, 2003.
- OLD – Glare P.G.W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Orel Vladimir E. *A Handbook of Germanic Etymology*. Leiden: Brill, 2003.

Трофимов Артем Александрович
Лаборатория востоковедения и компаративистики, ШАГИ РАНХуГС
Москва, Россия

Trofimov Artem Aleksandrovich
Centre for Oriental Studies, STEPS RANEPА
Moscow, Russia

artemii.trofimov@gmail.com

А. Ц. Киракосян

Институт древних рукописей Матенадаран имени Месропа Маштоца
Ереван, Армения

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ДРЕВНЕГО АЗАРИЙСКОГО ЯЗЫКА ПО ФАХЛАВИЯТАМ АВТОРА XIV ВЕКА МЕХАНА КАШФИ

Аннотация: В статье дается анализ языка нескольких фахлавиятов автора XIV в. Механа Кашфи из Намина, близ Ардебиля. Выявлены диалектные формы и единицы, свойственные азари, одному из древних иранских языков региона, который представлял собой группу диалектов. Демонстрируется, что языковой материал, используемый Механом Кашфи, имеет фонетические и лексические особенности, присущие северо-западным иранским диалектам. Выявляются связи данного языкового материала с талышским языком и другими северо-западными иранскими языками и диалектами, подчеркивается важность положения о том, что азарийские диалекты были предками ряда современных талышских и татских диалектов.

Ключевые слова: северозападные иранские языки, талышские и татские диалекты, азари (азери), фахлавият, Ардебиль, Намин, Атропатена/Атрпатакан

A. Ts. Kirakosyan

ON FEATURES OF THE OLD AZARI LANGUAGE ACCORDING TO FAHLAVIYATS BY THE 14th CENTURY AUTHOR MEHAN KASHFI

Abstract: The article analyzes the language of the fahlaviyats by the 14th century author Mehan Kashfi from Namin, near Ardabil. We reveal the dialect forms of the Iranian language of the region, Old Azari, which was represented by a group of dialects. We also reveal the connection of this linguistic material with the Talyshi language and other North-Western Iranian languages and dialects. We highlight the importance of the position of the Azari dialects which were the ancestors of a number of modern Talyshi and Tati dialects. We demonstrate that the language material used by Mehan Kashfi has phonetic and lexical features inherent in the North-Western Iranian dialects.

Key words: North-Western Iranian languages, Talyshi and Tati dialects, Azari, fahlaviyat, Ardabil, Namin, Atrpatakan

1. История изучения языковых материалов и описание материала

Азари (также азери *آذري*) был местным разговорным языком Атропатена/Атрпатакана (арм. *Արշախիտիկի*), древнего Азербайджана¹ (др.-перс. *Āturpatkān*², упоминается Страбоном (ок. 64/63 годов до н.э. – ок. 23/24 годов н.э.) в составе Мидии, как Мидия Атропатена), охватывающего северо-западную часть Ирана, до его тюркизации. Причем, говоря о тюркизации, мы имеем ввиду только язык, так как крупных этнических сдвигов на этих территориях как известно не происходило. История также не зафиксировала весомых масштабных катаклизмов, например, таких как геноцид, или каких-либо иных явлений, угрожающих этнической целостности данных территорий.

Демографический профиль Атрпатакана подвергался изменениям только в сфере языка, не затрагивая антропологические и культурные аспекты. Так, наличие дошедших до нас фахлавиятов³, написанных на местных иранских диалектах, доказывает, что тюркские языки были привнесены пришлым тюркским населением⁴. В частности, в этой статье проанализирован язык фахлавиятов автора XIV в. Механа Кашфи, проживавшего в населенном пункте Намин, поблизости от Ардабила. В ходе исследования мы обращаем внимание на диалектные формы и единицы, свойственные иранскому языку Атрпатакана, азари, который, по сути, представлял собой группу диалектов. В статье также подчеркивается важность связи рассматриваемого материала с талышским языком, так как данные азарийские диалекты являются предками ряда современных талышских и татских диалектов. В ходе изучения упомянутых диалектных единиц также выявляется, что азарийские диалекты и, в частности, языковой материал используемый Механом Кашфи, показывают фонетические и лексические особенности, присущие именно северо-западным иранским диалектам.

Первым, кто выделил азари среди местных иранских диалектов, на которых были написаны краткие поэтические произведения, фахлавияты (XIII-XVII вв.), и

¹ О языке азари см. [Yarshater 1988, 238–245; Чиршлунцшш, Kirakosyan 2004].

² О становлении термина и связанных с ним геополитических проблемах, а также различиях социолингвистической ситуации у населения иранской и азербайджанской частей см. [Асатрян 1991, 484–493]. Об этнополитической ситуации в регионе см., например: [Реза Энаятолла 2020; Асатрян 2012, 51–81].

³ *Фахлавият* (арабиз. форма от перс. *pahlavi*) – небольшие поэтические произведения на местных северо-западных иранских диалектах средневековой *Фахла* (упоминаемой со времен Аршакидов), включавшей Исфакан, Рей, Хамадан, Нехавенд и Иранский Азербайджан, – региона исторической Мидии. Как особая малая жанровая форма продолжает традиции среднеиранской поэзии [Tafazzoli 1999, 158–162].

⁴ О продвижении тюркских наречий в регион начиная с XI по XVI вв. см. [Пирейко 1991, 93; Kasravi 1989, 32–46].

сделал предметом изучения, был Ахмад Касрави. В своей работе «Азари, или старый язык Азербайджана» (первое издание 1926 г.) [Kasravi 1989] автор представляет найденный в Талыше сборник стихов, который содержал несколько четверостиший и двустиший, приписываемых Механу Кашфи, на местном диалекте, который он определяет как азари [Kasravi 1989, 82–84]. Позже к произведениям Механа Кашфи обращается Мохаммад Амин Адиб Туси [Tusi 1992, 179–192] и подвергает языковому анализу 12 четверостиший (состоящих из двух бейтов каждое, так называемые добейти) и 12 других бейтов, снабдив их латинской транскрипцией и переводом на персидский.

2. Языковая характеристика текстов

Лингвистическое изучение фахлавиятов важно в первую очередь с точки зрения определения языковой картины конкретного исторического периода и конкретной области.

Эти фахлавияты являются основными свидетельствами того, что на северо-западных территориях Ирана тюркские диалекты проложили себе путь после XVI–XVII вв., пройдя сложный этап двуязычия, и до настоящего времени полностью не преодолели его. Город Намин одноименного шахрестана Ардабиль, был населен талышами, где языком общения служил талышский, который как было сказано выше имеет близкое родство с азарийскими диалектами⁵. И сегодня талышский является языком населения этих территорий, хотя оно владеет и персидским, и частично рядом местных тюркских говоров. В данной статье мы обратимся к некоторым диалектным формам фахлавиятов Механа Кашфи⁶. Детальное изучение его произведений позволяет констатировать тот факт, что этот автор, родным языком которого являлся азари, был носителем персидской словесности, и его произведения находятся под глубоким влиянием персидского языка⁷.

Эти положения мы продемонстрируем на следующих ниже примерах.

⁵ Сходство диалектов азари и талышского языка в свое время констатировал Борис В. Миллер в результате сравнительного анализа талышского и добейти Шейха Сефи ад-Дина Ардабили [Миллер 1953, 254–263]. Прототалышский, по Дону Стило, по всей вероятности, отделился от тати или азари (*Old Azari*) и распространился в прикаспийских регионах [Stilo 2015, 417–418]. Вальтер Хеннинг в своей известной статье “The Ancient Language of Azerbaijan” отмечал, что несколько форм глаголов в талышском возможно объяснить только при обращении к языку харзанди (из новых азарийских диалектов) [Henning 1954, 157] и т.д.

⁶ За основу исследования были взяты тексты по Мухаммаду Амину Адиб Туси [Tusi 1992, 182–193]: персидская графика, транслитерация согласных и транскрипция гласных; случаи значимых отклонений от варианта Туси помечены значком (*).

⁷ Надо иметь в виду, что, начиная с X в., персидская классическая поэзия переживала подъем, и под ее влиянием, распространявшимся из Хорасана на запад, устанавливались языковые и литературные нормы для мелких локальных культур.

2,1

I. Vanda⁸ - это слово в значении ‘сплетенный, сопряженный, связанный’⁹ используется в следующем бейте Механа Кашфи:

ǰə ūyānom¹⁰, +ǰə ūyān vanda-īmān,
 ǰə ūyān yān o dil āganda¹¹-īmān,
 ǰō ūyān bi sūy-i xwīš xwānē¹²,
 Ćirā dar ranǰ-i gītī manda-īmān.

[Tusi 1992, 183]

От Бога я, в боговой связке мы,
 Богом наполнены наши душа и сердце,
 Когда Бог призывает к себе,
 Почему мы остаемся в горечи этого мира?!

Слово *vanda* в значении ‘сплетение, сопряжение’ можно рассматривать как однокоренное с такими словами, означающими ‘веревка, связь, шнур’, как, например, ср.-перс. слово *wandag* ‘веревка, шнур’ [Mackenzie 1971, 86] от корня *vand- < *ϰendh ‘плести, прокрутить’ > *uand-; ср.: перс. *band*, талышск. *эвандэ*¹³, мазандер. *vandānā* (веревка), курдск. *bend, ben*, пашто *wanday*, а также перс. *bandak* ‘хлопковое соцветие для пряжи’, арм. *վանդակ (vandak)* [Աճարյան, Acharyan 1979 (4), 306]. К тому же словарному ряду относится и мазандеранское слово *vand/band* ‘паук’ [Farhang-i vazhegān-i tabarī (4), 2032]. Лексему *vanda* ‘веревка, шнур’ мы рассматриваем отдельно от перс. *band* ‘связь’ > и.-е. *bhendh- ‘связать’¹⁴, придерживаясь

⁸ Транслитерация написанных арабским алфавитом азарийских источников – приведена согласно системе международной иранистической транскрипции.

⁹ Адиб Туси понимает слово *vanda* как ‘раб’ и общий смысл начальной строки передает следующим образом: ‘От бога я, и для бога (богу) я слуга’ [Tusi 1992, 183].

¹⁰ В источниках на азари *ūyān* ‘бог’, из тюрк. *oγān*, является одним из основных обозначений бога [Չիրախյան, Kirakosyan 2003, 40; Չիրախյան, Киракосян 2011, 69].

¹¹ Ср.: перс. *āgandan* ‘наполнять, набивать, начинять’, *āgande* ‘полный’, *āqestan* ‘наполнять, переполнять’, *ākande* ‘наполненный’ [БПРС 2020, 125], талышск. *yande* ‘бросать, кидать’, *oγande* ‘расстилать’, *beyande* ‘выбрасывать’, *səyande* ‘преследовать’ (зд. *y* звонкая фрикативная заднеязычная фонема [y]) < парф. *āqandan* : *āqan*- ‘наполнить’ < *ā-kan-. Ср.: также ср.-перс. *āgan*- : *āgand* ‘наполнить’ < *ā-kan- [GMS, 71; DKS, 327]; также *²gan- ‘вздуться; вспухать; наполнять(ся), быть полным чего-л.; быть обильным’ > перс. *āgandan* ‘наполнять, набивать, начинять’, парф. ман. *agand* {’gnd,’gnd} прич. пр. вр. ‘полный, наполненный’ [WL, 9; Расторгуева, Эдельман 2007, 144-145].

¹² О суфиксе 3-го лица, ед. ч. -ē в предложении ирреального условия, см. [Lenerveu-Hotz 2014, 139-156].

¹³ Для талышск. *эвандэ* можно полагать и наличие др.-ир. корня с гласным префиксом *ā-.

¹⁴ Перс. *band* «веревка, шнур» с корнем *bhendh- связывают Хорн (GNE, 219) и Хьюшман (PSt. 30) [Hassandoust 2014, №887].

мнения Р. Ачаряна, который посредством армянского доказывает возможное отражение корня **Ϸendh-* в западноиранских языках. Возможно, слово *vanda* сохранившееся в азарийских фахлавиятах, является одним из среднеиранских отражений этого корня.

Отметим, что **Ϸe* в словосочетании **Ϸe ūyān vanda* ‘в боговой связке’ выполняет связующую функцию. В целом, атрибутивные конструкции в фахлавиятах на азари идентичны персидским изафетным конструкциям (будучи заимствованы из персидского), с изафетом совр. перс. *-e* или кл. перс. *-i*, которое возводится к древнеиранскому относительному местоимению муж. рода (ср.: ав. *ya-*, др.-перс. **h(a)yā*) [Ефимов и др. 1982, 111]. Однако в некоторых случаях мы отмечаем препозитивное применение **Ϸe* в образовании относительного определения. В этом случае **Ϸe*, возможно, восходит к парфянскому относительному местоимению *čē* (Последний в парфянских источниках, как и в среднеперсидских, выступает также в качестве подчинительного союза) [Boyse 1964, 32; DM DMMPP, 130–131]. (Однако в фахлавиятах на азари встречаются также определительные конструкции и без каких-либо показателей, с построением слева – направо, т. е. определение предшествует определяемому [Чիրսիւնյաւի, Kirakosyan 2004, 90]). С похожей функцией данного показателя мы сталкиваемся и в другом бейте Кашфи:

Dil-am ĵa yāsa vas tang āmada-ī,
 **Ϸe* sabr-am šīša ow sang āmada-ī.
 [Tusi 1992, 191]

Мое сердце от отчаяния в большом смятении,
 Стекло терпения о камень разбилось.

Здесь показатель относительности **Ϸe* был использован в образовании атрибутивной конструкции **Ϸe sabr-am šīša* ‘стекло терпения’¹⁵. В целом же эту конструкцию можно сопоставить с современной талышской определительно-притяжательной конструкцией, где определение по принадлежности вводится с помощью предлога *чы* ‘из, от’ и предшествует определяемому слову. Например, *чы кинә дәдә* ‘отец девочки’ [Пирейко 1976, 249]. Подобное использование этого показателя мы наблюдаем и в отдельных современных талышских диалектах, в частности, в диалекте Анбаран: *ça zua nana uma* ‘пришла мать мальчика’, *tāpә ça Ahmadә dadam vinde* ‘я увидел отца Ахмада’ [Avchyan 2021, 215].

Слово, приведенное в первой строке бейта *vas* ‘довольно, много’ также вероятно является диалектным вариантом азари (< ср.-перс., парф. *was* < др.-перс. *vasiy* < др.-ир. **vas-*, ср.: перс. *bas*, бел. *gwas* и т. д.)¹⁶.

¹⁵ У Адиба Туси переведено на персидский с помощью изафетной конструкции.

¹⁶ В большинстве новоиранских языков сев.-зап. группы др.-ир. **v-* (из неслогового варианта

2.2. *Āvāj* – ‘голос, звук’ в четверостишии религиозного содержания

Hanū de *gūhaš āvāj-i alastam¹⁷,
 Hanū je na't¹⁸-i ohsa dilamastam,
 Hamīdūn¹⁹ kohna 'ahdom nūy-ī Kašfī,
 Na pendarī magar emrūja vastam.
 [Tūsī 1992, 184]

Пока в ушах моих звучание *Аласта*,
 Пока я опьянен перечислением восхвалений,
 До тех пор мой старый договор новым [остается], о Кашфи!
 Не думай, что я заключил [его] лишь сегодня.

Лексема *āvāj* ‘голос’ из др.-ир. интервокального *č (<*ā-vača-) с дальнейшим изменением *č > j: в персидском представлена формой *āvāz*, ср.: перс. *vāng* ‘голос, крик’ (> арм. *vang*), кл. перс. *bāng* ‘голос, крик’, от *yak- : *yač-, сравни бел. *gwānjag* ‘звать’ [Расторгуева, Эдельман 2000, 83], ср.-перс. *āvāz* < *ā-vača- (< *vak- ‘говорить’ < и.-е. *yeku-, также парф. *wāž-*, *wāxtan* ‘говорить’ < *waxta- [Пирейко 1991, 403–404], *āvāž-* ‘звать’), *wažan* ‘слово’, талышск. *vož:* *dua-vož* ‘лгун’ и др. [Hassandoust 2014, №212].

Здесь можно упомянуть, что понятие «говорить» передается в юго- и северо-западных иранских языках разными лексемами на основе разных этимонов. В персидском и других юго-западных иранских диалектах от праформы *gaub- : *gub- ‘говорить’, др.-перс. *gaub-* ‘говорить, заявлять’, медиалис ‘торжественно провозглашать, называть себя’ [Расторгуева, Эдельман 2007, 232], перс. *goftan* ‘говорить’, *goftār*, *gofta* ‘речь’. В северо-западных иранских языках – праформой является *vak- ‘говорить’, курдск. *vātin* ‘говорить’ [Hassandoust 2014, №818], талышск. *vote* ‘говорить’. Этот же переход *č > j можно отметить также в четвертой строке, в слове *emrūja* ‘сегодня’, ср.: перс. *emrūz* ‘сегодня’ < др.-ир. *raučah-, талышск. *rūž* ‘день’ (ср.: заза *rōč/ĵ*, курдск. *rōž* ‘день’ [Расторгуева 1990, 197]).

Следующая диалектная форма в этом четверостишии – существительное *gūh ‘ухо’. Из др.-ир. *gauša, ср.: гл. корень *gauš- : giš- ‘слышать, слушать; звучать’. Переход др.-ир. *-š- в -h- или -Ø- встречается в нескольких северо-западных иранских языках, см., например, курдск. *gūh* [Asatrian, Livshits 1994, 92], мехабди

сонанта др.-ир. *ц- в начальной позиции перед гласными сохраняется как v- (в т.ч. во всех диалектах талышского, тати и др.) [Расторгуева 1990, 165].

¹⁷ *Alast* – первое слово выражения из Корана (Сура 7. Преграды:172): араб. *alastu bi-rabbikum* ‘Разве не я ваш Господь’.

¹⁸ Перс. *na't* *суц.*; *книжн.* ‘1) хвала, восхваление; 2) хвалебный отзыв; 3) описание; определение’ [БПРС 2020].

¹⁹ Перс. *hamidun* *нареч. книжн.* ‘1) теперь, сейчас 2) так же, таким же образом’ [БПРС 2020].

gu'e 'ухо', при персидском *gūš* из др.-ир. **gauša-*, а также ормури лог. *gōī*, ормури. кан. *gōu*; парачи *gū* 'ухо, уши' [Расторгуева, Эдельман 2007, 250–251].

2.3. *Əštəh* – 'твой'

Как и в совр. талышском, это форма притяжательного местоимения 2ед. ч., характерная и для азари, является, как и притяжательные местоимения других лиц и чисел сращением предлога **ča* (< **hačā*) 'из, от' и косвенной формы соответствующего личного или указательного местоимения; напр. 2ед.ч. 'твой': тал. *əštə*, шахрудид *ešta/e*, чали *ešta*; или 1ед.ч. 'мой': тал. *čəmtə*, шахрудид *čəman*, чали *čəme(n)* [Миллер 1953, 115; Пирейко 1991, 135].

Əštəh čašmān ʔəjmən dil burdaī tə,
Lava az xūn dil-am xwardaī tə,
Magar xūn bū har ān šīr-ī ki tə xward,
Ki bān xūnxwarden-ar xū kardāī tə.
[Tusi 1992, 187; Kasravi 1989, 82]

Своими глазами ты покорила сердце мое,
Губами ты пила кровь моего сердца,
Разве [что] кровью было то молоко, которым ты питалась, –
И этим ты кровопитие сделала привычкой.

Юго-западное *az* (< **hačā*) в словосочетании *az xūn diləm* во второй строке добейти, означает «кровь моего сердца», представляет собой интересную параллель показателю относительности *če* в предыдущем добейти.

Предшествующее слово *lav-a* в значении «губа» отражает северо-западно-иранский фонетический переход интер- или поствокального **p-* > *v-* (ср.: < **lep-*: ср.-перс. ран. *lap*, парф. *laβ*, перс. *lab*, курд. *lêv*, *lêw* и т.д.).

В последней строке того же добейти форма *xwarden-ar* образована с энклитическим местоимением 2ед.ч. *-ar* (исходное **-at*) от инфинитива *xwarden* 'есть' (ср.: перс. *-at* в *xwardan-at*). В этом случае наблюдаем фонетическое развитие – ротацизм, когда др.-ир. поствокальный или интервокальный глухой зубной **-t-* переходит в *-r-* (здесь **-at* > *-ar*).

Заключение

Таким образом языковой анализ произведений Механа Кашфи вскрывает северо-западноиранские диалектные особенности, некоторые из которых были присущи азарийским диалектам северо-западноиранских территорий. Раскрытие этих особенностей важно с точки зрения изучения талышского и новоазарийских (тати) диалектов.

Список сокращений

Названия языков и диалектов

- авест. – авестийский
арм. – армянский
др.-перс. – древнеперсидский
др.-ир. – древнеиранский
курдск. – курдский
мазандер. – мазандеранский
орм. кан. – ормури канигурамский
орм. лог. – ормури логарский
парф. – парфянский
парф.ман. – парфянский манихейский
перс. – персидский
ср.-перс. – среднеперсидский
талышск. – талышский
тюркск. – тюркский

Литература

- Асатрян Г. Заметки об азари, исчезнувшем языке Азербайджана // К освещению проблемы истории и культуры Кавказской Албании и восточных провинций Армении. Ереван, 1991. С. 484–493.
- Асатрян Г. С. Этническая композиция Ирана: От ‘Арийского простора’ до Азербайджанского мифа. Отв. ред. А. Г. Арешев, В. А. Аракелова. Ереван, «Кавказский центр иранистики», 2012.
- БПРС 2020 – Большой персидско-русский словарь. Сост. В. Б. Иванов. Т. I–III. М., Наука, 2020.
- Ефимов и др. 1982 – Ефимов В. А., Расторгуева В. С., Шарова Е. Н. Персидский, таджикский, дари // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева. М., Наука, 1982.
- Киракосян А. Заметка об азари-талышских лексических параллелях // Вестник Талышской Национальной Академии 1. Минск, 2011. С. 68–72.
- Миллер Б. В. Талышский язык и язык «азери» // Талышский язык. М., 1953. С. 254–263.
- Пирейко Л. А. Талышко-русский словарь. М., 1976.
- Пирейко Л. А. Талышский язык. Диалекты тати Ирана // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: северо-западная группа. Отв. ред. В. С. Расторгуева. М., 1991.
- Расторгуева В. С. Сравнительно-историческая грамматика западноиранских языков. Фонология. М., Наука, 1990.

- Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 1. М., 2000, Т. 3, М., 2007.
- Реза Эняятолла. Азербайджан и Арран: Атурпатакан и Кавказская Албания. Пер. с персидского, предисл. и доп. Г. Асатряна. Ереван, РАУ, 2020.
- Asatryan G., Livshits V. Origine du système consonantique de la langue kurde // *Acta Kurdica*. 1994, 1, pp. 81-108.
- Avchyan H. A short story of Mullah Nasreddin in the Anbarāni dialect of the Talyshi language: text, translation, glossary and comments // *BIOS*. 2021, 1/2, pp. 213–226.
- Boyce M. The use of relative particles in Western Middle Iranian // *Indo-Iranica: Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Ridard G. (éd.). Wiesbaden, Harrassowitz, 1964, pp. 28–47.
- Cheung J. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb, v. 2*, Alexander Lubotsky (ed.). Leiden, *Indo-European Etymological Dictionary Series*, Brill, 2007.
- DKS – Bailey H., *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge University Press, 1979.
- DM DMMPP – Durkin-Meisterernst D. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Belgium, Brepols, Publ., Turnhout, 2004.
- GMS – Gershevitch I., *A grammar of Manichean Sogdian* (Publications of the Philological Society). Oxford, Blackwell, 1954.
- Henning W. The Ancient Language of Azerbaijan // *Transactions of the Philological Society*. 1954, 53/1, pp. 157–177.
- Lenepveu-Hotz A. *L'évolution du système verbal persan (Xe-XVIe siècles)*, Peeters: Leuven–Paris, 2014.
- Mackenzie D. N. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press, 1971.
- Stilo D. The Polygenetic Origins of the Northern Talyshi Language // *Studies on Iran and the Caucasus*. Ed. U. Bläsing, V. Arakelova, M. Weinreich (eds). Brill, Leiden-Boston, 2015, pp. 411–453.
- Tafazzoli A., *Fahlaviyat* // *EIr N*. IX, 2, 1999, pp. 158–162. URL: 2012: <https://www.iranicaonline.org/articles/fahlaviyat>.
- WL – Boyce M., *A Word-list of Manichaean Persian and Parthian*. Teheran-Lige. 1977, *Acta Iranica*, sr. 3, vol. 2, suppl.
- Yarshater E. AZERBAIJAN vii. The Iranian Language of Azerbaijan: Āḡarī // *Encyclopædia Iranica*. Vol. III/2, 1988, pp. 238–245. URL: <https://iranicaonline.org/articles/azerbaijan-vii>
- Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հ. 4. Երևան: ԵՊՀ հրատ., 1979:
- Կիրակոսյան Հ., Ատրպատականի ազարի լեզվին հատուկ բառապաշարային նմուշներ // *Օրենտալիա*. 2003, 1, 39-41:
- Կիրակոսյան Հ., Ազարիի քերականական մի քանի վկայվածքներ ֆահլավիյյաթներում // *Արևելագիտական ժողովածու*. 2004. 5, 90-94:
- Կիրակոսյան Հ., Ազարին՝ Ատրպատականի հին լեզուն. թեկնածուականատենախոսություն. Երևան. 2004:

- Farhang-i vazhegān-i tabarī v. 4, Jahāngīr Naṣrī Ashrafi (ed.). Tehran: Ehyā-yi ketāb, 2002.
- Hassandoust 2014 – Hassandoust M. Farhang-e riše-šenāxti-ye zabān-e fārsi. J. I-V. Tehrān: Farhangestān-e zabān va adab-e fārsi, 1393/2014.
- Kasravi 1989 – Kasrawī A. Āḍarī yā zabān-e bāstān-e Āḍarbāygān // Zabān-e fārsi dar Āḍarbāyjān V. 1. Iraj Afshar (ed.). Tehran, 1949, 18–110.
- Tusi 1992 – Tūsī M.A.A. Fahlavīyat-e Māmā ‘Esmat va Kašfī be zabān-e Āḍarī // Zabān-e fārsi dar Āḍarbāyjān V.2. Iraj Afshar (ed.). Tehran, 1992, 179 –196.

References

- Acharyan H. Hayeren armatakan baṛaran (The etymological dictionary of Armenian), v. 4, Yerevan, YSU Pub., 1979. (In Arm.)
- Asatryan G. Zаметки об азари, исчезнувшем языке Азербайджана (Notes on Azari, the disappeared language of Azerbaijan) // K osveshheniju problem istorii i kulturi Kavkazskoy Albanii i vostochnikh provinciy Armenii (On the the problem of the history and culture of Caucasian Albania and the eastern provinces of Armenia). Yerevan, 1991, pp. 484–493. (In Russ.)
- Asatryan G. Etnicheskaja kompozicija Irana: Ot “Arijskogo prostora” do Azerbajdzhanskogo mifa. (Ethnic Composition of Iran: From ‘Aryan Space’ to Azerbaijani Myth), A. G. Areshev, V. A. Arakelova (eds). Yerevan, Caucasian center for Iranian Studies, 2012. (In Russ.)
- Asatryan G., Livshits V. Origine du système consonantique de la langue kurde // Acta Kurdica. 1994. 1, pp. 81–108.
- Avchyan H. A short story of Mullah Nasreddin in the Anbarāni dialect of the Talyshi language: text, translation, glossary and comments // BIOS, 2021, 1/2, pp. 213–226.
- Boyce M. The use of relative particles in Western Middle Iranian // Indo-Iranica: Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire. Ridard G. (éd.). Wiesbaden, Harrassowitz, 1964, pp. 28–47.
- BPRS 2020 – Bolshoy persidsko-russkiy slovar (Complete Persian-Russian Dictionary). Comp. by V. B. Ivanov. Vol. I-III. Moscow, Nauka, 2020. (In Russ./Pers.)
- Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb, v. 2, Alexander Lubotsky (ed.), Leiden, Indo-European Etymological Dictionary Series, Brill, 2007.
- DKS – Bailey H., Dictionary of Khotan Saka. Cambridge University Press, 1979.
- DM DMMPP – Durkin-Meisterernst D. Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian. Belgium, Brepols, Pub. Turnhout, 2004.
- Efimov et al. 1982 – Efimov V. A., Rastorgueva V. S., Sharova E. N. Persidskiy, tadzhikskiy, dari // Osnovy iranskogo jazykoznanija. Novoiranskije jazyki: zapadnaja gruppa, prikaspijskie jazyki (Persian, Tajik, Dari // Fundamentals of Iranian Linguistics. New Iranian languages: Western group, Caspian languages). Rastorgueva V. S. (ed.). Moscow, Nauka. (In R uss.).
- Farhang-i vazhegān-i tabarī (Dictionary of Tabari words) v. 4, Jahāngīr Naṣrī Ashrafi (ed.), Tehran, Ehyā-yi ketāb. 2002. (In Pers.)

- GMS – Gershevitch I., A grammar of Manichean Sogdian (Publications of the Philological Society). Oxford, Blackwell, 1954.
- Hassandoust M. Farhang-e riše-šenāxti-ye zabān-e fārsi (Etymological dictionary of the Persian language). J. I-V. Tehrān: Farhangestān-e zabān va adab-e fārsi, 1393/2014. (In Pers.)
- Henning W. The Ancient Language of Azerbaijan // Transactions of the Philological Society 1954. 53/1, pp. 157–177.
- Kasravi A. Ādarī yā zabān-e bāstān-e Ādarbāygān (Azari, the old language of Azerbaijan) // Zabān-e fārsī dar Ādarbāyjān (The Persian language in Azerbaijan). V. 1. Iraj Afshar (ed.). Tehran, 1989, (In Pers.)
- Kirakosyan H. Atrpatakani azari lezvin hatowk barapašarayin nmowšner (Some lexemes of Azari the language of Atürpatakān) // Orientalia. 2003, 1, pp. 39–41. (In Arm.)
- Kirakosyan H. Azarii k'erakanakan mi k'ani vkayvač'k'ner fahlaviyyat'nerowm (Some grammatical attestations in Fahlaviyyats) // Arevelagitakan žofovač'u (Collection of Oriental Studies). 2004. 5, pp. 90–94. (In Arm.)
- Kirakosyan H. Azarin: Atrpatakani hin lezown (Azari: the old language of Azerbaijan). Thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. 2004. (In Arm.)
- Kirakosyan H. Zametka ob azari-talyshskih leksicheskikh parallelyakh (Note on Azari-Talysh lexical parallels) // Vestnik Talyshskoj Nacionalnoj Akademii N. 1 (Bulletin of the Talysh National Academy N. 1). 2011. pp. 68–72. (In Russ.)
- Lenepveu-Hotz A. L' évolution du système verbal persan (Xe–XVIe siècles). Peeters Publ., Leuven–Paris, 2014.
- Mackenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. London, Oxford University Press, 1971.
- Miller B. V. Talyshskiy yazyk i yazyk «azeri» (Talysh language and Azeri language) // Talyshskiy yazyk (Talysh language). Moscow, 1953. pp. 254–263. (In Russ.)
- Pireiko L. A. Talyshsko-russkiy slovar (Talysh-Russian Dictionary). Moscow, 1976. (In Russ.)
- Pireiko L. A. Talyshskiy yazyk. Dialekty tati Irana (Talysh language. Tati dialects of Iran) // Osnovy iranskogo yazykoznaniya. Novoiranskie yazyki: severo-zapadnaya gruppа (Fundamentals of Iranian Linguistics. New Iranian languages: Northwestern group). Moscow, 1991. (In Russ.)
- Rastorgueva V.S. Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika zapadnoiranskikh yazykov. Fonologiya (Comparative-historical grammar of the Western Iranian languages. Phonology). Moscow, Nauka, 1990. (In Russ.)
- Rastorgueva V.S., Edelman D. I. Etimologicheskii slovar iranskikh yazykov (Etymological dictionary of Iranian languages). Moscow, Vol. 1. 2000, Vol. 3. 2007. (In Russ.)
- Reza Enajatolla. Azerbaydzhan i Arran: Aturpatakan i Kavkazskaya Albaniya (Azerbaijan and Aran (Caucasian Albania). Trans. and intr. by G. Asatryan. Yerevan, RAU, 2020. (In Russ.)
- Stilo D. The Polygenetic Origins of the Northern Talyshi Language // Studies on Iran and the Caucasus. U. Bläsing, V. Arakelova, M. Weinreich (eds). Brill, Leiden-Boston, 2015, pp. 411–453.

Tafazzoli A., Fahlaviyat // EIr N. IX, 2, 1999, pp. 158–162.

URL:2012:<https://www.iranicaonline.org/articles/fahlaviyat>).

Tusi M.-A. Fahlaviyat-e Māmā ‘Esmat va Kašfī be zabān-e Āḍarī (The fahlaviyat of Mama Esmat and Kashfi in the Azari language) // Zabān-e fārsī dar Āḍarbāyjān (The Persian language in Azerbaijan). V.2. Iraj Afshar (ed.). Tehran, 1992, 179 –196. (In Pers.)

WL - Boyce M., A Word-list of Manichaeae Persian and Parthian. Teheran-Lige. 1977, Acta Iranica, sr. 3, vol. 2, suppl.

Yarshater E. AZERBAIJA vii. The Iranian Language of Azerbaijan: Āḍarī // Encyclopædia Iranica. Vol. III/2. 1988. P. 238–245. URL: <https://iranicaonline.org/articles/azerbaijan-vii>.

Киракосян Асмик Цолаковна

*Матенадаран – Научно-исследовательский институт древних рукописей
имени Месропа Маштоца, Ереван, Армения*

Kirakosyan Asmik Tsolakovna

Matenadaran Institute of Ancient Manuscripts named after M. Mashtots Yerevan, Armenia

hasmik.kirakosian@gmail.com

Ю. А. Иоаннесян

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

ОБ ОДНОМ ПРЕДЛОГЕ «СОВМЕСТНОСТИ» В ПЕРСИДСКИХ И ДРУГИХ ЗАПАДНО-ИРАНСКИХ ДИАЛЕКТАХ

Аннотация: Статья посвящена предлогу, выражающему совместность действия используемому во многих персидских и других иранских диалектах на территории Ирана и северо-западного Афганистана. Статья содержит наиболее полную на сегодняшний день информацию об этом предлоге, приводятся примеры его употребления в разных диалектах, очерчивается географический ареал распространения данного предлога, рассматриваются различные версии его происхождения.

Ключевые слова: иранское языкознание, персидская диалектология, иранская диалектология

Y. A. Ioannesyan

ON A PREPOSITION OF "COMITATIVE" RELATION IN SOME PERSIAN AND OTHER WEST-IRANIAN DIALECTS

Abstract: The article is devoted to a preposition expressing a comitative semantic relation, which is used in many Persian and Iranian dialects in the territory of Iran and northwestern Afghanistan. It contains the most complete contemporary information about this preposition. We provide examples of its use in different dialects, outline the geographical area of distribution of this preposition, and consider various versions of its origin.

Key words: Iranian linguistics, Persian dialectology, Iranian dialectology

Среди особенностей языка «Табакат ас-суфийа», приписываемого великому гератскому поэту и мистику Абдаллаху Ансари, В. А. Иванов отмечает использование в нем خود *xud(-i?)* в функции предлога со значением «совместности» (синонимичным предлогу *با* *bâ*), который он первоначально ошибочно принимает за возвратное местоимение¹, справедливо при этом указывая на его широкое использование в диалектах Хорасана в целом, особенно, среди парсиванов Афганистана [Ivanow 1923, 33, также note 2]. Он приводит два примера из текста

¹ В более поздней работе, по диалекту зороастрийцев (габри), этот автор уже выдвигает другую версию происхождения данного предлога [Ivanow 1935, 96], см. ниже.

памятника: *وا خود هیچکس جون او نکوید* *va xud hič kas čun ū/ō nagōyad* «и ни с кем как он/тот (как с ним/тем?) не говорит» [Ivanow 1923, 33]², *ارنه خود سه بودند* *ar na xud si/sa būdand* «если же нет, то их в совокупности (вместе с еще одним) было бы четверо»³ [там же].

Предлог этот (а речь идет именно о предлоге, лишь внешне совпавшем в некоторых диалектах с возвратным местоимением) с небольшими фонетическими вариациями широко употребляется ныне в гератском⁴ и других хорасанских диалектах, а также в систанском и ряде диалектов центрального и даже юго-западного Ирана. И. М. Оранский, выдвигая гипотезу о его возможной этимологической связи с осетинским (дигорским) предлогом *xässä*, не исключал его общего происхождения и с *kati/qati* в говорах таджикских (и дари Афганистана): «В то же время возникает вопрос, нет ли связи между тадж[икским]-пам[ирским]-ягн[обским] *kati/qati* и предлогом *had, xado* и т. п., засвидетельствованным в диалектах Центрального Ирана», ср., например, *язди xado, xodo...*, *габри had, xado, had, xadu...* Если учесть, что в обоих названных диалектах отмечается переход *k- > x-...*, такое предположение представляется весьма вероятным» [Оранский 1976, 154, прим. 11].

При этом И. М. Оранский скептически относился к этимологии данного предлога, предложенной В. А. Ивановым: «Вопреки В. Иванову, трудно представить, чтобы этот предлог (с начальным *x-*) мог восходить к др.-и. *hada*. Скорее к последнему могут восходить *язди ado 'с'*, *габри ado, adu* и т. д.» [Оранский 1976, 155, прим. 11]. Нам же отвергнутая И. М. Оранским этимология данного предлога представляется вполне вероятной, что подтверждается и возведением предлога совместности *had* в диалекте сивенди (деревня Сивенд расположена в 80 км. к северу от г. Шираз) к др.-ир. **hada* в «Основах иранского языкознания» [ОИЯ 1997, 371]⁵.

² Транскрипция и перевод наши. Последний носит условный характер, так как вне контекста трудно точно определить, о чем идет речь. Однако то, что оба примера содержат предлог совместности, как верно установлено В. А. Ивановым, не подлежит сомнению.

³ Такой перевод кажется странным, но мы здесь следуем за В. А. Ивановым, который лучше знал контекст и передал фразу по-английски так: «if not, they would be four altogether (he himself and three others)».

⁴ Хотя район г. Герата расположен в пределах нынешнего Афганистана, в языковом отношении он является продолжением хорасанского диалектного массива на территории Ирана.

⁵ Исторически согласный *x* в начальной позиции может соответствовать в юго-западных иранских диалектах и древнеиранскому **h*, ср. персидское *xošk* – древнеперсидское *^huška-*, авестийское *huška-* ‘сухой’, персидское *xuk* – древнеиранское **hū-ka-*, авестийское *hū-* ‘свинья’, перс. *xogam* ‘радостный, веселый’ – древнеиранское **hu-gam* – ‘отдыхать’. Он также может наращиваться в начале слова перед гласным: персидское *xerg* – древнеиранское **arša-* ‘медведь’, персидское *xešt* – древнеиранское **aišma-*, авестийское *aēšma-* и др. [ср. Ефимов и др. 1982, 78]. В свете приведенных примеров нельзя исключать и возможной

Использование этого предлога выходит за пределы диалектов юго-западного типа и отмечено также и в тех, что именуются «диалектами центрального Ирана»⁶ и обладают признаками северо-западных диалектов. Мы вначале рассмотрим его семантику на примере гератского диалекта, затем приведем примеры и из других персидских говоров и иранских диалектов уже на территории Ирана. В гератском данный предлог, представленный наиболее регулярными своими вариантами: *xod-e/xodê/xod/xəd-e/xədə́*⁷, выполняет те же функции, что и предлог *bâ* в литературном персидском и дари. Используется в двух основных грамматических значениях:

а) комитативном: *xod-e az i besyâr çar-ε* «он с ним находится в сильной вражде», *kam-i sufanj bæ dêgdun beriz xod-e yak gard-e namak ke ami martekε i-r nazar mîkonε* «насыпь немного [семян] дикой руты со щепоткой соли в очаг для котла, так как этот человек может взглянуть его (твоего сына)»;

б) инструментальном: *râyâ xo-r bæ saxti xəd-e dandânâ xo wâ kad* «он с трудом зубами развязал [веревки] на своих ногах», *xod-e šamšêr zad-o ke palagterpalagte kad un-o* «он так ударил [по змее] мечом, что разрубил ее на мелкие куски».

Применительно к диалектам иранского Хорасана, этот предлог был изначально известен прежде всего по работам В. А. Иванова. В последних он приведен в формах: *xud / xod / xot / xude*. Ученый отмечает, что *xud* выступает здесь эквивалентом *bâ* 'с'. Так, *xude qâfulâ umad* означает не «прибыл сам караван», а «он прибыл с караваном», *xude ú* переводится не как «он сам», а как «с ним» и т. п. В Сабзеваре, пишет В. А. Иванов, можно услышать *xot mi*, что значит «с нами» [Ivanow 1923, 33, note 2, Ivanow 1925, 256, Ivanow 1928, 254–255]. Другие примеры: (сабзеварский говор): *xad-xad-eš harf (gar) meza* «говорил сам с собой» [Шафаи 1979, 28], (бирджандский): *xud ham* «друг с другом» [Ivanow 1928, 268]. На последнем диалекте остановимся несколько подробнее, так как после В. А. Иванова

этимологической связи между этим предлогом с начальным *x-* и парфянским предлогом совместности *'d/aδ/* [Durkin Meisterernst 2004, 24], который возводят к др.-ир. **hada* и древнеперсидскому *hadâ* [Расторгуева, Молчанова 1981, 227; ЭСИЯ 2007, 315–317; ОИЯ 2008, 338–339, 297]. Что же касается *kati/qati* в говорах таджикских и дари Афганистана, то наиболее вероятной гипотезой происхождения этого предлога следует признать ту, согласно которой он имеет тюркские корни. К ней же склонялся и И. М. Оранский [Оранский 1976, 155–156]. Однако распространение данной гипотезы и на рассматриваемый нами персидский предлог с начальным *x-* (а такое распространение становится неизбежным при допущении родства или этимологической связи между этими двумя предлогами) представляется нам безосновательным. Весьма спорная альтернативная этимология *kati/qati* в говорах Афганистана, предложенная Р. Фархади, будет упомянута ниже.

⁶ Отнесение иранских диалектов к этой категории достаточно условно из-за отсутствия строгих для этого критериев. Как отмечает И. М. Оранский, «ни состав центральных диалектов, ни внутренняя их классификация не могут считаться установленными» [Оранский 1979, 174].

⁷ Данные по гератскому диалекту основаны на наших полевых исследованиях, отраженных в ряде опубликованных работ.

он был детально описан современными иранскими исследователями. Дж. Резаи предупреждает, что предлог этот – *xod*, не следует путать с возвратным местоимением, который без изафетного показателя имеет в бирджандском диалекте (как и в гератском – Ю.И.) форму *xō/xo* [Rezaee 1998, 208–209 (тж. прим. 1)]. Он приводит примеры употребления предлога:

1) в значении совместности: *bābā xod māmə beraftan* «отец с матерью ушли», *Mammad xod Agbar dust-e jōnā jōniyan* [Rezaee 1998, 225]⁸ «Мамад с Агбаром – закадычные друзья», *xod mā beuā* [Там же, 235] «иди со мной»;

2) в значении инструментальности: *xod qalam beneveštom* «я написал ручкой», *zami-r xod bēl bekulide* [Там же, 235] «он вспахал землю лопатой», *Ali xod māši beraf be Mašad* [Там же, 225] «Али отправился в Мешхед на машине».

Ср. также пример, приводимый З. Аббаси из того же диалекта: *šohær-i⁹ har ruz xod-i oqât tælxi mekerd*¹⁰ [Abbâsi 1394, 49] «ее муж был каждый день с ней в плохом настроении».

Этот же предлог совместности отмечен в форме *xe* (в англоязычных работах: *khe*) в систанском диалекте: *khe mērbōni-ye Eudar āshnā sho* [Weryho 1962, 296]¹¹ «(он) познал доброту (букв.: познакомился с добротой) Хейдара», *ay, aga bābé mē fāhma, xe mē davā menā* «эх, если отец узнает, он со мной поссорится» [Грюнберг 1963, 79, 82]. Ср. также его использование в персидских говорах Йезда: *xude símintáni gāštīm hāmōyūš* «Вместе с некой сребретелой мы друг друга обнимали» [Ромаскевич 1921, 216 (№ 195)], Ширази: *xude āsp* «с конем» [Там же, 196, № 141] и Кермана: *xod(-e) delbar* «с Дельбар» [Sotoodeh 1957, 69].

Как уже отмечалось, в пределах Ирана, помимо собственно персидских, т. е. юго-западных иранских говоров, он используется в разных фонетических вариантах также и в ряде других иранских диалектов (см. ниже). При этом, как и в хорасанских говорах персидского, он может в них указывать и на адресат действия, например, при глаголе «говорить».

В говорах зороастрийцев центрального Ирана предлог представлен вариантами: *xad*, *xado*, *xadū*, *xat* и т.п. [Ivanow 1935, 47, 96, Ivanow 1939, 3]: *axer kār xat xad-ūš vāt* [Ivanow 1937, 6] «в конце концов сказал самому себе (говорил сам с собой)», *...ta heš-waxt būzi-ji-rā de me ney-dāda ki xado rafiqāyi xad-ūm eyš wekre* [Там же]¹² «ты мне ни разу не дал и козу, чтобы я наслаждался жизнью со своими друзьями»,

⁸ Транскрипция слегка изменена, подчеркнута нами.

⁹ -i энклитическое местоимение 3-е л. ед. ч. в хорасанских и некоторых других диалектах.

¹⁰ Транскрипция изменена.

¹¹ В этом и нижеследующих примерах сохранена транскрипция оригинала, включая кириллическую транскрипцию, подчеркнута нами.

¹² Ср. [Ivanow 1935, 64].

... ki tā āxire omr mo xado ham rafiḡ bim [Там же, 11] «...чтобы мы с тобой (букв.: друг с другом) до конца нашей жизни были товарищами», yak bāḡi xado vāzira š ā rāye ham našten wā ḡaf šū kušte [Там же, 14] «как-то раз сидел (букв.: сидели) он (Ануширван) с министрами и беседовал», yé gūzī yak gūḡru xadu yak pā-pahni pīšī yak arbābī kār oš ke [Browne 1897, 108]¹³ «однажды осел и верблюд работали у одного хозяина».

Тот же предлог в форме xūdi отмечен в ларском диалекте, в котором он используется для выражения совместности и инструментальности: xūdi hām «друг с другом», xūdi šāitūn «с сатаной», tū māḡ umbō xūdi dil būmi bütū «о горе мне вместе с сердцем в глубине темницы!» [Ромаскевич 1945, 59, 63, 66, 81], и в персидско-еврейских говорах района города Исфахана в варианте xode (в тех же грамматических функциях): xode dita mo ‘älleme Parisi «с двумя профессорами из Парижа», dā ‘vāmūn bo xōde jānom «у меня ссора со своей женой», xode zāhmāte ziad «с большими трудностями», xode ču «палкой», xōde čēše hāsraṡ «глазами полными печали» [Abrahamian 1936, 34, 67]. Таким образом, обширная география распространения этого предлога включает центральный и восточный Иран с выходом на юго-запад этой страны, а также северо-западный Афганистан.

Возвращаясь к говорам персидско-дари-таджикского языкового массива, отметим, что в одной из своих предшествующих статей мы включили данный предлог в число существенных дифференцирующих признаков между хорасанской (по нашей классификации – центральной) и афгано-таджикской (восточной) диалектными группами, так как в говорах последней ему соответствует (представленный с небольшими фонетическими вариантами) kati/kat-e/qat-e/qati [Иоаннесян 2019, 67–69]. О возможной этимологической связи между двумя этими предлогами, по мнению И. М. Оранского, говорилось выше. Р. Фархади же полагал kat (варианты: kati/kat-e/qat-e/qati) этимологически связанным с кабульским gat ‘совместный, смешанный’ [Фархади 1978, 103]. При всех случаях, совпадение его грамматических значений с рассмотренным выше предлогом в хорасанских и других персидских говорах, очевидно. Приведем примеры из сборника народной поэзии дари Афганистана «Tarānahâ-ye Kohsâr» («Песни гор») в нашей латинской транскрипции с переводом:

Kati yâr-e jān konom sât-e hod-a têt [Sho’ur 1974, 128] «повеселюсь-ка я с дорогой мне подругой!»;

Kati yâr âmadom, bê yâr mēgom [Там же, 188] «пришел/приехал с подругой, ухожу/уезжаю без подруги»;

Kat-e ma wâdahâ kardi, gol-e man [Там же, 240] «ты давала мне (букв.: со мной) обещания, цветок мой»;

¹³ Ср. перевод фразы на литературный персидский:

یک روزی یک الاق با یک شتری نزد یک صاحبی کار (می) کردند

Мы заменили в транскрипции Э. Брауна «sh» на «š», «zh» на «ž».

Kati-t âšti konom, ô yâr-e jangi [Там же, 322] «помириться бы мне с тобой, эй воинственная подруга!»;

Qati rânzda nafar Kâbol rawân-i [Там же, 241] «вместе с пятнадцатью человеками направляешься ты в Кабул».

Поскольку, как уже было указано, ареал распространения предлога совместности *hod-e/xodê/xod/xəd-e/xədə* (и некоторых других его фонетических вариантов) простирается с запада на восток персидско-дари-таджикского языкового (диалектного) массива до пределов северо-западного Афганистана на границе с Ираном включительно – Гератской провинции и непосредственно примыкающих к ней некоторых территорий, например, провинции Гор, а к востоку от них этот предлог сменяется его аналогом *kati/kat-e/qat-e/qati*, то данным обстоятельством объясняется значимость смены *hod-e/xodê/xod/xəd-e/xədə* на *kati/kat-e/qat-e/qati* (наряду с другими дифференцирующими признаками) при классификации диалектов указанного выше массива и выделения в них групп.

Крайне примечательным в данном отношении выступает факт фиксации В. А. Ефимовым предлога *xun(-i)* ‘вместе’, ‘с’ в описанном им якаулангском диалекте хазара Афганистана: *xun-ma bûgu!* «иди со мной» [Ефимов 1965, 79]. Знаменательно, что, как отмечает В. А. Ефимов, он может сочетаться с *qati*, употребленным в качестве послелого: *Ômat xun-ma-qati but* «Ахмад был вместе со мной» [Там же]. Согласный -п на конце предлога *xun* нам представляется наращением носового согласного к основе *хо-*, образовавшейся в результате отпадения конечного -d или -t. Это подтверждается и наличием дублетных форм данного предлога: *хон/хõ* в говорах двух групп хазара Даи Занги и Бесут [Dulling 1973, 32]. Такие отпадения, как и наращенные, широко распространены в персидских и родственных им диалектах. Сам же *хон/хõ*, *xun(-i)*, наиболее вероятно, представляет собой местный вариант предлога *hod-e/xodê/xod/xəd-e/xədə*.

В завершение укажем, что наличие данного предлога *hod-e/xodê/xod/xəd-e/xədə* в той или иной его фонетической разновидности в диалектах хазара, преимущественно распространенных в центральной части Афганистана, не только очерчивает восточную границу предельного ареала его употребления, но и знаменует собой линию пересечения этого предлога с его «восточным» аналогом *kati/kat-e/qat-e/qati* (смены первого вторым), что подтверждается возможностью его параллельного использования с *qati* в качестве послелого. Это также указывает, что хазарейские диалекты заключают в себе один признак хорасанских диалектов, возможно, как результат влияния последних на первые, хотя по большинству других дифференцирующих черт они отличаются от говоров хорасанской группы. Но дальнейшее углубление в этот аспект данной темы выходит за рамки настоящей статьи.

Литература

- Грюнберг А. Л. Сеиستانский диалект в Серахсе // Краткие сообщения Института народов Азии. Т. 67. М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 76–86.
- Ефимов и др. 1982 – Ефимов В. А., Расторгуева В. С., Шарова Е. Н. Персидский, таджикский, дари // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева. М.: Наука, 1982. С. 3–230.
- Ефимов В. А. Язык афганских хазара. Якаулангский диалект. М.: Наука, 1965. 98 с.
- Иоаннесян Ю. А. Некоторые важные отличительные черты хорасанской группы персидских диалектов от говоров афгано-таджикской диалектной группы // ППВ 36. М., 2019. С. 50–74.
- ОИЯ 1997 – Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: северо-западная группа. II. Отв. ред. В. А. Ефимов. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997.
- ОИЯ 2008 – Основы иранского языкознания. Среднеиранские и новоиранские языки. Отв. ред. В. А. Ефимов. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2008.
- Оранский И. М. Тадж. *kati/gati* – осет. (диг.) *xäссä* // Иранское языкознание. История, этимология, типология (к 75-летию проф. В. И. Абаева). М.: Наука, 1976. С. 148–159.
- Оранский И. М. Иранские языки в историческом освещении. М.: Наука, 1979. 238 с.
- Расторгуева В. С., Молчанова Е. К. Парфянский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева. М.: Наука, 1981. С. 147–232.
- Ромаскевич А. А. Персидские народные четверостишия. II // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Том двадцать пятый. 1917–1920. Петербург: Государственное издательство, 1921. С. 145–228.
- Ромаскевич А. А. Лар и его диалект // Иранские языки, № I. М.–Л.: Издательство Академии Наук, 1945. С. 31–86.
- Фархади [А.]Р. Разговорный фарси в Афганистане. Пер. с французского Б. Я. Островского. М.: Наука, 1974. 213 с.
- Шафаи А. М. О некоторых фонетических, лексических и морфологических особенностях сабзеварского диалекта // Всесоюзная научная конференция «Проблемы иранской филологии» (Баку, 1977). Баку, 1979.
- ЭСИЯ 2007 – Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. III. М., 2007.
- Abrahamian R. *Dialectes des Israélites de Hamadan et d'Ispahan et dialecte de Baba Tahir*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1936. 175 p.
- Browne E. G. *A specimen of the Gabri dialect of Persia* // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Northern Ireland*, Cambridge: Cambridge University Press, 1897. P. 103–110.

- Dulling G. K. The Hazaragi dialect of Afghan Persian, 1973. 99 p.
- Durkin-Meisterernst D. Dictionary of Manichaean Texts. Vol. 3. Texts from Central Asia and China edited by N. Sims-Williams. Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian. Turnhout: Brepols Publishers, 2004. 428 p.
- Ivanow W. Tabaqat of Ansari in the Old Language of Herat // Journal of the Royal Asiatic Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1923. Vol. 55: 1–34, 337–382.
- Ivanow W. Rustic Poetry in the Dialect of Khorasan. // Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal (N. S.), Vol. XXI. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1925: 233–313.
- Ivanow W. Persian as Spoken in Birjand // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal N.S. Vol. XXIV. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1928: 235–351.
- Ivanow W. The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia // Rivista degli studi orientali. Roma: Tipografo della R. Accademia d'Italia, 1935. Vol. 16: 31–97.
- Ivanow W. The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia // Rivista degli studi orientali. Roma: Tipografo della R. Accademia d'Italia, 1937. Vol. 17: 1–39.
- Ivanow W. The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia // Rivista degli studi orientali. Roma: Tipografo della R. Accademia d'Italia, 1939. Vol. 18, fasc.1: 1–59.
- Weryho J. W. Sistānī-Persian Folklore. Montreal 1962. 307 p.
- Abbâsi 1394/2015 – Abbâsi Z. Namud-e vâžegâni-ye af'âl-e morakkab dar guyeš-e birjandi // Majalle-e zabânšenâsi va guyešhâ-ye Xorâsân. Mašhad: Dânešgâh-e Ferdowsi, № 13 (pâyiz-o zemestân 1394). С. 39–60.
- Rezaee J. Barresi-ye Guyesh-e Birjand: Vâjšhenâsi-Dastur. Be Ehtemâm-e M. Rafi'i. [Tehran]: Hirmand, 1998. 451 c.
- Sho'ur A. Tarânahâ-ye Kohsâr. Ba Ehtemâm-e F. Faqiri. Kabul: Vezârat-e Ettelâ'ât-o Kultur, Matba'a-ye Dawlati, 1974. 474 c.
- Sotoodeh M. Farhang-e Kermani. Teheran: Farhang-e Irân Zamin, 1957. 214 c.

References

- Abbâsi 1394/2015 – Abbâsi Z. Namud-e vâžegâni-ye af'âl-e morakkab dar guyeš-e birjandi // Majalle-e zabânšenâsi va guyešhâ-ye Xorâsân. Mašhad: Dânešgâh-e Ferdowsi, № 13 (pâyiz-o zemestân 1394): 39-60. (In Pers.)
- Abrahamian R. Dialectes des Israélites de Hamadan et d'Ispahan et dialecte de Baba Tahir. Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, 1936. 175 p.
- Browne E. G. A specimen of the Gabri dialect of Persia // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Northern Ireland, Cambridge: Cambridge University Press, 1897: 103–110.
- Dulling G. K. The Hazaragi dialect of Afghan Persian, 1973. 99 p.
- Durkin-Meisterernst D. Dictionary of Manichaean Texts. Vol. 3. Texts from Central Asia and China edited by N. Sims-Williams. Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian. Turnhout: Brepols Publishers, 2004. 428 p.

- Efimov et al. 1982 – Efimov V.A., Rastorgueva V.S., Sharova E.N. Persidskiy, dari, tadzhikskiy (Persian, Dari, Tajik) // Osnovy iranskogo yazykoznaneya. Novoiranskie yazyki: zapadnaya gruppya, prikaspiyskie yazyki (Fundamentals of Iranian linguistics. New Iranian languages: Western group, languages of Kaspian area). V.S. Rastorgueva (ed.). Moscow: Nauka, 1982. P. 5–230. (In Russ.)
- Efimov V.A. Yazyk afganskikh khazara: Yakaulangskij dialekt (The language of the Afghan Hazara: Yakaulangi dialect). Moscow: Nauka, 1965. 98 p. (In Russ.)
- ESIYA 3 – Rastorgueva V.S., Edel'man D.I. Etimologicheskij slovar' iranskikh yazykov (Etymological dictionary of Iranian languages). Vol. 3. Moscow, 2007. (In Russ.)
- Farkhadi [A.]R. Razgovornyy farsi v Afganistane (Spoken Farsi in Afghanistan). Per. s frantsuzskogo B.YA. Ostrovskogo. Moscow: Nauka, 1974. 213 p. (In Russ.)
- Grunberg A.L. Seistanskiy dialekt v Serakhse // Kratkie soobshcheniya Instituta narodov Azii (Seistan dialect in Serakhs // Brief reports of the Institute of the Peoples of Asia). 67. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literatury, 1963, 76–86. (In Russ.)
- Ioannesyan YU.A. Nekotorye vazhnye otlichitel'nye cherty khorasanskoy gruppy persidskikh dialektov ot govorov afgano-tadzhikskoy dialektnoy gruppy (Some important distinguishing features of the Khorasani group of Persian dialects from the dialects of the Afghan-Tajik dialect group) // PPV 36. Moscow, 2019: 50–74. (In Russ.)
- Ivanow W. Tabaqat of Ansari in the Old Language of Herat // Journal of the Royal Asiatic Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1923. Vol. 55: 1–34, 337–382.
- Ivanow W. Rustic Poetry in the Dialect of Khorasan. // Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal (N. S.), Vol. XXI. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1925: 233–313.
- Ivanow W. Persian as Spoken in Birjand // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal N.S. Vol. XXIV. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1928: 235–351.
- Ivanow W. The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia // Rivista degli studi orientali. Roma: Tipografo della R. Accademia d'Italia, 1935. Vol. 16: 31–97.
- Ivanow W. The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia // Rivista degli studi orientali. Roma: Tipografo della R. Accademia d'Italia, 1937. Vol. 17: 1–39.
- Ivanow W. The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia // Rivista degli studi orientali. Roma: Tipografo della R. Accademia d'Italia, 1939. Vol. 18, fasc.1: 1–59.
- OIYa 1997 – Osnovy iranskogo yazykoznaneya. Novoiranskie yazyki: severo-zapadnaya gruppya (Fundamentals of Iranian Linguistics. New Iranian languages: northwestern group). II. Otv. red. V.A. Efimov. Moscow: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997. (In Russ.)
- OIYa 2008 – Osnovy iranskogo yazykoznaneya. Sredneiranskie i novoiranskie yazyki (Fundamentals of Iranian linguistics. Middle Iranian and New Iranian languages). Otv. red. V.A. Efimov. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008. (In Russ.)
- Oranskiy I.M. Tadh. kati/gati – oset. (dig.) xäccä (Tajik kati/gati – Osset. (Digor) xäccä) // Iranskoe yazykoznanie. Istoriya, etimologiya, tipologiya (k 75-letiyu prof. V.I. Abaeva). Moscow: Nauka, 1976, 148–159. (In Russ.)
- Oranskiy I.M. Iranskie yazyki v istoricheskom osveshchenii (Iranian languages in historical perspective). Moscow: Nauka, 1979. 238 p. (In Russ.)

- Rastorgueva V.S., Molchanova E.K. Parfyanskiy yazyk // Osnovy iranskogo yazykoznaniya. Sredneiranskiye yazyki (Parthian // Fundamentals of Iranian Linguistics. Middle Iranian languages). Otv. red. V.S. Rastorgueva. Moscow, 1981, 147–232. (In Russ.)
- Rezaee J. Barresi-ye Guyesh-e Birjand: Vâjshenâsi-Dastur. Be Ehtemâm-e M. Rafi'i. [Tehran]: Hirmand, 1998. 451 p. (In Pers.)
- Romaskevich A.A. Persidskie narodnye chetverostishiya. II // Zapiski Vostochnogo Otdeleniya Imperatorskogo Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva (Persian folk quatrains. II // Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society). 25. 1917–1920. Peterburg: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1921: 145–228. (In Russ.)
- Romaskevich A.A. Lar i ego dialekt // Iranskiye yazyki (Lar and its dialect // Iranian languages). № I. M.-L.: Izdatel'stvo Akademii Nauk, 1945, 31–86. (In Russ.)
- Shafai A.M. O nekotorykh foneticheskikh, leksicheskikh i morfologicheskikh osobennostyakh sabzevarskogo dialekta // Vsesoyuznaya nauchnaya konferentsiya «Problemy iranskoy filologii» (On some phonetic, lexical and morphological features of the Sabzevar dialect // All-Union Academic Conference “Problems of Iranian Philology”) (Baku, 1977). Baku, 1979. (In Russ.)
- Sho'ur A. Tarânahâ-ye Kohsâr. Ba Ehtemâm-e F. Faqiri. Kabul: Vezârat-e Ettelâ'ât-o Kultur, Matba'a-ye Dawlati, 1974. 474 p. (In Pers.)
- Sotoodeh M. Farhang-e Kermani. Teheran: Farhang-e Irân Zamin, 1957. 214 p. (In Pers.)
- Weryho J. W. Sistânî-Persian Folklore. Montreal 1962. 307 p.

Иоаннесян Юлий Аркадьевич

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

Ioannesyan Youliy Arkadevich

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, St.-Petersburg, Russia

youli19@gmail.com

В. Б. Иванов

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова
Москва, Россия

БЕЗГЛАГОЛЬНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ В МАЗАНДЕРАНСКИХ ПАРЕМИЯХ

Аннотация: Данная работа является попыткой применить анализ безглагольных предикативных структур, разработанный для персидских паремий, к имеющемуся мазандеранскому материалу.

При описании структур используется глоссирование, построение графов синтаксических зависимостей, логический анализ и рассмотрение актуального членения.

В основе структур безглагольных предложений (БП), которые образуют мазандеранские паремии, лежат две особенности: а) нулевая связка и б) эллипсис. Использование обеих моделей способствует достижению сразу нескольких целей. Язык паремий становится более экономичным и, соответственно, более ёмким. Одна и та же мысль в паремиях излагается меньшим количеством слов, чем в обыденной речи. Устранение глагола повышает стиль высказываний. Они звучат более весомо. Отклонение стиля паремий от стиля обыденной речи обращает на себя внимание собеседника, заставляет его более внимательно выслушивать говорящего. От этого речь говорящего становится более убедительной.

При построении безглагольных паремий обнаруживается ряд закономерностей. Часть именных частей речи обладают встроенной предикативностью, и поэтому не сочетаются с другими носителями предикативности, такими как личные формы глагола. Сюда относятся слова: *kū?* 'где?', *in-at* 'вот' и некоторые другие.

Двучленные и многочленные структуры БП с точки зрения формальной логики могут использовать конъюнкцию и импликацию. Значительная часть двучленных фразеологизмов противопоставляет первое суждение второму. Внутри сложных суждений для связи компонентов наиболее часто применяются бессоюзная связь и сочинительный энклитический союз *-o(-ā)* 'и'.

Во многих полипредикативных паремиях первое простое предложение является полным со сказуемым, выраженным личной формой глагола, а второе и последующие представляют собой эллиптические предложения с усечённым глаголом. Большая часть поговорок с точки зрения актуального членения относится к ситуации в целом и поэтому представляет собой тетические предложения с неингерентной темой и данным, которое выражено в предварительном контексте.

Мазандеранский материал был собран во время экспедиций, проведённых в 2013–2014 годах согласно гранту РГНФ № 13-04-12016.

Ключевые слова: фразеология, предикативность, актуальное членение, эллипсис, паремия, глагол, стиль

V. B. Ivanov

VERBLESS SENTENCES IN MAZANDARANIAN PAROEMIAS

Abstract: This work is an attempt to apply the analysis of verbless predicative structures developed for Persian proverbs to existing Mazandaranian material.

When describing structures, we use glossing, construction of syntactic dependency graphs, logical analysis and consideration of information structure.

The structures of verbless sentences (VS) that form Mazandaranian paroemias are based on two features: a) zero link-verb and b) ellipsis. The use of both models contributes to the achievement of several goals at once. The language of proverbs becomes more economical and, accordingly, more capacious. One and the same thought in proverbs is expressed in fewer words than in ordinary speech. The elimination of the verb enhances the style of statements, which sound more powerful. The deviation of the style of proverbs from the style of everyday speech draws the attention of the interlocutor, makes him listen more attentively to the speaker. The speaker's speech becomes more convincing.

When constructing verbless paroemias, a number of patterns are revealed. Some nominal parts of speech have built-in predicativity, and therefore do not combine with other carriers of predicativity, such as personal forms of the verb. This includes the words: *kū?* 'where?', *in-am* 'here' and some others.

Binary and polynomial VS structures from the point of view of formal logic can use conjunction and implication. A significant number of binomial phraseological units oppose the first judgment to the second. Within complex judgments, for the connection of components, the conjunction-free connection and the coordinating enclitic conjunction *-o(-ā)* 'and' are most often used.

In many polypredicative paroemias, the first simple sentence is complete with a predicate expressed in the personal form of the verb, and the second and subsequent ones are elliptical sentences with a truncated verb. Most of the sayings, from the point of view of their information structure, refer to the situation as a whole and therefore representthetic sentences with a non-intrinsic theme and data, which is expressed in a preliminary context.

The Mazandaranian material was collected during expeditions conducted in 2013–2014 under the grant of the Russian Humanitarian Foundation No. 13-04-12016.

Key words: phraseology, predicativity, information structure, ellipsis, paroemia, verb, style

Введение

Мазандеранский язык с его диалектами входит в северо-западную подгруппу иранских языков. На мазандеранском говорит около 2, 5 миллионов человек, проживающих на юго-восточном побережье Каспийского моря. Мазандеранский язык не имеет официальной письменности, но тем не менее, издано множество мазандеранских текстов разных жанров, которые можно обнаружить в филологической литературе: в грамматиках диалектов, в произведениях мазандеранских писателей и поэтов, в сборниках песен и местного фольклора, в словарях и сборниках паремий. Носители мазандеранского языка как минимум двуязычны, т.е. владеют мазандеранским и персидским как родными.

Среди множества единиц языка и речи в мазандеранских паремиях нас будут интересовать в основном те фразеологические единицы, которые могут употребляться в качестве высказывания. «Высказывание – это любой линейный отрезок речи, в данной речевой обстановке выполняющий коммуникативную функцию и в этой обстановке достаточный для сообщения о чём-то» [Шведова 1980, 84]. Понятие высказывания тесно связано с понятием предложения и предикативности. «Грамматическое свойство предикативности, которое отличает предложения от прочих видов групп, связано с типичным употреблением предложений в качестве высказываний, т. е. речевых отрезков, уместных в конкретной ситуации речи, в которой есть говорящий, адресат, предмет, время, место и цель сообщения» [Тестелец 2001, 233].

При движении снизу вверх – от словосочетания к предложению [Звегинцев 2001, 133–137] мы исходим из того, что предложение строится из словосочетаний. Такой же подход принят в иранистике: «Словосочетания – это единые по смыслу и грамматические оформленные единицы языка, служащие базой для построения предложений» [Пейсиков 1959, 5]. Словосочетание – это развёрнутая номинация, т.е. наименование какого-либо предмета или явления. В некоторых случаях именная группа (ИГ) сокращается до одного слова.

Предложение отличается от словосочетания помимо прочего двумя существенными для дальнейшего изложения чертами:

- а) наличием предикативности (связыванием наименований с действительностью);
- б) актуальным членением (делением на тему и рему, связывание новой информации с данной).

Более подробно о предикативности говорится следующее: «Сказуемость, или как обычно говорят, предикативность – грамматическое свойство или множество свойств, которое отличает предложения от других синтаксических групп» [Тестелец 2001, 230].

Для описания мазандеранских предикативных структур воспользуемся разработанным аппаратом классифицирующих описаний русских предложений: «В морфологической словоизменительной парадигме можно выделить неизменяемую абстрактную часть... Аналогично этому и в каждой синтаксической парадигме простого предложения содержится неизменяемая абстрактная часть: множество грамматических характеристик, не зависящих от лексического заполнения и от различия в значениях, которые принимают предикативные категории. Такая неизменяемая часть парадигмы называется структурной схемой. Так, например, в основе предложений *Ребёнок веселится; Поезд идёт; Мальчик читает; Завод работает* лежит отвлечённый образец (структурная схема «им. п. существительного – спрягаемая форма глагола», во взаимной связи друг с другом выражающие отнесённые ко времени отношения процессуального признака (действия или состояния) и его носителя» [Шведова 1980, 85]. Поскольку мазандеранский язык отличается отсутствием падежной системы у именных частей речи, но обладает развитой системой спряжения, упомянутая структурная схема упрощается до «существительное – спрягаемая форма глагола».

Глагол в иранских языках играет важную роль, причём значительно более важную, чем, например, в славянских. В общем случае в конце мазандеранского предложения, которое имеет структуру SOV (subject-object-verb), должен стоять глагол или хотя бы глагол-связка.

Вместе с тем, в мазандеранском языке существует довольно большой класс предложений, в которых глагол не употребляется, и предикативность на письме может не получить материального выражения. «Присутствие глагола в структурной основе предложения не обязательно. Существует множество типов предложений, строящихся без участия глагола, средствами собственно имён» [Лингвистический энциклопедический словарь 1990, 395].

Структурный анализ фразеологических единиц предполагает также анализ коррелирующих с ними синтаксических единиц: словосочетаний и фразеологизмов-предложений (ФП). ФП отличаются от фразеологизмов других типов наличием предикативности.

Насколько нам известно, мазандеранская интонация ещё не становилась предметом специального исследования. Предварительно на слух можно сказать, что двуязычные носители мазандеранского языка используют одни и те же интонационные конструкции (ИК) как для мазандеранских высказываний, так и при их толковании на персидском языке. Поэтому в первом приближении применим результаты исследований персидской интонации.

В мазандеранском языке есть ИК незавершённости, такая же, как и в персидском языке. Она характеризуется сильным удлинением и подъёмом тона на последнем слоге слова перед паузой, разделяющей составы подлежащего и ска-

зуемого. Эта ИК сильнее ударения модифицирует просодические параметры слога. Особенно сильно она воздействует на длительность. Даже безударный слог в этой позиции удлиняется в несколько раз.

В устной речи предикативность выражается интонацией. «Известно, что предложение как основная единица общения отличается от словосочетания предикативностью и интонацией сообщения. Если под интонацией понимать средство достижения предикативности, то в этом случае предикативность остаётся единственным, но достаточным признаком, отличающим предложение как от словосочетания, так и от отдельного слова» [Пейсигов 1959, 208].

Структуры мазандеранских паремий

Интонационное выражение предикативности в мазандеранском языке наблюдается как в глагольных, так и в безглагольных фразах. Мазандеранская фраза отличается от русской более заметным движением тона. Ударение в именных частях речи падает на последний слог, который выделяется более высокой F0 [Иванов 2014, 105; Ivanov 2018, 54].

Рассмотрим пример (1) мазандеранского двусоставного предложения с глаголом (глоссирование производится в соответствии с правилами [Leipzig Glossing Rules 2015]):

- (1) *Me bār sabok bay-ye*
 Мой груз лёгкий стать.ind.pst-3sg
 ‘Мне стало легче’.

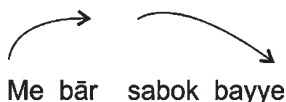


Рис. 1. Фразовая интонация в простом предложении *Me bār sabok bayye* ‘Мне стало легче’

В примере (1) деление на составы подлежащего и сказуемого совпадает с делением на тему и рему (подчёркнута). Такое совпадение синтаксической структуры и актуального членения имеет место не всегда. Случаи их расхождений в дальнейшем изложении будем отмечать особо.

Интонационное выражение предикативности основывается на реализации противопоставления интонационных конструкций (ИК) незавершённости и завершённости (об ИК см. [Брызгунова 1969]). ИК незавершённости в мазандеранском языке заключается в значительном повышении тона на последнем слоге группы подлежащего (большая терция – кварта) и в осязаемой паузе перед группой сказуемого (Рис. 1). Эта пауза в арабо-персидской графике может обозначаться запятой, в некоторых случаях двоеточием, хотя эти знаки препинания часто опускаются. Когда пунктуации на письме не видно, наш информант М. М. произносил

фразу, предварительно проведя интуитивный синтаксический анализ. В некоторых случаях первая попытка оказывалась неудачной, и тогда он после некоторой паузы произносил исправленный вариант.

Значительная часть мазандеранских БП функционирует в виде вопросительных фраз, см. пример (2):

- (2) *Ārd ke xervāre nūnhākerden=em kāre?*
Мука который харварами хлеб.делать=тоже работа?

‘Муки навалом, пора печь хлеб’ (соответствует русскому ‘Делу время, а потехе час’).

Примечание: харвар – мера веса в 300 кг; образованное от этого слова наречие *xervāre* надо понимать как ‘очень много’. Аналогично образовано наречие *kāre* от слова *kār* ‘работа’.

Не углубляясь в детали (это предмет отдельного исследования), отметим, что интонационно предикативность выражается и в этих случаях, а в двусоставных предложениях ИК незавершённости сохраняется.

Остальную часть утвердительного повествовательного предложения со структурой SOV оформляет ИК завершения, которая характеризуется плавным падением тона к его концу (сказуемому; Рис. 1). Точно так же интонационно оформляются безглагольные предложения (БП), только там тон падает не на глаголе, а, как правило, на именных частях речи, которые оказываются в финальной позиции.

В известных нам иранских грамматиках в отношении различных языков и диалектов, в том числе в отношении мазандеранского языка, понятие «предикативность» не используется. Предложение там определяется в двух аспектах: в семантическом и структурном. «В диалекте мазандеранского языка города Сари предложение состоит из темы и ремы (подлежащего и сказуемого), например, *Hosayn šune* ‘Хусейн идёт’» [Šokri 1995, 134].

Примечание: В мазандеранском языке, как правило, ударение падает на последний слог слова. В примере, приведённом выше, и далее жирным шрифтом выделяется ударный гласный в случае нефинального ударения.

В иранских языках есть ряд лексем, которые по разным причинам с глаголом, в том числе, с глаголом-связкой не сочетаются. К такого рода словам относятся слова-предложения *ba:le* ‘да’, *no* ‘нет’; междометия, например, *au!*, *āu!* ‘эй!, о!’, *in-am* ‘вот’ и некоторые другие, в частности предикативное слово *kū?* ‘где?’. Наличие предикативности в этом слове приводит к тому, что вопросительное слово *kū?* ‘где?’ может сочетаться только с так называемой нулевой связкой (проще говоря, употребляется без глагола), поэтому обычные глаголы и глаголы-связки с ним не употребляются.

- (3) *Āndečērā hākerd-i pas kū te dembe?*
 Столько пастьба делать.ind.pst-2sg так где ты курдюк?

‘(Ты) столько пасся, так, где твой курдюк’ (соответствует русскому ‘Не в коня корм’).

В сложном предложении (3) первое простое содержит глагол, а во втором из-за предикативного слова *kū?* ‘где?’ его нет.

- (4) *In=am naz=e šass=e essā in=am mezz=e dass-e essā?*
 Вот=же ласка=izf палец=izf учитель вот=же плата=izf рука=izf учитель

‘Вот тебе ласка пальца учителя, вот тебе плата руки учителя’ (соответствует русским ‘Без вины виноват’ или ‘Была бы спина, найдётся и вина’).

В сложном предложении (4) нет глаголов, так как они не сочетаются с предикативными словосочетаниями *in-am* ‘вот’, которые формируют рему. Данное, которое обозначает ситуацию, находится за пределами этого предложения.

Предложения с нулевой связкой нужно отличать от так называемых эллиптических (неполных, усечённых) предложений, в которых глагол может быть, но опускается. «Причины такого сокращения, называемого эллипсисом, могут быть разными. Например, опускается та часть сообщения, которая ясна говорящему и слушающему благодаря имеющимся у них знаниям о ситуации» [Тестелец 2001, 253–254]. Между обоими типами БП нельзя провести чёткую границу, эти два множества пересекаются.

В тех случаях, когда БП состоит из нескольких слов, возникает вопрос, какое слово из них является главным, какое распространяющим и какова иерархия этих слов. На Рис. 2 показано синтаксическое дерево примера (5).

- (5) *Ārd hame jā nun jā be jā*
 Мука весь место хлеб место к место

‘Мука везде, хлеб кое-где’ (соответствует русскому ‘Булки не на дереве растут’; чтобы испечь хлеб, нужно поработать).

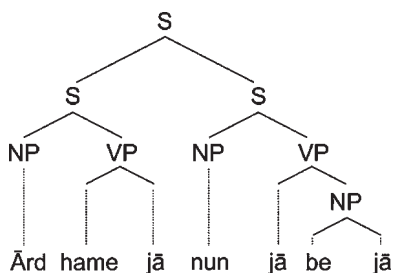


Рис. 2. Синтаксическое дерево безглагольного предложения *Ārd hame jā, nun jā be jā* ‘Булки не на дереве растут’

На Рис. 2 видно, что всё высказывание состоит из двух простых предложений (S). Каждое предложение состоит из именной группы (NP) и глагольной группы (VP), другими словами, из состава подлежащего и сказуемого. Глагольные группы

в примере (5) являются ремой. Здесь и далее ремы подчёркиваются. В глагольных группах опущены глаголы-связки, которые в принципе могли бы здесь быть, т. е., здесь мы имеем дело с эллиптическим предложением.

Эллиптические предложения и предложения с нулевой связкой часто встречаются в паремиях. В качестве источников мазандеранских паремий использованы работы [Yazdānpanāh-e Lamuki 1997; Rahimiyān 2004; Ansari 2011]. Наиболее информативным источником для нас оказалась работа [Ansari 2011], так как там помимо литературного перевода мазандеранских паремий на персидский язык приводится ещё и буквальный. Значительная часть источника [Ansari 2011] к тому же была озвучена нашим информантом М. М., что существенно облегчило синтаксический анализ примеров, а именно, позволило:

а) отличать безударный изафетный показатель *-e(-ə)* от такого же ударного гласного в абсолютном исходе слова;

б) отличать безударную связку *-e(-a)* ‘есть’ от такого же ударного гласного в абсолютном исходе слова;

в) отличать безударный сочинительный союз *-o(-ā)* ‘и’ от такого же ударного гласного в абсолютном исходе слова;

г) по паузам обнаруживать границы между словосочетаниями и простыми предложениями в составе сложных и границы между составами подлежащего и сказуемого, темой и ремой.

Используемая авторами источников [Yazdānpanāh-e Lamuki 1997; Rahimiyān 2004; Ansari 2011] графика, как латинская, так и арабо-персидская, в общем случае не позволяла производить операции, перечисленные в пунктах а) – г), по написанию.

Паремии обладают своеобразным стилем, который отличает их от обыденной речи. Устранение глагола повышает стиль высказываний. Язык паремий становится более ёмким.

Пример (5) построен по весьма распространённой модели противопоставления первой части высказывания второй. Внутри этой модели есть несколько логических вариантов. Примеры (5) – (6) соответствуют логическому умножению или конъюнкции $a \wedge b$, т.е. это сложное логическое выражение, которое считается истинным в том и только том случае, когда оба простых выражения являются истинными, во всех остальных случаях данное сложное выражение ложно. Здесь и далее нотация формул формальной логики и их интерпретация основаны на работе [Плескунов 2014, 41].

(6)	<i>Ādem</i>	<i>jenn = o</i>	<i>jeme</i>	<i>pari</i>
	Человек	джинн = и	одежда	пери

‘Человек – джинн, а одежда – пери’ (соответствует русскому ‘Волк в овечьей шкуре’).

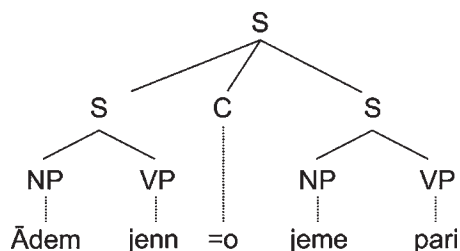


Рис. 3. Синтаксическое дерево безглагольного предложения
 Ādem jenn=o jeme pari 'Волк в овечьей шкуре'

Возможно, эта модель закрепилась в персидском и мазандеранском языках под влиянием арабского, где функционирует такая же модель БП. В сложносочинённых предложениях соединение частей может производиться с помощью союза *-o(-ā)* 'и' (как в примере (6)) или бессоюзно (как в примере (5)). Как правило, сочинительный союз *-o(-ā)* 'и' в этих случаях переводится на русский язык противительным союзом 'а', реже 'да'.

С точки зрения актуального членения в примере (6) деление на тему и рему не совпадает с делением на данное и новое. Поскольку предложение (6) – сложносочинённое, в нём две темы и две ремы (подчёркнуты). Поговорка (6) – это высказывание про кого-то, о ком речь шла ранее, т.е. она вся является новым, а данное находится за её пределами в предварительном контексте.

Несмотря на то, что союз *-o(-ā)* 'и' энклитически примыкает к последнему слову первого суждения, он связывает не только его с последующими словами, но между собой суждения целиком (как показано на Рис. 3).

(7)	<u>Āš</u>	<u>kele-sari</u>	<u>zan</u>	<u>nūmzebāzi</u>
	Суп	печь-на	женщина	сватовство

'Суп на печи, женщина на выданье' (соответствует русскому 'Самое время начать дело' или 'Промедление смерти подобно').

Пример (7) – тетическое предложение (коммуникативно нерасчленённое). Оно является суждением о какой-то ситуации, которая определяется в предварительном контексте. Такого рода предложения с точки зрения актуального членения, как правило, целиком состоят из ремы, т.е. являются тетическими предложениями или предложениями с неингерентной темой [Тестелец 2001, 447–448]. Новая информация совпадает с ремой. Данное опущено. Оно также находится в контексте или ясно из ситуации.

Наряду с полной полипредикативной моделью противопоставления с сентенциальными компонентами суждения в паремиях широко распространена усечённая модель, где противопоставляемые компоненты сокращаются до словосочетания или даже до одного слова.

- (8) $\frac{A\check{s}=ā}{\text{Медведь=и}} \quad \frac{\text{assiubūni}}{\text{мукомольное.дело}}$

‘Медведь и мукомольное дело’ (соответствует русскому ‘Разбирается, как свинья в апельсинах’).

В простом предложении (8) противопоставляемые суждения выражены существительными, соединяемыми энклитическим союзом *-ā* ‘и’. Этот оборот представляет собой тетическое предложение. Оно отвечает на вопрос: *Что происходит? В чём дело?* В нём данное и тема не выражены, они ясны из предварительного контекста.

Пример (8) представляет собой минимальную противопоставительную конструкцию, где каждый из противопоставляемых компонентов не превышает одного слова. Он соответствует операции XOR (строгой дизъюнкции, исключающему «или») в формальной логике. Записывается $a \vee b$, т.е. $a \vee b$ истинно тогда, когда истинно *a* или *b*, но не оба одновременно.

Сочинительной связью могут быть связаны и не противопоставляемые компоненты (см. пример (9)).

- (9) $\frac{\text{Āquz ande} \quad \text{pečuki} \quad \text{dār} \quad \frac{\text{ande} \quad \text{gati}}{\text{такой} \quad \text{большой эй}} \quad \text{ay} \quad \text{kahidār} \quad \text{Allāhoakbar}}{\text{Орех такой} \quad \text{маленький} \quad \text{дерево} \quad \text{тыква} \quad \text{Аллах.велик}}$

‘Орех такой маленький, дерево такое большое, а тыква – Боже ты мой!’ (т.е. ‘Если маленький орех растёт на большом дереве, то что же соответствует тыкве?’; примерно соответствует русскому ‘Не суди об арбузе по корке, а о человеке – по платью’).

В примере (9) сочинительная связь между компонентами бессоюзная. С точки зрения семантики синтаксическая последовательность двух первых компонентов (*a* и *b*) соответствует конъюнкции (логическому умножению; обозначается знаком \wedge), которая в свою очередь является условием для третьего суждения (*c*). Переход от посылки к следствию является импликацией (обозначается знаком \rightarrow). Эта логическая связь записывается как $a \wedge b \rightarrow c$.

Во многих полипредикативных паремиях в первом простом предложении глагол есть, а во втором и последующих он усекается (см. примеры (16) и (17)).

- (10) $\frac{\text{Bidard} \quad \text{merqāne} \quad \text{haste} \quad \text{bieyb} \quad \text{Xedā}}{\text{Безболезненный} \quad \text{яйцо} \quad \text{быть.ind.prs-3sg} \quad \text{безупречный} \quad \text{Бог}}$

‘Без боли яйцо, без недостатков – Бог’

(соответствует русскому ‘Нет леса без кривого дерева, нет человека без недостатков’).

Помимо перечисленных типов БП, которые наиболее часто встречаются в паремиях, существует ещё множество примеров устойчивых БП. Кроме того, БП распространены в других жанрах: поэзии, фольклоре, песнях, которые являются предметом отдельного исследования.

Заключение

В основе структур безглагольных предложений (БП), которые образуют мазандеранские паремии, лежат две особенности: а) нулевая связка и б) эллипсис.

Использование обеих моделей способствует достижению сразу нескольких целей. Язык паремий становится более экономичным и, соответственно, более ёмким. Одна и та же мысль в паремиях излагается меньшим количеством слов, чем в обыденной речи. Устранение глагола повышает стиль высказываний. Они звучат более весомо. Отклонение стиля паремий от стиля обыденной речи обращает на себя внимание собеседника, заставляет его более внимательно выслушивать говорящего. От этого речь говорящего становится более убедительной.

При построении безглагольных паремий обнаруживается ряд закономерностей. Часть именных частей речи обладают встроенной предикативностью, и поэтому не сочетаются с другими носителями предикативности, такими как личные формы глагола. Сюда относятся слова: *kū?* 'где?', *in-am* 'вот' и некоторые другие.

Двучленные и многочленные структуры БП с точки зрения формальной логики могут использовать конъюнкцию и импликацию. Значительная часть двучленных фразеологизмов противопоставляет первое суждение второму. Внутри сложных суждений для связи компонентов наиболее часто применяются бессоюзная связь и сочинительный энклитический союз *-o(-ā)* 'и'.

Во многих полипредикативных паремиях первое простое предложение является полным со сказуемым, выраженным личной формой глагола, а второе и последующие представляют собой эллиптические предложения с усечённым глаголом. Большая часть поговорок с точки зрения актуального членения относится к ситуации в целом и поэтому представляет собой тетические предложения с неингерентной темой и данным, которое выражено в предварительном контексте.

Литература

- Брызгунова Е. А. *Звуки и интонация русской речи. Лингафонный курс для иностранцев*. М.: Прогресс, 1969.
- Звегинцев В. А. *Предложение и его отношение к языку и речи*. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- Иванов В. Б. Мазандеранская просодия // Ломоносовские чтения. Востоковедение: тезисы докладов научной конференции (Москва, 14 апреля, 2014 г.) / ред. И. И. Абылгазиев, М. С. Мейер. М: Ключ-С, 2014.
- Лингвистический энциклопедический словарь. В. Н. Ярцева (гл. ред.) М.: Советская энциклопедия», 1990.

- Пейсиков Л. С. Вопросы синтаксиса персидского языка. М.: Издательство института международных отношений, 1959.
- Плескунов М. А. Основы формальной логики. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2014.
- Тестелец Я. Г. Введение в общий синтаксис. М.: Москва, 2001.
- Шведова Н. Ю. (ред.) Русская грамматика. Т. II. Синтаксис. М.: Наука, 1980.
- Leipzig Glossing Rules: Conventions for interlinear morpheme-by-morpheme glosses, 2015, <https://www.eva.mpg.de/lingua/resources/glossing-rules.php> (дата обращения: 30.06.2022).
- Ansari M. Farhang-e zarb-ol-masalhā-ye māzandarāni. Sāri, Enteshārāt-e Šalfin, 2011 (1390).
- Ivanov V. Navā-ye goftār dar zabān-e māzanderāni // Pažuhešhā-yi dar bare-ye kerānehā-ye janubi-ye daryā-ye Kaspiyen. Tehrān, Mimāh, 2018 (1397).
- Rahimiyān H. Farhang-e zabānzadhā-ye Rāmsar (saxtsar). Tehrān, Enteshārāt-e Mo'in-Parvin, 2004 (1383).
- Šokri G. Guyeš-e Sāri (māzandarāni). Tehrān, Pažuhešgāh-e 'olum-e ensāni va motāle'āt-e farhangi, 1995 (1374).
- Yazdānpanāh-e Lamuki T. Farhang-e masalhā-ye māzandarāni. Tehrān, Enteshārāt-e Farzin, 1997 (1376).

REFERENCES

- Ansari M. Farhang-e zarb-ol-masalhā-ye māzandarāni. Sāri, Enteshārāt-e Šalfin, 2011 (1390). (In Pers.)
- Bryzgunova Ye.A. Zvuki i intonatsiya russkoy rechi. Lingafonnyy kurs dlya inostrantsev. Moscow: Progress, 1969. (In Russ.)
- Ivanov V.B. Mazanderanskaya prosodiya // Lomonosovskie chteniya. Vostokovedenie: tezisyy dokladov nauchnoy konferentsii (Moskva, 14 aprelya, 2014 g.) / red. I.I. Abylgaziev, M.S. Meyer. M: Klyuch-S, 2014. (In Russ.)
- Ivanov V. Navā-ye goftār dar zabān-e māzanderāni // Pažuhešhā-yi dar bare-ye kerānehā-ye janubi-ye daryā-ye Kaspiyen. Tehrān, Mimāh, 2018 (1397). (In Pers.)
- Leipzig Glossing Rules: Conventions for interlinear morpheme-by-morpheme glosses, 2015, <https://www.eva.mpg.de/lingua/resources/glossing-rules.php> (дата обращения: 30.06.2022).
- Lingvisticheskiy entsiklopedicheskiy slovar'. V.N. Yartseva (ed.) Moscow: Sovetskaya entsiklopediya», 1990. (In Russ.)
- Peysikov L.S. Voprosy sintaksisa persidskogo yazyka. Moscow: Izdatel'stvo instituta mezhdunarodnykh otnosheniy, 1959. (In Russ.)
- Pleskunov M.A. Osnovy formal'noy logiki. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2014. (In Russ.)

- Rahimiyān H. Farhang-e zabānzadhā-ye Rāmsar (saxtsar). Tehrān, Enteshārāt-e Mo'in-Parvin, 2004 (1383). (In Pers.)
- Šokri G. Guyeš-e Sāri (māzandarāni). Tehrān, Pažuhešgāh-e 'olum-e ensāni va motāle'āt-e farhangi, 1995 (1374). (In Pers.)
- Shvedova N.YU. (red.) Russkaya grammatika. T. II. Sintaksis. Moscow: Nauka, 1980. (In Russ.)
- Testelelets YA.G. Vvedenie v obshchiy sintaksis. Moscow: Moskva, 2001. (In Russ.)
- Yazdānpanāh-e Lamuki T. Farhang-e masalhā-ye māzandarāni. Tehrān, Enteshārāt-e Farzin, 1997 (1376). (In Pers.)
- Zvegintsev V.A. Predlozhenie i ego otnoshenie k yazyku i rechi. Moscow: Editorial URSS, 2001. (In Russ.)

Иванов Владимир Борисович
Институт стран Азии и Африки, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

Ivanov Vladimir Borisovich
Institute of Asian and African Studies, Lomonosov State Universit, Moscow, Russia

iranorus@mail.ru

З. А. Битарти

Юго-Осетинский НИИ им. З. Н. Ванеева
Цхинвал, Республика Южная Осетия

ЛЕКСИКА СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ОСЕТИНСКОМ ЯЗЫКЕ

*В. А. Ефимов был настоящим
русским интеллигентом, добрым ко всем и всему*

Аннотация: В статье приводится лексика родства и свойства в патриархальной семье по материалам иронского и дигорского диалектов осетинского языка Северной и Южной Осетии. Дано описание специфической терминологии обозначения членов семьи в гендерном и возрастном аспекте. В дополнение представлена терминология, связанная с проведением обрядов свадебного цикла и сложением новых терминов свойства.

Отражены устойчивые словосочетания, связанные с историческими формами брака и терминами родства, табуированной лексикой, эвфемистическими обозначениями при обращении членов семьи друг к другу.

Ключевые слова: Северная Осетия, Южная Осетия, терминология свойства, семья, свадьба, хозяйка, невестка, ятровь, зять, осетинский язык, иронский диалект, дигорский диалект

Z. A. Bitarty

VOCABULARY OF KINSHIP RELATIONS IN THE OSSETIAN LANGUAGE

Abstract: The article presents kinship vocabulary used in large patriarchal families, based on the data of the Iron and Digor dialects of the Ossetian language of North and South Ossetia. It describes the specific terminology used within the family from both gender and age perspectives. In addition, we present the terminology that is associated with the wedding rites and contact between the two families. We also show the phraseology related to historical forms of marriage and kinship terms, taboo words and indirect forms of address between family members.

Key words: North Ossetia, South Ossetia, kinship terms, family, wedding, lady of the house, daughter-in-law, sister-in-law, son-in-law, Ossetian language, Iron dialect, Digoron dialect

Семья

Для понятия «семья» в осетинском языке и его диалектах употребляется термин *бинонтæ*¹. *Бинонтæ/бинон* (*бийнон*) букв. 'принадлежащий к *бын*' – хозяйству передающемуся по наследству. По своему фонетическому облику слово *бинонтæ* более позднее образование нежели *мыггаг* 'род', что вполне согласуется с историческими и этимологическими данными, по которым род древнее семьи или, перенося вопрос в плоскость языка – мышления, осознание рода древнее, чем осознание семьи, как отличной от рода и противостоящей ему единицы [Энгельс 1961, 58, 59]. Связь *бинонтæ* с *бын* указывает, что выделение семьи из рода было связано с началом возникновения института частной собственности [Абаев 1959, 261–268].

Слово *бинонтæ* в осетинском употребляется только во множественном числе, указывая, по-видимому, на то, что один человек не может составить семью. В то же время термин *бинонтæ* может означать – «супруга»: осет. *мæ бинонтæ хæдзары не сты* 'моей супруги нет дома'. В осетино-русско-немецком словаре В. Ф. Миллера слово *бинойнаг*, переводится как 'домашний, член семьи, домочадец' [Миллер 1927, 357], однако в осетинских письменных источниках в ед.ч. числе употребляется – *бинонтæ*. Употребление *бинойнаг* в ед.ч. можно объяснить моногамным браком (В случае многоженства каждая из жен имела свое особое обозначение). Ср. груз. *о́зaxи (о́зaxoвa)* 'семья, супруга'.

Термин *бинонтæ* широко распространен в разговорной речи и используется во многих поговорках и устойчивых выражениях: *фыдæххæл бинонтæй алчидæр йæхи раст кæны* 'в семье, где идет вражда, каждый ее член оправдание находит только для себя одного', *фыдæххæл бинонтæй уазæг йæхи хизы* 'гость остерегается семьи, где идет вражда', *фыдæххæл бинонтæн сæ бæркад сæфт у* 'у семьи, что враждует, избытие потеряно', *фыдæххæл бинонтæн сæ куыст фæстейæ зайы* 'у семьи, где идет вражда, работа отстаёт', *фыдæххæл бинонтæ знаджы фæндиаг сты* 'у семьи, где идет вражда, один конец – гибель', *æнгом бинонтæ цард арыни*, 'сплоченная семья хорошо живет (букв. 'находит жизнь')', *бинонты æнгомдзинад се* 'фсиныл баст у' 'сплоченность семьи зависит от хозяйки'.

В Осетии существовали две формы семьи:

1. *Стыр бинонтæ* 'большая семья', *бирæ бинонтæ* 'многочисленная семья';
2. *Чысыл бинонтæ*, *цъус бинонтæ* 'малая семья' (букв. 'малочисленная семья').

¹ К терминологии обозначения родственных и семейных отношений см. также работы: Абаева Ф. О. Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика). Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2013. 251 с.; Эдельман Д. И., Молчанова Е. К. Об истории терминов родства и свойства в иранских языках и диалектах // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства / Сост. и отв. ред. В. А. Попов. СПб.: СПбНЦ РАН; АНО «КИО», 2019. Вып. 17: 114–142. (прим. ред.)

В “*большой семье*” первостепенная роль отводилась членам семьи мужского пола. Мужчина именовался *хосдзау* ‘косарь’, и чем больше было косарей в семье, тем она была мощнее, и почетнее. Главой семьи считался самый старший мужчина, который назывался *хæдзары хицау* ‘хозяин дома’, при этом второй компонент данного сочетания *хицау* употребляется и самостоятельно. *Хицау* (как и *хецон*) восходит к **хайуа*, эта производная форма на *-ау* (из **ава*) должна обозначать ‘хозяин’ (в смысле «владелец») [Бенвенист 1965, 133]. В некоторых местностях Осетии хозяин дома носит название *хистæр лæг* ‘старший мужчина’, хотя параллельно употребляется и термин *хæдзары хицау*. Наряду с этим имеется и термин *бынаты хицау* букв. ‘хозяин места, домовый’. Это *сказочный покровитель* домашнего очага; с ним связаны различные обряды, например, при переходе в новый дом, в честь него устраивали небольшое застолье, называемое *бынаты хицауы куывд* ‘пир в честь домового’.

Хæдзары хицау, хотя и являлся единоличным руководителем всего дома, однако он не решал ни одного важного дела без *бинонты уынаффæ* ‘семейного совета’. Первым его помощником считался *хистæр фырт* ‘старший сын’, к которому переходило старшинство после *хæдзары хицау* ‘хозяина дома’. При разделе имущества старшему сыну отводилась особая доля, называемая *хистæры хай* ‘доля старшего’: *хистæры хай уæрцмæ нæ хауы* ‘доля старшего не подлежит разделу’. Особо выделяется также *кæстæр фырт* ‘младший сын’. При разделе имущества ему отводили *кæстæры хай* ‘доля младшего’.

Термины, обозначающие участников обряда брачно-свадебного цикла

В осетинском языке имеются термины и устойчивые выражения для особых форм заключения брака:

- а) *гуыбынмæ фидауын* ‘внутриутробный брак’
- б) *авдæнмæ фидауын* ‘люлечный брак’
- в) *чызг скъæфын* ‘похищение девушки’
- г) брак отработкой, *мидæгмой* ‘примак’; зять, живущий в доме жены

Так, первое и второе словосочетания *гуыбынмæ фидауын* и *авдæнмæ фидауын* отражают по сути одну и ту же форму брака. Причиной, побуждавшей родителей к обручению малолетних детей, можно считать стремление сторон укрепить уже существующие между семьями добрые отношения, закрепив их при посредстве родства.

Обычай похищения девушек вызывал в основном неодобрение, хотя такой вид бракосочетания имел место на протяжении веков и был продиктован в основном экономическими условиями. Похищение проходило довольно болезненно

для обеих сторон. При этом родственники похищенной девушки (*скъæфт чызг*) говорили: *фегад нæ кодтой* ‘опозорили нас’, *нæ сæр нын ралыг кодтой* ‘снесли нам голову’.

В условиях господства патриархальных отношений выбор невесты обычно зависел от воли родителей. Обычно невесту подыскивала сторона жениха, и если родителям девушка нравилась, об этом извещали ее родных (этот обычай известен под названием *чызгамонын*), затем посылали сватов просить ее руки. Жених редко выбирал невесту самостоятельно.

Для обозначения свата в осетинском существует два термина: *хатæг* ‘просящий’ (мн.ч. *хатджытæг*) и *минæвар* ‘представитель, посланник’ (мн.ч. *минæвæрттæг*). Эти термины применяются не только при заключении брачных отношений, но и при урегулировании спорных вопросов, примирении кровников и т.д. Более конкретно понятие «сват» передается и сложным словом *усгуртæг*, которое употребляется в указанном значении только во множественном числе; в единственном – *усгур* ‘жених’.

Если визит сватов в дом девушки имел положительный исход, то в знак предварительного согласия жених и его родные оставляли девушке подарок, называемый *нысан* или *мысан* ‘знак, метка’. Данное слово имеет иранское происхождение, но вошло в осетинский язык через тюркское посредство. Слово распространено и в некоторых кавказских языках: груз. *nisani*, арм. *nšan*. Во многих ущельях Осетии вместо *нысан* употребляют тюркское *бе*, от *белге*. В грузинском языке это слово встречается в двух вариантах *белга* и *бе* [Народы Кавказа 1962, 527], последний вариант заимствован осетинами.

Передача подарка носит название *нысангарз уадзын* ‘оставлять знак’, *нысангарз дæттын* ‘подавать знак’. С этого момента девушка считалась *чындыгаг*, *усаг* ‘невестой’, и никто больше не имел права просить ее руки.

Как отмечают Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванов, и.-е. корень **t'oH-* ‘братъ’ ~ ‘давать’ включал в том числе значение ‘братъ/давать жену’, что отразилось в отдельных диалектах и.-е. праязыка, чем объясняется отсутствие терминологии собственно бракосочетания вне связи с терминами обмена. Наличие при этом и.-е. основы **H₂ed[h]* ‘вести, уводить невесту (силой)’, – не совпадающей с терминологией обмена, может указывать на первоначальное значение «насильственного бракосочетания», однако, впоследствии данный термин становится общим для женитьбы вообще. Такой семантический переход значения с «насильственного брака» путем «увода» на «бракосочетание (по обмену)» имеется в языке Авесты, где оба значения представлены в одном глаголе *vādaua*, но с разными превербами: ср. *ura-vādaua-* ‘отдать женщину в жены’ при *us-vādaua-* ‘похищать, умыкать женщину’ [Гамкрелидзе, Иванов II, 756-758]. Важным условием для заключения брака в Осетии считался *ирæд/æруæд* ‘калым’, данная осетинская лексема сближается

с др.-инд. *vrata-*, ав. *urvata-* ‘(религиозное) установление, обычай’, *urvati* ‘договор’ [Абаев 1958, 546]. По мнению В. И. Абаева и М. К. Андроникашвили *урæд* в ретроспективе этимологически связано с грузинским *urvati*, чечено-ингушским *urdu* ‘калым’. Но направление заимствования термина неизвестно. Для решения этого вопроса имеют значение следующие соображения:

1) купля невесты у индоевропейских народов известна с глубокой древности, и нет оснований думать, что предки осетин познакомились с этим обычаем уже на Кавказе;

2) грузинское *urvati* и чеченское *urdu* не имеют соответствий в других кавказских языках, и не могут быть объяснены в системе кавказских языков;

3) по имеющимся материалам, термин *urvati*, распространен в трех грузинских диалектах, которые географически соседствуют с осетинскими областями. Все это дает основание думать, что грузинское и чеченское слова связаны с осетинским термином [Абаев 1958, 546].

С данным понятием связан целый комплекс обрядов. Для получения калыма в дом жениха в особый день от родителей девушки приходят специальные представители *урæдисджытæ* ‘забирающие калым’. Помимо калыма жених обязан преподнести подарки определенным членам семьи невесты: *мады бæх* ‘конь матери’, *мады рвады бæх* ‘конь дяди’ (по матери), *фаты бæх* ‘конь стрелы’. Последний термин известный этнограф Дж. Шанаев объяснял так: *фаты бæх* передавался отцу невесты в знак благополучного исхода предприятия, обозначая, что дела идут прямо, хорошо, как стрела: *нæ хъуыддаг фæрæстмæ фатау* [Шанаев 1870, 13]. Другое объяснение встречается у осетинского писателя и поэта Секъа: *Раздæр-цу чындзæсджытæй чындзы фыды хæдзары уæлкъæсæр фат чи ныссагъта, уымæн-цу явæрд уыд фаты бæх* ‘кто из сопровождающих жениха молодых людей, бывало, вонзит раньше других стрелу над порогом дома невесты, тому дарили коня, стрелы’ (Секъа, Садуллæ æмæ Манидзæ).

В дигорском диалекте в этой связи встречаются еще термины *æнгари бæх* ‘конь друга’ и *колдуари бæх* ‘конь ворот’: *æртæ бæхæмæй сæ цуудзæнæй колдуари бæх, æртиккаг ба уæ фидæ æнгар уарзон адтæй æмæуомæн æнгари бæх* ‘из трех коней (переданных в дар родителям невесты) один является конем ворот, а третий передается кому-то из близких друзей отца – он и называется ‘конь товарища (друга)’ [ИАС 1, 508]. Словосочетание *æнгари бæх* свидетельствует, что его дарили другу отца. *Колдуари бæх* дарили, вероятно, как пожелание благополучия всему дому, всей семье, поскольку *колдуар* (иронск. *кулдуар*) означает ‘ворота’. К данному комплексу понятий примыкает и словосочетание *енцеджы бæх* ‘конь воспитателя’ [Магомедов 1968, 328].

После получения калыма, родители девушки назначали *фидауыны бон* ‘день официального сговора’. В этот день семья жениха направляла в дом девушки своих представителей и совместно назначался день свадьбы. Этот период до

времени свадьбы в жизни девушки называется *куырдуаты бадын* ‘сидеть засватанной’, а сама девушка получает статус – *куырдуаты бадæг чызг*. Первая часть словосочетания *куырдуат* состоит из двух компонентов: *куырд* ‘засватанная’ – причастие прошедшего времени от глагола *курын* ‘сватать’ и *уат*, которое имеет в осетинском языке несколько значений, в указанном композите *уат* означает ‘комната’, т. е. «комната засватанной». Дело в том, что, когда девушка становилась невестой, состоятельные родители выделяли специально для нее отдельную комнату, где она постепенно собирала свое приданое. Таким образом, *куырдуаты бадын* буквально означает ‘сидеть засватанной’ или ‘сиденье в месте засватанья’.

Период *куырдуаты бадын* для обеих сторон проходит во взаимных визитах. Родственники жениха наносят визит родителям невесты и знакомятся со своей будущей невесткой. Это посещение носит название *чызгуынæг цæуын* ‘смотрины’ (букв. ‘идти знакомиться с девушкой’). В свою очередь родители невесты отправляют своих людей в дом жениха, чтобы узнать каково состояние его хозяйства: *хæдзаруынæг цæуын* (букв. ‘идти смотреть дом, хозяйство’).

Во время свадьбы жениха сопровождают официальные лица *уазджытæ* ‘гости’ (ед.ч. *уазæг* ‘гость’). Хотя *дружки* жениха и просто гости по-осетински обозначаются одним и тем же термином *уазæг*, его значение несколько различается, что связано с контекстом. Просто гостем *уазæг* может быть любой, как женщина, так и мужчина, такой гость не имеет специального статуса, ср. *хуыцау уазæг* ‘гость – божий гость’.

Жених обычно выбирает себе сопровождающих задолго до свадьбы. Поскольку свадебные обряды были связаны с выполнением особых поручений, избранные на эту роль люди соглашались не сразу и нередко их приходилось долго упрашивать. Процесс поиска сопровождающих выражается словосочетанием *уазджыты агурын* ‘искать гостей’. Количество таких официальных лиц колеблется. В Южной Осетии выбирали обычно трех человек: *хистæр уазæг* ‘старший гость’; *кæухылхæцæг* ‘шафер’, его же называли *нымæттухæг*. Некоторые авторы считают, что *кæухылхæцæг* и *нымæттухæг* – это разные лица [Ванеев 1955, 74]. Причем *нымæттухæг* в Северной Осетии носит название *æмдзуар джын /æм-дзуаргин* [Магомедов 1968, 354], а *кæстæр уазæг* ‘младший гость’, известен еще и как *хæмпхор уазæг*.

Несмотря на различия в деталях свадебных обрядов различных районов Осетии, в существенной части все эти обряды сходны и отражаются в тех же лексических единицах.

Кæухылхæцæг – шафер, буквально означает ‘держачий за руку’², что ярко отражает один из эпизодов осетинской свадьбы. По прибытии в дом жениха,

² Ср. груз. (мохевский диалект) ‘рука’, ‘держачий’, *xelismomkide* < *xeli* ‘рука’ + *momkide* ‘держачий’.

шафер торжественно вводит невесту в *хæдзар*, держа ее за руку, и три раза обводит ее вокруг очага. В результате лицо, сопровождающее жениха во время свадьбы, стали обозначать термином, связанным с этой его ролью.

В дигорском диалекте параллельно с *къухылхæцæг* весьма активно употребляется заимствованное из грузинского языка слово *махъари* ‘первый шафер’ [Старчевский 1891, 208]³. На осетинской языковой почве указанное слово претерпело ряд семантических изменений и в своем прямом значении – «шафер» зафиксировано только в дигорском диалекте. С точки зрения языка интересны географические границы этого заимствования, оно встречается в дигорском диалекте, а также в ксанском наречии иронского диалекта. Причем, в последнем *махъари* означает лицо, сопровождающее невесту со стороны ее близких родственников в дом жениха, выступая как синоним осетинского *чыдзæмбал*, *чындзæмбал*.

Хистæр уазæг ‘старший гость’. На свадьбе предпочтение всегда отдавалось «старшему гостю». К нему обращались за советами, требовалось его разрешение на возвращение в дом жениха.

Кæстæр уазæг ‘младший гость’⁴. Его называют также *хъæмпхор уазæг* и *къæмхор уазæг*. В настоящее время у осетин уже нет ясного представления о функциях и задачах этого официального лица. Этот «младший гость», по-видимому, просто сопровождал гостей и обслуживал их.

Интересны по своей конструкции, а также по содержанию, два других названия: *къæмхор уазæг* и *хъæмпхор уазæг*. Слово *къæм* в осетинском языке означает ‘волосок’⁵, а *хъæмп* ‘солома, сено’. Что могут означать в таком применении эти термины: «соломо-едящий» и «младший гость»? По сообщению Хуыгаты Нафи, 100-летнего жителя села Зассетыкъау Джавского района, жених по договору был обязан пригнать в дом невесты несколько голов крупного и мелкого рогатого скота, а также обеспечить определенное количество араки и съестных припасов (*чындзхæсджытæн*). Все это должно было быть доставлено в дом невесты в канун свадьбы. Если же невеста жила далеко, то, в зависимости от расстояния, снаряжали в путь нескольких человек. Их снабжали на дорогу и кормом для скота (*хъæмп*). Эту группу возглавлял младший гость, который получил название *хъæмпхор уазæг* ‘гость едящий солому’, т.е. возглавляющий доставку скота. Близкую семантическую параллель этому обычаю находим в грузинском *эджиби*, в обязанности этого лица входила передача продуктов, заготовленных семьей жениха для пир-

³ Старчевский переводит термин *махъари* как ‘почетные гости’ [А. В. Старчевский 1891].

⁴ Прилагательное *кæстæр* ‘младший’ имеет и семантику – *хорз алы ран дæр – кæстæр* ‘хороший всюду младший’ (т.е. ‘младший всегда услужливый’). (*Æмбисонд* – поговорка)

⁵ Осетинское *къæм* означает еще: ‘соринка’ – *мæ цæсты къæм бахауд* – ‘в глаз попала соринка’.

шества, устраиваемого при *большом* обручении, лицу, выступающему от семьи невесты. В некоторых местностях Грузии *эджиби* назывался *мегодре* ‘корзинщик, хозяин корзины’ [Народы Кавказа 1962, 309].

При рассмотрении терминов *хистæр уазæг*, *кæстæр уазæг*, *хъæмпхор уазæг*, *къæмхор уазæг*, *къухылхæцæг* обращает на себя внимание то обстоятельство, что слово *уазæг* ‘гость’ не употребляется с композитом *къухылхæцæг*, обозначающим шафера. Мы уже говорили, что возникновение слова *къухылхæцæг* связано с определенным свадебным обрядом. Известно, что каждый из официальных гостей имел свои функции, хотя они и все считались почетными гостями в доме невесты. Однако особым положением и своей ролью в дальнейшей судьбе выдаваемой замуж девушки выделялся *къухылахæцæг*, который по традиции становился названным братом невесты: *къухылхæцæг Бега йæ хойы къухыл ныххæцыди, хæдзармæ йæ фæкæны* ‘шафер Бега, взяв руку своей сестры, вводит ее в дом...’ (Нафи, Фыдаелты туг). Отношения их становились родственными и были настолько прочны, что передавались даже следующим поколениям. Аналогичную картину мы находим у армян, у которых во время свадьбы роль посаженного отца была настолько велика, что связь эта была, не менее крепка, чем кровное родство [Народы Кавказа 1962, 310]. Учитывая все эти обстоятельства, осетины шафера считали практически членом семьи, ближайшим и дорогим родственником. Именно поэтому к его официальному обозначению *къухылхæцæг* не прибавляли слово *уазæг*, хотя он и состоял в почетном трио во время свадебного обряда.

Нымæттухæг, дзауматухæг, бинагтухæг, æмзуарджын, меджваре

В селениях некоторых ущелий функции композитов *нымæттухæг* и *къухылхæцæг*, выражающих одно и то же понятие, совпадают. Специальный человек – *нымæттухæг*, расстилал войлочный ковер (*нымæт*)⁶, куда присутствующие бросали свои свадебные подарки. Затем все это аккуратно *укладывалось* и войлок сворачивали. Таким образом, понятие *нымæт* ‘войлок’, в данном случае, приобретает и дополнительный семантический оттенок, обозначая уже не просто войлок, но и ‘приданое невесты’. В некоторых ущельях Осетии наряду с композитом *нымæттухæг* употребляются словосочетания *дзауматухæг* или *бинагтухæг*. Последние нам представляются более поздними образованиями, поскольку с изменением хозяйственно-экономических условий многие предметы домашнего обихода, например такие как кошма, вышли из употребления и их особое предназначение забылось. В настоящее время *нымæт* встречается очень редко, и, естественно потерял свое былое значение, как предмет, в котором хранилось приданое невесты. Так, например, в Ксанском ущелье вместо войлочного ковра для хранения, приданного стали пользоваться огромным мешком, называемом *гобан* ‘матрац’. А в Алагирском и Кобанском ущельях приданое стали укладывать

⁶ В осетинском языке *нымæт* имеет два значения: а) ‘бурка’, б) ‘войлок’.

в огромный сундук (*чындздзон чырын* ‘невесты сундук’). Такой сундук в Куртатинском ущелье носит название *æргъæу чырын* ‘перламутровый сундук’.

Термин *æмдзуарджын/æмдзуаргин* ‘участник свадебной процессии, шафер, крестный’ (букв. ‘со-крестник’) распространен практически по всей Осетии, однако степень частотности его употребления не везде одинакова, наиболее высокая в иронском диалекте и в Ксанском ущелье. Основной компонент термина *æмдзуарджын* – *дзуар* заимствован из грузинского *ჭვარი* ‘крест’ и относится к христианской терминологии. Обряд является составной частью грузинского свадебного обычая, не получившего широкого распространения в Осетии: сооружали деревянный крест и вешали на нем разнообразные гостинцы, фрукты, сладости. Затем крест вручали *æмдзуарджын*, который шел впереди свадебной процессии, неся его перед собой.

Наряду с этим, ксанские осетины унизывали длинную ветвь с необрубленными ветками кусками мяса, гостинцами и т.д. Эту ветвь опускали с потолка прямо в очаг и вокруг него обводили невесту, так поздравляли молодых с началом новой жизни. Подобный ритуальный предмет носит название *фарны хъил* ‘шест благополучия и счастья’. Он символизирует счастливое вступление невесты в дом жениха.

И, наконец, в свиту сопровождающих жениха и невесту на свадьбе входит *цырагъдзау, цырагъдарæг* ‘факелоносец’. В его обязанности входит освещать путь новобрачным в дом жениха.

Ни один из разобранных композитов и устойчивых словосочетаний в имеющихся словарях осетинского языка не зафиксирован: *нымæттухæг* (встречается в произведениях художественной и научной литературы); *кæстæр уазæг, хистæр уазæг* (встречаются в этнографической литературе), *хъæмпхор уазæг, къæмхор уазæг, дзауматухæг* и *фарны хъил*. Несмотря на это они активно употребляются в живой речи и входят в основной словарный фонд осетинского языка.

Родственные отношения

Говоря о родственных отношениях у осетин, нельзя пройти мимо широко распространенного культурного термина *хæстæг* ‘родственник’. Помимо термина *хæстæг* для обозначения общего понятия родства, в осетинском языке существуют еще: *хицон* ‘родственник’, *хион* ‘свой’, *баххæссын* ‘достать, доводиться’, *бавæййын (бавæййаг)* ‘доводиться’. Нередко все группы родства выражаются одним собирательным термином *хæстæгдзинад* букв. ‘родство’. Это слово без суффикса *дзинад* составляет самостоятельную словарную единицу *хæстæг* ‘родственник’.

Слово *хæстæг* полисемично. В осетинском языке оно имеет три значения: 1. ‘близкий’, 2. ‘сходный’, 3. ‘родственник’. Последнее в осетинском языке

является термином родства. Но обозначает ли данный термин всякое родство, и можно ли называть словом *хæстæг* всех родственников? Семантическое развитие слова подтверждает это. Однако первоначально этим термином обозначали отношения, связанные с искусственным родством и родством по свойству: *фырт... хорз бынат куы ссары, уæд йæ фыдыбæстæм никуы уал æрыздæхы, йе рвадæлтæ æмæ йæ хæстæджыты æмгæрон ницæй тыххæй æрцæудзæн* ‘когда сын... устраивается очень удачно, то больше не возвращается в родные края и совершенно забывает своих родичей и родственников’ (букв. «близких»)(«Æфсир» 11, 9); *Ничи йын уыд, нæ дæр бинонтæ, нæ дæр хæстæг, нæ дæр æрвад* ‘он был совершенно одиноким, не было у него ни семьи, ни родственников (букв. «близких»), ни родичей’ (Гæбулты М. «Дыккаг фембзелд»).

Из примеров видно, что родство в Осетии подразделяется на две группы, обозначающихся терминами: 1) *æрвадæлтæ* и 2) *хæстæг, хæстæджытæ*. Термином *хæстæг* именовали родственников по свойству, по искусственному родству, ибо они входили в разряд «близких»: *æнæкæрон рæвдыд дæн æз, мæ хæстæджытæ сымахæй... дзырдта Дуда* ‘бесконечно доволен вашей заботой обо мне, мои родственники (букв. «близкие») – говорил Дуда’ (С. Уари, Бæтæйы фырттæ). Эти благодарности Дуда произносил будучи в гостях у родных своего зятя, т. е. у родственников по свойству. *Теджиайыл Гуырдызыхан фæцин кодта, куыд сæ хæстæг, сæ хъан* ‘Гуырдызыхан очень обрадовалась Теджиа, как родственнику, как хъан’ (Секъа, Гæдиаты Куыцырийы фырт Секъа, Саударæг ус). В данном примере в роли *хæстæг* уже выступает родственник по искусственному родству, *хъан*⁷. О том, что раньше *хæстæг* не подразумевал всех родственников вообще, свидетельствует и сложный глагол *хæстæг кæнын* ‘родниться’: *Дыгур æмæ Ир цу бæстыл цæрыны, арæх æмбæлдысты, хæстæг кодтой, кæддæриддæр кæрæдзи ныхас æмбæрстой* ‘Дигорцы и иронцы живут на одной земле, часто встречались друг с другом, делали взаимные посещения, роднились и понимали друг друга’ («Хурзæрин» 1927, 27). Таким образом, слово *хæстæг* отражает родственные отношения между представителями одной фамилии, одного рода с одной стороны, и представителями другой фамилии, другого рода с другой стороны, созданными на основе аталычества и брачных связей.

Слово *æрвад* (мн. ч. *æрвадæлтæ*) ‘брат, (со)родич’ не изменилось со временем и сохраняет свое узкое значение, при этом значение *хæстæг* (*хæстæджытæ*) расширяется. Оно уже обозначает родственников не только одной определенной группы, но и становится общим термином для обозначения родственных связей вообще – *хæстæгдзинад*. Высокая частотность употребления этого слова объяс-

⁷ Осетинское *хъан* ‘воспитанник’ (мальчик, отданный на воспитание в чужую семью).

няется его широким значением. «Близким» можно было назвать и *æрвæд* и *хæстæг*, но термином *æрвæд* назывались только кровные родственники. Можно полагать, что язык отражает процесс конкретизации термина, и чтобы в рамках общего термина *хæстæг* разграничить кровное родство от некровного появился дополнительный композит *тугхæстæг* ‘кровный родственник’, первый компонент которого *туг* ‘кровь’ уточняет понятие.

Для обозначения степени родства в осетинском мы имеем описательные термины: *дард хæстæг* ‘дальний родственник’ и *æввахс хæстæг* или *хæрз хæстæг* ‘близкий родственник’. *Дард хæстæг* иногда заменяется в речи лексемой *дæрддæг* ‘дальний’, а для близкого родственника в живой разговорной речи употребляется форма *хæстæг*. Носители языка полагают обычно, что только вариант *хæстæг* имеет значение «родственник». Письменными источниками это не подтверждается.

В осетинском родственников по *свойству* называют также термином *мымæн(тæ)*: *Уалытæ сæхи цæттæ кодтой сæ мымæнты фæдзырдмæ æмæ сæ хорз суазæг кодтой* ‘Валиевы готовились к визиту своих родственников (по браку) и приняли их весьма радушно’ (Д. Бязырты, Ирон таурæгътæ). Данный термин в таком значении может совпадать со словом *хæстæг*, выступая как синоним и более конкретно указывая на определенную форму родственных связей.

Лымæн/лимæн – означает ‘друг, приятель, любовник, любовница’ [Абаев 1973, 54].

Термин *хион* образован от притяжательного местоимения *хи* ‘свой’, путем присоединения к нему суффикса *-он*. По семантике *хион* противопоставляется *æцæгæлон* ‘чужой’. И хотя отчасти отражает родственные отношения, однако не полностью идентичен слову *хæстæг*, поскольку так называть можно не только родственника, но и близкого человека.

Лексема *хион* встречается довольно редко. Ксанские осетины в речи употребляют вариант *хицон* ‘близкий, сопровождающий’. К этой группе терминов следует отнести и такие образования, как *бавæййаг*, *баххæссын*, *бавæййын*.

Термины, отражающие отношения свойства

При исследовании терминов родства по свойству мы столкнулись с интересным явлением: близкие родственники мужа имеют особые наименования, тогда как обозначения родственников жены для мужа строятся по принципу вторичных по отношению к терминам кровного родства, т.е. в словообразовательном плане являются производными последних: *усы фыд* ‘отец жены’, *усы мад* ‘мать жены’, *усы æфсымæр* ‘брат жены’, *усы хо* ‘сестра жены’. Это верно для всех номинаций, кроме термина *каис(тæ)*. *Каис* (в иронском встречается в варианте

кайыс) – общее название всех родственников жены. В отношении происхождения слова *каус* В. И. Абаев высказывает предположение, что лексема *kajys, kais* «тесть и члены его рода (в отношении зятя)», возможно, представляет собой эвфемизм и образована из *ка + ис* ‘кто-есть’, т. е. «некто» [Абаев 1958, 568]. С другой стороны, возможно, *каус* заимствовано из тюркских языков, ср. *каин* [Эмбалты 1972, 11, 97]. Следует также провести аналогию между осетинским термином и грузинским *kwisil*, сван. [kws] [Климов 1964, 198]. Если отбросить характерное для грузинского *i* во втором слоге, то слово обретает форму *kwisl*. Учитывая, что грузинское звонкое *w* соответствует в осетинском *у*, слово в осетинском обретает форму *куисл*, при этом для облегчения артикуляции *л* опускается. В итоге, такое развитие могло дать *каус*, что в осетинском значит ‘свояк’, или ‘гость’, родственник – однофамилец жены [Тедеева 1970, 39].

Сиахс – ‘зять, жених’, производное *сиахсаг* ‘жених’. В. И. Абаев возводит к **visi-axša* ‘нашедший приют в доме’, ‘принятый в дом’. Ср., русск. *примак* – зять, принятый в дом тестя. Можно отметить, что до недавнего времени у осетин сохранялись пережитки матрилокального брака⁸. О сходных взглядах на семейную жизнь свидетельствуют также высказывания античных авторов о системе брака у североиранских племен, ближайших предков современных осетин. У термина *сиахс* имеется народная этимология, которая, впрочем, не лишена определенного интереса. По этой этимологии слово *сиахс* состоит из двух компонентов *сы-* ‘рог’ и *ахс* (от *ахсын*) ‘лови, хватай’, т. е. буквально *сиахс* означает «лови рог». Дело в том, что на больших пирах, приглашенных обслуживало много, преимущественно, юношей (*лæггадгæнджытæ, уырдыглæуджытæ*). Бывало, что после осушения рог не передавали в руки, а бросали прислуживающему. Если он смог поймать рог, то заслуживал одобрения. Одним из обслуживающих на таких пирах выступал *сиахс*. На пиру испытывали его ловкость: требовалось, чтобы ни один из подброшенных рогов не упал на землю. Бросая рог, обычно предупреждали криком: *сиахс!* ‘лови рог!’. Если принять во внимание образование таких слов-композиций, как *къухылхæцæг* – шафер (букв. ‘державший за руку’), *нымæттухæг* – ‘заворачивающий войлок’, *лæггадгæнæг* – ‘прислуживающий’ (букв. ‘оказывающий почет человеку’), то приведенная народная этимология не лишена логической основы.

Подобно адыг., каб.-черк. *maqluliz* ‘зять’ [Кумахова 1972, 190], термин *сиахс* сохраняет отпечаток родовых отношений. Так, *сиахс* называется муж двоюродной или троюродной сестры, или шире, муж представительницы рода, носящего одну фамилию.

Аналогично термину *æмхæргæфырт* ‘соплемянник’ в осетинском языке при помощи приставки *æм-* ‘со, с’ от термина *сиахс* образуется новый термин родства

⁸ Так, первого ребенка женщина должна была родить в доме родителей. Обычай этот известен, как *хуындæджы бадын* [Абаев 1979, 102].

по свойству: *æмсиахс* ‘свояк’. Так называются мужья двух сестер (родных или двоюродных) по отношению друг к другу. Особая близость зятя к родителям жены выражается такими изречениями, как: *сиахс æмæ хъæбулæй уæлдай нæй* ‘нет разницы между родными детьми и зятем’; *сиахс дæр хъæбулу* ‘и зять родное дитя’. Такая близость берет свое начало в матрилокальных формах брака, когда зять переходил на жительство в дом родителей жены и считался равноправным членом ее семьи.

Замужняя женщина с момента прихода в дом супруга по отношению к его родным, роду, называется *чындз* ‘невестка’. Слово это восходит к иран. **kanti-* с основой *kan-* в значении ‘молодой’ [Абаев 1958, 607]. В дигорском диалекте для обозначения невестки пользуются другим термином: *ностæ*, который, вероятно, связан с кавказскими языками. Что же касается слово *кындзæ*, то его в дигорском находим для обозначения куклы (ср. второе значение иронского *чындз* ‘кукла’). Данный термин в осетинском языке употребляется активно и как словообразовательный элемент, он служит материалом для образования значительного количества композитов и устойчивых словосочетаний: *чындзæг* ‘девушка на выданье, невестка’, *чындзхон*, *чындзхæссæг* ‘дружка’, *чындзы митæ* ‘невестины дела’, *чындзæхсæв* ‘свадьба’, *ног чындз* ‘молодая невестка’, *кæстæр чындз* ‘младшая невестка’, *чындзы лæвар* ‘подарок невестки’, *чындзы фæлыст* ‘наряд невесты’.

Чындзхæссæг ‘несущий невесту’

Этим термином называли специально выбранного человека, который сопровождал жениха во время свадьбы. Обычно таких лиц было несколько, потому слово более активно употребляется в форме множественного числа *чындзхæсджытæ* ‘несущие невесту’. Почему именно *хæссын* ‘носить’, а не *кæнын* ‘водить’, например, *чындзкæнджытæ*? В осетинском языке широко известны выражения *хæссын* ‘жениться’ (букв. ‘нести жену’) и *ус æрхаста* ‘женился’ (букв. ‘принес жену’), изредка, в разговорной речи встречается вместо *хæссын* глагол *кæнын* ‘водить’, например, *ус æркæнын* ‘жениться’ (букв. ‘приводить жену’). В современном осетинском языке оба они выражают одно понятие «жениться», но первоначально их применяли в различных обстоятельствах. Так, *ус хæссын*, надо полагать, восходит к обычаю «умыкания женщин», который представлен в Авесте термином *us-vaða-* ‘похитить (женщину), увести силой’ [Гамкрелидзе, Иванов 1984 1, 757]. Со временем *ус хæссын* теряет свое первоначальное значение «насильственного бракосочетания» и становится общим термином для женитьбы вообще.

Осетинская свадьба, как предмет этнографического исследования, описана многими учеными. Почти все пишут о том, что невесту в дом жениха везли на подводе. Однако в истории нет фактов, убеждающих в этом. Языковые материалы свидетельствуют о том, что раньше осетины невесту везли на лошади верхом,

ведь в недавнем прошлом осетины в основном жили в горах, где в силу бездорожья передвигались верхом на лошади или осле. Живя среди высоких скал в глубоких ущельях, люди могли передвигаться из аула в аул только по пешеходным тропам и верхом. Если учесть при этом, что невесту везли в дом жениха ночью, то ясно, что единственным транспортом во время свадебной процессии могла быть лошадь.

Отсюда и *хæссын* – *чындзæхссæг*, *ус æрхæссын*. При этом А. Х. Магометов в своей фундаментальной работе «Культура и быт осетинского народа» композит *чындзæхсджытæ* переводил буквально ‘везущие невест(к)у’ [Магометов 1968, 351], что не совсем верно. Параллельно – *ус æрхæссын* – употребляется и *ус æркæнын*. Как нам кажется, последнее словосочетание является более поздним, и сложилось, когда во многих местах Осетии стало возможным пользоваться во время свадебной церемонии подводой. В современном осетинском языке выражение *ус хæссын* уже не соответствует своему прямому значению и, видимо, язык ищет средства для передачи указанного процесса уже другими лексическими единицами.

В словосочетаниях *ус æрхæссын* и *ус æркæнын* преверб *-æр-* имеет отвлеченное значение поскольку он придает глаголу совершенный вид, не указывая на то, с какой стороны приведена жена.

Чындзæхсæв ‘свадьба’

Почти все этнографы дают одинаковое объяснение термина *чындзæхсæв* ‘невестина ночь’ [Шанаев 1870, 27]. *Чындзæхсæв* есть первый прием, первое знакомство невестки с семейством, первое приглашение ее к участию в домашних нуждах и заботах, знакомство с семьей.

Перед отправлением в дом жениха лицо невесты закрывали куском материи, который на литературном языке носит название – *хыз(æг)* ‘сетка’. Он имеет и местные названия: *цæсгом æмбæрзæн* (Кударское ущелье), и *æмбæрзæн* (Алагирское ущелье) ‘покрывало (для лица)’. Эти местные названия лучше и ярче определяют назначение данного куска материи, непосредственно указывая на сам обряд, тогда как *хыз* означает просто ‘сетка’ и семантика слова, связанная со свадебным обрядом, восстанавливается только из контекста. Обычай закрывания лица невесты перед отправлением в дом жениха был связан с религиозными предрассудками осетин в прошлом. Как известно, на свадьбе, особенно в доме жениха, самый большой интерес вызывает невеста. Все хотят видеть ее, и чтобы оградить молодую от «дурного глаза» – *цæсты кæнын*, закрывали ее лицо. Взглянуть на нее имели право только престарелые женщины, которые подходя чуть приоткрывали сетку и произносили: *цæстæй дын хай ма уæд* ‘да охранит тебя от дурного глаза’. Во многих ущельях Осетии невеста во время свадьбы

обязана была стоять в углу с опущенной головой. Отсюда, появилось выражение *чындзы лæуд кæнын* ‘стоять как невеста’. Через два дня после свадьбы *хыз* снимали. Церемония эта – *хызисæн* проходила в торжественной обстановке. Собирались близкие родственники, готовили угощение, и в ходе приема снимали покрывало – *хызисæг*. Такого почетного права удостаивался *хæрæфырт* ‘племянник’, который у осетин пользовался особыми привилегиями. С момента снятия покрывала с лица, невестка становилась членом семьи. Будучи младшей (*кæстæр чындз, ног чындз* ‘младшая невестка’) она всецело подчинялась *æфсин* ‘хозяйке’ и активно включалась в хозяйственную жизнь дома. Первое и самое главное правило, которое должна была соблюдать невестка, это обычай молчания в присутствии старших (*уайсадын* ‘молчание’). Более прочным положение молодой невестки (*ног чындз*) становилось с рождением сына. В этом случае она на втором-третьем году переходила на положение *хистæр чындз* ‘старшей невестки’. Но если рождались только девочки, то она оставалась на положении *ног чындз* до 10 лет со дня свадьбы [Пчелина 1932, 158]. Поэтому самое лучшее, что мог пожелать любой осетин девушке при выходе замуж, это: *фараст лæппу æмæ цу цъæх чызг* ‘девять мальчиков и одну синеглазую девочку’.

Рождение сына встречалось большой радостью. В честь этого устраивали *куывд – лæппуы куывд* ‘пир в честь новорожденного мальчика’. С этим счастливым событием связано возникновение распространенного в осетинском языке сложного слова: *хæрзæггурæггаг* ‘подарок за хорошее сообщение’. Великий осетинский поэт Коста (К. Хетагуров) предполагал, что данный композит состоит из трех компонентов *хорз* ‘хороший’, *лæг* ‘мужчина, мальчик’, *гуыраггаг* < глагола *гуырын* ‘рождать, рождаться’ с суффиксом *-æггаг-*, т. е. ‘за рождение хорошего мальчика, человека’. Обычно счастливого отца извещали словами *дæ хæрзæггурæггаг мæн*. Разумеется, отец не оставлял без внимания того, кто принес ему радостную весть, и делал ему непременно дорогой подарок. С течением времени лексическое значение *хæрзæггурæггаг* меняется, и в современном осетинском языке это слово обозначает любую радостную весть.

Термины, отражающие отношение невестки к членам семьи супруга

Как термин родства *хицау*⁹ в современном осетинском языке означает ‘свекр’, т. е. ‘отец мужа’. Можно предположить, что первоначально слово *хицау* выражало только свое прямое значение «хозяин». *Хицау* подобно *хицон* восходит к *хай-дуа*. Производное на *-ау* (из **ava-*) в слове *хицау* должно обозначать «хозяин» (в смысле «владелец») [Бенвенист 1965, 133]. С установлением патриархата роль

⁹ Означает: ‘хозяин, начальник’.

старшего мужчины в семье усиливается, свекр получает всю полноту власти в семье. И хотя при решении какого-либо важного вопроса он советуется с остальными членами семьи, все же последнее слово принадлежит ему. Его положение дает ему непререкаемый авторитет, и ему беспрекословно подчиняются. Именно семантическая основа «хозяин», а не *отец мужа*, заложена в слове *хицау*. В дальнейшем это слово обретает и другое значение. *Хицау* как термин родства употребляется только с притяжательными местоимениями краткой формы *нæ*, *мæ* и т. д. Выражение *мæ хицау*, как форма единственного числа, стало возможным только при такой семье, когда в ней было не больше одной-двух невесток.

Хистæр ‘старший’. Это термин с притяжательным местоимением *нæ* ‘наш’ означает «старший деверь». Субстантивированное прилагательное *хистæр*, помимо указанного значения, обозначает и понятие «начальник». Сочетание *нæ хистæр* ‘наш старший’ связано с прямым значением – старший из братьев мужа, в котором на первое место выступает значение «хозяин». *Нæ хистæр* – определение старшего почитаемого лица. Вообще старшинство в осетинской семье имело, и сейчас имеет решающее значение. Почти все дела решались по принципу *куыд хистæрæй* ‘по старшинству’, считалось предосудительным вступать в пререкания со старшим по возрасту. Широко известно изречение: *хистæрæн барын хъæуы* ‘старшему не следует возражать’. Таким почетом пользуется и старший деверь, в присутствии которого младшие невестки имели право говорить только шепотом.

Младший из братьев мужа по отношению к невестке называется *лæппу* ‘мальчик’, и употребляется также с притяжательным местоимением – *нæ лæппу* ‘наш мальчик’. Обращение к нему со стороны невесток было более свободным. *Лæппу* обычное обращение старших к младшим по возрасту. Родители, особенно отец, не называли своих детей по имени. Это считалось нарушением этикета. Поэтому старики называли своего сына *лæппу*, даже если тот и сам был уже в преклонном возрасте и имел взрослых детей. Это вторая семантическая сторона слова *лæппу*, которая имеет оттенок младшего по возрасту, но не подразумевает малолетство или молодость, что характерно для первого значения *лæппу*.

Все родные братья, двоюродные братья и даже однофамильцы мужа по отношению к невестке носят общее название *тиу* ‘деверь’, мн. ч. *тиутæ* ‘девери’. Термин *тиу* – восстанавливается и в виде *daiwer*, ср. курд. *ti-*, русск. «деверь», др.-инд. *dever* ‘брат мужа’ и пр. [Абаев 1979, 297]. *Тиу* в осетинском в отличие от других языков имеет более широкое значение. Если русское «деверь» и адыгское *пшикъу* подразумевает только братьев мужа, то осетинское *тиу*, как уже отмечалось, распространяется почти на всех однофамильцев мужа.

Файнуст (*fajnūst*) ‘ятровь, жена деверя’ (так называются жены братьев по отношению друг к другу). Слово состоит из двух компонентов *fai* + *nostæ* из

**pati-snauša-* [Абаев 1958, 417]. В иронском диалекте *nust* отдельно в значении «невестка» не сохранилось (см. *чындз*). Но дигорское *ностæ* бытует до сих пор. Слово *ностæ*, кроме индоевропейских языков широко распространено в некоторых кавказских языках: адыг. *нысэ* ‘невестка’ [Кумахова 1972, 181], инг. *нус* ‘невестка, сноха’, груз. *nus*, мегр. *posa, nusa* ‘невестка’, чан. *nusa, nisa* ‘невестка, сноха’ [Джавахадзе 1968, 234].

В осетино-русском словаре, изданном СОНИИ, слово *файнуст* переводится как ‘невестка’ [Осетино-русский словарь 1962, 319]. При этом В. Миллер переводит его как «свояченица» [Миллер 1934, 1337]. Однако ни «свояченица», ни «невестка» не выражают сути значения осетинского *файнуст*. Свояченица – это сестра жены, которая в осетинском не имеет специального названия и передается описательно – *усы хо*. Невестки же принадлежат к одной семье, одной фамилии, и по отношению друг к другу находятся в иных родственных отношениях, которые и выражаются композитом *файнустытæ* ‘жены братьев’. Аналогичная семантическая параллель встречается в адыгских языках: *нысэ* ‘невестка’ [Кумахова 1972, 18].

Положение невесток в семье было неодинаково. *Хистæр файнуст* в хозяйстве часто заменяла *æфсин*. Тогда она называлась *фæс æфсин* ‘заместительница хозяйки’. *Кæстæр чындз, ног чындз* ‘младшая невестка’ же полностью была подчинена старшей женщине в семье – *æфсин*.

Социокультурный термин *æфсин* представляет большой интерес в плане этнолингвистики. Слово это иранского происхождения, но довольно широко представлено и в некоторых среднеазиатских языках со значением «правитель» и является заимствованием из скифского (массагетского), в котором оно служило первоначально наименованием массагетских правительниц [Абаев 1958, 110].

Несмотря на то, что в заимствованных языках термин *æфсин* стал применяться и к правителям мужчинам, его семантическое содержание не изменилось, и оно выражает понятие «хозяин». В современном осетинском языке термин *æфсин* относится исключительно к женщине, но можно предположить, у предков осетин – алан он мог применяться и к мужчине. Об этом свидетельствует (сохранившееся в языке изречение: *æз искæй фæллоуæн мæхи куыд æфсин кæнон* ‘как я могу считать себя хозяином чужого имущества’ выражение, которое одинаково могут произносить как мужчины, так и женщины.

В патриархальной семье роль *æфсин* была огромна. Она распоряжалась хозяйством, припасами, угощением. Отсюда и причина появления известной поговорки: *хæдзары нæлгоймаг уазæг у* ‘мужчина в доме гость’.

В осетинском языке зафиксировано несколько значений слова *æфсин*:

1. Хозяйка, т. е. распорядительница припасами, *хорз æфсин цы нæ хæринаг авæрдзæн лæггæн йæ разы!* ‘хорошая хозяйка каких только кушаний не поставит

перед человеком!'. Очевидно также, что *æфсин* как почтительное выражение, становится эквивалентом другого осетинского термина *æхсин*, обозначающего благородную особу. В ряде случаев они воспринимаются как синонимы, например: *æхсийнæ-æфсинæ* Сатана 'госпожа-хозяйка Шатана' (СОПам. 11, 45).

В осетинском языке известно значительное число поговорок, в которых термин *æфсин* выступает только в значении хозяйки: *уазæг æфсинмæ кæсы букв* 'гость на хозяйку смотрит'; *гæды æфсины куырммæ бæлы* 'кошка о слепоте хозяйки мечтает'; *æфсины армæй сой тæдзы* 'с рук хозяйки жир течет' и др. Во всех приведенных поговорках особо подчеркивается роль и значение хозяйки в осетинской семье, которая является хранительницей домашнего очага.

2. Жена, супруга – *нæ фынæй кодта Таймуразы зæронд æфсин дæр* 'не спала и старая жена Таймураза' (Арсен, Сæумæрайсом). В данном случае синонимами *æфсин* являются: *ус, бинойнаг* (иногда мн. *бинонтæ*), *æмкъай* и *кæрдзынгæнæг*.

3. Свекровь – *Æфсин йæ чындзы нæ бауарзта æмæ-уу ын фыдкыустытæ кæнын кодта* 'свекровь невзлюбила невестку свою и заставляла ее исполнять самую тяжелую работу' (ИАА, Цхинвал, 1962, 73). Последнее значение более конкретно обозначает «мать мужа». Этнографические данные свидетельствуют о том, что значение *мать мужа* слово *æфсин* стало приобретать значительно позже, уже в период укрепления и расширения в жизни осетин института малой семьи.

Большая семья характеризовалась многочисленностью ее членов. Во главе ее стоял старейший по возрасту. Им мог быть отец, дед, прадед, а после их смерти их старший брат. Хозяйка дома (*æфсин*) могла и не быть матерью хозяина дома, тем более, что очень часто функции *æфсин* переходили к жене старшего брата. Таким образом, еще недавно слово *æфсин* как отдельная словарная единица, точно не передавало лично-родственных отношений между невесткой и свекровью. Членами *большой семьи* могли быть и двоюродные и даже троюродные братья. Родственные отношения в *большой семье* могли и не характеризоваться по прямой линии. В таком случае термином *æфсин* для невестки могла обозначаться бабушка или ятровь.

Малая семья вносит некоторые изменения в структуру семейных отношений осетин. Здесь мы уже видим иную, более ясную картину: родители и их дети. Тут четко вырисовывается родственная связь между невесткой и свекровью. В малой семье *æфсин* обычно – мать мужа. Постепенно этот термин, когда-то обозначавший только два понятия «руководитель» и «хозяйка», приобретает новое значение «мать мужа», выражая родственную связь между невесткой и свекровью. Таким образом, этот термин прошел ряд ступеней развития, наполняясь каждый раз новым содержанием. В современном осетинском языке слово *æфсин* в указанном значении превратилось в термин, характеризующий отношения между невесткой и свекровью с чисто родственных позиций: *æфсин* означает 'мать мужа'. В грузинском языке свекровь носит название *dedamtili*,

mat(a)mamtili – свекр. Хотя элемент *-mtili* этимологически не поддается объяснению [Климов 1964, 72], первые компоненты приведенных слов мать и отец свидетельствуют о том, что образование этих названий у грузин шло иным путем, нежели осетинское *æфсин*¹⁰. Аналогичную с осетинским *æфсин* картину мы видим в адыгских языках, где распорядительница домашнего хозяйства называется *slquas* ‘госпожа, владыка’. От этого слова образовано *th+quas* ‘наша свекровь’ [Меретуков 1970, 222], которое аналогично осетинскому *æфсин* и в современных адыгских языках обозначает «мать мужа». Оба эти термина: осетинское *æфсин* и адыгское *quase* в своем значении «мать мужа» имеют сходное развитие и относятся к одной семантической группе слов.

Термин *æфсин* получил распространение в некоторых языках соседних с осетинами народов. На почве заимствований данный термин менялся не только фонетически, но и семантически. Так, в хевсурском диалекте грузинского языка встречается собственное мужское имя *Апшина*. К осетинскому примыкает и балкарское *ap/всен* ‘золовка’. Хевсурское имя лишней раз свидетельствует о том, что осетинское *æфсин* могло в прошлом относиться также и к мужчине [Абаев 1958, 111].

К терминам, отражающим взаимоотношения невестки и членов семьи мужа, относятся также: *цæгат* ‘дом родителей для замужней женщины’, *хургом* ‘дом мужа для замужней’. В основе термина *цæгат* лежит понятие «тыла, тыльной стороны»; отсюда дом родителей является для замужней женщины «тылом». Ср. тюрк. *arka taraf* ‘тыльная сторона’, откуда тот или другой народ полагает себя вышедшим [Абаев 1958, 296]. В современном осетинском языке значение *цæгат* расширилось, и оно стало означать не только ‘дом родителей’, но и всех родственников и однофамильцев. Близкую семантическую параллель осетинскому *цæгат* мы находим в грузинском *samsoblo* ‘родина’, которое означает также ‘дом родителей для замужней женщины’ [Ментешавили 1943, 41].

Дом мужа для жены носит название *хургом* ‘солнечная сторона’: *хургом сылгоймагæн йæ мойы хæдзар хуыдтой ...* ‘хургом называли дом мужа для женщины’ (Æмбалты. Нарты Созырыхъо ус куыд æрхаста). Данная лексема образована от *хур* ‘солнце’ и *ком* ‘ущелье, сторона’. Озвончение глухого согласного к в осетинском вполне закономерно, ср. *фæнд* – *дывæнд*, *хъæугом* – *хъæу* и *ком* и т. д. В разговорной речи слово *хургом* почти не встречается. Во всяком случае, в осетинском языке не встречаются такие выражения, как *йæ хургоммæ ацыдис* ‘ушла в дом мужа’ или *йæ хургомæй æрбацыд* ‘пришла из дома мужа’, тогда как выражения *йæ цæгатмæ ацыдис* ‘ушла в свой родительский дом’, *йæ цæгатæй æрбацыд* ‘пришла из родительского дома’, употребляются повсеместно.

¹⁰ В грузинском языке хозяйка называется *diasaxlisi*, т.е. словом, абсолютно ничего общего не имеющим с *dedamtili*.

Термины, отражающие отношения супругов

Для обозначения «жены» в осетинском языке имеется несколько названий: *ус*, *бинойнаг*, *бинонтæ*, *æмкъай*, *æфсин*, *сылыстæг*. Термин *ус* в осетинском языке употребляется в двух значениях:

1. Женщина – *Таймураз усы дзыназынмæ сдзурын ницы сарæхст* ‘Таймураз на стон и плач женщины ничего сказать не смог’ (Коцойты Ар. Уацмыстæ, 1, 60);
2. Жена – *Созырыхъойæн йæ ус сывæрджынæй баззади* ‘у Созырыко жена осталась беременной’ (Хуссар Ирыстоны фольклор).

По данным Андроникашвили осетинское *ус* восходит к др.-инд. *josti* [1965, 110]. Из осетинского оно распространилось и в некоторые кавказские языки, см., например, груз. *uso* в значении ‘почтенная женщина среди простолюдинок’ [Толковый словарь грузинского языка 1960, 1608]. Профессор М. К. Андроникашвили допускает связь между осетинским *ус* и грузинским *asuli*, мегр. *osuri* [Андроникашвили 1965, 110]. Ср. также инг. *уст*, чечен. *сту* ‘жена’, вейнах. *уст да* ‘тесть’, *уст-нана* ‘теща’ и т.п. [Абаев 1959, 10].

В осетинском языке от термина *ус* образованы – *усаг* ‘невеста’, *усгур* ‘жених’, *ус хæссын* ‘жениться’, *усджын* ‘женатый’ (букв. ‘имеющий жену’), *усбирæгъ* ‘злая, свирепая женщина’ (букв. «женщина – волк»).

К. Д. Кулов в своей книге «Матриархат в Осетии» пишет: «Отдельно термина для обозначения жены у осетин нет» [Кулов 1935]. Однако это не совсем верно, ибо осетинское слово *бинойнаг* совершенно однозначно означает ‘жена’: *Тамара паддзах уыди Бурсамдзелийæн йæ бинойнаг* ‘царица Тамара была супругой Бурсамдзели’ (ЮОПам. 111, 135).

В зависимости от того, к какому социальному классу принадлежала женщина, различались обозначения: *уæздан ус* ‘благородная жена’ и *кусæг ус* ‘работница’ (букв. ‘рабочая жена’). Для благородных жен есть и другое обозначение – *цытджын ус* ‘почетная жена’. Словосочетания *кусæг ус* приводит Дж. Шанаев [Шанаев 1870, 4], сегодня оно редко встречается в речи, обычно его заменяют термином *номылус* ‘именная жена’ или ‘жена по имени’. Правда, тот же Дж. Шанаев проводит грань между *номылус* и *кусæг ус*; однако фольклорные данные свидетельствуют о том, что указанные термины характеризовали одно и тоже бесправное лицо. *Кусæг ус* – описательный термин, определяющий место такой женщины в семье, *номылус* же является композитом, дословный перевод которого ничего не говорит о правовом положении женщины и без историко-этнографического истолкования композита, нельзя понять положение *номылус* в семье. Любопытно, что дети от *номылус*, как в иронском, так и в дигорском диалекте называются особыми терминами, тогда как для обозначения детей от почетной жены, осетинский язык специальными терминами не располагает. Термин, обозначающий детей жены-*номылус* в иронском диалекте представляет собой композит – *кæвдæсард*, состоя-

щий из *кæвдæс* ‘ясли’ (для скота) и *ард* ‘рожденный’, т.е. ‘рожденный в яслях’. Действительно, жилищем такой женщины служил хлев, где она и рожала детей. В некоторых местностях Осетии (Кобан, Даргафс) *кæвдæсард* носит и другое, еще более унижительное название *хъуымаг*, *хъуымайаг*/*хъумайаг*. Впрочем, для обозначения детей бесправной жены пользуются и кабардинским термином *тумэ*.

Для обозначения жены употребляются также термины: *æфсин* ‘хозяйка’, *кæрдзынгæнæг* – букв. ‘пекущая хлеб’, *сылыстæг мæ сылыстæг* ‘моя жена’, *къай* – *къайаг* ‘пара, чета’.

В прошлом считалось неудобным называть жену по имени прилюдно, поэтому супруг в разговоре с другими людьми, жену называл иносказательно: *ме* ‘*ркæнæггаг* – букв. ‘та которую я привел’, *уæртæ хæдзары чи ис, уый* ‘та, которая находится дома’, *уыцы ус* ‘та женщина’, *мæ уды хай* букв. ‘часть моего сердца’, *мæ адæм* букв. ‘мой народ’, например: *ногусджын-цу 1-3 азы бæрц хæдзармæ йæ иры хайы, йæ сылы цурмæ нæ бацыдаид* ‘новобрачный в первые три года в присутствии членов семьи не мог подойти к своей супруге’ (Фидиуаег, 1966, №4, 70); *Садуллæ йæ уды хай хохы сæр дæр фæдæрдзæн* ‘Садулла с женой и на вершине горы сможет прожить’ (Секъа, Садул- лæ æмæ Манидзæ); *Мæ адæм Беккузарон йæ цæгатæй æрхаста... нозт æмæ цыхтытæ* ‘моя (жена) супруга Беккузарон из родительского дома принесла араку и сыр’ (Фидиуаег, 1966, №4, 74).

Ус в осетинском языке в сочетании с некоторыми терминами обозначает понятия с развитой семантикой: *уæззау ус* ‘беременная женщина (букв. ‘тяжелая женщина’), *æвгъæддон ус* ‘роженица (букв. ‘родящая женщина’), *фыдсыл ус* ‘злая женщина’, *æнæзæнæг ус* ‘бездетная женщина’. Положение бездетной женщины было очень тяжелым, она не имела в семье никаких прав, ее в любой момент мог бросить муж.

Причиной развода могли быть и другие обстоятельства. Институт развода отражается в таких лексемах: *ахицæн сты* ‘разошлись’, *йæ усы ауагъта* ‘отпустил свою жену’, *уагъд ус* ‘отпущенная женщина’. Были и случаи, когда жена сама бросала мужа. Такая ситуация обозначается словосочетанием *хи байсын* ‘отнять себя’. Развод со стороны жены был необычным явлением в Осетии, женщина, твердо решившая развестись с мужем, встречала упорное сопротивление, как со стороны своих родных, так и со стороны родных мужа. Именно это упорство с обеих сторон отражается в составном глаголе: *йæхи байста*, букв. ‘отняла, отвоевала себя’.

По смерти мужа женщина становилась *идæдз ус* ‘вдовой’. Слово *идæдз* индоевропейского происхождения. Исходной для осетинского послужила форма с суффиксом *-ti*, **vidavā-ti*, с последующим развитием: **vidavati* → *widwāz* → *idæz*. По Абаеву, *идæдз* [1958, 539], в осетинском языке не имеет родовой дифференциации как русская «вдова», «вдовец» и одинаково относится как к женщине, так и к мужчине.

Южные осетины имеющие тесный контакт с грузинским населением для термина «вдова» параллельно с *идæдз* употребляют слова *куыриуи*, *займе*, а также

груз. *kwriwi*. Любопытно, что это слово встречается не только в живой речи, но зафиксировано и в устном народном творчестве осетин: *Уыцы хъæуы (лæг) цу куыриуи усмæ бацыд* ‘в том селе (мужчина) зашел к одной вдове’ (ИАА, С., 1960, 11, 264).

При патриархально-родовом строе вдова могла выйти замуж за деверя, так называемый «левират» (от лат. *levir* – ‘деверь’, ‘брат мужа’). В Осетии подобный брак не одобрялся обществом и не получил широкого распространения, поэтому не имеет своего специального названия и передается описательно *йе фсымæры усы ракуырда* ‘женился на супруге своего брата’. За вдову тоже давали калым, но в значительно меньшем размере, этот калым называли *хæрæгыстæггаг*.

Мой/мойнæ ‘муж’ восходит к др.-инд. *manu* – ‘человек, мужчина’ [Абаев 1965, 42]. В современном осетинском языке *мой* имеет одно значение ‘муж’. Второе значение «мужчина» вытеснено в осетинском языке словом *лæг*, заимствованным из кавказских языков в значении «муж». Ср. чеч. *лай*, инг. *лай* ‘раб’, авар. *lag* ‘раб’, абаз. *lad* ‘раб, холоп’ [Абаев 1959, 95]. Лексема *мой* в значении «супруг, муж» оказалась более устойчивой. Как исконно осетинское слово, оно сохранило все семантические оттенки своего основного значения и служит словообразовательным элементом многих композитов и устойчивых словосочетаний: *мидæгмой* ‘примак’ (букв. ‘внутренний муж’), *мойгонд* ‘замужем’, *моймæ цæуын* ‘выходить замуж’, *моймæдзыд* ‘замужняя’, *мой кæнын* ‘выходить замуж’, *амой кæнын* ‘выйти замуж’, *мой-мойгæнгæ цæуын* ‘часто выходить замуж, менять мужей’. Ни в одном из приведенных выше композитов и словосочетаний нельзя заменить осетинское слово *мой* лексемой *лæг*, хотя последняя и является носителем семантики «супруг». Правда, у осетинского писателя Беджызаты Чермена встречается выражение: *лæджы фæдыл нал ацыдис* ‘не пошла больше за мужчиной’ (но никак ‘не за мужем’) (Чермен. *Мæсгуытæ дзурынц*, ф. 202).

Уже давно отмечено, что во многих языках слова для понятия «человек» представляют не что иное, как племенное название, свое, или реже, чужое. Осетинское *лæг* принадлежит, по-видимому, к той же категории; в нем достаточно прозрачно выступает одна из модификаций яфетического племенного названия *asg/lesg (pa-lasg), lesg*, груз. *lek* и т.д. [Абаев 1925]. Таким образом, термин *мой* в отличие от *лæг*, связан с идеей брака и незаменим в своем основном значении. Аналогичную картину мы видим в грузинском, где для обозначения мужа существует самостоятельное слово *сас* (например, в мегрельском и чанском), ср. также сван. *cas* ‘муж’ [Климов 1964, 106].

Как словообразовательный элемент, слово *мой* всегда является первым компонентом и, за исключением глагола *моймæ цæуын*, употребляется в именительном падеже. Из приведенных композитов и словосочетаний особый интерес представляют *мой кæнын* и *моймæ цæуын*, имеющие в современном осетинском языке одно значение ‘выходить замуж’. Однако, нам кажется, что словосочетание

мой кæнын является более ранним образованием и относится к эпохе матриархата, когда был сильно развит матриликальный брак, форма брачного поселения, при котором муж переходил на жительство в родовую общину жены. При таком браке словосочетание *моймæ цауын* не имело бы смысла, поскольку невестка никуда не уходила, а оставалась жить с мужем в своем роду. Несомненно, выражение *моймæ цауын* образовалось позднее, под влиянием утвердившегося к тому времени словосочетания *чынды цауын* 'выходить замуж', которое следовало понимать в прямом смысле, а именно действительный уход из своего рода, из своего дома, в дом мужа, в чужую семью. Тем самым *мой кæнын* означает 'вступить в брак, обрести мужа' без указания на уход невесты из отцовского дома.

В осетинском языке термин *мой* обычно заменяется описательным термином *сæрыхицау* 'супруг', который выражает главенствующее положение мужа, мужчины в семье. Можно предположить, что данный композит возник в период патриархата, когда мужчина становится хозяином и главой семейного очага (образован от *сæр* 'голова' и *хицау* 'хозяин', т.е. «хозяин головы»). Слово *мой* представляется нам табуированным, так считается неприличным говорить *мæ мой* «мой муж». Обращаться к мужу по имени также считалось предосудительным.

Кроме того, в осетинском языке существует известное количество прозвищ, которые жены давали своим мужьям: *къобор* перен. 'крупный, крепкий', *къуырма* 'глухой', *хъусой* (от *хъус* 'ухо'), *хосдзау* 'косарь', *куыройдшу* 'мельник', *фæныкгуыз* 'бездельник' (букв. 'копающийся в золе').

Заключение

Итак, в статье проведен анализ осетинской терминологии обозначения членов семьи, старших и младших, главы семьи и его супруги, в условиях господства патриархально-родовых отношений. Также дан широкий фон отношений в семье с рассмотрением взаимоотношений по родству, свойству и отчасти искусственному родству. Терминология в основном приводится по материалам осетинского (иронского и дигорского) языка Северной и Южной Осетий, а также соседних языков Кавказа в том числе грузинского языка. Установлены исконные и заимствованные термины, применяемые в данной тематической группе.

Выявлена и описана для осетинского языка терминология, связанная с:

- историческими формами брака (старшая жена – неполноправная жена, потомки от таких браков), терминологией, отображающей отношения по свойству (хозяин, хозяйка, муж, жена, свекровь, невестка, ятровь, зять), и искусственному родству;
- проведением особых предсвадебных обрядов, таких как знакомство родственников со стороны жениха и невесты, обычаи сговора и сватовства,

договор о составе калыма, а также со спецификой роли старшего и младшего *дружек* жениха в досвадебных ритуалах;

- проведением особых свадебных обрядов с участием старшего (обведение невесты вокруг очага) и младшего *дружек* жениха (доставка свадебных припасов для людей и животных); выявлена историческая составляющая терминов, дан обзор географии их распространения;
- отношениями внутри семьи между невесткой и ее новой семьей, с обозначением родного дома невестки, ее родины, и дома мужа для молодой жены, периодом «молчания» невестки, с разводом по инициативе мужа или жены;

В статье также приведены устойчивые словосочетания, связанные с историческими формами заключения брака и ведения хозяйства (главенствующая роль хозяйки как центра дома, роль супругов в семье); раскрывается смысл табуированной лексики, эвфемизмов, особенностей обращения супругов друг к другу, а также прозвищ мужа.

Литература

- Абаев В. И. Некоторые осетино-яфетические параллели // Яфетический сборник. Вып. II. Т. 3. М.–Л., 1925.
- Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка (ИЭСОЯ). Т. I. М.–Л., 1958; т. II – Л., 1973; т. III – Л., 1979.
- Абаев В. И. Осетино-вейнахские лексические параллели // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка, литературы. Т. II. 1959.
- Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М.: Наука, ГРВЛ, 1965.
- Андроникашвили М. К. Очерки по ирано-грузинским языковым взаимоотношениям. Тбилиси, 1965.
- Бенвенист Э. Т. Очерки по осетинскому языку. М., 1965.
- Ванеев З. Н. Из истории родового быта в Юго-Осетии. Тбилиси, 1955.
- Гамкрелидзе М. В., Иванов В. В. Индоевропейцы и индоевропейские языки. Т. I–II. Тбилиси, 1984.
- Джавахадзе Н. В. Термины родства у горных ингушей // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968.
- Климов Г. К. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964.
- Кулов К. Д. Матриархат в Осетии // ИСОНИИ, т. VIII. Орджоникидзе, 1935.
- Кумахова З. Ю. Развитие адыгских литературных языков. М., 1972.
- Магомедов А. К. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
- Меретуков А. М. Семейная община у адыгов. Ученые записки. Т. 11. Майкоп, 1970.
- Миллер В. Ф. Осетино-русско-немецкий словарь Т. I. Л., 1927; Т. III. Л., 1934.

Народы Кавказа. М., 1962. Т. 2.

Осетино-русский словарь. Орджоникидзе: СОНИИ, 1962.

Пчелина Е. О гостеприимстве в Осетии // Советская этнография. 1932, №5.

Старчевский А. В. Кавказский толмач. СПб., 1891.

Тедеева О. Г. Об этимологии осетинских слов. Актуальные проблемы вопросы иранистики и сравнительного индоевропейского языкознания. Тбилиси, 1970.

Шанаев Дж. Свадьба у северных осетин СССР. Вып. 4. Тифлис, 1870.

Энгельс Ф. Происхождения семьи, частной собственности и государства. Т. 21. М, 1961.

Æмбалты Т. «МД». 1972, №11. (на осет. языке).

Ментешавили С. Б. Словарь кизикского диалекта. Тбилиси, 1943. (на груз. языке)

Толковый словарь грузинского языка. Т. 4. Тбилиси, 1960. С. 1608. (на груз. языке)

References

Abaev V. I. Nekotorye osetino-yafeticheskie paralleli // Yafeticheskiy sbornik (Some Ossetian-Japhetic Parallels // Japhetic Collection). II. Vol.3. M.-L., 1925. (In Russ.)

Abaev V. I. Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka (Historical and etymological dictionary of the Ossetian language). Vol. I – Moscow-Leningrad, 1958; Vol. II – Leningrad, 1973; Vol. III – Leningrad, 1979. (In Ossetian/Russ.)

Abaev V. I. Osetino-veynakhskie leksicheskie paralleli // Izvestiya Checheno-Ingushskogo NII istorii, yazyka, literatury (Ossetian-Veinakh lexical parallels // Proceedings of the Chechen-Ingush Research Institute of History, Language, Literature). Vol. II. 1959. (In Russ.)

Abaev V. I. Skifo-evropeyskie izoglossy. Na styke Vostoka i Zapada (Scytho-European isoglosses. At the junction of East and West). Moscow: Nauka, GRVL, 1965. (In Russ.)

Andronikashvili M. K. Ocherki po irano-gruzinskim yazykovym vzaimootnosheniyam (Essays on Iranian-Georgian language relations). Tbilisi, 1965. (In Russ.)

Æmbalty T. «МД». 1972, №11. (in Ossetian)

Benvenist E. T. Ocherki po osetinskomu yazyku (Essays on the Ossetian language). Moscow, 1965. (In Russ.)

Dzhavakhadze N. V. Terminy rodstva u gornyx ingushey // Kavkazskiy etnograficheskii sbornik (Kinship terms among the mountain Ingush // Caucasian ethnographic collection). Tbilisi, 1968. (In Russ.)

Engel's F. Proiskhozhdeniye sem'i, chastnoy sobstvennosti i gosudarstva (Origins of the family, private property and the state). Vol. 21. M, 1961. (In Russ.)

Gamkrelidze M. V., Ivanov V. V. Indoevropytsy i indoevropeyskie yazyki (Indo-Europeans and Indo-European languages). I-II. Tbilisi, 1984. (In Russ.)

Klimov G. K. Etimologicheskii slovar' kartvel'skikh yazykov (Etymological Dictionary of the Kartvelian Languages). Moscow, 1964. (In Russ.)

- Kulov K. D. Matriarkhat v Osetii (Matriarchy system in Ossetia) // ISONII, VIII. Orjonikidze, 1935. (In Russ.)
- Kumakhova Z. YU. Razvitie adygskich literaturnykh yazykov (Development of the Adyghe literary languages). Moscow, 1972. (In Russ.)
- Magometov A. K. Kul'tura i byt osetinskogo naroda (Culture and life of the Ossetian people). Ordzhonikidze, 1968. (In Russ.)
- Menteshashvili S. B. Slovar' kizikskogo dialekta (Dictionary of the Cyzik dialect). Tbilisi, 1943. (In Georgian).
- Meretukov A. M. Semeynaya obshchina u adygov // Uchenye zapiski (Family community among the Circassians. Scientific notes). 11. Maykop, 1970. (In Russ.)
- Miller V. F. Osetino-russko-nemetskiy slovar' (Ossetian-Russian-German Dictionary). Vol. I. L., 1927; Vol. III. L., 1934. (In Ossetian/Russ.)
- Narody Kavkaza (Peoples of the Caucasus). Moscow, 1962. Vol. 2. (In Russ.)
- Osetino-russkiy slovar' (Ossetian-Russian dictionary). Ordzhonikidze: SONII, 1962. (In Ossetian/Russ.)
- Pchelina E. O gostepriimstve v Osetii // Sovetskaya etnografiya (About hospitality in Ossetia // Soviet ethnography). 1932, №5. (In Russ.)
- Shanaev Dzh. Svad'ba u severnykh osetin SSSK (Wedding of the North Ossetians of the SSSK). 4. Tiflis, 1970. (In Russ.)
- Starchevsky A. V. Kavkazskiy tolmach (Caucasian interpreter). SPb., 1891. (In Russ.)
- Tedeeva O. G. Ob etimologii osetinskiykh slov. Aktual'nye problemy voprosy iranistiki i sravnitel'nogo indoevropeyskogo yazykoznaniya (On the etymology of Ossetian words. Actual problems questions of Iranian studies and comparative Indo-European linguistics). Tbilisi, 1970. (In Russ.)
- Tolkovyy slovar' gruzinskogo yazyka (Explanatory dictionary of the Georgian language). Vol. 4. Tbilisi, 1960. (In Georgian)
- Vaneev Z. N. Iz istorii rodovogo byta v Yugo-Osetii (From the history of tribal life in South Ossetia). Tbilisi, 1955. (In Russ.)

Битарти Зоя Александровна

Юго-Осетинский НИИ им. З. Н. Ванеева, Цхинвал, Республика Южная Осетия

Bitarty Zoya Alexandrovna

Vaneev Z.N. South Ossetian Research Institute, Tskhinvali, Republic of South Ossetia

II

ЛИНГВОГЕОГРАФИЯ И КАРТОГРАФИРОВАНИЕ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ

Ю. Б. Коряков

Институт языкознания РАН
Москва, Россия

КАРТОГРАФИРОВАНИЕ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ АФГАНИСТАНА И ПАКИСТАНА

Аннотация: Данная работа посвящена теоретическим и практическим вопросам создания карт иранских языков, в частности языков Афганистана и Пакистана. В начале мы касаемся общих вопросов и методик создания языковых карт. Далее рассматривается текущая ситуация с языковыми картами этого региона. Затем подробно обсуждаются процесс создания карт, специально сделанных для данного издания, с освещением регионов распространения языков парачи, ормури, хазара.

Ключевые слова: языковые карта, иранские языки, парачи, ормури, хазар, лингвогеография, геолингвистика

Yu. B. Koryakov

CREATING MAPS FOR THE IRANIAN LANGUAGES OF AFGHANISTAN AND PAKISTAN

Abstract: This work is concerned with the theoretical and practical issues of creating maps of Iranian languages, in particular the languages of Afghanistan and Pakistan. We begin by touching on general issues and techniques for creating language maps, before going on to consider the current situation regarding the language maps of this region. Finally, the process of creating maps made specifically for this publication is discussed in detail, with coverage of the regions where Parachi, Ormuri, and Hazaragi are spoken.

Key words: language maps, Iranian languages, Parachi, Ormuri, and Hazaragi, linguistic geography, geolinguistics

1. Языковые vs. лингвистические карты

Можно выделить два типа карт, связанных с языковыми представлениями: языковые и лингвистические.

Лингвистические карты (*linguistic maps*) показывают распространение языковых явлений с помощью точек, изоглосс или ареалов. Географически они могут покрывать:

- один язык (скажем, на диалектологических картах);
- группу языков или целый регион (напр., Atlas de l’Afghanistan [Redard et al. 1974]; Atlas of Shared Structures of the Araxes-Iran Linguistic Area [Stilo 2015]);

– весь мир (например, [WALS 2005]).

Собственно языковые карты (*language maps*) показывают в свою очередь распространение самих языков или их диалектов или языковую ситуацию на определённой территории. Такие карты также могут объединяться в атласы на основе:

- общей территории, например, в Atlas of the Languages of Iran [ALI 2022];
- общей генетической принадлежности, например, в Атласе кавказских языков [АКЯ 2006];
- иной общей характеристики, например, в Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia, and the Americas [ALICPAA 1996].

Далее речь идет только о картах второго типа, а именно языковых.

2. Обзор существующих карт иранских языков Афганистана

Хотя существует некоторое количество обзорных языковых или этнографических карт Афганистана, в целом нужно признать, что качественные карты по языкам Афганистана практически отсутствуют. Сравнение карт из разных источников показывает, что на всех них очень по-разному показаны границы языков. Точечная проверка в тех регионах, для которых мы сами делали карты, показывает, что наиболее близка карта «Afghanistan. Languages and Dialects» из проекта TAVO [Behnstedt et al. 1984], а также карта «Народы Ирака, Ирана и Афганистана» из Атласа народов мира (1964). Однако и они весьма далеки от реальности.

Что касается отдельных регионов Афганистана, то наиболее подробно картографирован Нуристан. В частности, очень тщательная карта языков Нуристана и Читрала представлена в книге А. Л. Грюнберга «Язык кати» [1980, 27]. Более обзорные карты представлены в работе К. Йеттмара «Религии Гиндукуша» [1980] («Языки Нуристана и сопредельных областей») и на сайте Р. Ф. Странда [1999–2022]. Кроме того, известна карта языков Мунджана в работе А. Л. Грюнберга «Мунджанский язык» [1972].

3. Особенности картографирования иранских языков

Создание качественных языковых карт в целом зависит от двух составляющих: наличие качественных данных по распространению языков и наличие подробных географических карт. В идеале желательно иметь данные на уровне отдельных населённых пунктов (с информацией для каждого н.п. о распространении конкретных языков и их пропорции), при этом на картах должно быть показано расположение всех н. п. В случае с языками Афганистана (как и с иранскими языками вообще) с каждой из этих составляющих есть свои трудности.

Основные сложности, актуальные для иранских языков:

- нехватка данных по распространению языков, особенно с большой территорией;
- расхождения в названиях, приводимых в описаниях лингвистов, антропологов и этнографов с теми, что представлены на картах. Данное положение часто приводит к существенным трудностям для территорий Ирана, Афганистана и Пакистана, и менее значимо для республик бывшего СССР.

Мы проиллюстрируем каждую из этих сложностей далее на примере процесса картографирования конкретных языков и рассмотрим особенности создания карт отдельных иранских языков на примере тех языков, которые изучал В. А. Ефимов: парачи, ормури и хазара.

4. Парачи

Парачи – небольшой иранский язык, распространённый на востоке Афганистана. Картографирование территории распространения языка парачи относительно несложно, так как с одной стороны, этот народ занимает достаточно небольшую территорию, а с другой у нас имеются довольно подробные сведения об этой территории. Однако, присутствует упомянутая проблема несоответствия топонимов в описаниях и на картах.

Швейцарский этнограф Шарль Киффер собрал подробные сведения о расселении носителей языка парачи на конец 1970-х годов, опубликовав их в первой части своих этюдов в журнале «Studia Iranica» [Kieffer 1977a, 103–108] и обзорной статье [1977b]. В 2003 г. UNFPA (United Nations Population Fund) выпустило поселенные карты 14 провинций Афганистана, на которых для каждого селения указан преобладающий язык [UNFPA 2003]. Насколько можно судить, информация собиралась с помощью опроса на уровне отдельных хозяйств. Из релевантных для парачи в выборку попала провинция Каписа (две парачийские долины).

Проверим возможность соотнесения данных Киффера с существующими картами. Для идентификации топонимов мы использовали русскоязычные топографические карты Генштаба масштаба 1:100 000 (1 км в 1 см, квадраты I42-031, -032 и -044) 1984–1985 гг. издания, карты того же масштаба Афганского картографического института (АКИ *ниже*, 504 Е, 504 F, 540 F и 510 В), приведённые в работе [Kieffer 1977a, 105–108], и карты отдельных районов, выпущенные Afghanistan Information Management Services [AIMS Nijrab 2004].

Согласно многим источникам, парачи распространён в трёх долинах: Шутул, Пачаган и Гочулан [Ефимов 2009, 3; Morgenstierne 1973, 3–7]. Рассмотрим их последовательно.

Шутул (Шутуль, *Šotol*) является притоком реки Панджшер, долина занимает весь район Шутул провинции Панджшер, к северу от Кабула. Все деревни этой долины приведены в таблице 1, в порядке от истока к устью.

Таблица 1. Населённые пункты долины Шутул.

Русское название	Kieffer 1977a, 107, 121–122	АКИ	Количество хозяйств	Основной язык
Арзава		Arzawa		дари
	Estufālō		1 хоз.	дари, в прошлом парачи
Чашмау		Čašmāw		дари
Ройдара	Ruydara	Rōydara	?	дари, несколько чел. – парачи
Ганда		Gondā		дари
Санги-Лахшан	Saṅg-e Laxšān	Saṅge Lakhšān	12 хоз.	парачи
	Axmadōndōr		5 хоз.	дари, в прошлом парачи
Сефавар	Seṯawār	Sefawar	30 хоз.	дари, в прошлом парачи
Андарабисат	Andarawsāt	Andarābisāt	100 хоз.	дари, несколько хоз. – парачи
Дехи-Калан	Deh-Kalān	Dehe Kolān	300 хоз.	парачи
	Māra		40–50 хоз.	парачи (1/2), дари
Бостан		Bōstān		дари
Джананджой		Jānānjoy		дари
Чилана		Čelāna		дари

Кроме того, по свидетельству советского исследователя М. С. Андреева, ещё в 1920-х годах на языке парачи говорили в долине реки Панджшер: в селениях Куроба (совр. Корава, Kōrāba) [Андреев 1927, 3–4], Заманкор, Достумхейль, Ферадж [Morgenstierne 1973, 7]. К 1947 году парачи там был уже полностью вытеснен языком дари [Оранский 1960, 484].

Долина **Гочулан** (*Ġočulān*) находится в верховьях одноименной реки, притока р. Ниджраб, на севере района Ниджраб провинции Каписа (к северо-востоку от Кабула).

Таблица 2. Населённые пункты долины Гочулан.

Русское название	Kieffer 1977a	АКИ	Количество хозяйств	Основной язык
Ламбар	Lambār	Lambar	7 хоз.	парачи
	Mālyā		16 хоз.	парачи
	Mendišāt, дари Myāna-deh		70 хоз.	парачи
Гочалан	Sāyōšāt, дари Ġočulān-e Bālā	Ghōčalān	100 хоз.	парачи
Канди	Kaṅdā/ Kandyān, дари Kandi	Kandi	25 хоз.	парачи
Кандияка		Kandi Yaka		? парачи
Татахейль	Tātaxišāt, дари Tātaxēl	Tātahēl	30	парачи – ½, дари
Нахсичах		Nakhsičah		дари
Шейхан	Šēr Xān	Saykhān		дари

Кроме того, на карте UNFPA как парачиязычная обозначена деревня Джамайн (*Jamaun*) в верховьях соседней долины к западу.

Пачаган

Долина **Пачаган** (*Paṣaḡān*) находится вдоль одноименной реки, верхнего течения р. Тагаб, на юго-востоке того же района Ниджаб провинции Каписа.

Таблица 3. Населённые пункты долины Пачаган.

Русское название	Kieffer 1977a	АКИ	Количество хозяйств	Основной язык
?Валиханхейль	Kerbūḡi			пушту
Афганья				пушту
Хайдархейль	Audarxēl (H-)	Haydarkhēl		пушту
Гарай		Garay		парачи
	Dakaḡi		20	пушту, пашаи, парачи
Гайни-Паин	Ġayn-e Pā'in,	Ghayne Pāin		пушту
Давлатханхейль	Dawlāynxisāt / Dawlatxānxisāt, дари Dawlatxānxēl	Dawlatkhānkhēl	50	парачи
Кайли	Kéčasāt, дари Kayli	Kayli	20 хоз.	парачи
Хусейнханхейль	Ḥosaynxisāt, дари Ḥosaynkhānxēl	Hosaynk-hānkhēl	250 хоз.	парачи
Хасанханхейль		Hasankhānkhēl		дари
	Čeṇḡāyōl/ḡ		20	парачи
Пашаи	Gawḡukasāt, дари Pašai	Pašai	400	пашаи
Джолаян	Dyuḡsāt, пашаи Dēolan, дари Ĵulāyan	Ĵolāyān		пашаи
	Kandi, Kh-		5 хоз.	пашаи
	Šēḡar		20 хоз.	парачи
Локахейль	Lōkāsāt, дари Lōkāxēl	Lōkākhēl	100 хоз.	парачи
	Alamdisāt/ Alaodinsāt/ Domsāt			
	Moḡolbēxēl			парачи
Зукуми	Dīqām(i), дари Dōqāwmi	Zoqūmi	50 хоз.	парачи
	Āingarsāt, дари Āingarān			парачи
Ибрахимхейль	Bīyāhemsāt, дари Ibrāhemxēl	Ebrāhimkhēl	40 хоз.	парачи
Мирханхейль	Merxānsāt, дари Mirxānxēl	Mirkhānkhēl	50	
	Malekxēl, дари Māmad (= Moḡammad) Karim			парачи
Закриахейль	Malekxisāt, дари Zikr(e)yāxēl	Zekryakhēl	100	парачи
	Ĵabārxēl			парачи
	Latuxēl			парачи
	Kandi			парачи
	Mosāberxēl (*Mosāfer-)			парачи
	Qalača			парачи
Ходжагар	Xāḡayār, дари Xōḡayār	Khwāja-ghār	60 хоз.	парачи

Кроме того, на карте UNFPA как парачиязычные обозначены две деревни в дариязычной долине Нальха к северу от Пачагана. Одна из них, возможно, Педжан, название второй неясно.

Таблица 4. Количество деревень, отмеченных в парачиязычных долинах в разных источниках.

Парачиязычные деревни	Шутул	Гочулан	Пачаган
Отмечены у Киффера	7	6	19
– из них есть на картах	5	4	10
Процент отмеченных	71	67	53
Не отмечены у Киффера		2	3

Таким образом, мы видим, что доля парачиязычных деревень, приведённых у Киффера и найденных на картах, колеблется от 53 до 71 %. Впрочем, благодаря расположению деревень в целом вдоль рек, языковую территорию можно очертить с достаточно большой точностью, см. карту 1.

Карта 1. Язык парачи.



Наличие карт UNFPA дало нам возможность обозначить на нашей карте не только парачиязычные селения и несколько соседних, но и разметить всю территорию Каписы и соседней провинции Парван.

5. Ормури

Ормури¹ – небольшой иранский язык, который распространён в двух несвязанных ареалах: один в Афганистане, другой в Пакистане.

Карта 2. Язык ормури.



Согласно сведениям В. А. Ефимова, в 1970 гг. число говорящих в Афганистане составляло ок. 100–200 чел., в Пакистане ок. 5 тыс. чел. [Ефимов 1999, 278]. У остальных ормури родной язык вытеснен языком дари и частично пушту [Ефимов 1991, 247]. По данным Ш. Киффера, предположительно на начало нынешнего века в Афганистане осталось несколько десятков пожилых носителей, проживающих в укрепленных поселениях, «fermes fortifiées» (*qal'a*²), вокруг города Баракибарак (ормури *Grām*; провинция Логар) на востоке страны [Kieffer

¹ Ормури (ormuri). Имеются варианты названия языка топонимического происхождения – «бараки» (bi/arkī, bar(a)ki, braki) [Оранский 1960, 339; Ефимов 1986, 3; 1999, 276], название баргиста (bargistā), зафиксированное в (Grierson LSI X, 123), вышло из употребления [Kieffer 2003, 25]. В настоящее время в Пакистане известен как ормари/вармаро (Ormari/Warmaro) [Zeb, Wazir 2020, 140]. (прим. ред.)

² Из дари *qal'a* 'крепость, форт; укрепленное поселение'. Ср. тадж. Панджшера *qal'a* 'укрепленный дом' [Андреев 1927, 78]. (прим. ред.)

2003, 25, 57]. Хотя Киффер перечисляет названия этих *qał'a*: Saŋgtuy, Nurollāh (Кала-Нурулла), Čendāl, Taqī (Таки), Darwēšxāl и Bāḡuxēl, лишь два из них удалось найти на русскоязычной топографической карте Генштаба масштаба 1:50 000 (500 м в 1 см, квадрат I42-078-Б) и на англоязычной карте района Баракибарак [AIMS Baraki Barak 2004].

В Пакистане до недавнего времени почти полностью ормуриязычным был город Канигурам (ормури *Kāni* или *Šōr*) в округе Южный Вазиристан провинции Хайбер-Пахтунхва. Однако из-за проведенной в 2009 году анти-террористической операции город был разрушен и большинство жителей рассеялось по другим городам, таким как Танк, Дера-Исмаил-Хан, Пешавар и Карачи. Лишь спустя девять лет часть населения стала приезжать на лето в Канигурам, на зиму возвращаясь в другие города. Это ставит под серьёзный удар будущее языка ормури, так как его носители переходят на пушту или урду [Zeb, Wazir 2020].

Несмотря на то, что канигурамский и логарский диалекты имеют много общего в структуре и лексике, степень расхождения между ними настолько велика, что полное взаимопонимание отсутствует [Ефимов 1986, 4; 1999, 276; Efimov 2011, 1–2], что, вероятно, ведет к полному расхождению этих двух языковых разновидностей (при условии сохранения обеих).

6. Хазара

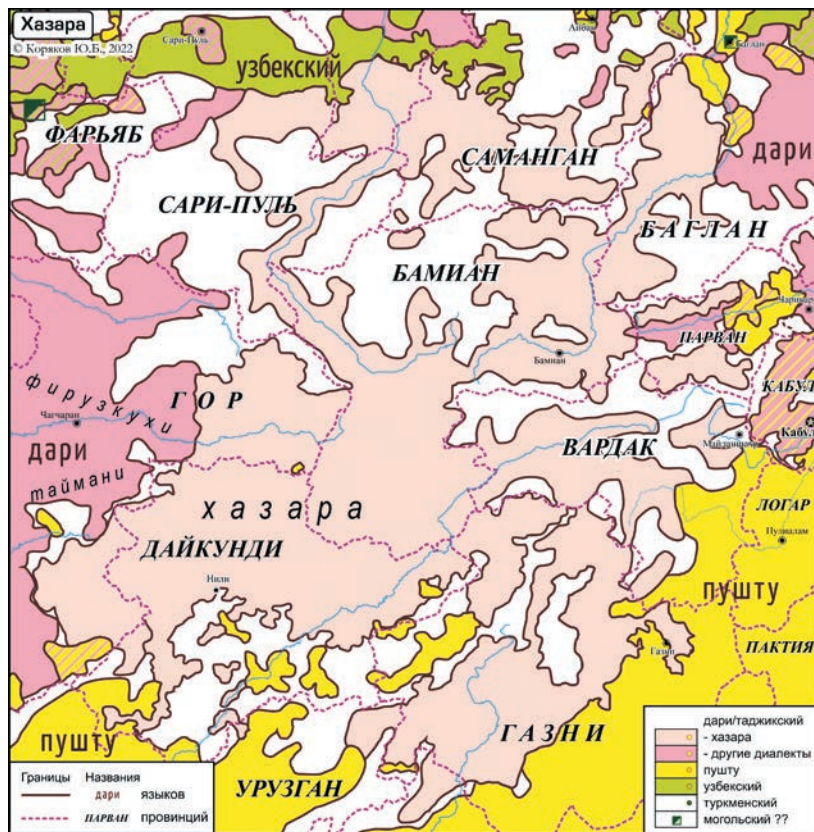
На хазара говорит довольно крупный народ Афганистана – хазарейцы (хазарийцы). Они населяют центральную часть этой страны – Хазараджат. Иногда их называют восточные хазарейцы, чтобы отличить от западных – хазарейцев дех-и зейнат, родственной, но отдельной этнической группы, живущей в районах Кадиса и Калайи-Нау.

Хазара (самоназвание – *zibun-i azoragi/azaragi* букв.: хазарийский язык) входит в персидско-таджикский языковой континуум. В Афганистане и зарубежной лингвистике он обычно считается диалектом персидского, в отечественной иранистике рассматривается В. А. Ефимовым изначально как отдельная языковая разновидность, включающая «группу диалектов и говоров», не выходящих за рамки таджикско-персидских диалектов и говоров Афганистана и Средней Азии [Ефимов 1965; 1997, 173], позднее как «наречие» [Ефимов 2008, 344].

При всем том хазара представляет собой достаточно выделяющееся языковое образование и как таковое может быть картографировано. Специальных карт по хазара, языковых или этнографических, нам неизвестно. Поэтому для создания соответствующей карты могут быть использованы обзорные лингвистические карты Афганистана и упоминавшиеся выше поселенные карты отдельных провинций [UNFPA 2003]. Из релевантных для данной области поселенные карты имеются для семи (Саманган, Бамиан, Баглан, Парван, Газни, Дайкунди, Гор) из девяти провинций (отсутствуют карты для провинций Вардак и Сари-Пуль).

Единственным недостатком этих карт является то, что все персидско-таджикские диалекты на них обозначены как *Dari* без выделения отдельных наречий. Поэтому для определения границы между хазара и другими таджикскими диалектами мы использовали карту «Afghanistan. Languages and Dialects» из проекта TAVO [Behnstedt et al. 1984]. На созданной нами карте (см. карту 3) показаны только территории компактного расселения, территории хозяйственного освоения (пастбища) не обозначены из-за недостатка информации.

Карта 3. Хазара.



Заключение

Таким образом, с одной стороны, для большинства иранских языков наблюдается явная нехватка качественных, подробных карт, отображающих современную языковую ситуацию. С другой, создание таких карт сталкивается с заметными трудностями, касающимися прежде всего нехватки подробной и надёжной информации о распространении языков. Тем не менее, даже на основе имеющихся источников возможно создавать достаточно подробные карты.

Литература

- АКЯ 2006 – Коряков Ю. Б. Атлас кавказских языков. М.: Институт языкознания РАН, 2006. 76 с., карты.
- Андреев М. С. По этнологии Афганистана: Долина Панджшир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.). Ташкент, 1927. 101 с.
- Атлас народов мира / отв. ред. С. И. Брук, В. С. Апенченко. М.: ГУГК Гос. геологического комитета СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР, 1964. 184 с.
- Грюнберг А. Л. Мунджанский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. М.: Наука, 1972. 474 с.
- Грюнберг А. Л. Язык кати. Тексты, грамматический очерк. М.: Гл. ред-ция вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1980. 206 с.
- Ефимов В. А. Язык афганских хазара: Якаулангский диалект. М.: Наука, 1965. 98 с.
- Ефимов В. А. Ормури // Основы иранского языкознания. Т. V. Новоиранские языки: Северо-западная группа I. М.: 1991. С. 247–315.
- Ефимов В. А. Хазара язык // Языки мира. Иранские языки. I. Юго-западные иранские языки. Под ред. В. С. Расторгуевой. М.: Индрик, 1997. С. 173–187.
- Ефимов В. А. Ормури язык // Языки мира: Иранские языки. II. Северо-западные иранские языки. М.: Индрик, 1999. С. 276–296.
- Ефимов В. А. Хазара // Основы иранского языкознания. Среднеиранские и новоиранские языки / Отв. ред. В. А. Ефимов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. С. 344–414.
- Ефимов В. А. Язык парачи. Грамматический очерк. Тексты. Словарь. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2009. 269 с.
- Йеттмар К. Религии Гиндукуша / Пер. с нем. К. Д. Цивинной; отв. ред.: А. Л. Грюнберг. М.: Наука, 1986. 505 с.
- Оранский И. М. Введение в иранскую филологию. М.: Издательство восточной литературы, 1960. 490 с.
- AIMS Baraki Barak 2004 – AIMS Baraki Barak District Map. 2004. URL: https://web.archive.org/web/20070929100240/http://www.aims.org.af/maps/district/logar/baraki_barak.pdf
- AIMS Nijrab 2004 – AIMS Nijrab District Map. 2004. URL: <https://web.archive.org/web/20110615060550/http://www.aims.org.af/maps/district/kapisa/nijrab.pdf>
- ALI 2022 – Anonby E., Taheri-Ardali M. et al. (eds.). Atlas of the Languages of Iran (ALI). Ottawa: Geomatics and Cartographic Research Centre, 2015–2022. URL: <http://iranatlas.net> (проверено 31.03.2022).
- ALICPAA 1996 – Wurm S.A., Mühlhäusler P., Tyron D.T. Atlas of languages of intercultural communication in the Pacific, Asia, and the Americas, 2 vol. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996. (1622 с., 151 л.к.)
- Behnstedt P., Kieffer Ch. M. A VIII 11. Afghanistan. Languages and Dialects / Kartographien: M. Henke, H. Pohlmann // Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO). / hrsg. vom Sonderforschungsbereich 19 [„TAVO“] der Universität Tübingen. Wiesbaden: Reichert, 1984.

- Efimov V. A. The Ormuri language in Past and Present / English tr. edited by J. L. G. Baart. (FLI language and culture series. Volume 6). Islamabad: Forum for Language Initiatives, 2011.
- Kieffer Ch. M. Études parāči I // *Studia Iranica* 6. Leiden–Paris, 1977a: 97–125.
- Kieffer Ch. M. The Approaching End of the Relict Southeast Iranian languages Ōrmuri and Parāči in Afghanistan // *International Journal of Sociology of Language*. 1977b. Vol. 12: 71–100.
- Kieffer Ch. M. Die kleinen sprachlichen und ethnischen Gruppen Afghanistans – Gibt es ein linguistisches Problem in Afghanistan? // S.W. Breckle, C.M. Naumann (eds.) *Forschungen in und über Afghanistan. Situation der wissenschaftlichen Erforschung Afghanistans und Folgen der gegenwärtigen politischen Lage. Vorträge auf der 6. Internationalen Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft Afghanistan in Bielefeld, 4–5. Februar 1982*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1983, 71–91.
- Kieffer Ch. M. Grammaire de l'ōrmurī de Baraki-Barak (Lōgar, Afghanistan). (Beiträge zur Iranistik, 22.). Wiesbaden: Reichert, 2003. 249 p.
- Morgenstierne G. Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. I. Parachi and Ormuri. 2nd ed. Oslo: Universitetsforlaget, 1973. 436 p.
- Redard G., Kieffer Ch. M., Sana S. L'Atlas linguistique des parlers iraniens: atlas de l'Afghanistan. 7–19. Bern: Universität, 1974. [Arbeitspapiere 13]
- Stilo D. L. 9. An introduction to the Atlas of the Araxes-Iran Linguistic Area // Ed. B. Comrie and L. Golluscio. *Language Contact and Documentation / Contacto lingüístico y documentación*. De Gruyter Mouton, 2015, 343–355.
- Strand R. F. Nuristān: Hidden land of the Hindu Kush. 1999–2022. URL: <https://nuristan.info/IngMap.html> (проверено 31.03.2022)
- UNFPA 2003 – Villages by main language spoken, by provinces. Maps. United Nations Population Fund, 2003.
- WALS 2005 – Haspelmath M., Dryer M. S., Gil D., Comrie B. (eds.). *The World Atlas of Language Structures*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 695 p.
- Zeb Kh., Wazir A. Conflict, Displacement and the Implications for Warmaro/Ormuri Language // *Forced Migration and Conflict-Induced Displacement: Impacts and Prospective Responses*. Ed. by Muhammad Makki, Aizah Azam, Syed Ali Akash and Faryal Khan. Islamabad: NUST PRESS, 2020, 140–161.

References

- AIMS Baraki Barak 2004 – AIMS Baraki Barak District Map. 2004. URL: https://web.archive.org/web/20070929100240/http://www.aims.org.af/maps/district/logar/baraki_barak.pdf
- AIMS Nijrab 2004 – AIMS Nijrab District Map. 2004. URL: <https://web.archive.org/web/20110615060550/http://www.aims.org.af/maps/district/kapisa/nijrab.pdf>
- AKYa 2006 – Koryakov Yu. B. *Atlas kavkazskikh yazykov (Atlas of Caucasian Languages)*. Moscow: Institut yazykoznaniya RAN (Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences), 2006. 76 s., maps. (In Russ.)

- ALI 2022 – Anonby E., Taheri-Ardali M. et al. (eds.). Atlas of the Languages of Iran (ALI). Ottawa: Geomatics and Cartographic Research Centre, 2015–2022. URL: <http://iranatlas.net> (проверено 31.03.2022).
- ALICPAA 1996 – Wurm S. A., Mühlhäusler P., Tyron D. T. Atlas of languages of intercultural communication in the Pacific, Asia, and the Americas, 2 vol. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996. 1622 p., 151 maps.
- Andreev M. S. Po etnologii Afganistana: Dolina Pandzhshir (Materialy iz poezdki v Afganistan v 1926 g.) (On the ethnology of Afghanistan: The Panjshir Valley (Materials from a trip to Afghanistan in 1926)). Tashkent, 1927. 101 p. (In Russ.)
- Atlas narodov mira (Atlas of the Peoples of the world) / ed. S. I. Bruk, V. S. Apenchenko. Moscow: GUGK Gos.geologicheskogo komiteta SSSR, In-t etnografii im. N.N. Miklukho-Maklaya Akademii nauk SSSR (GUGK of the State Geological Committee of the USSR, Institute of Ethnography named after N.N. Miklukho-Maklay of the Academy of Sciences of the USSR), 1964. 184 p. (In Russ.)
- Behnstedt P., Kieffer Ch. M. A VIII 11. Afghanistan. Languages and Dialects / Kartographien: M. Henke, H. Pohlmann // Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO). / hrsg. vom Sonderforschungsbereich 19 [„TAVO“] der Universität Tübingen. Wiesbaden: Reichert, 1984.
- Efimov V. A. Yazyk afganskikh khazara: Yakaulangskij dialekt (The language of the Afghan Hazara: Yakaulangi dialect). Moscow: Nauka, 1965. 98 p. (In Russ.)
- Efimov V. A. Ormuri // Osnovy iranskogo yazykoznaniya. V. Novoiranskije yazyki: Severo-zapadnaya gruppa I (Ormuri // Fundamentals of Iranian linguistics. Vol. 5. New Iranian languages: North-Western group I). Moscow, 1991, 247–315. (In Russ.)
- Efimov V. A. Khazara yazyk (The Hazaragi language) // Yazyki mira. Iranskije yazyki. I. Yugo-zapadnye iranskije yazyki (Languages of the world. Iranian languages. I. South-Western Iranian languages). V.S. Rastorgueva (ed.). Moscow: Indrik, 1997, 173–187. (In Russ.)
- Efimov V. A. Ormuri yazyk (The Ormuri language) // Yazyki mira: Iranskije yazyki. II. Severo-zapadnye iranskije yazyki (Languages of the world: Iranian languages. II. North-Western Iranian languages.). Moscow: Indrik, 1999, 276–296. (In Russ.)
- Efimov V. A. Khazara (The Hazaragi language) // Osnovy iranskogo yazykoznaniya. Sredneiranskije i novoiranskije yazyki (Fundamentals of Iranian linguistics. Middle Iranian and New Iranian languages). Otv. red. V. A. Efimov. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008, 344–414. (In Russ.)
- Efimov V. A. Yazyk parachi. Grammaticheskij ocherk. Teksty. Slovar' (The Parachi language. A grammatical essay. Texts. Dictionary). Moscow: Izdat. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2009. 269 p. (In Russ.)
- Efimov V. A. The Ormuri language in Past and Present / English tr. edited by J.L.G. Baart. (FLI language and culture series. Volume 6). Islamabad: Forum for Language Initiatives, 2011.
- Grunberg A. L. Mundzhanskij yazyk Teksty, slovar', grammaticheskij ocherk (The Munji language. Texts, dictionary, grammatical essay). Moscow: Nauka, 1972. 474 p. (In Russ.)
- Grunberg A. L. Yazyk kati. Teksty, grammaticheskij ocherk (The Katë language. Texts, grammatical essay). Moscow: Nauka, Gl. red. vost. lit-ry, 1980. 206 p. (In Russ.)

- Jettmar K. *Religii Gindukusha (Religions of the Hindu Kush)* / Tr. from German by K. D. Tsvina; ed. A. L. Gryunberg. Moscow: Nauka, 1986. 505 p. (In Russ.)
- Kieffer Ch. M. *Études parāči I* // *Studia Iranica* 6. Leiden–Paris, 1977a: 97–125.
- Kieffer Ch. M. *The Approaching End of the Relict Southeast Iranian Languages Ōrmuri and Parāči in Afghanistan* // *International Journal of Sociology of Language*. 1977b. Vol. 12: 71–100.
- Kieffer Ch. M. *Die kleinen sprachlichen und ethnischen Gruppen Afghanistans – Gibt es ein linguistisches Problem in Afghanistan?* // S. W. Breckle, C. M. Naumann (eds.) *Forschungen in und über Afghanistan. Situation der wissenschaftlichen Erforschung Afghanistans und Folgen der gegenwärtigen politischen Lage. Vorträge auf der 6. Internationalen Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft Afghanistan in Bielefeld, 4–5. Februar 1982*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1983, 71–91.
- Kieffer Ch. M. *Grammaire de l'ōrmurī de Baraki-Barak (Lōgar, Afghanistan)*. (Beiträge zur Iranistik, 22.). Wiesbaden: Reichert, 2003. 249 p.
- Morgenstierne G. *Indo-Iranian Frontier Languages*. Vol. I. Parachi and Ormuri. 2nd ed. Oslo: Universitetsforlaget, 1973. 436 p.
- Oranskij I. M. *Vvedenie v iranskuyu filologiyu (Introduction to Iranian Philology)*. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literatury (Publishing House of Oriental Literature), 1960. 490 p. (In Russ.)
- Redard G., Kieffer Ch. M., Sana S. *L'Atlas linguistique des parlers iraniens: atlas de l'Afghanistan*. 7–19. Bern: Universität, 1974. [Arbeitspapiere 13]
- Stilo D. L. 9. *An introduction to the Atlas of the Araxes-Iran Linguistic Area* // Ed. B. Comrie and L. Golluscio. *Language Contact and Documentation / Contacto lingüístico y documentación*. De Gruyter Mouton, 2015, 343–355.
- Strand R. F. *Nuristân: Hidden land of the Hindu Kush*. 1999–2022. URL: <https://nuristan.info/lngMap.html> (проверено 31.03.2022)
- UNFPA 2003 – *Villages by main language spoken, by provinces*. Maps. United Nations Population Fund, 2003.
- WALS 2005 – Haspelmath M., Dryer M. S., Gil D., Comrie B. (eds.). *The World Atlas of Language Structures*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 695 p.
- Zeb Kh., Wazir A. *Conflict, Displacement and the Implications for Warmaro/Ormari Language* // *Forced Migration and Conflict-Induced Displacement: Impacts and Prospective Responses*. Ed. M. Makki, A. Azam, S. A. Akash and F. Khan. Islamabad: NUST PRESS, 2020, 140–161.

*Коряков Юрий Борисович
Институт языкознания РАН, Москва, Россия*

*Koryakov Yuriy Borisovich
Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
ybkoryakov@gmail.com*

III

ЯЗЫКОВОЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ:
ОБЩНОСТЬ КОРНЕЙ И ЯЗЫКОВАЯ СПЕЦИФИКА.
МАТЕРИАЛЫ К СРАВНИТЕЛЬНОМУ ИЗУЧЕНИЮ
НАРОДНОГО ПРАЗДНИКА НАУРУЗ/НОУРУЗ/НАВРУЗ

М. Л. Рейснер

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова
Москва, Россия

НАУРУЗ, ВОПЛОЩЕННЫЙ В СЛОВЕ: ОТ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЙ К ПОЭТИЧЕСКИМ ОБРАЗАМ

Аннотация: Статья посвящена древним мифологическим истокам и значению весеннего календарного праздника Науруза в становлении образного языка персидской классической поэзии. Календарная тематика в ранней стихотворной практике на новоперсидском языке стала одним из механизмов укоренения заимствованной арабской поэтической системы на местной иранской почве. Науруз, истолкованный как «указание начала сотворения мира», позволил включить древние земледельческие концепты в культурный код мусульманского Ирана. Картина наступления Науруза стала ключевым иносказанием для Божественного творения и рая. Весенняя сезонная лексика превратилась в универсальный инструмент для описания любой красоты – как земной, так и небесной, как природной, так и человеческой. Этическая и эстетическая ценность Науруза, осознанная в словесном искусстве средневекового Ирана, обеспечила его восприятие как одной из основ сохранения этнокультурной традиции.

Ключевые слова: Науруз, сезонная лексика, «город вечной весны», описательная поэзия

M. L. Reysner

NAURUZ, EMBODIED IN THE WORD: FROM MYTHOLOGICAL LEGENDS TO POETIC IMAGES

Abstract: The article is devoted to the ancient mythological origins and the significance of the spring calendar holiday of Nauruz in the formation of the figurative language of Persian classical poetry. Calendar themes in early poetic practice in the New Persian language became one of the mechanisms for rooting the borrowed Arabic poetic system on local Iranian soil. Nauruz, interpreted as ‘an indication of the beginning of the Creation of the World’, made it possible to include ancient agricultural concepts in the cultural code of Muslim Iran. The picture of the onset of Nauruz has become a key allegory for the Divine Creation and paradise. The spring seasonal vocabulary has become a universal tool for describing any beauty – both earthly and heavenly, both natural and human. The ethical and aesthetic value of Nauruz, realized in the verbal art of medieval Iran, ensured its perception as one of the foundations for preserving ethno-cultural tradition.

Key words: Nauruz, seasonal words, ‘the City of Eternal spring’, descriptive poetry

Древние корни Науруза, в том числе и его мифологические составляющие важны для понимания смысла этого доисламского календарного праздника Ирана и причины его сохранения в современной культуре иранцев и многих других народов. Установление праздника было связано с именем одного из первых представителей мифологической династии Пишдадидов (авест. Парадата, букв. «данных первыми»). В священной книге зороастризма Авесте он зовется Йима, позже его имя упоминается в письменных источниках в двух вариантах – Джам и Джамшид. В дошедших до нас авестийских мифах предание об установлении Науруза не сохранилось, зато в развернутом виде представлена картина царства «золотого века» во времена правления Йимы. Ахура-Мазда, верховный благой Бог-творец зороастрийского пантеона Ахура-Мазда вверил ему хранить, преумножать и расширять земной мир. Йима – первый человек, с которым беседовал Ахура-Мазда. На предложение Ахура-Мазды стать пророком его веры, Йима ответил отказом. Вот как говорится о этом в книге «Вендидад»: «Если ты не станешь для меня, о Йима, хранящим и несущим Веру, то ты мне мир преумножай, ты мне мир возвращай! Ты стань мира защитником, хранителем и наставником!» И так ответил мне на это Йима прекрасный, о Заратуштра: “Я тебе мир преумножу, я тебе мир возвращу, я стану мира защитником, хранителем и наставником. Не будет в моем царстве ни холодного ветра, ни знойного, ни боли, ни смерти”» (перевод И. М. Стеблин-Каменского) [Авеста 1997, 77]. С другой стороны, в сохранившихся пехлевийских источниках Йиме приписывается и роль устроителя социального порядка, поскольку, по преданию, именно он разделил всех людей на четыре сословия (жрецов, воинов, крестьян и ремесленников), т. е. дал возможность людям обмениваться результатами своей деятельности. Образ идеального царства Йимы отражен в описании, сохранившемся в другой дошедшей до наших дней книге Авесты, называемой «Яшт»:

И были в царстве Йимы
 Равно неистошмы
 И пища, и питьё,
 Бессмертны скот и люди,
 Не вянули растенья,
 Не иссякали воды,
 И не было в том царстве
 Ни холода, ни зноя,
 Ни старости, ни смерти,
 Ни зависти зловредной.

(перевод И. М. Стеблин-Каменского) [Авеста 1997, 384-385]

Природное начало – климат, растения, воды, животные – всё в этом царстве пребывает в гармонии. В мире не существует не только старости и смерти, но

и пороков, проявившихся в человеческой природе после грехопадения. Мир «золотого века» представляется тем самым райским садом, который был утрачен человеком, когда тот нарушил заветы Бога и был лишен благодати. Однако Господь не оставил человека без своего попечения, даровав ему блага земные, и каждый год его смертным очам являет чудо «малого творения», и это чудо – Науруз, наступление весны, пробуждение растительной жизни, цветение и обновление. По всей видимости, древний царь-цивилизатор Йима, некогда мог быть одним из малых умирающих и воскресающих (или уходящих и возвращающихся) божеств плодородия, связанных с культом растительности. Об этом свидетельствует рассказ об установлении Науруза в трактате выдающегося мусульманского энциклопедиста ал-Бируни «Памятники минувших поколений» (آثار الباقية), посвященном календарю и календарным праздникам известных ему народов. Ал-Бируни жил и творил в XI в. и для него древнейшие легенды, сохраненные разными традициями, были объектами научного интереса, каталогизации и интерпретации. В них наряду со старыми именами и терминами введены и современные ему, мусульманские. Например, предводитель сил зла в его рассказе о том, как Джам установил Науруз, назван не Ахриманом, как в пехлевийских письменных текстах, на мусульманский манер – Иблисом. В той же главе, посвященной установлению праздника весеннего равноденствия как начала календарного года, ал-Бируни говорит, что «Науруз стал указанием начала сотворения мира» [Бируни 1957, 228, 224].

В рассказе обнаруживаются признаки мифа об исчезающем и возвращающемся божестве, от которого зависят благие свойства питья и пищи (возможно, вина и хлеба). В иранской мифологии, по-видимому, существовало несколько вариантов центрального аграрного мифа, которые в эпоху распространения ислама, уйдя из сферы сакрального, полностью не утратили своего значения в бытовой и церемониальной сферах, однако подверглись переосмыслению. В результате базовые опоры этнокультурной картины мира иранцев сохранялись в новых условиях и приобрели те параметры, которые позволили им оставаться в системе этнокультурных ценностных координат в длительной исторической перспективе и дожить до наших дней.

Одной из главных хранительниц этих древних ценностей оказалась поэзия. Именно в ней Науруз получил не только церемониальное, но и эстетическое обоснование. Установленный годовой порядок с его сезонной цикличностью осмысливается как красота и мера всякой иной красоты. Ничто не помещало Наурузу, отмечавшему начало годовых циклов, органично вписаться в религиозную парадигму линейности времени, имеющей начало (Творение) и конец (Страшный суд и Воскресение).

Закрепленное традицией представление о Наурузе как о особом состоянии мира, когда все его элементы находятся в гармоническом равновесии, нашло поэтическое воплощение в сотнях стихотворений разных жанров и форм. В парадных

поздравительных касыдах, слагаемых при дворе, это были вступительные части, предварявшие восхваление монарха. Красочные описания, по существу, служили сопровождением ритуалов празднования, в которые входили и обычаи любования расцветающими садами и степями, для которых существовал особый термин – «обозревание» (تماشا), обозначающий в разговорном языке также и «гулянье», «прогулку».

В поэмах на различные сюжеты описания весны сопровождали часто сцены свидания героев-влюбленных, они же моделировали и представление об идеальных городах, которые так и назывались «городами вечной весны» (شهر همیشه بهار). Этическое и эстетическое начала в этом смысле неразделимы – порядок есть красота, красота – есть порядок. Это заметно в самой лексике персидского языка, в котором все слова, обозначающие «благой», «добрый», «хороший», имеют также и значение «красивый».

Устойчивость этих ментальных моделей, встроенных в саму семантику персидского языка, и отражающих этические нормы и эстетические предпочтения, проявилась и в их способности к трансформации в период распространения ислама и перестройки иранской культуры в соответствии с новой системой религиозного мировоззрения. Весенняя календарная поэзия, унаследовавшая тематику старых календарных песен Сасанидской эпохи, помимо своей традиционной церемониальной роли взяла на себя необычную функцию – стала одной из форм поэтической реализации темы «утверждения единобожия» (توحيد) [Рейснер 2010б]. Описания расцветающей весенней природы в зачинах поздравительных панегириков неизменно ведут за собой упоминание райских кущ и разворачивание мотивов единения небес и земли, уподобление земных цветов небесным звездам, стирание грани между садом и степью. Описание весеннего цветения – это всегда «ностальгия по раю». Эта тема в произведениях разных жанров и тематики – «открывающая», поэтому нередко касыды, посвященные празднования Науруза помещались в начале собрания стихов и рифмовались на первую букву алфавита – алеф. Буквенная символика отсылала к идее единобожия, а тема – к сотворению мира как цветущего сада. Достаточно привести начало касыды, открывающей диван Манучихри Дамгани (ум. после 1041), младшего из трех знаменитых стихотворцев эпохи правления династии Газнавидов (961–1186).

Наступила ранняя весна, принесла розы и жасмин,
Сад уподобился Тибету¹, а луг – райским кущам.
Небосвод воздвиг шатер из тонкого хлопка и голубого шелка,
А гвозди на том шатре – молодые веточки жасмина и шиповника.

[Манучихри 1356 / 1978, 1]

¹ В средневековом Иране Тибет считался родиной одного из высоко ценившихся благовоний – мускуса.

Если обратиться к поэтическим произведениям, созданным религиозными мистиками, классиками суфийской литературы, то это восприятие традиционных описаний Науруза станет еще более заметно. Наряду со стереотипными утверждениями, что старый мир вновь помолодел, встречаются и такие, которые прямо указывают на космогонический подтекст восприятия праздника. Например, великий суфийский поэт XII в. Санаи Газнави (ок. 1048 – после 1126), начинает одну из своих касыд такими строками: «Вседержитель заново украсил мир, превратил всё сущее в подобие райского сада» [Санаи 1963, 29]. Автор назвал свое произведение в форме касыды «Молитва птиц» (تسبيح الطيور, другой вариант перевода «Четки птиц») (об этой касыде см. [Рейснер 2006, 306-314]. Эта касыда уже не придворная поздравительная, а мистическая – дидактико-философская и аллегорическая. В ней птицы, которые раньше в зачинах поздравительных панегириков распевали старые календарные песни времен Сасанидов, поминают имена Господа, т.е. совершают сугубо мусульманский ритуал, называемый зикр. Ритуал поминания имен Аллаха, содержавшихся в Коране (их там 99), исполнялся как правочерными мусульманами, так и приверженцами различных течений в исламе. Особенно часто он упоминается и описывается в суфийской поэзии. Четки, имеющие 99 косточек, помогают верующему в этом поминании. Четки, имеющие 33 косточки – малые, они как раз и имеются в виду в стихотворении Санаи, в котором их воплощают птицы, славящие Бога. Птицы – это одновременно и молящиеся, и косточки в четках. Красочная, эстетически разработанная до мельчайших деталей сезонная картина наполняется религиозно-мистическими смыслами, превращается в развернутую аллегория, не теряя при этом своей функции этнокультурного концепта, понятного каждому воспринимающему этот текст. И название касыды, и описание славословящих Господа птиц отсылают к тексту Корана, в котором говорится: «Разве ты не видишь, что Аллаха славят, кто в небесах и на земле, и птицы, летящие рядами. Каждый знает свою молитву и восхваление» (Коран 24:41) [Коран 1986, 293]. Восприятие смысла касыды ориентировано на космогонический подтекст, служит иллюстрацией того, что весь сотворенный мир восславил премудрость Творца.

«Поэтический» Науруз, вписанный в мусульманскую систему этических и эстетических координат и ставший своего рода земной проекцией акта Божественного творения, явился иллюстративным подтверждением заложенного в Священном писании ислама представлении о том, что Создатель не только упорядочил мироздание, преодолев хаос, но и украсил его [Фролов 1995, 113–116].

Однако вернемся к изначальной природе Науруза как земледельческого праздника начала годового цикла и полевых работ. Для многих земледельческих цивилизаций мира характерны сезонные торжества со сходными ритуалами и символами обновления и воскресения, воплощенные в двух с древности считае-

мых человеком растениях – злаке (ячмене, пшенице и т.д.) и виноградной лозе, а также в тех благах пищи и питья, которые они дают человеку – хлебе и вине. Пророчки зелени служили знаком возвращения божества растительности из мира подземного в мир земной, из мира мертвых в мир живых. Вся ритуальная атрибутика Науруза, вся сезонная лексика, включаемая в его поэтические отражения наполнена этим древним, неисчезающим смыслом, ибо сохранны земля и земледелие, дающие людям надежду на изобилие и благоденствие.

Веснянки – календарные песни, присущие фольклору всех земледельческих народов, в какой бы части земли они ни обитали. Веснянки, как и урожайные песни, были по сей день остаются важной частью народной культуры. Календарные песни первоначально входили в ритуалы обеспечения плодородия в наступающем году. Постепенно эти древние ритуалы в условиях распада архаических систем верований трансформировались, приобретали характер обычая, праздничной церемонии. При дворе государей Ирана еще в доисламское время начался активный процесс их эстетизации: ритуалы празднования начала года сопровождалось выездами двора на лоно природы и любованием красками расцветающих степей и предгорий. Выход из дома в сад, пирушки в садовых павильонах и беседках – важнейшая часть этих праздничных церемоний. Прогулки, царские пиршества, вручение подарков – все эти обычаи сохранились и в период распространения ислама и красочно описаны в придворной поэзии эпохи X–XII вв. В сельской местности эти обычаи поддерживались самим укладом крестьянской жизни. Для крестьян впереди был горячий сезон сева, и Науруз был последними днями праздности, угощений и веселья, временем молитв и ритуалов, призванных обеспечить богатый урожай в новом году: прошлогодние запасы на исходе, начинается новый цикл выращивания плодов и накопления припасов на зиму. Благопожелания на этот праздник содержали формулы, которые несли особый магический смысл, ритуальными были и подарки. Это нацеленность ритуалов Науруза на благоденствие в будущем ощущается в том, как описал начало торжеств в своем трактате «Науруз-наме» Омар Хайям. В описании этого праздника он поместил церемониальное восхваление мобеда мобедов², государю по поводу наступления Науруза: «О царь! В праздник фарвардина в месяце фарвардин будь свободным для Йаздана (т. е. Бога – М. Р.) и религии Каев.³ Суруш⁴ внушил тебе ученость, проныцательность, знания, живи долго с характером льва, будь весел на золотом троне, пей из чаши Джамшида, соблюдай обычай предков, пусть голова твоя не

² Наивысший чин зороастрийских жрецов.

³ Религия Каев (Кайанидов, второй легендарной династии Ирана после Пишдадидов), т. е. зороастризм.

⁴ Суруш (авест. Сраоша) – вестник Ахура-Мазды, верховного благого бога в зороастризме.

седеет, пусть твоя молодость будет похожа на ростки ячменя, пусть конь твой будет резвым и победоносным, пусть меч твой будет блестящим и смертельным для врагов, пусть твой сокол будет удачливым на охоте, пусть дело твое будет прямым, как стрела, овладей еще одной страной, будь на троне с динаром и дирхемом, пусть талантливый и ученый человек ценится у тебя и получает жалованье, пусть дворец твой будет цветущим и твоя жизнь долгой» (Перевод Б. А. Розенфельда) [Омар Хайям 1994, 51–52]. В этой праздничной здравнице в честь государя упоминается «Чаша Джамшида», которая показывала мифологическому царю Ирана, учредителю Науруза, весь мир, однако в контексте трактата Омара Хайяма магическая чаша скорее воспринимается как пиршественная, винная. Пророчки ячменя, которые до сих пор составляют часть ритуального стола, накрываемого к празднику, связаны с идеей вечной молодости. Основные мотивы этого благопожелания, превратившись в устойчивые поэтические формулы, закрепились в стандартных концовках панегирических касид и стали именоваться «молитвой об увековечении» (دعای تأیید).

В разных языках наступление Нового года связано с идеей новизны – в русском слове «новолетие» это хорошо заметно. Чувство новоявленности, обновления, новизны – самая яркая черта Науруза, отраженная в стихах, посвященных этому празднику. Возведение новых дворцовых построек, устройство и украшение садов, клеймение молодых жеребцов для царской конюшни, встреча весны как свадебные приготовления – всё это темы зачинов поздравительных касид, посвященных наступлению Науруза. Большинство придворных церемоний, приуроченных к праздничным дням правителями первых мусульманских династий, правивших Ираном, были унаследованы ими от их предшественников, легендарной династии Сасанидов, о чем неоспоримо свидетельствуют сохранившиеся письменные источники.

Песни менестрелей эпохи Сасанидов, так называемые «Царские песнопения» (سرود خسروانی), были теснейшим образом связаны с годовым кругом, сезонными циклами и праздниками. Пиршество, музыка и пение – важнейшие составляющие царского торжества. О важности календаря, в том числе и календаря сезонных празднеств в жизни доисламского Ирана, свидетельствуют легенды о песенном репертуаре знаменитого придворного певца Хусрава II Парвиза Сасанида (570–628), известного под именем Барбад. Считалось, что ему принадлежали триста шестьдесят напевов (نوا) на каждый день зороастрийского лунного календаря, тридцать песен на каждый месяц (لحن), а также семь песнопений на каждый день недели (سرود), которые и получили наименование «царских». Названия всех песен, входивших в этот «музыкальный календарь» до нашего времени не дошли. Благодаря упоминанию в средневековых лексикографических словарях нам известен лишь полный список тридцати песен (سی لحن). Он же целиком вошел в одну

из глав великой поэмы Низами «Хусрав и Ширин». Однако этот список можно дополнить, поскольку названия песен стали одним из топов календарной поэзии, закрепились в каноне описания весны. Особенно богато на такие упоминания творчество того же Манучихри. Среди этих упоминаемых песен множество весенних – «Венец весны» (افسار بهار), «Жаворонок» (چکاوک), «Зелень весны» (سبزه بهار), «Горная куропатка» (کبک دری), «Науруз», «Большой (Великий) Науруз» (نوروز بزرگ) и т.д. В касыдах Манучихри эти песни и мелодии распевают птицы:

Подобны «Зелени весны» трели соловья,
 Словно «Царский кушак» голос тетерева.
 Соловей плектром ударяя, [играет] «Тростник рядом с чинарой»,
 Когда достойный господин протягивает руку [к чаше] с вином.
 [Манучихри 1356 / 1978, 113]

Легенда о Барбаде и его появлении при царском дворе тоже связана с Наурузом. До нашего времени ее донесли арабские и персидские исторические хроники, назидательные сочинения и другие средневековые письменные источники. Речь в легенде идет о том, как молодой талантливый певец не мог попасть на службу ко двору – признанный певец Саркаш делал все, чтобы не допустить конкуренции. Тогда Барбад, подкупив стражу, проник в царский сад. Он облачился в зеленые одежды, взял инструменты, также выкрашенные в зеленый цвет, и укрылся на высоком кипарисе. И когда Хусраву на пиру подносили чашу вина, Барбад сопровождал ее песней. Упоминаются три песни, которые он исполнил в весеннем саду – «Сотворил Господь» (بزدان افرید), «Великолепие украшений» (پرتو فرخار) и «Зелень в зелени» или «Зеленое на зеленом» (سبز اندر سبز). Название третьей песни указало разыскивающим певца придворным на место его пребывания. Очевидно, что все эти песни были связаны с новогодним праздником, ведь речь идет о государевом пиршестве в весеннем саду, т.е. выходе из внутренних покоев дворца на лоно природы, что являлось одним из обычаев Науруза. Кроме того, в этом рассказе Барбад на кипарисе – это намек на устойчивый образ поющей на дереве птицы.

Сезонная лексика, естественно, зависит от природной среды, от флоры и фауны того региона, в котором формируется и бытует весенний календарный фольклор, а затем и авторская поэзия, основанная на этой теме. Есть такая поэзия у европейских народов, в том числе и у славян, есть она у индийцев, китайцев, японцев. При всех различиях она обладает целым рядом генеральных черт сходства – это всегда упоминание названий цветов, цветущих деревьев и поющих птиц, знаменующих признаки наступающей весны. Этот словарь в персидской классической поэзии применим не только непосредственно для описания природы, но пронизывает весь образный язык, ибо ответственен за представления

о красоте и гармонии. Закрепленный в поэтическом каноне описательный «портрет» идеальной красавицы или красавца «с головы до ног» изобилует сезонными словами, используемыми в сравнениях и метафорах: глаза – нарциссы, кудри – гиацинты, пушок на щеках или над губой – фиалки или молодая травка, румяные щеки – лепестки тюльпанов, уста – бутон розы, светлый лик или белоснежная грудь – цветки жасмина, стройный стан – кипарис, тополь или самшит и т. д. Вот как приветствует своего неверного возлюбленного Рамина в завершении адресованных ему «Десяти писем» главная героиня одной из ранних персидских поэм о любви – «Вис и Рамин» Фахр ад-Дина Гургани (XI в.). Прекрасная Вис в своих письмах упрекает возлюбленного за измену, преподает ему уроки истинной верности, но при этом не устает превозносить его красоту, которая предстает в образах весны и цветения:

Привет от меня тому, чей лик, как лепестки роз,
Ведь от стыда перед его ликом опадают лепестки роз.
Привет от меня тому кипарису с жасминовым ликом,
Ведь такой аромат, как он, не источает жасмин...
Привет от меня тому венцу всадников,
Привет от меня тому сопернику весны...
Привет от меня тому луноликому, благоухающему жасмином,
Привет от меня тому коварному возлюбленному.

[Гургани 1314 / 1935, 382]

Большинство перечисленных ранее сравнений легко превращались в метафоры, и вот уже вместо «томных глаз» в поэзии появились «томные нарциссы». Все сравнения оказываются обратимым, поскольку не только глаз можно сравнить с нарциссом, но и нарцисс с глазом. Этот прием использован в четверостишиях Омара Хайяма и в газелях Хафиза, в которых нарциссы вырастают их праха ушедших в мир иной красавиц, а алые тюльпаны – из кровавых слез Фархада, которые он проливал в разлуке с прекрасной Ширин. Вот она – древняя символика умирающего и воскресающего божества, «прорастающая» в поэтической образности. Вспомним, что в мифе о гибели Адониса из капель его крови выросли розы, а из слез оплакивающей возлюбленного Афродиты – анемоны [Тахо-Годи 1987, I, 47].

Судя по истории одного из героев «Шах-наме», красавца Сийавуша, павшего жертвой клеветы и предательства, он тоже некогда был таким божеством умирающей и воскресающей растительности. В «Шах-наме» рассказывается, как был убит Сийавуш – когда капли его крови упали на мертвый камень, на нем вырос цветок, который в народе стали называть «Кровь Сийавуша». Канг, неприступная крепость на границе воюющих царств – Ирана и Турана, которую построил Сийавуш, в эпосе описана как идеальный «город вечной весны». Как тут не вспомнить царство «золотого века» Йимы, если город воспевается в таких словах:

На этой горе увидишь, когда [до вершины] два *фарсанга*⁵,
 Со всех сторон каменные стены...
 Когда их минуешь, увидишь город
 Полный цветников, садов, крытых галерей (*айван*) и дворцов.
 Везде в городе бани, и каналы, и ручьи,
 Каждая улица освещена и украшена.
 Горы полны дичи, в степях [пасутся] газели,
 Если попадешь туда, не захочешь уйти.
 Фазанов, павлинов и горных куропаток,
 Увидишь ты, если пройдешь по горам.
 Не изнурительна там жара, не суровы там холода,
 Везде веселье, покой и изобилие,
 Не увидишь в этом городе больного,
 Воистину это райский сад!
 Все источники прозрачны и сладостны,
 Всегда в этом краю царит весна.

[Фирдоуси 1966, 106–107]

О столице Фатимидов (909–1171) Каире как о городе вечной весны в ино-
 сказательном плане говорит Насир-и Хусрав, живописуя дивный град истинного
 знания (см об этом [Рейснер 2010а, 549–552]). Касыду, посвященную торжеству
 исмаилизма в Фатимидском Египте, Насир-и Хусрав начинает с описания весны,
 которое проникнуто идеей божественного присутствия в земном мире:

Прозрела и ожила земля,
 Оттого что ветер явил чудо Мессии ('Исы).
 Сад от расцветших цветов уподобился небесам –
 Так что шиповник стал походить на Пляды.
 Если туча не есть чудо Йусуфа⁶,
 Почему же степь уподобилась лику Зулайхи?..
 Сад стал похож на райский, а тюльпаны
 Засияли, словно лики гурий...

[Насир-и Хусрав 1380 / 2002), 229–230]

Науруз в этом стихотворении представляется одновременно и как благо не-
 бесного света, и как красота земного обновления, и как победа добра над злом,
 веры над неверием.

Таким образом, мироздание во всех проявлениях его красоты, причем и зем-
 ной, и божественной, можно описать, вооружившись словарем весенней

⁵ *Фарсанг* – единица измерения пути, равная 6 км.

⁶ Речь идет о чуде возвращения Зулайхе, которая состарилась в разлуке с Йусуфом, молодости и красоты.

календарной лексики. Излюбленные предметы описания персидской классической поэзии – сад, дворец, красавица – предстают во всем великолепии цветения и красок именно благодаря применению сезонных слов. Тот же Насир-и Хусрав использует словарь календарной поэзии для описания идеальной касыды, в которой он сравнивает свой поэтический дар с весенним дождем, собрание стихов – с садом, касыду – с дворцом, с галереи (айвана) которого будет открываться прекрасный вид, а поэтические идеи и мотивы представляются поэту как населяющие дворец красавицы [Рейснер 2006, 297–303].

Прекрасная музыка и прекрасная поэзия на языке персидской газели всегда сравнивается с пением птиц весной, а сам поэт – непременно с соловьем, поющим любовную песнь прекрасной розе. Рассказ о Барбаде, поющем Хусраву песни с кипариса, на котором он укрылся, построен именно на этом иносказании. Певец – это соловей, а царь – это роза, цветок всех цветов. Метафорическая пара «соловей и роза» неотделима от весенней пиршественной, да и от любовной поэзии.

Если внимательно присмотреться к шедеврам иранской миниатюрной живописи эпохи расцвета искусства рукописной книги (XV–XVII вв.), на лаковые росписи мебели и предметов обихода эпохи правления династии Каджаров (1795–1925), на декор ковров и тканей, на одежду изображенных на миниатюрах персонажей, на орнаментальное убранство дворцов и мечетей, мы увидим то же господство визуальных образов цветущего весеннего сада. Однако первой о красоте и благодати Науруза заговорила поэзия. Слово, которое по мнению стихотворцев прошлого становится «памятником» в веках, обеспечило Наурузу не только долгую жизнь в качестве традиционного праздника, обычая, укорененного в жизни иранцев, но и эстетически осознано его как сокровищницу красоты, которая хранит вековую память культуры.

Литература

- Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч. и справочный раздел И. В. Рака. СПб.: Журнал «Нева»; Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. 477 с.
- Бируни А. Памятники минувших поколений / Пер. и примеч. М. А. Салье. // Бируни А. Избранные произведения. Т. 1. Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР, 1957. 486 с.
- Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986. 727 с.
- Омар Хайям. Науруз-наме. / Пер. с перс. Б. А. Розенфельда. Предисл. и коммент. Б. А. Розенфельда, А. П. Юшкевича. Ашгабад: Туран-1, 1994. 203 с.
- Рейснер М. Л. Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М., Наталис, 2006. 423 с.

- Рейснер М. Л. Образ идеального города – города «золотого века» в персидской поэзии // *Образы времени и исторические представления: Россия – Восток – Запад*. М.: Кругъ, 2010. С. 538–557.
- Рейснер М. Л. Утверждение единобожия (таухид) в персидской классической литературе: от религиозного концепта к поэтической теме // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: Востоковедение*. 2010. № 4: 3–16.
- Тахо-Годи А. А. Адонис. // *Мифы народов мира. Энцикл. в 2 томах.* / Гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 46–49.
- Фролов Д. В. Эстетические мотивы в Коране // *Эстетика Бытия и эстетика Текста в культурах средневекового Востока*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 105–130.
- Гургани Фахр ад-Дин. Вис ва Рамин / Изд. и ред. М. Минуви. Т. 1 (текст). Тегеран: Кетабхане ва матба‘э-йе Борухим, 1314 (1935). 525 с. (на перс. яз.)
- Манучихри Дамгани. Диван. Ред. Д. Сийаки. 4-е изд. Тегеран, Кетабфоруши-йи Завар, 1356/1978. 468 с. (на перс. яз.)
- Насир-и Хусрав. Диван / Ред. С. Н. Тагави, предисл. С. Х. Таги-заде. Тегеран, Энтешарат-е Мо‘ин, 1380/2002. 734 с. (на перс. яз.)
- Санай Газнави. Диван / Ред. М. Разави. Тегеран: Чап-е Эттехад, 1341 /1963. 1232 с. (на перс. яз.)
- Фирдоуси. Шах-наме. Критический текст. / Под ред. Е. Э. Бертельса. Т. 3. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1966. 275 с. (на перс./русс. яз.)

References

- Avesta v russkix perevodax (1861–1996) (Avesta in Russian translations)* / ed. I. V. Rak. St. Petersburg: Journal «Neva»; Publ. Russkogo Xristianskogo gumanitarnogo instituta, 1997. 477 p. (In Russ.)
- Biruni A. Pamyatniki minuvshix pokolenij (The Memorials of Past) / Per. i primech. M. A. Sal'e. // *Izbrannye proizvedeniya*. Vol. 1. Tashkent: Izd-vo AN Uzbekskoj SSR, 1957. 486 p. (In Russ.)
- Firdousi. *Shahname: kriticheskiy tekst* / Ed. Nushin A., M.-N. O. Osmanov. Vol. 3. Moscow: Nauka; 1966. 275 p. (In Pers./Russ.)
- Frolov D. V. *Esteticheskie motivy v Korane (Aesthetic Motifs in the Quran)* // *Estetika Bytiya i estetika Teksta v ku'turax srednevekovogo Vostoka*. Moscow: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1995, 105–130. (In Russ.)
- Gurgani Faxr ad-Din. *Vis va Ramin* / Ed. M. Minuvi. Vol. 1 (tekst). Tehran: Ketabxane va matba'e-je Boruxim, 1314 / 1935. 525 p. (In Pers.)
- Koran* / Transl., comment. I.Yu. Krachkovskiy. 2d publ. Moscow: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury, 1986. 727 p. (In Russ.)
- Manuchihri Damghani. *Divan* / Ed. D. Siyaqi. Tehran: Zavar; 1356 / 1957. 468 p. (In Pers.)

- Nasir-i Khusrav. Divan / Ed. S.N. Tagavi, introd. S. Kh. Tagi-zade. Tehran, Entesharat-ye Mo'in, 1380/2002. 734 p. (In Pers.)
- Omar Xajyam. Navruz-name (Nowruz-name) / Tr. B. A. Rozenfel'd., comment. B.A. Rozenfel'd, A. P. Yushkevich. Ashgabad: Turan-1, 1994. 203 p. (In Russ.)
- Rejsner M. L. Persidskaja lirojepicheskaja poezija X – nachala XIII veka.: genezis i jevoljucija klassicheskoj kasydy (Persian Lyrico-epic Poetry 10th – the beginning of 13th century. Genesis and Evolution of Classic Qasida). Moscow: Natalis, 2006. 423 p. (In Russ.)
- Rejsner M. L. Obraz ideal'nogo goroda – goroda «zolotogo veka» v persidskoj poezii (Image of an ideal city – the city of the 'Golden age' in Persian poetry) // Obrazy vremeni i istoricheskie predstavleniya: Rossiya – Vostok – Zapad. Moscow: Krug, 2010, 538–557. (In Russ.)
- Rejsner M. L. Utverzhenie edinobozhiya (tauxid) v persidskoj klassicheskoj literature: ot religioznogo koncepta k poeticheskoj teme (Affirming of Monotheism (tawhid) in Persian Classic Literature: from Religious Concept to Poetic Theme) // Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 13: Vostokovedenie. 2010. № 4: 3–16. (In Russ.)
- Sanai Ghaznavi. Divan / Ed. M. Razavi. Tehran: Chap-ye Ettekhad, 1341 /1963. 1232 p. (In Pers.)
- Тахо-Годи А. А. Adonis. // Mify narodov mira. Encikl. v 2 vol. / Red. S.A. Tokarev. 2-e izd. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya enciklopediya, 1989, 46–49. (In Russ.)

*Рейснер Марина Львовна
Институт стран Азии и Африки
МГУ им. М. В. Ломоносова
Москва, Россия*

*Reysner Marina L'vovna
Institute of Asian and African Studies
Lomonosov State University
Moscow, Russia*

marinareys@iaas.msu.ru

Х. Мусавиан

Министерство образования Ирана

Тегеран, Иран

ХАДЖИ ФИРУЗ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЕГО ОБРАЗА В ИРАНЕ

«Каждая эпоха мировой истории, имела свое отражение в народной культуре. Всегда, во все эпохи прошлого, существовала площадь со смеющимися на ней народом»

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, 1990.

Аннотация: В настоящей статье рассматривается один из немногих персонажей народной карнавальной культуры праздничного комплекса иранского Нового года, дожившего до настоящего времени. Мы подвергаем разбору фигуру Хаджи Фируза, источники появления этого образа в иранской традиции, а также комментируем различные интерпретации его происхождения и участия в праздничных церемониях.

Ключевые слова: Ноуруз, Хаджи Фируз, карнавал

H. Mousavian

HAJI FIRUZ AND INTERPRETATION OF HIS IMAGE IN IRAN

Abstract: This article discusses one of the characters in the carnival culture of the Nowruz holiday complex, the Iranian New Year. We describe the figure of Haji Firuz, the sources of the appearance of this image in the Iranian tradition, and also comment on various interpretations of his origin and mode of participation in festive ceremonies.

Key words: Nowruz, Haji Firuz, carnival

Синкретическое понятие *веселье-радость-счастье-благоденствие* (др.-иран. *šyāti)¹ – одно из ключевых в картине мира древнего иранца. В наскальных надписях Дария Великого и Ксеркса I Ахеменидов, шахиншахов Древней Персии, это

¹ Подробнее об употреблении производных от др.-ир. *č(i)ā- ‘радоваться, быть счастливым, богатым, довольным, спокойным’ (Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2003, 268–273), связанного с понятием *радость-счастье* в иранских языках, см. (Виноградова С. П., Битарти З. А. Немного о Радости. Из истории персидского лексикона // Родной язык 1, 2021). См. также имя одной из жен Александра Македонского персидской царевны Парисатиды, или Парисатис, др.-ир. *paru-šyāti(š) ‘много-радостная’ или ‘много-счастливая’ (?) (Kent 1953: 210–211; Hinz 1975, 182).

слово упоминается около двадцати раз в составе трехчленной формулы «земля-человек-**благоденствие**» в зачине текстов. См., например, надпись Дария I «№72. Сооружение канала»:

Бог великий Ахурамазда, который небо создал, который землю создал, который человека создал, который *šyātim*-**благоденствие** создал для человека... (Пер. В. И. Абаева) [1950, 274].

Таким образом, представлению о том, что благоденствие, счастье, радость даровано человеку свыше как необходимое условие для его существования на земле, уже две с половиной тысяч лет, по крайней мере. Неудивительно, что в людях крепка вера в то, что встречать Ноуруз, день обновления природы, следует радостью и весельем, чтобы наступающий год был таким же радостным и счастливым. А уныние или грусть в эти дни грозит тем, что благословение минует такой дом, обойдет его стороной. И люди стараются провести эти дни в веселье и удовольствиях, песнями и танцами как бы завлекая счастье в свой дом и в свой город. В эти дни на улицах, в народе появляются забавные ряженные традиционные персонажи, они распевают веселые песенки и разыгрывают шуточные представления и пантомимические сценки, сопровождая все эти действия музыкальным аккомпанементом.

С торжествами, предваряющими весенний Новый год в Иране и самим празднованием связан ряд традиционных персонажей, носящих персидские имена и обладающих рядом характерных черт, делающих их легко узнаваемыми.

В Иране такими действующими лицами, вестниками окончания зимы и прихода весны были фольклорно-карнавальные Мир-е Ноурузи, Косе Барнешин², Гули бийабани (*Ġul-e biābāni*), Атеш-афруз (*Ātaš-afruz*), Пир Бабу и Арус Гола (Гелин), Сары Гялин и др. Один из них – Хаджи Фируз принадлежит исключительно карнавальным стихии Ноуруза. Персонаж под таким именем не известен фольклору, о нем нет упоминаний ни в классической персидской литературе, ни в арабских источниках вплоть до XIX в. [Omidisalar 2002].

Однако именно этот персонаж сумел выжить до настоящих дней и стать по сути главным и зачастую единственным представителем народной доисламской городской карнавальная культуры праздничного комплекса Ноуруза.

² Фольклорный персонаж: безбородый человек, который в прежние времена объезжал на осле селения, распевая стихи об уходе зимы и холодов и получая за это вознаграждение от людей. В настоящее время в Иране в некоторых местах все еще сохраняется традиция поздравления с приближающимся праздником и исполнением стихов о Наврузе. Так, в иранском Азербайджане еще встречается *такамчи* (от *такам* тростевая кукла в виде *така* «козла-вожака»), распевая стихи о Наврузе; в руках у него на трости с колокольчиками фигурка козла, что обычно раскрашен и представлен в красном цвете. В Гиляне и Мазандеране до сих пор имеет место традиция *ноурузхани*; здесь перед Ноурузом на улицах появляются певцы – предвестники приближения торжества (Oloumi 2015, 94, 97). (прим. ред.)

Сегодня их всех практически сменил добродушного вида человек, прозванный в народе Хаджи Фируз. Он носит пеструю, с преобладанием красного одежду, на голове у него круглый колпак или шапка, а лицо вымарано черной сажей. С собой он носит небольшой бубен. Уже за несколько дней до наступления Ноуруза он выходит в народ и своими беспечными незамысловатыми песенками, шутками, стишками и пожеланиями счастья, пританцовывая и подыгрывая себе на небольшом бубне, развлекает народ, вызывая громкий смех и бурное веселье. Вот, например, что он напевает:

<i>Ĥāji Firuz-e!</i>	[Это] – Хаджи Фируз
<i>Sāl-i ye ruz-e,</i>	Только раз в году.
<i>Sāl-i ye ruz-e.</i>	Все [это] знают
<i>Hame midunan,</i>	Я тоже [это] знаю.
<i>Man-am midunam.</i>	Праздник Ноуруза
<i>‘Eyd-e nowruz-e</i>	Только раз в году.
<i>Sāl-i ye ruz-e.</i>	

В процитированной выше песенке следует обратить внимание на то, что для сочетания «Праздник Ноуруза», праздника, ныне носящего исключительно светский характер, использовано арабо-перс. лексема *‘Eyd-, a ne jašn*.

В шутку наш герой часто коверкает слова:

<i>Arbāb-e hod-am sāmbuli baleykom</i>	Мой господин, <i>зыдырувствай!</i>
<i>Arbāb-e hod-am sar-eto bālā kon</i>	Мой господин, выше голову.
<i>Arbāb-e hod-am lotf-i be mā kon</i>	Мой господин, сделай нам одолжение.
<i>Arbāb-e hod-am be man negāh kon</i>	Мой господин, взгляни на меня,
<i>Arbāb-e hod-am boz-boz-e qandi</i>	Мой господин, <i>сахарный козел,</i>
<i>Arbāb-e hod-am čerā nemixandi</i>	Мой господин, почему не смеешься?
<i>Hāji Firuz-e</i>	Один раз в году.
<i>Sāli ye ruz-e</i>	Праздник Ноуруз –
<i>Eyd-e Nowruz-e</i>	Ноуруз <i>победоносный!</i>
<i>Nowruz Piruz-e</i>	

Эта частушка вызывает целый ряд ассоциаций. Так, нам представляется, что *boz-boz-e qandi*, букв. сахарный козел, может являться аллюзией, намеком на один из обычаев, упоминаемый Бируни со ссылкой на мобеда Багдада Адурбада, а именно обычай преподносить друг другу сахар. А это в свою очередь связано с тем, что, по поверью, именно в день Ноуруза Джам (Джемшид, древний Йима) открыл людям сахарный тростник (см. Бируни в [Воусе 2000]). Связь *весеннего* Ноуруза с Джемшидом отражена в пехлевийской литературе и восходит к сасанидским временам и даже ранее, ср. *Bahār Jašn* аршакидского периода (поэма «Вис и Рамин» [Воусе 2000]).

Весенний Ноуруз, отмечаемый в день весеннего равноденствия, был и остается священным и самым радостным праздником зороастрийцев (там же).

Вот еще одна веселая песенка из сегодняшнего репертуара Хаджи Фируза, одна из самых популярных, чью историю мы можем проследить опять-таки до сасанидского периода. Ее припев – *Beškan*³ – музыкальный термин, обозначающий особую, иранскую, технику прищелкивания пальцами в качестве перкуссионного средства.

<i>Beškan beškane. Beškan</i>	Щелкни пальцами. Щелк!
<i>Man nemiškanam. Beškan</i>	Я не щелкаю. Щелк!
<i>In-jā beškanam yār gele dare</i>	Здесь щелкну – друг жалуется.
<i>Un-jā beškanam yār gele dare</i>	Там щелкну – друг жалуется.
<i>Har-jā beškanam yār gele dare</i>	Где бы ни щелкнул – друг жалуется.
<i>In siyāh-e bičāre če qadr</i>	Сколько же терпенья у этого
<i>howsele dare</i>	чернявого бедолаги.

На убедительность возведения этого образа к сасанидскому периоду, когда чернокожие рабы в ярких нарядах выступали в роли шутов и скоморохов и развлекали своих хозяев, коверкая слова и веселясь, указывает также и Омидсалар. См. об этом в: [Haji Firouz; Omidsalar 2002].

Ниже мы приводим текст и перевод новогодней песенки, записанной Стивеном Блюмом в аудио формате в 1969 году в Мешхеде, Иран. Этот музыкальный образец местной песенки под названием «Хаджи Фирузи» представляет собой дуэт в исполнении Голама Лути, 35 лет, с сыном в сопровождении бубна⁴.

Transliteration	Русский ⁵	فارسی
Dišab budam-o ābji sakine	Прошлой ночью я был с сестрицей Сакине	دیشب بودم و آبجی سکینه
Dišab budam-o ābji sakina	Прошлой ночью я был с сестрицей Сакине	دیشب بودم و آبجی سکینه
Bale	Да-а	بله
Joftak mizadom vasat-e hazina	Я слился [с ней] посреди бани	چفتک می زدم وسط خزینه

³ Перс. *beš(e)kan* – ‘(при)щелкни’, обозначает щелчок, прищелкивание пальцами одной или обеих рук, сопровождающее песни и танцы на праздничных торжествах. Ср. также название связанной с Ноурузом вокально-танцевальной пьески жанра мукам сасанидского периода “Bahār beškand” (Oloumi M. Nowruz, customs and the musical mughams of Nowruz // International Journal of Arts and Commerce Vol. 4 No. 6 August, 2015, 91, 96). (прим. ред.)

⁴ См.: <https://www.iranicaonline.org/articles/haji-firuzi>.

⁵ Русский перевод осуществлен автором статьи при участии учительницы персидского языка носительницы хорасанского диалекта Акрам Мотамеди родом из Сабзеваара, провинция Хорасан, Иран.

Bale	Да-а	بله
Raftam ba jolow bā noke panja	Я пошел вперед на цыпочках	رفتم به جلو با نوک پنجه
Bale	Да-а	بله
Mesāle gorbe-i mipara too ganja	Как кошка, что прыгает по шкафу	مثال گربه‌ای می‌پره توو گنجه
bale	Да-а	بله
Salām-eš kardam-o balka nonor bud	Я поздоровался с ней, но она капризничала	سلامش کردم و بلکه نر بود
Bale	Да-а	بله
Goftam salām-o salāmati qorbun	Я поздоровался с ней: Дорогая, ты в порядке?	گفتم سلام و سلامتی قربون
Bale	Да-а	بله
Kun loxt ke čerā namipuši tonbun	Ты с голым задом, почему же не наденешь шаровары?	کون لخت که چرا نمی‌پوشی تنبون
Bale	Да-а	بله
Goft bande fozul lāzem nadāram	Ответила: не суй нос не в свое дело	گفت بنده فصول لازم ندارم
Bale	Да-а	بله
Miram kalāntari ājān mey-āram	Я иду в полицию и привожу полицейского	میرم کلانتری آجان میارم
Bale	Да-а	بله
Raft kalāntari ājān-e xabar kard	Пошел в полицейский участок и сообщил	رفت کلانتری آجان خبر کرد
Bale	Да-а	بله
Raft kalāntari ājān-e xabar kard	Он пошел в полицейский участок и сообщил агенту	رفت کلانتری آجان خبر کرد
Bale	Да-а	بله
Umadom bāz umadom	Я пришла, я пришла снова	اومدم باز اومدم
Bale	Да-а	بله
Ordak bidom (budam) yāz umadom	Я была уткой, но теперь я пришла в образе гуся	اردک بیدم غاز اومدم
Bale	Да-а	بله
Az rāh-e Širāz umadom	Я приехала из Шираза	از راه شیراز اومدم
Bale	Да-а	بله
Bā ešgh-o nāz umadom	Я пришла с любовью и кокетством	با عشق و با ناز اومدم
Bale	Да-а	بله
Šuyar-e (Šowhar) man alkoli-ye	Мой муж пьяница	شویر (شوهر) من الکلیه

Bale	Да-а	بله
Kārāš māye delxori-ye	Его дела действуют мне на нервы	کاراش مایه دلخوریه
Bale	Да-а	بله
Šab ke miyāya (miyād) ba xuna	Ночью, когда он приходит домой	شب که میایه به خونه
Bale	Да-а	بله
Az mā migira buna	Он критикует меня	از ما میگیره بونه
Bale	Да-а	بله
Čerā sar-e dizi vāze	Почему крышка горшка с дизи открыта?	چرا سر دیزی وازه
Bale	Да-а	بله
Qodra (Qodrat) sar-e namāze	Почему Годрат читает намаз?	قدره (قدرت) سر نمازه
Bale	Да-а	بله
Yek zan dare zabān bāji-ye	У него болтливая жена	یک زن داره زبان باجیه
Bale	Да-а	بله
Az sobh tā šow (šab) mašyul-e varrāji-ye	Она занята разговорами с утра до ночи	از صبح تا شو (شب) مشغول و زاجیه
Bale	Да-а	بله
Hič-či balad nist ŷeyr-e az eškена	Она не знает ничего [из еды], кроме эшкене ⁶	هیچ چی بلد نیست غیر از اشکنه
Bale	Да-а	بله
Har či be dast-eš midayo (midahi) miškana	Все, что ей в руки даете, она ломает	هر چی به دستش می‌دئی (می‌دهی) می‌شکنه
Bale	Да-а	بله
Vāy az un ruzi ke meymun (mehmān) dāram	Горе мне в день, когда приходят гости	وای از اون روزی که میمون دارم
Bale	Да-а	بله
mory-o mosammā-o fesenjun dāram	Когда же у меня [на столе] будет курица, мосамма ⁷ и фесенджан ⁸	مرغ و مسما و فسنبجون دارم
Bale	Да-а	بله
mory-o mosammā-o fesenjun dāram	Когда у меня будет курица, мосамма и фесенджан	مرغ و مسما و فسنبجون دارم
Bale	Да-а	بله
Beškan beškan-a	Сломай, сломай это	بشکن بشکنه

⁶ Суп, заправленный мукой, луком и яйцом.

⁷ Род кушанья из овощей и мяса.

⁸ Гарнир к плову из гранатового соуса и грецких орехов.

Beškan	Сломай это	بشکن
Man nemiškanam	Я не сломаю	من نمی شکنم
Beškan	Сломай это	بشکن
In-jā miškanam	Я ломаю здесь	اینجا می شکنم
Beškan	Сломай это	بشکن
In-jā Tehrun-a	Это Тегеран	اینجا تهرونه
Beškan	Сломай это	بشکن
Qer farāvun-a	Там много танцев	قر فراونه
Beškan	Сломай это	بشکن
Rāh-e Šemrun-a	Это Шемиранская дорога	راه شمرونه
Beškan	Сломай это	بشکن
In-jā ...	Здесь..... اینجا
Beškan	Сломай это	بشکن
Hālā miškanam	Сейчас сломаю	حالا می شکنم
Beškan	Сломай это	بشکن
Āy sabzi foruš	Эй, торговец овощами	ای سبزی فروش
Bale	Да-а	بله
Qoromsāq-o kam foruš	Сводник и нечестный торговец, что обвешивает	قرمساق و کمفروش
Bale	Да-а	بله
Sabzi gel dāre	Овощи в глине	سبزی گل داره
Bale	Да-а	بله
Dard-e del dāre	В сердце боль	درد دل داره
Bale	Да-а	بله
Man na' nā mixām	Я хочу мяты	من نعنا می خوام
Bale	Да-а	بله
Hamin alān mixām	Я хочу этого прямо сейчас	همین الان می خوام
Bale	Да-а	بله
Haji firuz-am	Я Хаджи Фируз	حاجی فیروزم
Bale	Да-а	بله
Sāli yak ruz-am	Я прихожу один день в году	سالی یک روزم
Bale	Да-а	بله
Eyd-e nowruz-am	Я праздник Навруз	عید نوروزم
Bale	Да-а	بله
Hā barkat bede	Да будьте благословенны	ها برکت بده
Āmin	Аминь	آمین
Hā ezzat bede	Да даст Бог величия	ها عزت بده
Āmin	Аминь	آمین

Прочие предположения об источниках появления этого образа в иранской традиции, а также различные интерпретации его происхождения и участия в праздничных церемониях представлены также у Омидсалара [*Haji Firouz*; Omid-salar 2002]. В отсутствие упоминаний о персонаже с таким именем в источниках опорой для рассуждений является как само имя, носящее ярко выраженный арабизованный характер, так и цвет его лица и одежды, воспринимаемые как цветовой код; значимым является и исходно персидское его имя – Пероз-Победный.

Так, по иранскому исследователю Мехрдаду Бахару: [Bahār 1995a, 226; Omid-salar 2002], в облике Хаджи Фируза прочитывается цветовой код: черное (лицо) и красный (наряд) символизируют великое обновление природы. Весна привносит с собой цвета ярко-красного спектра на холодную черную землю. Чернота лица – символ зимней стужи, а ярко-красные губы и одежда – символ весны. Идущей на смену холодов. Его танцы и пение утверждают радость, дают надежду на лучшее будущее. Сегодня Хаджи Фируз является главным персонажем праздничных торжеств Ноуруза, заместителем другой комической фигуры, назначаемой в качестве повелителя последних пяти дней года (*panje*). Этот «повелитель Пяти дней» (*šāh-e panj ruze*) обычно устраивал шествия, проходя по городским улицам с группой певцов и танцоров в преддверии празднования Навруза [Omid-salar 2002].

В поисках истоков этого образа тот же Бахар предположил, что подобные Хаджи Фирузу карнавальные персонажи, как и само празднование весеннего нового года может восходить еще к доиранским мифам об умирающем и воскресающем боге плодородия (земледелия и скотоводства) Месопотамии Таммузом (шумерск. Думузи). Черный цвет лица, по Бахару, с одной стороны, намек на чернокожих участников посвященных ему церемоний, либо на черные маски, которые они надевали в ходе празднества. Кроме того, по Бахару, черный цвет лица у Хаджи Фируза мог быть намеком на его возвращение из царства мертвых, а его одежда цвета крови – знак «воскрешения» принесенного в жертву божества» [Bahār 1995a, 226; Bahār 1995b, 231; Omid-salar 2002].

В интервью персидской службе BBC известный специалист по древнеиранским языкам и мифологии профессор Катаюн Маздапур указала, что в ходе работы над переводом аккадской таблички обнаружила в ней сведения, подтверждающие догадку Бахара. Опираясь на данные этой глиняной таблички профессор Маздапур также связывает Ноуруз с ритуалом священного брака великой богини-матери, которая выбрала себе супруга по имени Таммуз (Думузи), олицетворявшего силы для новой жизни в природе весной. Ее супруг отправляется в подземный мир и возвращается, одетый в красное платье с музыкальными инструментами – бубном, томбаком, сазом и наем. Считается, что чернота лица Хаджи Фируза связана с возвращением из страны мертвых. Радость людей в ходе празднования Ноуруза, а также веселые песенки Хаджи Фируза связаны с новым циклом плодородия на

земле, прорастанием зелени, рождением молодых животных [Mazdapur 2004].

Образ Хаджи Фируза не избежал и заидеологизированных трактовок. Так иранский историк Насрулла Хаддади связывает фигуру Хаджи Фируза со страдающим от угнетения народом. Он стремится к миру среди людей, их благоденствию и счастью. В силу его открытого стремления к свободе, остроумия и иронии, он пользуется широкой популярностью в народе. По мнению Хаддади, в прошлом чернокожие рабы, которым давали благозвучные имена, вроде Алмаз, Мубарак, Ягут, Джохар, в Иране не были редкостью. Считается, что они плохо говорили по персидски и поэтому произносили слова неверно. Иранские персонажи, такие как Сары Гялин и Косе Барнешин, которые также чернили лица, слились с Хаджи Фирузом, который со временем стал символом счастья [Haddadi].

Другая историческая привязка нашего героя – к завершающему этапу правления Сасанидов – заключена в самой персидской основе имени. Имя нашего персонажа Фируз, или Пируз, может быть указанием на одного из иранских героев, а именно Пируза Нахаванди, в период противостояния иранцев и арабов в правление второго мусульманского халифа Умара ибн ал-Хаттаба, который в 644 году был убит Пирузом.

В то время была сдана арабам сасанидская столица Ктесифон, и многие иранцы попали в плен и были отправлены на невольничьи рынки. Пируз Нахаванди, позже прозванный Фируз Абу-ло-ло, был куплен Мугирой [Forbes 1964]. О мотивах убийства халифа Умара известно немного. По некоторым сообщениям, хозяин Пируза обратился к халифу Умару в Медину с письмом из Куфы, где просил позволения его рабу Абу ло-ло приехать в Медину, чтобы люди могли воспользоваться его мастерством в области резьбы, кузнечного и столярного дел. Халиф дал согласие, хотя въезд в Медину не-арабам был запрещен. Через некоторое время Абу ло-ло пожаловался Умару на своего хозяина, обложившего его тяжелым налогом, но халиф не принял его жалобы. Возмущенный пренебрежением халифа, Абу ло-ло устроил засаду в мечети и убил его во время утренней молитвы [Большая исламская энциклопедия 6, 198]. Эта группа исследователей трактует приведенную выше песенку Хаджи Фируза как высмеивающую его арабских хозяев.

Следует напомнить, что слово «козел» в Иране служило намеком на арабов, которые отращивали бороды и сбрасывали усы, что приводило на ум сходство с козлами. В своем сатирическом стихе Хаджи Фируз будто бы вопрошает: что же вы не смеетесь теперь [когда халиф умер]?!... Но арабы, глядя на веселье Хаджи Фируза, не понимали скрытого смысла его стихов и причины веселья иранцев, а те, торжествуя по поводу смерти халифа, плясали и смеялись над арабами на глазах у всех: «Щелкай пальцами. Щелчок!, Ты щелкай!...». Известие о смерти халифа пришло как раз, когда в ходе обрядов, проводимых в последнюю среду года (*чаршанбе сури*) иранцы складывали огненные костры и распевали что-

нибудь вроде нынешней песенки Хаджи Фируза:

*Ey botte botte botte
Zardi-ye ruy-e ātaš
Be došmanā biofte
Sorxi-ye un barāmun
Bargaštan-e kabutar be bay-e xunehāmun
Ey botte botte botte
Be hemmat-e man-o-to
Došman ze pā miofte*

О куст, куст, куст!
Желтизна огненных языков
Да падет на врагов.
Краснота его – для нас самих.
Голуби вернутся в наши сады.
О куст, куст, куст
Моими и твоими усилиями
враг будет побежден.

Хотя сегодня многие исследователи иранской мифологии отрицают какую бы то ни было связь Хаджи Фируза и Пируза Нахаванди, мы и такую трактовку считаем возможной.



Кадры из видеоклипа «Хаджи Фируз: вчера и сегодня» (*Hajji Firuz az diruz tā emruz*) с рассказом Ахмеда Мохиттабатабаи об этом старинном символе Ноуруза. Восточная студия/Tasvirshargh: <https://www.aparat.com/v/OMWSh>. 1. Хаджи Фируз поет свою песенку, 2. Хаджи Фируз поет свою песенку на балконе здания Музея стекла и керамики Ирана, Тегеран

Заключение

Образ Хаджи Фируза – многослойный, допускающий множественное толкование как в содержательном, так и в хронологическом отношении. Будучи, теперь по крайней мере, предвестником весеннего Ноуруза, он практически один из всего ряда действующих лиц традиционного древнего иранского карнавала, смог устоять в исламской стихии. Карнавала, поименованного арабско-персидским словом *masxare*. К арабскому *masxarat* 1) предмет насмешек, посмешище, насмешака; 2) шутовство; 3) маскарад (от глаг. корня *saxara* ‘насмехаться, издеваться’) [Баранов 1985] возводят наименования этого понятия во многих европейских языках. См. этимологические словари Семенова А. В., Крылова Г. А., Шанского Н. М., Фасмера М. и др. Арабского же происхождения и слово маска. Обращает на себя внимание и арабизованный характер имени Хаджи Фируза. Так

хаджи называют человека, совершившего паломничество в Мекку, кроме того, раньше так называли тех, кто вернулся издалека. Так, перелетных птиц аистов (перс. лак-лак) называют в народе «Хаджи Лак-Лак». А Фируз – арабизованное звучание персидского Пероз ‘победоносный’.

Источники

Надпись Дария I. № 72a (пер. на рус. В. И. Абаева) // Хрестоматия по истории Древнего Востока. Под ред. В. В. Струве. 1. Москва: Учпедгиз, 1950. С. 274-276.

Литература

Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М.: Русский язык, 1985.

Fischer M. M. J. Iran: From Religious Dispute to Revolution (reprint ed.). University of Wisconsin Press, 2003.

Forbes R. J. Studies in ancient technology. Vol. 9. Brill – 1964.

Haji Firouz. The traditional herald of the Norouz. URL:

<https://web.archive.org/web/20070930235203/http://old.tebyan.net/english/Events/2006/03/Html/en-841223-hajifirouz.htm>

Bahār M. Nowruz, zamān-e moqaddas // Čistā. 2, 1983, 772-778; repr. in: Jostār-i čand dar farhang-e Irān, 2nd ed. Tehran, 1995a, 221-229.

Bahār M. Nowruz, jašn-i āriā'i nist // Jostār-i čand dar farhang-e Irān. 2nd ed. Tehran, 1995b, 229-237.

Bolukbāši 'A. *Farhang-e āmma*. Tehran, 1977, 108-109; 2001, p. 38

Mazdapur K. 2004. URL:

http://www.bbc.co.uk/persian/arts/story/2004/03/040316_pm-la-hajifirouz.shtml

Omidshar M. Hāji Firuz // *Encyclopaedia Iranica*. 2002. URL: <https://iranicaonline.org/articles/haji-firuz>.

Dayereh al-ma'aref bozorg-e eslami (Большая исламская энциклопедия). 6. Tehran, 1983.

Haddadi N. URL: <http://www.shafaf.ir/fa/news/315846/>

حاجی-فیروز-از-پاسداشت-آتش-تا-گدایی-در-خیابان

References

Bahār M. Nowruz, zamān-e moqaddas // Čistā. 2, 1983, 772-778; repr. in: Jostār-i čand dar farhang-e Irān, 2nd ed. Tehran, 1995a, 221-229. (In Pers.)

Bahār M. Nowruz, jašn-i āriā'i nist // Jostār-i čand dar farhang-e Irān. 2nd ed. Tehran, 1995b, 229-237. (In Pers.)

Baranov Kh.K. *Arabsko-russkiy slovar'* (Arabic-Russian dictionary). Moscow: Russkiy yazyk, 1985. (In Russ.)

Bolukbāši 'A. *Farhang-e āmma*. Tehran, 1977, 108-109; 2001, p. 38. (In Pers.)

Dayereh al-ma'aref bozorg-e eslami (Great Islamic Encyclopedia). 6. Tehran, 1983. (In Pers.)

Fischer M.M.J. Iran: From Religious Dispute to Revolution (reprint ed.). University of Wisconsin Press, 2003.

Forbes R.J. Studies in ancient technology. Vol. 9. Brill – 1964.

Haji Firouz. The traditional herald of the Norouz. URL:

<https://web.archive.org/web/20070930235203/http://old.tebyan.net/english/Events/2006/03/Html/en-841223-hajifirouz.htm>

Khaddadi N. (In Pers.) URL: <http://www.shafaf.ir/fa/news/315846/>

حاجی-فیروز-از-پاسداشت-آتش-تا-گدایی-در-خیابان

Mazdapur K. 2004. (In Pers.) URL:

http://www.bbc.co.uk/persian/arts/story/2004/03/040316_pm-la-hajifirouz.shtml

Omidshar M. Hāji Firuz // *Encyclopaedia Iranica*. 2002. URL: <https://iranicaonline.org/articles/haji-firuz>.

Мусавиан Хоссейн

Министерство образования Ирана

Варамин, провинция Тегеран, Иран

Mousavian Hossein

The Ministry of Education of Iran

Varamin, Tehran province, Iran

varna1142@yandex.ru

М. Сейед-Агаи Резаи

Мазандеранский университет
Бабольсар, Мазандеран, Иран

ДРЕВНИЙ ИРАНСКИЙ НОВОГОДНИЙ ОБРЯД МАЗАНДЕРАНА: *MĀRMƏ*

Аннотация: В статье рассматривается древний иранский обряд, связанный с новогодними традициями Ноуруза в провинции Мазандеран на севере Ирана, известный как *mārmə*. В настоящее время этот обряд сохранился только у жителей Мазандерана. Прослежены истоки происхождения этого обряда и особенности его проведения в регионе.

Ключевые слова: Мазандеран, Иран, Ноуруз, *mārmə*

M. Seyed-Agai Rezai

THE ANCIENT IRANIAN NEW YEAR RITE OF MAZANDARAN: *MĀRMƏ*

Abstract: The article deals with the ancient Iranian rite, known as *mārmə*, associated with New Year traditions of Nowruz in the province of Mazandaran in the north of Iran. At present, this rite has been preserved only among the inhabitants of Mazandaran. We trace its origin and specific features of its implementation in the region.

Key words: Mazandaran, Iran, Nowruz, *mārmə*

Mārmə/mārmə (مارمه) – один из древних обрядов большого Ирана, но у многих иранских народов он забыт. При этом в Мазандеране традиция проведения этого обряда сохраняется и сегодня, хотя и здесь молодое поколение уже придерживается ее не очень строго.

Лексема *mārmə* имеет в мазандеранском языке три значения: 1) название первого дня каждого месяца в мазандеранском календаре; 2) название обряда; 3) наименование человека, выполняющего этот обряд.

Проследить историю данного слова или предложить его этимологию достаточно сложно. Современные толкования термина исследователями опираются на народное восприятие, где *mārmə* понимается как лексема, состоящая из двух частей: *mādar-māh* ‘мать месяца’, то есть наименование первого дня каждого месяца, или *māh-dar-māh* ‘месяц в месяце’, то есть конец одного месяца и начало другого [Honari 2006, 87]. По мнению Н. Хуманда, название обряда *mārmə* связано с появлением молодого месяца [Hoomand 1996, 50].

Мазандеранский календарь является солнечным [Hoornand 1996]. Он появился примерно за 133 года до хиджры (переселения пророка Мухаммеда из Мекки в Медину). Это произошло в правление Кавада из династии Сасанидов, когда его сын Каус сел на престол Табаристана (древнее название Мазандерана). Календарный год в мазандеранском календаре разбит на 12 месяцев и 365 суток. Длительность каждого месяца 30 дней. Мазандеранский год начинается с *fardin-ə mā* и кончается *nurz-ə mā* (по персидскому календарю – *mordād māh* и *tir māh*). Каждый день в мазандеранском календаре имеет особое название. И первый день месяца, как уже сказано выше, называется здесь *mārmə*, второй день носит название *māedə*. Наименования нескольких следующих дней, с третьего по шестой день, образуются при помощи префикса *bənə* – *bənəsə*, *bənəčār* и т.д. Последующие дни называются на основе количественных числительных – 7-й, 8-й, и др., а тридцатый день называется *āxərbənə* [Zabihi 2006, 17].

В Мазандеране отмечается два вида *mārmə*: 1) *sāl-mārmə* ‘годовой марме’, 2) *māh-mārmə* ‘месячный марме’.

Мазандеранский *sāl-mārmə* (также *sāl-məj*) приходится на начало Нового года, на Ноуруз. Человек, проводящий этот весенний обряд, называется обычно тоже *sāl-mārmə* или *sāl-məj*, а также *mārmə-ling* (*ling* ‘нога, часть ноги’) либо *xuš-pə* (от *pə* ‘нога’), перс. *xuš-pā*¹ – «приносящий удачу».

Раньше первый день каждого месяца также отмечался ритуалом *māh-mārmə*. Проводит такую церемонию человек, известный как *māh-mārmə*.

До сих пор в каждой деревенской семье есть человек, выполняющий эту особую функцию обеспечения благополучия семьи в новом году, человек, «приносящий удачу» (*mārmə*). Обычно его выбирают среди родственников или близких друзей. Некоторые семьи выбирают такого человека среди юношей или девушек, или пожилых членов семьи, известных своим добрым нравом. Другие приглашают на эту роль кого-то из числа уважаемых людей, сейидов (сейид – почётный титул потомков пророка Мухаммеда). Такой избранник должен обладать высокими человеческими качествами, отличаться высокой нравственностью, благородством поступков (перс. *джавāнмарди*) и добросердечием. Иногда такой человек выбирается на основе гадания по тексту Корана (*estexāre*).

На Ноуруз на празднование *sāl-mārmə* обряд проводит такой семейный избранник. В руках он держит поднос, на котором находятся Коран, зеркало, пиала с водой и молодые зелёные ветки. Нередко это маз. *hamišak*, перс. *čalam* – растение лесной зоны Мазандерана, лат. *Danae racemose*², иногда это могут быть молодые

¹ Сходный персонаж имеет место в таджикских бадахшанских сезонных и новогодних обрядах и известен сегодня как тадж. *хуш(ной)қадам*. (прим. ред.)

² Александрийский лавр.

побеги сливы/алычи (*hali tati*³) или ветки померанца. В некоторых районах на поднос кладут еще яблоко, копченую рыбу, крашеные яйца и ставят лампу/свечи. Вода и зеркало – символ чистоты, правдивости и света; зелёные веточки – символ роста, процветания и обновления природы; яйца – символ рождения и умножения; рыба – символ благоденствия и изобилия. См. Рис. 1.

Этот поднос для *mārmə* готовит рано утром сам хозяин дома и помещает его при входе в дом. Потом совершает молитву и читает Коран.



Рис. 1. Подготовка подноса к обряду *mārmə*



Рис. 2. Поднос *mārmə*

Mārmə первым входит в дом после наступления Нового года. Существует поверье, что «счастливая рука», или «нога», такого уполномоченного приносит счастье и благополучие всей семье, всем ее членам. Вступать в дом следует с правой ноги (перс. *ba pā-ye rāst*), упоминая при этом имя Бога (в Мазандеране при этом говорят: *basimala, mehr kardan* – именем Божьим, будьте любезны!).

³ Ср. перс. *āluče*, гил. *ālu*. (прим. ред.)

После того, как *mārtə* вошел, он обрызгивает водой порог и углы всех комнат, см. Рис. 3, а потом обходит все хозяйственные помещения, сарай, хлев и кухню (которая в деревне находится во дворе и стоит отдельно от жилого дома), см. Рис. 4. Его действия имеют символический смысл: сбрызгивание водой очищает дом, который за год, особенно зимой, покрывается пылью и сажой и нуждается в очищении [Nouri 2003, 4].



Рис. 3. Обрызгивание водой порога дома



Рис. 4. Обход хозяйственных помещений

Потом *mārtə* размещает зелёные ветки на полках или стенах комнат, обычно подвешивая их, см. Рис. 5. В ходе ритуала *māh-mārtə* человек, проводящий обряд, входит в дом рано утром, и обходя его, украшает комнаты зелёными веточками. Так наши предки оберегали себя и свою семью от бед и несчастий [Khalkhali 1993, 57].



Рис. 5. Подвешивание веточки к притолоке двери

И, наконец, этот «приносящий удачу и счастье» человек поздравляет домо-
 чадцев с Новым годом, произнося: *əyd-ə ni tāvārək* 'с Новым праздником', и благо-
 словляет хозяина и всю его семью.

В благодарность хозяин вручает ему от имени всей семьи праздничное воз-
 награждение (*rasm-ə əydi*), куда могут входить деньги, крашеные яйца (*sərx-ə*
tərgənə) и праздничные сладости, например, слоеные булочки со сладкой начин-
 кой из грецкого ореха (*nān-ə kuhi*), испечённые из жидкого теста на сковороде
 плоские тонкие лепёшки-блины (*komāj*), сладости из риса (*bādunə/bəranjak*) и др.
 [Jahangiri, 1988: 103], см. Рис. 6а, 6б, 6в.



Рис. 6 Новогодние сладости: а) *nān-ə kuhi*, б) *komāj*, в) *bādunə*

На время проведения церемонии на вход и выход из дома налагается строгий запрет. До окончания обряда никто чужой не может войти в дом, а домочадцы не могут выйти из него, чтобы не спугнуть счастье.

В районах на юге Сари и на севере Семнана, где жители говорят на говорах близких к мазандеранскому, та же церемония называется (ورمزد) [varmazd]. Считается, что это слово связано с древнеперсидским именем авестийского верховного божества «Ахурамазда» (اهورامزدا) [ahuramazdā], пехлеви Ормазд (اورمزد) [urmazd], «whrmzd» [ohrmazd] и персидского (ارمزد) [ormoz(d)] в значении «Бог мудрый». См. об этом подробнее: [Zabihi 2006, 70-71].

В древнем солнечном календаре Ирана именем *Ормазд* обозначали название первого дня каждого месяца⁴. В этот день древние иранцы отдыхали от работы, посвящая его молитве. Вероятно, мазандеранский обычай *mārmə* связан с этим древнеиранским обрядом. Можно указать к тому же, что в «Науруз-наме» Омара Хайяма говорится, что в правление династии Сасанидов в первый день Нового года верховный зороастрийский жрец (перс. *mo'bad-e mo'badān*) первым получал аудиенцию и, входя к шаху, приносил ему в дар цветов и другие подношения [Khaṣṣān 1933, 46]. Этот обычай очень напоминает мазандеранский.

Иллюстрацией к этим народным мазандеранским обычаям может послужить рассказ современного персидского писателя Гасема Хашеми-нежада (1940–2016): «Хейр-ол-неса: одна история», написанный в жанре *dastān-e erfāni*. В нем он описывает историю жизни своей бабушки по имени Хейр-ол-неса (1891–1988). Сюжетным стержнем повествования является именно старинный обряд *mārmə* и описание его проведения в Амале, одном из городов Мазандерана [Hashemi-nejad 1993]. Действие происходит в отдаленной деревне в лесной части Мазандерана. По древней мазандеранской традиции юноша-*mārmə* в белом одеянии каждый месяц приносил в дом юной Хейр-ол-несы зеленые веточки. Но однажды он принес вместо них кусочек сафьяна и положил его на полку. С этого момента в ней открылся необыкновенный дар: Хейр-ол-неса становится знаменитой целительницей, больные приходят к ней со всех сторон, и она излечивает их своими снадобьями, творя чудеса. Однако этот дар оказывается бессильным перед ее собственной болью и болезнями близких ей людей. Позднее, когда люди перестали прибегать к древним обычаям и уже не обращались к ней за помощью, тот же мальчик в белых одеждах возвращается и уносит сафьян.

«Вдруг боль, как старый запах, улетучилась из ее головы... И она поняла, что пора уже пришла (*yekbāre dard mesl-e atri kohne az sar-aš parid... dānest vaqt-aš farāz*

⁴ О дне Ормоз (Ногтоз, первый день любого персидского месяца) месяца фарвардин, который является днем Нового года в персидском календаре и в настоящее время совпадает с днем весеннего равноденствия см. подробнее в: (Simone Cristoforetti, Nowruz iii. In the Iranian Calendar, *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2016. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/powruz-iii>. Там же см. о календаре древнего Мазандерана, а также литературу (прим. ред.)

āmad)». Эта ее боль была болью от знания, знамением самой жизни. Вместе с болью ушла и жизнь. И пришла смерть (*Dard-e ow, dard-e dānestan bud; dard nešane-ye zendegi bud. Ćon raft, zendegi ham rang bāxt va marg farā resid*). Здесь боль символизирует жизнь, а ее отсутствие – смерть. Таково понимание смысла жизни нашей героини.

Литература

- Hashemi-nezhad Ghasem. *Хейр-ол-неса (1891–1988): yek sargozasht*. Tehrān: Hermes 1993 (Хашеми-нежад Гасем. *Хейр-ол-неса (1891–1988): история одной жизни*. Тегеран: Гермес, 1993). (на перс. яз.)
- Honari M. *Nouruzgān: goftārha va soroodha-ye dar aeinhā-ye nouruzi*. Tehrān: Sāzmān-e mirās-e farhangi va gardešgari, 2006 (Хонари М. *Праздник Ноурузган: выступления и песни в ритуалах Ноуруза*. Тегеран: Организация культурного наследия и туризма, 2006). (на перс. яз.)
- Hoomand N. *Gāhšomār-e bāstāni-e mardum-e Mazandarān va Gilān va pazhuheši dar bonyān gāhšomarihā-ye Irāni hamrāh bā taghvim-e bāstāni tabari-deylami*. Amol, 1996 (Хуманд Н. *Древний календарь народов Мазандерана и Гиляна и исследование на основе иранских календарей древнего календаря табари-дейлеми*. Амоль, 1996). (на перс. яз.)
- Jahāngiri A. *Kendallous*. Tehran: *Moasese-ye farhangi-e Jahāngiri*, 1988 (Джахангири А. *Кендаллус*. Тегеран: Культурный институт Джахангири, 1988). (на перс. яз.)
- Khalkhali A., Rasouli A. *Tonka: ketāb-e avval*. Tonekabon: *Dānešgāh-e azād-e eslāmi*. 1993 (Халхали А., Расули А. *Тонка: первая книга Тонекабон: Исламский университет Азад*, 1993). (на перс. яз.)
- Khaуyām Omar. *Nowruz nāmeḥ. Be tashih-e Minovi Mojtabā*. Tehrān: Kaveh, 1933 (Хайям Омар. *Хайям-наме*. Под ред. М. Минови. Тегеран: Каве, 1933). (на перс. яз.)
- Nouri Sh. *Nowruz va Nourzaneḥ // Haḑe nāme-ye Surdar. Sāl-e avval. Šomāre-ye 18*. 2003 (Нури Ш. *Ноуруз и ноурзана // Еженедельник Сурдар. 1-ый год, № 18*. 2003). (на перс. яз.)
- Zabihi A. *Pitāk va šišk dar gāhšomāri-e mardoman-e Mazandarān // Faslnāme-ye farhang-e mardom. Šomare 17. Bahār 2006*. Tehrān (Забихи А. *Петек и Шишек в календаре мазандеранцев // Ежеквартальный журнал народной культуры. № 17. Весна*. Тегеран, 2006). (на перс. яз.)

References

- Hashemi-nejad Ghasem. *Хейр-ол-неса (1891-1988): yek sargozasht*. Tehrān: Hermes 1993 (Hashemi-Nejad Ghasem. *Хейр-ол-неса (1891-1988): the story of one life*). (In Pers.)
- Honari M. *Nouruzgān: goftārha va soroodha-ye dar aeinhā-ye nouruzi (Nowruzgan holiday: performances and songs in Nowruz rituals)*. Tehrān: Sāzmān-e mirās-e farhangi va gardešgari/Cultural Heritage and Tourism Organization, 2006. (In Pers.)

- Hoomand N. Gāhšomār-e bāstāni-e mardum-e Mazandarān va Gilān va pajuheši dar bonyān gahšomarihā-ye Irani hamrāh bā taghvim-e bāstani tabari-deylami. Amol, 1996 (The ancient calendar of the peoples of Mazanderan and Gilan and a study based on Iranian calendars of the ancient tabari-deylemi calendar). Amol, 1996. (In Pers.)
- Jahāngiri A. Kendallous (Kendallus). Tehran: Moasese-ye farhangi-e Jahāngiri, 1988. (In Pers.)
- Khalkhali A., Rasouli A. Tonka: ketāb-e avval (Tonka: The first book of Tonekabon). Tonekabon: Dānešgāh-e azād-e eslami. 1993. (In Pers.)
- Khayyam Omar. Nowruz nameh. Be tashih-e Minovi Mojtabā. Tehrān: Kaveh, 1933 (In Pers.)
- Khayyām Omar. Nowruz-nāmeḥ (Nowruz-nameh). Ed. M. Minovi. Tehrān: Kaveh, 1933. (In Pers.)
- Nouri Sh. Nowruz va Nourzaneḥ // Hafte name-ye “Surdar”. Sāl-e avval. Šomāre-ye 18. 2003 (Nowruz and nourzane // Weekly “Surdar”. 1st year, 18). 2003. (In Pers.)
- Zabihi A. Pitāk va šišḵ dar gāhšomāri-e mardoman-e Mazandarān // Faslnāme-ye farhang-e mardom. Šomare 17. Bahār (Petek and Shishk in the calendar of the people of Mazanderan // Quarterly Journal of Popular Culture. 17. Spring). Tehrān, 2006. (In Pers.)

*Сейед-Агаи Резаи Моханна
Мазандеранский университет
Бабольсар, Мазандеран, Иран*

*Seyed-Agai Rezai Mohanna
Mazanderan University
Babolsar, Mazanderan, Iran*

m.rezaie@umz.ac.ir

П. Д. Джамшедов

Кафедра английского языка НАН РТ
Душанбе, Таджикистан

НАВРУЗ: МЕСТО И РОЛЬ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТАДЖИКИСТАНА

Аннотация: В статье говорится о происхождении праздника Нового года – Навруза, его символах и особенностях проведения этого весеннего праздника, связанного с возрождением природы и земледелием, в Горно-Бадахшанской автономной области в Республике Таджикистан.

Ключевые слова: иранские языки, памирские языки, шугнанский язык, Навруз, Горно-Бадахшанская автономная область, Таджикистан, Шогун

P. D. Jamshedov

NOWRUZ: PLACE AND ROLE IN THE SYSTEM OF TRADITIONAL CULTURE OF TAJIKISTAN

Abstract: The article discusses the roots of the origin of the New Year holiday – Nowruz, its symbols and particular features of this spring holiday that are associated with the revival of nature and agriculture, in the Mountainous Badakhshan Autonomous Region in Tajikistan.

Key words: Iranian languages, Pamir languages, Shughnani language, Nowruz, Mountainous Badakhshan Autonomous Region, Tajikistan, Shogun

Одним из самых почитаемых праздников жителей многих стран Востока является Навруз. Слово Навруз означает «новый день». По словам Фирдоуси: «Назвали тот радостный день Новым днем», т.е. Наврузом.

До сих пор неизвестно, почему этот день был назван Наврузом. Существуют различные версии возникновения этого названия. По одной из них Навруз – новый день – связан с наступлением весны и активизацией солнца. Слово Навруз отсутствует в древнеиранских языках. Однако каждая из его частей отдельно представлена в этих языках. Так, в словаре, составленном по тексту Авесты Е. Бахрами [1369], представлена первая часть слова Нав-руз – *nava* ‘новый, свежий’. Подробнее об этом термине, а также о второй части слова см. [Эдельман 2015, 507–514; 2020, 413–424].

Известно, что Навруз – это древний индоевропейский праздник весны, смены сезона, наступления Нового года, который широко праздновался многими

народами. Первоначально начало года – праздник (*jašn*), названный впоследствии Наврузом, праздновали летом, затем осенью. Позднее Навруз был связан с равноденствием, момент которого может быть вычислен астрономически точно.

Подробности празднования и легенды, связанные с зарождением традиции Навруза приводятся в разных средневековых источниках. Так, Абу Райхан Бируни в «Памятниках минувших поколений» связывает начало традиции празднования Навруза со временем правления Джамшида, увязывая его с природными катаклизмами, дождями, а затем засухой и голодом, что стало следствием перемещений многих иранских народов в поисках лучшей жизни: «...Иблис, проклятый, уничтожил благодатные свойства [пищи и питья] и люди стали непрерывно есть и пить, [но не могли насытиться], и воспрепятствовал ветру дуть, так что деревья высохли и мир едва не перестал существовать. Тогда Джам, по повелению и указанию бога, пошел в сторону юга и направился к обиталищу дьявола и его приспешников. Он находился там некоторое время, пока не прекратил эту напасть, и вернулась к людям умеренность, благо [от пищи] и плодородие, и освободились они от этого бедствия. Тогда Джам возвратился в мир и взошел в этот день, как Солнце, и разлился от него свет, ибо был он светозарен, подобно Солнцу, и подивились люди восхождению двух Солнц. И зазеленело все то, что высохло, и сказали люди: «Руз-и-нау» – то есть «Новый день», и все посадили ячмень в корыте или в иной [посуде], считая, что это приносит благо. С тех пор остался обычай сажать в этот день вокруг блюда семь разновидностей злаков на семи полосах. По тому, что выросло, судили о [качестве] злаков в данном году – сильные они будут или худые» [Бируни 1957, 228]. И день возвращения Джамшида, когда трава вновь зазеленела, люди стали считать новым днем – Наврузом. В «Таърихи Балъами» зарождение традиции связывается с решением Джамшида о проведении празднования.

Со временем правления Джамшида связывает начало традиции празднования Навруза и арабский историограф Кисрави (IX век): «и было основанием этого то, что он в Нируз завладел миром и устроил области Ираншехра... Был Нируз началом утверждения власти его; потом принял положенный вид и стал обычаем». Далее сообщается: «И разделил Джам дни месяца и назначил пять первых дней (праздником) знатных; и следующие пять дней Нирузом царя, во время которых он одарял и благодетельствовал; потом следующие пять дней (праздником) для царских слуг; и пять – для приближенных царя; и пять – для войска его; и следующие пять дней – для народа. Итого тридцать дней»; приводится по [Иностранцев 1909, 111].

Уточнение солнечного календаря и его введение в жизнь Персии в период ислама связано с именем Омара Хайяма, давшего в своем трактате «Науруз-наме» историко-культурологический обзор сведений, связанных с Наурузом. Он пишет: «Что касается причины установления Науруза, то она состоит в том, что... у Солнца

имеется два оборота, один из которых таков, что каждые 365 дней и четверть суток оно возвращается в первые минуты созвездия Овна в то же самое время, когда оно вышло... Когда Джамшид постиг этот день, он назвал его Наурузом и ввел в обычай праздник. ...рассказывают, что, когда царь Ирана Кайумарс Первый стал царем, он решил дать названия дням года и месяца и установить летосчисление, чтобы люди знали это. Он установил тот день, когда утром солнце входит в первую минуту созвездия Овна, ...и приказал начать летосчисление с этого момента» [Омар Хайям 1961, 187–188].

Вот как говорит о зарождении этого праздника в «Шахнаме» Фирдоуси [Фирдоуси. Шахнаме]:

Принес престола и венца закон
 Царь Каюмарс, и начал править он –
 К созвездью Овна солнце устремилось.
 Мир получил закон, и власть, и милость.
 В созвездье солнце начало блистать,
 Весна вселенной расцвела опять.
 (Пер. с перс. С. И. Липкина)

При этом Хайям поясняет: «... тот день, когда утром Солнце входит в первую минуту созвездия Овна» метафорически означает процветание всего государства.

Начало празднования Науруза Хайям также связывает с периодом правления Джамшида и введением календаря, днем весеннего равноденствия, началом весеннего сезона возрождения природы. Он пишет: «...(мубады) говорили... что всевышний Изад создал солнце из света, а с помощью солнца он сотворил небо и землю. Все чтят солнце, так как оно есть свет из светов всевышнего Изада, они смотрят на него с торжественностью и почтением, так как всевышний Изад обратил больше внимания на сотворение его, чем на сотворение всего остального ...» [Там же].

Существует еще одна легенда о том, как, взойдя на престол, Джамшид стал широко праздновать Науруз. По преданию, в тот день в руках Джамшида из стебля сахарного тростника стал выделяться сок с сахарной крошкой, из которого впоследствии был создан сахар [Бируни 1957, 226]. Поэтому в день Науруза принято дарить и лакомиться сахаром, готовить халву [Legendi o Navruze]. Эта традиция сохранилась до наших дней в Иране, где принято дарить небольшие пирамидки из сахара, и в Таджикистане, где готовят халву-суманак/сумалак и угощают изделиями из сахара.

Науруз связан с наблюдениями за солнцем, знаниями о смене сезонов и суток, о вращении Земли и небесных тел, а также знаниями об окружающей среде. Все эти знания связаны с природными явлениями и очень важны в земледелии.

Проведение Навруза связано с днем весны – днем весеннего равноденствия, когда уходит холод и наступает долгожданное тепло, когда все в природе оживает и возрождается к новой жизни, и земледелец приступает к сельскохозяйственным работам.

Начиная с весеннего равноденствия день становится длиннее, а ночь короче; это связано и с философской проблемой борьбы света и тьмы. Об образе весны как Возрождения, благодати говорится в одной из касид Насира Хусрава, см. об этом подробнее: [Додыхудоева, Рейснер 2007]:

Пришла весна и черед стужи миновал,
вновь молодым стал древний тварный мир. ...
Как только солнце точки Равноденствия достигло,
с сезоном стужи оно вступило в спор.
День прибавился, как вера, а ночь
пошла на убыль, как неверье, и темной стала, будто зло. ...
Мир, подобно разуму пророческому,
наполнился светом, пользой и Благодатью....
Узри – как только Равноденствие настало,
благодаря солнцу сколько вещей проявилось!
Смотри, как эта старая негодная глина
алым рубином и чистой амброй стала
Знание и справедливость есть – Благо(дать), спасенье
обрел тот, кто говорит на этих двух языках.

(Рус. перевод прив. по: [Додыхудоева, Рейснер 2007, 325, 326]).

Возрождение Навруза

В настоящее время география распространения Навруза очень широка, его празднуют не только в ираноязычных странах, где праздник зародился. В сентябре 2009 г. Навруз был включен в список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО, а в конце февраля 2010 г. 64-я сессия Генеральной Ассамблеи ООН объявила 21 марта Международным днем Навруза. Теперь Навруз празднуется во всем мире.

При этом Навруз не только межнациональный, но преимущественно семейный праздник. Один из главных атрибутов праздника – особым образом накрытый стол. В первую очередь на него ставятся символы Навруза – весны, плодородия, благополучия и достатка – зеленые ростки пророщенных зерен злаковых или бобовых (*сабза*), а также род халвы из них (*суманак/сумалак*).

Как упоминает К. А. Иностранцев в «Сасанидских этюдах» со ссылкой на анонимное сочинение «Китаб-ал-махасин вал-аддад», «И за двадцать пять дней до Нируза строили во дворе дворца двенадцать столбов из сушеного

(т. е. сырцового) кирпича; сеяли на одном из них – пшеницу, и на другом столбе – ячмень, и на следующем – рис, и на следующем – чечевицу, и на следующем – бобы, и на следующем – крок, и на следующем – просо, и на следующем – дурру (т. е. хлебное сорго), и на следующем – фасоль, и на следующем – горох, на следующем – кунжут, и на следующем – вику. И собирали это всегда с пением, музыкой и играми, и бывало это в шестой день для Нируза. И когда (зерна) были собраны, их рассыпали по зале. И не разбивали (столбов) до Руз-и-михра Мах-и-фарвардина. И сеяли эти зерна лишь для гадания по ним; и говорили, что наилучше выросшее из них и наиболее зрелое указывает на хороший рост посева его в этот год», см. [Иностранцев 1909, 90].

Вот как говорит об обычае поздравления царя в этот день Кисрави: «...входил к нему человек угодный именем, испытанный (принесением) счастья, с веселым лицом, остроумный ... и говорил ... “имя мое «Худжастэ» (т. е. счастливый); привожу я с собой новый год, и приношу царю радостную весть, и привет, и послание”... И ставил (тот человек) пред ним серебряный стол, по краям которого были разложены лепешки, [и]спеченные из различных зерен: пшеницы, ячменя, проса, дурры, гороха, чечевицы, риса, кунжута, бобов и фасоли. И бралось семь зерен каждого из этих сортов, и клались (они) по краям стола. И по середине его клали семь веток (тех) деревьев, по которым и по именам которых предсказывали и вид которых считали хорошим знаком, как-то: ива, маслина, айва, граната, срезанные в один, два и три сустава». Кроме того, на столе раскладывались записки с благопожеланиями умножения богатства, счастья, изобилия и добавлялось семь белых монет, а также рута; приводится по [Иностранцев 1909, 88–89].

Об этом упоминает также Хайям. Вот как он описывает порядок поздравления с Наурузом: «Обычай царей Ирана... был таков, в день Науруза первый человек не из семьи царя... приходил к царю с золотым кубком, полным вина; с перстнем, дирхемом и царским динаром, охажкой ростков ячменя, мечом, луком и стрелой, чернильницей и пером, восхвалял и благодарил его на персидском языке...». В другом месте Хайям указывает: «Цари Ирана считали ростки ячменя хорошей приметой, так как от ячменя много пользы. Он созревает раньше всех других съедобных злаков. О нем говорят, что в течение сорока дней он попадает из амбара в амбар. Он растет всюду, где ты его бросишь, и прорастает раньше всех злаков. Ячмень годен и для лекарства и для еды...» [Омар Хайям 1961].

В народе о том, как *суманак/сумалак* появился в жизни людей, рассказывают разные истории. По одной из них, некая женщина не знала, чем накормить голодных детей. Она собрала зеленые всходы (пшеницы), что росли неподалеку, положила их в котелок и стала варить похлебку, помешивая содержимое, она заснула. К утру следующего дня ее похлебка превратилась в сытную кашеобразную массу, которой она накормила своих детей.

Сегодня в Таджикистане на дастархане обычно собирают *ҳафт син*, семь предметов, названия которых начинаются с буквы *с*, иногда ставят еще и семь предметов, начинающихся с буквы *ш*. Кроме того, здесь принято до праздника проращивать зерна злаковых или бобовых и ставить на стол (*хони наврӯзӣ*) зеленые ростки проросшей зелени злаков (*сабза*), символизирующие оживление природы, тут же размещаются зеркало, в котором отражается прошлое и будущее, сосуд с водой и золотыми рыбками, приносящими счастье, монеты (*сикка*), семена дикой руты (*сипанд*) и свечи (*шамъ*). В состав угощения входят сладости, род халвы из проросших злаков (*суманак/сумалак*), символ жизни, изобилия и здоровья, ягоды лоха, джида (санчид), яблоки (*себ*), чеснок (*сир*), уксус (*сирко*), специя (*сумах*), черные косточки (*сиёҳдона*), может быть добавлено и что-то из того, что начинается на букву *ш*: сахар (*шакар*), сладости (*ширинӣ*), молоко (*шир*), род уваренного сиропа (*шарбат*) и др. Кроме того, готовят кашу из пшеницы и мяса с добавлением гороха и овощей (тадж.-бад. *кочӣ*, в центральном Таджикистане *ҳалим* или *ҳолиса*) и плов. В прежние времена существовал обычай собирать на праздничном столе семь предметов, названия которых начинаются с буквы *м* (*ҳафт мим*), но он вышел из употребления.

В ряде регионов в Таджикистане по традиции готовят для украшения дастархана блюдо с семью видами плодов (*ҳафтмева*), обычно это: гранаты, яблоки, груши, виноград, орехи, миндаль и высушенный урюк, а также приготавливают напиток из семи видов сухофруктов (*ҳафтмева*) из кураги, алычи, чернослива, изюма, персиков и др. Состоятельные люди ставят на стол семь видов кушаний.

В Афганистане Навруз носит еще название «День крестьянина» (*Рӯз-е деҳқāн*) или «День посадки саженцев» (*Рӯз-е ниҳāлнишāнӣ*); о сезоне посадки саженцев в период Навруза у одного из миноритарных народов Афганистана ормутов см. [Ефимов 1986, 266–268]. К этому празднику в Афганистане готовят компот, в состав которого входит семь компонентов: грецкие орехи, фисташки, миндаль, темный и светлый изюм, а также джида; кроме того, «на счастье» красят яйца по числу членов семьи. А в Казахстане на стол принято ставить особое праздничное блюдо, в состав которого входит семь ингредиентов (*наурыз коже*): мяса, воды, муки, масла, крупы, соли и молока. В Азербайджане одним из символов праздника являются пахлава, круглая слоеная булочка (*гогал*), символ солнца, и сдобные пирожки с орехами (*шекербура*); в дни перед праздником здесь прыгают через костер. В Турции празднование Навруза было официально запрещено в 1925 г., и отмечать его начали снова только в 1990-х годах. Здесь, как и в ираноязычных странах, принято за две недели до праздника проращивать пшеницу и ставить на стол зеленые ростки вместе со сладостями, свечами и раскрашенными яйцами. Праздничным блюдом считается *сумалак* – род халвы из проросших зерен пшеницы.

В настоящее время этот праздник в разных странах проводят по-разному, в составе его мероприятий угощение и отдых на досуге, театрализованные представления и конно-спортивные игры. В Иране он длится 13 дней, в Таджикистане около недели. В обеих странах торжество завершается выездом на природу, чтобы полюбоваться ею и преисполниться радости и веселья. В Иране этот день называется «тринадцатого – вне дома» (*сиздах бе дар*).

«В 2011 г. признание потенциальной объединяющей роли Ноуруза (Новруза, Навруза и т. д.) дало начало международной инициативе совместного проведения переходящего празднования в одной из столиц региона с участием глав государств. С этого времени международные торжества состоялись в столицах Ирана (2011), Таджикистана (2012), Туркменистана (2013), Афганистана (2014)» [Крюкова 2015, 558]. В 2021 г., в год 30-летия создания Содружества Независимых Государств, Душанбе был объявлен Культурной столицей Содружества. В этом году в день празднования Международного праздника Навруз 21 марта здесь состоялась торжественная церемония открытия Межгосударственной программы «Душанбе – Культурная столица Содружества 2021 года».

К этой дате были разработаны и утверждены символы празднования Международного Навруза, ставшие в 2021 г. национальными символами Навруза (*рамзи наврӯзӣ*) Таджикистана, Рис 1а и 1б¹. Первый (1а) состоит из пирамиды из семи ярусов-чаш с суманак, украшенных национальной вышивкой, изображение венчает цветок Навруза (*гули наврӯзӣ*). Это – символ возрождения природы и зарождения земледелия, выражающий вращение Земли вокруг Солнца. На втором (1б) – земной шар, с двух сторон которого изображен национальный флаг и вестники приближения весны – суманак, ласточка, радуга, изображения народных ремесел, а также надпись «Наврӯз-2021».

В последние годы в Таджикистане стало доброй традицией проводить фестиваль под названием «Караван Навруза» («Корвони Наврӯзӣ»), в котором только в Душанбе принимает участие более 20 000 человек. Участники шествия в разноцветных костюмах проходят по главной улице города с песнями и танцами, в руках у них национальные символы Навруза. На центральной площади Дусти столицы Таджикистана проводится танцевально-театрализованный концерт с исполнением элементов таких праздничных церемоний, как «Приход весны», «Сбор весенних цветов», «Приготовление сумалака», «На пашне», «Гуляние у воды», «За тюльпанами» («Сайри гули лола»). В Душанбе в месте проведения праздничных новогодних мероприятий – *Наврӯзгоҳ* – дается театрализованное представление «Поздравление с Наврузом» («Наврӯз муборак»). В те же дни здесь проводятся

¹ www.kumitaizabon.tj/tg/content/ramzi-chashni-baynalmilalii-navruz-va-soli-navi-milli-baroi-soli-2021

и конные скачки, соревнования по национальной борьбе-гуштингири, выступления масхарабозов и канатоходцев.



Рис. 1. Таджикские национальные символы Навруза (1а и 1б)

Горно-Бадахшанская автономная область (ГБАО)

С древних времен народы всего Бадахшана отмечали Навруз, который занимает здесь особое место как праздник весны, как время начала работ на земле. Весна на Западном Памире, в Шугнane, Рушане, Вахане и Ишкашиме, наступает довольно поздно, и все ждут ее и тщательно готовятся к ее приходу, воспринимая наступление весны как праздник. По традиции здесь Навруз отмечали в течение трех дней.

До середины прошлого века, – пишет профессор Нисормамад Шакармамадов, – Навруз, Шогун в регионе Бадахшана отмечали в три этапа. Сведущие люди определяли эти дни по солнцу, в зависимости от времени его восхода и захода, отражения на ландшафте и по меткам внутри памирского дома-чид. Считалось, что, когда луч солнца падает на главный столб дома, наступает календарный период «солнце в человеке» (шугн. *хӣр ни чор*, тадж. *офтоб дар мард*), то есть солнце набрало энергию. В это время начиналась подготовка к Наврузу [Шакармамадов 2001, 75–78]. О традиционном календаре в Хуфе, в том числе о «счете человека» (тадж. *ҳисоби мард* ‘счет человека’), и о связанных с ним приемах в сельском хозяйстве, см. подробнее в: [Андреев 1953; 1958].

В преддверие Навруза здесь проводили «малые» церемонии, которые во многом связаны с установкой на результативную хозяйственную деятельность и плодородие. В это время земледельцы приступали к первым весенним сельскохозяйственным работам. С началом таяния снега начинали подготавливать землю к посевам, поскольку своевременная обработка почвы помогает подготовить землю в короткий весенне-летний сезон к посадке и хорошему урожаю. Для этого перед началом земледельческих работ еще заснеженные поля посыпают комьями земли и солью, затем унавоживают почву. Эта церемония вывоза на поля удобрения проводится в период «Солнце в коленях» (шугн. *хӣр чи зун*) и приходится примерно на конец февраля. Следом за этим всей общиной проводится уборка

общих территорий, мест коллективных гуляний, садов, святых мест и пр. «Счастливым час» (*soat*) исполнения работ определял по традиции сведущий человек, обычно халифа. В большинстве горных селений ГБАО на второй день Навруза обычно проводят церемонию прокладки борозды. Предваряя обряд угощением, быков в упряжке с пахотными орудиями выводят на ту часть поля, которая освобождена от снега (тадж. *говбаророн* ‘вывод быков’, *чуфтбаророн* ‘вывод упряжки (быков)’). И в земле, только что освобожденной от снега, проводят первую броду, вспахивая землю. За плугом (шугн. *сипорн*) идет самый уважаемый и опытный крестьянин, который, как считается, обладает благодатью – Бобо Деҳқон. Вознося молитву о даровании обильного урожая и сытного года, он бросает в первую борозду немного зерна. Специально для этой церемонии женщины пекут хлеб и готовят специальную похлебку из крупы для волов, которой кормят их до начала запашки. Все полевые работы – пахоту, сев, боронование – можно было начинать только после этой церемонии; см. об этом подробнее [Андреев 1953; 1958; Шакармамадов 2001]. Жители ГБАО с нетерпением ждут этого праздника весь год, поскольку это надежда на новый урожай зерновых, пшеницы и ячменя, на плодородие во всем, надежда на благополучную жизнь. О сезонном проведении сельских работ у других ираноязычных народов, занятых в земледелии, см. также [Ефимов 1986, 259–262, 266–268].

Подготовка к празднованию Навруза начинается задолго до праздника. Семена злаков или бобовых проращивают; по этим росткам предсказывают, какой урожай зерновых ожидается в новом году. Рядом с проросшей зеленью ставят особые праздничные свечи (шугн. *циривак*) в специальных подсвечниках, которые горят в течение всего праздника. Время перед Наврузом, как и в Иране, связано с поминовением предков. Им делают подношения и просят у них защиты от бед, и поддержки в будущем году.

Перед самым Наврузом в каждом доме встают затемно, еще до рассвета. Считается что это «счастливым час». Бируни пишет о том, что «счастливейшие часы в день Науруза – часы Солнца. На рассвете этого дня заря [находится] насколько возможно близко к земле, и глядеть на нее приносит счастье» [Бируни 1957, 225].

Чтобы не оставалось следов прошлого, несущих злосчастье, еще до восхода солнца проводят церемонию «вывод дыма», протапливают очаг, чтобы очистить дом от злых духов (тадж. *дудбарорӣ*), выносят из дома наружу что-нибудь красное (*сурхбарорӣ*), все домашние вещи выносят из дома, проветривают и очищают, моют, чистят и стирают одежду, считается, что вода все должна смыть. Женщины убирают дом, обметая все от пола до потолка специально подготовленными вениками (*дудазанӣ*); существует поверье, что таким образом они избавляют свой дом от бед и несчастий. После уборки хозяйка дома заранее заготовленной

бобовой мукой украшает его, наносит на его стены знаки пятерни, цветы, магические символы. После того, как уборка окончена, мужчины входят в дом с ветками ивы, украшенными узорами, вырезанными на коре, подстригая ее. Их помещают под потолком дома до следующего Навруза. После того, как в доме убрано, прошедшие процедуру очищения вещи вносятся в дом, а все члены семьи надевают новую одежду. Все поздравляют друг друга, а хозяйка посыпает правое плечо домочадцев и гостей бобовой мукой.

Хозяйки заблаговременно приготавливают праздничные атрибуты и подарки, собирают нужные продукты, стряпают заготовки и закуски для праздничного стола. Подготовка стола – один из древних ритуалов. В былые времена женщины готовили для праздничного стола традиционно принятые в дни Навруза блюда, в том числе ставили на дастархан молочные продукты, сладости, зелень. Сегодня на нем помещают то же, что и во всем Таджикистане (см. выше).

Праздничный стол как правило, украшает ритуальное кушанье из пшеницы с мясом (тадж.-бад. *кочӣ*, шугн. *кочи* ‘кушанье из дробленых зерен пророщенной пшеницы и мяса’), которое долго варится на медленном огне, ритуальный хлеб с добавлением грецких орехов (шугн. *қамоч* или *ғӯз-гардӯ*). По особым рецептам готовят ритуальные блюда из солода – *бāt*.

В селениях Рушана и Шугнана накануне Навруза проводится церемония *аловпарак*. Люди разводят костры и прыгают через огонь, приговаривая «Возьми мою бледность (букв. желтизну), и дай мне свою румянность (букв. красноту)» (шугн. *му зирди зѐз ат ху рушти му-рд дāk*)². Считается желательным, чтобы каждый человек перепрыгнул через огонь семь раз. В Рушане, в высокогорной Баджувской долине и близлежащих селениях, сохранился древний обычай, когда, чтобы отвести беду, люди прыгая через костер, отрывают кусок ткани от одежды и бросают в огонь, приговаривая при этом «пусть минует беда!» (*дафи бало*).

Последний день праздника проводят все вместе на природе. Бируни отмечает, что в день равноденствия люди выходят на улицу, веселятся, едят сладкое кушанье, изготовленное из просяной муки, масла и сахара. Никто в этот день не работает.

² Тот же обряд проводится в центральном Таджикистане и в Иране, в последнюю среду перед Наврузом (тадж. *чоршанбаи охирон*, перс. *чārшанбе сури*). В Таджикистане, перепрыгивая через огонь, приговаривают почти те же слова: тадж. *ранчурию ранги зарди ман аз они ту, сурхию хуррами ту аз они ман* ‘мои беды и бледность (букв. желтизну) – тебе, твои румянность (букв. красноту) и цвет – мне’. Этот обычай был зафиксирован в Таджикистане и в соседних регионах М.С. Андреевым в последнюю среду месяца сафар, считавшегося несчастливым, тадж.-каратегин., тадж.-матчин. *чоршамбаи охирун*, тадж.-бухар. *чоршамба сурук*, тадж.-ферган. (из тюрк.) *сафар-качты*, тадж. Нурата (из тюрк.) *сафар-чикты*. Прыгая, приговаривали «*алас! алас!* Избавление от всяких несчастий!» и били посуду (Андреев М. С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район. Изв. Об-ва для изучения Таджикистана.1. Ташкент, 1928); к этому можно добавить, что тадж. *алас* – это арабизм *halās*. (прим. ред.)

В ходе праздника жители городов и деревень поздравляют друг друга с Новым годом. Все целуют друг другу руки и обнимаются. Дети спускают через светодымовое отверстие в кровле дома внутрь на веревочке небольшой мешочек (шугн. *килвор*) для подарков в честь Навруза, приговаривая при этом «мешочек орехов» (*кило ғўз-ғўз*). Хозяйка заполняет его праздничными лакомствами, и дети поднимают его, так как по традиции хозяева не должны видеть своих таинственных гостей-просителей. В это время варят и красят яйца, мальчики устраивают «бой яиц» (*тухум-чанг*). Излюбленным традиционным развлечением юношей были игры и состязания в борьбе, а девушек – качание на качелях. Любопытную подробность сообщает об этом Бируни: О причине объявления Науруза праздником говорят также, что когда Джемшид сделал [для себя] колесницу, он [в первый раз] сел на нее в этот день, и джинны с дьяволами за один день перенесли его по воздуху с горы Дунбавенд в Вавилон. Люди объявили этот день праздником, так как увидели чудо и, подражая Джемшиду, качались на качелях [Бируни 1957, 226].

В этот день все вокруг поют и танцуют, рассказывают сказки и читают стихи, устраиваются музыкально-театрализованные представления. Празднование Навруза длится до пяти дней, и в этот период люди ходят друг к другу в гости, радостно проводя время вместе. По традиции младшие члены семьи навещают старших и получают от них подарки. Многие оказывают помощь нуждающимся, делятся едой.

Навруз – праздник весны и солнца, праздник дружбы, поддержки и взаимопонимания. По сути, Навруз – праздник возрождения к жизни, радости, мира и солидарности всех людей.

Литература

- Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Вып. I–II. Сталинабад, 1953; Душанбе, 1958.
- Бируни А. Памятники минувших поколений. Пер. и прим. М. А. Салье. Избранные произведения. Т. 1. Ташкент: Фан, 1957.
- Додхудоева Л. Навруз как этнонациональный ресурс художественной культуры // Бозтоби масоили Наврӯз дар адабиёт (маҷмуаи мақолот). Душанбе, 2016.
- Додхудоева Л., Юсуфбекова З., Шовалиева М. Комплекс национальных праздников таджиков в зеркале истории. Научный доклад. Университет Центральной Азии. Отдел культурного наследия и гуманитарных наук. Хорог, 2020.
- Додхудоева Л. Р., Рейснер М. Л. Поэтический язык как средство проповеди: Концепция «Благого слова» в творчестве Насира Хусрава. М., 2007.
- Ефимов В. А. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986.
- Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. СПб., 1909.
- Крюкова В. Ю. Празднование Новруза в Туркменистане // Лавровский сборник: Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб: МАЭ РАН, 2015.

- Навруз в Таджикистане / Авт.-сост.: А. Раджабов, Л. Додхудоева, М. Каримов. Душанбе, 2017.
- Омар Хайям. Трактаты. Пер. с перс. Б. А. Розенфельда. Вст. статья и комм. Б. А. Розенфельда и А. П. Юшкевича. Академия наук СССР. Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия III. М.: Издательство Восточной литературы, 1961.
- Стеблин-Каменский И. М. Кому в Науруз жить хорошо // Город. №10, 2007: 16.
- Турсон Акбар. Древний мир одеждой новой весь облекся в эту пору // Весь мир – тело, Иран – сердце.... Сборник статей по иранистике. Алматы, 2019. С. 37-99.
- Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Вост. лит. Т. 5. 2015; Т. 6. 2020.
- Юсуфбекова З., Наврузбеков М. Семантика некоторых новогодних обрядов на Навруз у горнобадахшанцев // Муаррих. 2016. № 3-4 (8).
- Бахрāmī Е. Фарҳанги вāжаҳои Авестā. Под ред. Ф. Джунайди, Техран: Балх, 1369. (на перс. яз.)
- Шакармамадов Н. Дар масири тамаддуни умумибашарӣ // Паём. 2, 2001, №3. (на тадж. яз.)

Интернет источники

- Фирдоуси, Хаким Абулькасим Мансур Хасан. Шахнаме. Пер. с перс. В. В. Державин, С. И. Липкин – <http://www.rodon.org/firdousi/sh.htm>
- Legendi o Navruze – <https://asiaplustj.info/ru/news/life/culture/20200321/legendi-o-navruze-o-dobrote-k-narodu-obototah-solntsa-i-saharnom-trostnike>

References

- Andreev M. S. Tadjhiki doliny Khuf (Tajiks of the Khuf valley). I–II. Stalinabad, 1953; Dushanbe, 1958. (In Russ.)
- Bahrami E. Farhangi vohazhai Avesta (Dictionary of Avesta). Ed. Faridun Junaydi. Tehran: Balkh, 1369. (In Persian)
- Biruni A. Pamyatniki minuvshikh pokoleniy. Per. i prim. M. A. Sal'e. Izbrannye proizvedeniya (Monuments of past generations. Tr. and comm. M. A. Salye. Selected works). T. 1. Tashkent: Fan, 1957. (In Russ.)
- Dodkhudoeva L. Navruz kak etnonatsional'nyy resurs khudozhestvennoy kul'tury // Boztobi masoili Navruz dar adabiyot (majmuai maqolot) (Nowruz as an ethno-national resource of arts and culture // Review of Nowruz issues in the literature (collection of articles)). Dushanbe, 2016. (In Russ.)
- Dodkhudoeva L., Yusufbekova Z., Shovalieva M. Kompleks natsional'nykh prazdnikov tadjhikov v zerkale istorii. Nauchnyy doklad. Universitet Tsentral'noy Azii. Otdel kul'turnogo naslediya i gumanitarnykh nauk. (National festivals of Tajiks through the ages. Research paper. University of Central Asia. Cultural Heritage and Humanities Unit). Khorog, 2020. (In Russ.)

- Dodykhudoeva L. R., Reisner M. L. Poeticheskiy yazyk kak sredstvo propovedi: Kontseptsiya «Blagogo slova» v tvorchestve Nasira Khusrava (Poetic language as a means of preaching: The concept of the “Good word” in the work of Nasir Khusraw). Moscow, 2007. (In Russ.)
- Edel'man D. I. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov (Etymological dictionary of the Iranian languages). Moscow: Vost. lit. T. 5. 2015; T. 6. 2020. (In Russ.)
- Efimov V. A. Yazyk ormuri v sinkhronnom i istoricheskom osveshchenii (The Ormuri language in synchronous and historical perspective). Moscow: Vost. lit., 1986. (In Russ.)
- Inostrantsev K. A. Sasanidskie etyudy (Sasanian studies). SPb., 1909. (In Russ.)
- Kryukova V. Yu. Prazdnovanie Novruza v Turkmenistane // Lavrovskiy sbornik: Materialy XXXVIII i XXXIX Sredneaziatsko-Kavkazskikh chteniy 2014–2015 gg. Etnologiya, istoriya, arkheologiya, kul'turologiya) (Nowruz celebration in Turkmenistan // Lavrovsky collection: Materials of the XXXVIII and XXXIX Central Asian-Caucasian readings 2014–2015. Ethnology, history, archeology, cultural studies). St.-Petersburg: MAE RAN, 2015. (In Russ.)
- Navruz v Tadzhiqistane (Nowruz in Tajikistan). Comp.: A. Radzhabov, L. Dodkhudoeva, M. Karimov. Dushanbe, 2017. (In Russ.)
- Omar Khayyam. Traktaty (Treatises). Tr. B. A. Rozenfel'd. Intr. and comm. B. A. Rozenfel'd and A. P. Yushkevich. USSR Academy of Sciences. Literary monuments of the peoples of the East. Texts. Minorl Series III. Moscow: Eastern Literature Publishing House, 1961. (In Russ.)
- Shakarmamadov N. Dar masiri tamadduni umumbashari (On the path to universal civilization) // Payom (Message). Section 2, 2001, №3: 75–78. (In Tajik)
- Steblyn-Kamensky I. M. Komu v Navruz zhit' khorosho (Who lives well in Nowruz) // Gorod/City. No. 10, 2007: 16. (In Russ.)
- Turson Akbar. Drevniy mir odezhdoy novoy ves' obleksya v etu poru (The ancient world put on new clothes at this time) // Ves' mir – telo, Iran – serdtse.... Sbornik statey po iranistike (The whole world is the body, Iran is the heart Collection of articles on Iranian studies). Almaty, 2019, 37–99. (In Russ.)
- Yusufbekova Z., Navruzbekov M. Semantika nekotorykh novogodnikh obryadov na Navruz u gornobadakhshantsev // Muarrikh (Semantics of some New Year's rites on Nowruz at Gorno-Badakhshan people // Muarrikh). 2016. № 3–4 (8). (In Russ.)

*Джамшедов Парвона Джамшедович
Кафедра английского языка НАН РТ
Душанбе, Таджикистан*

*Jamshedov Parvona Jamshedovich
Department of English Language NAS RT
Dushanbe, Tajikistan*

pjam07@mail.ru

С. Д. Мирзоев

Институт языка и литературы им. Рудаки НАН РТ
Душанбе, Таджикистан

ПРАЗДНОВАНИЕ НАВРУЗА И ЕГО ОСОБЕННОСТИ У ЯГНОБЦЕВ

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые особенности празднования Навруза, также известного как «Новый год», в Ягнобском ущелье в Таджикистане, на материале одного из восточноиранских языков – ягнобского (новосогдийского) языка. Дается описание местных обычаев встречи и проведения праздника, специальных праздничных блюд.

Дается описание местных обычаев встречи и проведения праздника, специальных праздничных блюд.

Ключевые слова: иранские языки, ягнобский (новосогдийский) язык, восточноиранские языки, Навруз, Таджикистан

S. D. Mirzoev

THE NOWRUZ CELEBRATION AND ITS FEATURES AMONG THE YAGHNOBIS

Abstract: The article discusses some features of the celebration of Nowruz, also known as the “New Year”, in the Yaghnob Valley of Tajikistan. A description is given of the local customs and rites associated with this holiday; specific festive dishes are also presented.

Key words: Iranian languages, Yaghnobi (New Sogdian) language, Eastern Iranian languages, Nowruz, Tajikistan

Ягнобское ущелье расположено между двумя огромными хребтами: Зеравшанским (с севера) и Гиссарским (с юга). Ягнобский (новосогдийский) язык принадлежит к группе восточноиранских языков.

В древности жители Ягноба могли общаться с людьми из других соседних мест только летом. Таким образом, ягнобцы были в какой-то степени изолированы, и до сегодняшнего дня ситуация остается прежней. Это способствовало сохранению древнего языка ягнобского народа. Также до наших дней сохранились многие традиции предков ягнобцев, одна из которых – празднование Навруза.

В этой статье рассматриваются некоторые особенности празднования Навруза, также известного как «Новый год».

Тадж. *идибарон* (ягн. *иди-йи варак*)

За десять-пятнадцать дней до Навруза домочадцы убирают дом и покрывают внутренние стены специальным составом из особой белой глины, так как в Ягнобе нет извести. Затем они приглашают в гости своих родственников (дочь, сестру, тётю со стороны матери и отца). Примерно за три дня до Навруза, из отцовского дома в дом дочери или сестры и других близких родственников приносят в качестве подарка к Наврузу праздничные лепешки (*кулчаҳои наврӯзӣ*) из муки с маслом, молоком и сливками. Этот ритуал называется по-ягнобски *иди-йи варак* (тадж. *идӣ бурдан* ‘приносить подарок’).

Родственники приветствуют человека, приносящего новогодние подарки, как высокого гостя, и по этому случаю для жителей села готовится застолье, а часть праздничных лепешек кладется на праздничный дастархан. На следующее утро гость возвращается домой. Доставка новогодних подарков означает приглашение в гости. Цель этой церемонии – вместе встретить Новый год за дастарханом.

Блюда к Наврузу

(тадж. *отаидони наврӯзӣ*, букв. «новогодний очаг»)

Накануне Навруза в каждом доме готовят в его честь такие блюда как *кочӣ*, *суманак*, *кашк*¹, *далда* и другие.

Самым популярным блюдом среди ягнобцев является *кашк*, который готовят женщины. Блюдо это готовят следующим образом: сначала пшеницу насыпают в большое деревянное блюдо (*карсон*), замачивают в горячей воде и затем толкут в ступке. После первого этапа очищения и удаления шелухи пшеницу снова перекалывают в блюдо, и отшелушивают, растирая и дуя на нее, то есть провеивая, тем самым удаляя оставшуюся шелуху, после чего остается зерно. Это зерно пшеницы кладут в ступку и пестиком толкут, пока не сделают пшеницу белой, как рис, а затем перекалывают в котел и варят с мясом в бульоне в течение часа или двух, до полуготовности. Когда *кашк* уже наполовину готов, его из котла переливают в кувшины. Обычно женщины готовят *кашк* в двух кувшинах: в одном – с бульоном и мясом, в другом – с молоком.

Кувшины ставят на огонь, разожженный на высушенном помете (*чалма*), и *кашк* медленно варится до утра. Чтобы дно кувшина не пригорело, женщины до утра размешивают *кашк* специальной палкой-мешалкой, которая называется *тирак*. Рано утром, когда блюдо готово, женщины ждут прихода детей и их поздравления с Наврузом, и свою очередь угощают детей праздничной едой.

¹ Из тадж. *кашк* ‘похлебка из раздробленных зерен пшеницы и кукурузы – ритуальное новогоднее блюдо’ (Андреев М. С., Пещерева Е. М. Ягнобские тексты и словарь. 1957). (прим. ред.)

Поздравление детей (*Табрикоти бачаҳо*)

Рано утром мальчики и девочки собираются для поздравлений – в новой одежде и с сумками, специально сшитыми для новогодних праздников. Они выбирают своего лидера и проводника и дают ему палку, на конце которой зеленая молодая трава (*сабзаи навроста*). Лидер берет палку и поднимает ее. Мальчики и девочки выстраиваются вокруг него и читают следующий стих, пускаясь в путь:

Inur idi met ast, pullōt šōd vant!
Iki ruyanī kulčašint tifarant ōzōd vant!

Тадж.

Имрӯз рӯзи ид аст, бачаҳо шод шаванд!
Яктой кулчаи равғанишон диҳанд – озод шаванд!

Сегодня праздник, пусть радуются дети!
Раздать им по одной сдобной кулче и пусть бегут!

На крыше домов Ягноба есть специальное отверстие (тадж. *равзан*) – для освещения и вентиляции – высотой 70-90 см. До прихода детей женщины с чашкой новогоднего *кашка*, поднимаются на крышу и кладут *кашк* с трех сторон *равзана*. В этом случае ягнобцы говорят: «Это – доля сорók (птиц)».

Когда дети приходят с поздравлениями, они сначала поднимаются на крышу, подходят к *равзану* и осматривают его. Если вокруг *равзана* рассыпан *кашк*, дети понимают, что блюдо для Навруза готово. Затем один из детей просовывает голову в окно и вместе с другими детьми говорит:

Sōlōmadi sōli naw nubōrak vōt!
Kulčai ruyaniyu dal dai baguštam mebōd!

Омадани Соли нав муборак бошад!
Кулчаи равғаниву далдаи бағуштам мебояд!
С наступающим новым годом!

Мне полагается сдобная кулча и *кашк* с мясом!

Услышав эти слова, хозяйка из дома говорит: *nek vōt!, nek vōt!, nek vōt!* «Удачи!» и, сказав трижды «удачи!», она бросает большую деревянную поварешку из *равзана* на крышу и спрашивает у детей, упала ли поварешка черпаком вверх или вниз. Это бросание поварешки повторяется трижды. Если поварешка упадет углублением вверх, год будет хорошим, благополучным и успешным. Если углублением вниз, то земледельцев ждет год неудач и засухи.

Выслушав ответы детей, хозяйка даёт каждому по чашке *кашка* с мясом или с молоком и лепешку, намазанную сливочным маслом. Таким образом дети поздравляют все семьи в своем селе и возвращаются домой с полными сумками.

По дороге домой дети просят у любого взрослого, которого они встретят по пути, подарок к празднику, а взрослые просят их прочитать стихотворение о Наврузе. Тогда каждый из детей читает одно из следующих стихотворений:

Тадж.

Наврӯз шуд ёрон,
 Ман хурдтаракам нодон.
 Лек дар талаби илмам,
 Рӯзӣ бидиҳад субҳон.
 Наступил Навруз, друзья,
 Я мал и немного глуповат.
 Но я в поисках знаний,
 [И мне их] даст когда-нибудь Бог.

Наврӯзи нав баланд аст,
 Гулҳо мисоли қанд аст.
 Бобо, бидеҳ ду танга,
 Устози мо лаванд аст.
 Новый Навруз щедрый,
 Цветы похожи на сахар.
 Дедушка, дай мне две монеты,
 Наш учитель немного неуклюжий.

Помимо этих таджикских стихов читаются стихи и на ягнобском языке, например:

Nava sōl nubōrak vōt!
 Čumča partōw čungak vōt!
 Živar tifar sinčōwak,
 Kumōkaiišt mōmōyk?
 Či pullōti napiraxsōm
 Axtit ušttōr man yōrak/
 Nawa sōl nubōrak vōt!
 Čumča partōw čungak vōt!

То же тадж.
 Соли Нав муборак бод!
 Чумчаро бипарто ростак (рӯ ба боло) бошад!
 С новым годом!
 Брось поварешку правильно (букв. «лицом» вверх)!
 Биёр, ба мо бидеҳ кулча,
 Дар кучостӣ момояк?
 Принеси нам лепешку,
 Где ты, бабушка?
 Аз бачаҳо пас намонам,

Онҳо истода ба ман нигоҳ доранд.
Я не отстаю от ребят,
Они стоят и смотрят на меня.
Соли нав муборак бод!
Чумча бипарто, ростак бошад!
С новым годом!
Брось поварешку правильно!

Место проведения Навруза у мужчин

Деревенские мужчины собираются в месте проведения праздников, которое называется *идгоҳ*, в определенное время. Каждый приносит с собой деревянное блюдо и горячую свежую большую лепёшку (которая называется *кумочӣ*) только что из танура; она весит примерно 10-12 кг (конечно, это зависит от хозяйки), а также некоторое количество молока и сливочного или топленого масла. После того, как все собрались, один из старейшин избирается главой праздника; он декламирует одну из сур Корана и читает молитву. Затем несколько человек начинают готовить к Наврузу блюдо под названием *чанголі* (ягн. из тадж.) ‘горячие лепешки, политые молоком или топленым маслом’.

Сначала горячие *кумочӣ* измельчаются на блюдах, затем сверху заливают молоко и масло и перемешивают вилкой (*чангол*) или деревянной ложкой. Готовые *чанголі* переливают из отдельных блюд в большой котел и перемешивают там большой деревянной ложкой (ягн. *зиван* ‘черпак’, тадж. *кафлес* ‘разливательная ложка, уполовник’).

Это традиция имеет символическое значение, то есть цель смешивания блюд из каждого дома – соединить вместе хлеб и соль, чтобы люди могли это попробовать и быть друзьями и братьями целый год. Недаром говорят: «Когда ты съешь чьи-либо хлеб-соль, тебе следует хранить их (т.е. сохранять благодарность) в течение сорока лет» (тадж. *вақте нону намаки касеро хӯрдед, бояд онро то чил сол пас дошт*).

Пока готовится праздничное блюдо *чанголі* для Навруза, на празднике присутствуют молодежь и старики. Руководитель праздника приглашает присутствующих за праздничный дастархан Навруза. Он раскладывает *чанголі* на блюда, а другие ставят их перед гостями. Часть еды заворачивается и раздается детям, а остальную часть посылают семьям тех, кто отсутствует из-за болезни, путешествия или военной службы. Никого из села нельзя лишать этой еды.

В конце церемонии старейшина читает суры (аяты) Корана, поздравляет всех и желает земледельцам успехов в полевой работе.

Литература

- Мирзоев С. Д. Лексика ягнобского языка. Автореферат диссертации на по филологии кандидата филологических наук. Душанбе: Института языка и литературы имели Рудачи АН Республики Таджикистан, 1998.
- Мирзоев С. Д. Словарь ягнобского языка. Душанбе: Пайванд, 1995.
- Семенов А. А. Этнографические очерки зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903.
- Таджикско-русский словарь. Фарҳанги тоҷикӣ ба русӣ. Под ред. Д. Саймиддинова, С. Д. Холматовой, С. Каримова. Институт языка и литературы им. А. Рудаки. Изд. 2-е, доп. Душанбе, 2006.
- Ёрзода Т. Фолклори Яғноб. Душанбе: Империл-Групп, 2007.
- Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ. 1–2. Под ред. С. Назарзода и др. Душанбе: Пажӯҳишгоҳи забон ва адабиёти Рӯдакӣ, 2008.

References

- Farhangi tafsirii zaboni tojikī (Explanatory Dictionary of the Tajik language). 1–2. Ed. S. Nazarzoda et al. Dushanbe: Rudaki Institute of Language and Literature, 2008. (In Tajik)
- Mirzoyev S. D. Leksika yagnobskogo yazyka (Vocabulary of the Yaghnobi language). Avtoreferat dissertatsii po filologii kandidata filologicheskikh nauk. Dushanbe: Institutua yazyka i literatury imeli Rudachi AN Respubliki Tadjhikistan, 1998 (In Russ.).
- Mirzoyev S. D. Slovar' yagnobskogo yazyka (Dictionary of the Yaghnobi language). Dushanbe: Payvand, 1995 (In Russ.).
- Semenov A. A. Etnograficheskie ocherki zarafshanskikh gor, Karategina i Darvaza. (Ethnographic accounts of the Zarafshan Mountains, Karategin and Darwaz). Moscow, 1903. (In Russ.)
- Tadzhiksko-russkiy slovar'. Farhangi tojikī ba rusī (Tajik-Russian dictionary). Ed. D. Saymiddinov, S. D. Kholmatova, S. Karimov. 2nd ed. Dushanbe, 2006. (In Tajik/Russ.)
- Yorzoda T. Folklori Yaghnob (Folklore of Yaghnob). Dushanbe: Imperial Group, 2007. (In Tajik)

*Мирзоев (Мирзозода) Сайфиддин Д.
Институт языка и литературы им. Рудаки НАН РТ
Душанбе, Таджикистан*

*Mirzoev Sayfiddin D.
Rudaki Institute of Language and Literature, NAS RT
Dushanbe, Tajikistan*

sayf_yagnob@mail.ru

J. I. Edelman, L. R. Dodykhudoeva

Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

SPRING EQUINOX FESTIVAL IN THE MOUNTAINOUS
BADAKHSHAN AUTONOMOUS REGION OF TAJIKISTAN:
ETHNOLINGUISTIC ANALYSIS AND INTERLINEAR GLOSSING
OF A SHUGHNANI TEXT

Abstract: The article presents a narrative written by R.Kh. Dodykhudoev for a children's reading primer in the Shughnani language intended to teach reading skills to the young generation of school children, monolingual speakers of their native languages.

The text contains the description of the New Year holiday – Nowruz, as it was celebrated in the mid-20th century in the Mountainous Badakhshan Autonomous Region of Tajikistan, and details the particular festive customs associated with the younger generation.

This Shughnani narrative (presented with interlinear glossing) forms a contribution to the corpus of texts in the Shughnani language, which, like other Pamir languages, lacked a written tradition until recently.

Key words: Iranian languages, Pamir languages, Shughnani language, Nowruz, Mountainous Badakhshan Autonomous Region, Tajikistan, ethnolinguistics

Д. И. Эдельман, Л. Р. Додыхудоева

ПРАЗДНИК ВЕСЕННЕГО РАВНОДЕНСТВИЯ
В ГОРНО-БАДАХШАНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ ТАДЖИКИСТАНА:
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
И ПОМОРФЕМНАЯ НОТАЦИЯ ШУГНАНСКОГО ТЕКСТА

Аннотация: В статье представлен повествовательный текст, подготовленный Р. Х. Додыхудоевым для «Букваря шугнанского языка», разработанного для обучения чтению в начальной школе детей, владеющих только родным шугнанским языком.

В тексте дается описание празднования в середине XX века Нового Года – Навруза – в Горно-Бадахшанской автономной области Таджикистана, обычаев, связанных с интересами подрастающего поколения.

Этот шугнанский текст, приведенный с поморфемной нотацией, является вкладом в корпус письменных текстов на шугнанском языке, который, как и прочие памирские языки, до недавнего времени не имел письменной традиции.

Ключевые слова: иранские языки, памирские языки, шугнанский язык, Навруз, Горно-Бадахшанская автономная область, Таджикистан, этнолингвистика

1. Introduction

The majority of the adult population of Shughnan (Shughnan and Roshtkala districts) are currently bilingual and speak both Shughnani and Tajik. People living in the Mountainous Badakhshan Autonomous Region (MBAR) learn the Tajik language starting from school. Today this is the state language of Tajikistan, the official written language of the government and the language of the media and culture. However, preschool children, as a rule, speak only their native language – Shughnani – and do not know other languages (Tajik, Russian, etc.).

In the twentieth century, at a time when teaching in the native language was not part of the curriculum, and sometimes the very existence of these languages/dialects was contested, both children and teachers found themselves in a difficult situation when entering school, since pupils speaking their native Pamir languages would have to be taught in an unfamiliar language, and learn from textbooks written in that language. Under these conditions, teachers and educators made efforts to create and promote teaching materials in native Pamir languages as well as in Tajik, so as to prepare pupils by easing the transition to a situation where they would be taught exclusively in Tajik (or Russian).

After the publication of the “Law on Language” in Tajikistan (1989), a number of textbooks on native languages were created and published [Projects 1989; Karamshoev 1991; 1992; Karamshoev, Alamshoev 1996].

We present below one text of a “Primer of the Shughnani language for children” (*Xuŷnūni alifbō*), devised in 1989 on the basis of his childhood memories by R.Kh. Dodykhudoev. It was intended for children in primary school (aged 5 and over) who spoke only their native Shughnani language but who, from the age of seven, would have to master the Tajik or Russian language in their school curriculum.

This text provides a sample of narrative discourse from the mid-to-late 20th century; it was written for a situation where the whole community, and all generations in the family, spoke their native language.

The Shughnani text is accompanied by English and Russian translations and presented with an interlinear glossing. This text is a contribution to the corpus of written texts in the Shughnani language, which, like other Pamir languages, officially still lacks a written tradition, although Shughnani has begun being used in authorial literature.

2. General information about the text

This narrative describes the festive customs of the New Year – Nowruz – as they were celebrated in the mid-20th century in the Mountainous Badakhshan Autonomous Region of Tajikistan. Before the Nowruz holiday, rituals of “renewal” were held: tidying the surrounding environment, spring cleaning the home and planting plants; this was also a time when insults and slights should be forgiven. An integral part of the holiday was a festive meal, as well as an exchange of visits and presents.

In simple, clear language, the text explains that the very name of the holiday – Nowruz, based on the renewal of nature, the day of the vernal equinox – has changed over time. The holiday nowadays known as Nowruz was previously locally called “*Bat ayom*” (Shughnani *bāt ayūm* “Days of bat (i.e. a festive dish made from flour)”, where *ayūm* ‘days’ is borrowed from the Arabic via Tajik-Persian) and was also known as “*Khidir ayom*” (Shughnani *xidīr ayūm*, Tajik *jašni buzūrg* “Great holiday”).

2.1. Names of the holiday in Tajik Badakhshan

According to the records of the Russian linguist Ivan I. Zarubin, in the MBAR regions of Rushan and Bartang, the New Year or *Bāt-ayōm* celebrations began on February 22; the holiday lasted three days, each day having its special name. The first day was called *xōna-safēd*, lit. ‘whitewashing the house’, the second day was dedicated to the stirring of the bat dish (*bāt-δēd*, from *δād*: *δūd* ‘to beat’) and the third day was named to reflect the tradition of mutual visits *salōm-salōm* ‘greetings to each other’ (Zarubin № 274: 56–57). On the first day of the holiday, the home-owners went to find lime to white-wash the house; this rite was called “stealing lime” (*sit-cift*, *sit* ‘lime’, *cift(ow)* ‘to steal’). After whitewashing the house, the festive rite of *kilo γūz-γūz* (*kilō* ‘pumpkin’, *γūz* ‘walnut’) was performed, when a young person would climb onto a skylight (*rūz*) and then lower an emptied pumpkin shell down to the house on a rope through a hole in the ceiling while singing ritual verses; the shell was then filled with offerings (usually nuts) by the housewife. On the second day of the holiday ritual New Year’s meals were solemnly prepared: *bāt* ‘pottage from flour’ and *bōj* ‘pottage made from crushed wheat grains’: both dishes took long hours to cook. In the period between preparation of New Year dishes and the moment the meal was eaten and certain related rites fulfilled, it was prohibited for family members to leave the house and for anyone other than family members to enter it (*pečërumj*). Finally, on the third day of the holiday, everybody visited each other (Zarubin № 274: 54–55, 56–58).

As recorded by M.S. Andreev when speaking with language consultants in 1929 in Khuf valley, the old name, “Bat”, was used, mainly by women, to designate the month beginning the spring season. In his expeditions in the 1940s, in Khuf valley and also in Rushan, he again came across the name *Bāt ayōm* for the New Year. Andreev observed that in one form of the calendar, beginning with the autumn equinox, the 6th month, falling in spring, is called *Nawruzinc* or *Bāt-mist*. He also noted that in Rushan and its neighbouring areas, Nowruz was most commonly called *Bāt ayōm* and that this name was based on the central ritual dish – *bāt* [Andreev 1958, 168–169, 332, 383]. According to Andreev’s calculation, the New Year festival was held twice in spring – usually at the beginning of Hut, February 20th, and later on the day of the spring equinox, when the spring planting festival, *Sar-i sol*, took place. For further details on the calendar dates attributed to New Year, see [Andreev 1958, 151–175, 310–339].

The time and date of the celebration of Nowruz changed over different periods of the region's history. According to the memoirs of Sadriddin Ayni, the population of the suburbs of Bukhara began their celebrations in the month of Hut, from February 20 [Aynī 1974, 178], i.e. as long as a month before the modern date of the spring equinox (Nowruz), since the date of Nowruz “wandered”. It is known that in some areas the celebration was held in several stages: in the mountainous Sokh area of the Ferghana Valley, people celebrated two holidays – *Sari Sol* ‘beginning of the year’ and *Navruz*, which fell on March 21. This last date coincided in Khujand with the first blossoming of flowers and early greenery [Dzhahonov 1989, 104].

Various names for this holiday in the Tajik-speaking part of Badakhshan, such as *ayd-i b(a)or*, *id-i ba(h)or* ‘holiday of spring’, or *šogun-i bor* – ‘spring shogun’, are mentioned by A. Z. Rozenfeld [Rozenfel’d 1970, 115].

According to information provided in 1925 by local settlers in Roharv village (Wanj valley), documented by M. S. Andreev, the New Year was celebrated twice a year, the occasions being known as *Sar-i sōl-i bōr* ‘Beginning of the year in spring’ and *Naw-rūz-i tiramō*. ‘New Day, i.e. New Year, in autumn’. In this regard, it was also mentioned that women called the Spring New Year Nowruz, while men tended to call it *Sar-i sōl* [Andreev 1958, 167]. Cf. Yaghnobi *Sol-i sar*, Tajik *Sar-i sol* ‘New Year’, lit. ‘beginning of the year’.

The exact day of the New Year was identified all over Badakhshan by respected local figures, who calculated calendar dates based on the position of sunlight on the local landscape and/or inside the house; in this way they determined the sun’s entry into the constellation of Aries.

2.2. The Main holiday dish: *Bat*

The preparation of New Year’s food was so important that in Shughnan, as well as in the neighbouring regions of Rushan and Bartang, the New Year’s holiday was named “The Days of Bat” after the ritual dish that was prepared in its honour. *Bāt* is ‘a kind of sweet germinated wheat pottage made from toasted flour with butter’ (also known as *bātak* ‘germinated wheat pottage with milk’); the same term was recorded by I. I. Zarubin in the Roshorvi language (1930). A dish called *bat* was also documented in Ishkashimi [Pakhalina 1959], and in Wakhi [Stebelin-Kamensky 1971; 1999]. In addition, Morgenstierne (IIFL II, 1938) recorded the term in Sanglichi with the meaning of ‘sweets given at a feast’ and in Ormuri as ‘a kind of porridge, ritual food’. In Munji, we find the similar variety of dish designated as *bātək* ‘a kind of sweet wheat flour pottage’ [Gryunberg 1972].

D. K. Karamshoev provides more information about the preparation of this dish in Shughnan: “In our localities, *bāt* is prepared like this: they put one bowl of butter in a cauldron, then they mix one bowl of flour with it, and all this is fried; little by little water is poured there, (and they put) also salt; when the oil begins to separate, (it means) it is

ready” (*bāt-ta māš jōy-and ik-dis pīzēn: yi čīni rūyan kinēn ar dēk, wi-ti yi čīni yōŷŷ tēwēn, daḍ yu sitafct-at, dūs-dūs šac kinēn, namak mis, ik-u rūyan tō vaj ḍōd-at, pēxt bāsōb*) [Karamshoev 1988, 211]. In this connection, we also find the compound Shughnani verbs *bāt gāxtōw* or *bāt sittōw* ‘to ripen well, to mature; to bake’.

Bat was considered a pleasant, satisfying treat on New Year’s Day and on other ritual occasions. Children used the name of this dish in a rhyme, as part of a local game. See, for instance, in Khufi:

Bātō pist

Mu bāt na pist... [Andreev 1953, 107].

Bat is on the boil,

[But] my bat is not [yet] cooked...

The same name for the ritual New Year’s treat was recorded in the Tajik-speaking regions of Badakhshan by A. Z. Rozenfeld: Badakhshani Tajik *bat* ‘a kind of flour pottage with butter’, and also *širbat*, ‘a kind of sweet flour pottage made from toasted flour with milk and butter’ [Rozenfel’d 1982].

There are other varieties of approximately the same basic recipe, dishes made with flour with the addition of various ingredients, Shughnani *alwō-i šir*, *alwōšir*, Khufi *alwō-i šir*; Wakhi, Badakhshani Tajik *alwošir* ‘flour dish with milk’, Wakhi *tarbat* ‘a kind of wheat pottage-type dish with meat’, Badakhshani Tajik, Wakhi *qalyabat* ‘a kind of wheat pottage-type dish with crackling’, and *zičbat* ‘bat from butter collected from all over the village for the preparation of a collective ritual meal’ [Steblyn-Kamensky 1999].

2.3. Festivities and games

Our Shughnani text describes the activities of adults on the days of the spring holiday, when the surrounding nature is awakening and turning green, and when people rejoice in the spring that has replaced the harsh winter. The text tells how people prepare for the holiday, tidy and clean their homes, and adorn them with ritual decorations made from bean flour, designed to bring prosperity to the home and well-being to household members. Moreover, on New Year’s Day, everyone dresses up and the folk festivities begin. Women play tambourines (*daf*), men compete in games, goat-pulling (Shughnani *guŷ-tižd*, Tajik *buzkašī*) and wrestling (Shughnani *qastīn*).

In the words of Omar Khayyam: “He who celebrates and rejoices on the day of Nowruz will live until the next Nowruz in joy and pleasure” [Omar Khayyam 1961]. On these days, in line with this tradition, people organize folk festivals, sports competitions and collective festive meals, as well as visiting each other’s homes and enjoying their leisure. The last day is spent outdoors with music and dancing, and all kinds of games, welcoming and rejoicing in the arrival of spring. This tradition of an outdoor picnic is usually called *bōy-naštīdow* ‘going out (for a walk) to the garden’.

As elsewhere, children in Badakhshan region are especially fond of holidays and enjoy games outdoors. A. A. Semenov, who observed holiday customs in mountainous areas of Tajikistan (Zarafshan, Karategin and Darwaz) in the early 20th century, wrote that the Tajik population made their children happy by dressing them up and giving them eggs dyed in different colours. During the holiday, adults also exchange coloured eggs. And children spend the whole day “rolling eggs”, and adults enjoy themselves watching the children have fun [Semenov 1903, 90–92].

The “rolling eggs” game is also mentioned by A. A. Bobrinskoy with regard to the mountain people of Wakhan and Ishkashim. He writes that in the course of celebrations people dye eggs in various colours and get together to crack and “roll” eggs [1908, 98].

In Shughnan, during the Nowruz holiday, the most prevalent games for children are their “egg contests”². Two players knock the pointed ends (Shughnani *tarmurx sarak*) of their eggs together or roll their eggs along a chute to see which egg cracks first. A year of good fortune awaits the competitor whose egg remains intact, since it is believed that cracking eggs together represents the struggle between good and evil. These contests continue until the eggs of all participants are cracked.

In Shughnani the contest of egg-cracking is known as *tarmurx-δêd* ‘egg-fighting’, lit. ‘egg-fight’. Compound verbs with this component include *tarmurx-δêd wêδdōw* ‘to arrange an egg-fight’, cf. *δêd wêδdōw* ‘to incite (to fight) (dogs, cocks)’; for Bajuwi, D. Karamshoev registers *tarmurx xičêfiz* ‘cracking of the eggs’ [1999, 275].

In Rushan, this game was documented by I. I. Zarubin in the early 20th century under the name of *tarmury-tarδênt* ‘egg-incite’ (*tarδêntōw* ‘to incite (to fight) (dogs, cocks)’) (Zarubin № 274: 56–58, № 337: 7). Cf. Tajik *tuxmbozi* or *tuxmzanak* ‘game of eggs, where eggs are cracked against each other, whosoever’s egg is broken, he loses’.

In addition to knocking eggs, the boys play all kinds of folk games, a kind of polo or hockey on grass (Shughnani *gũy-bêxt*, *pũt-bêxt*), and various types of bat-and-ball games (*lāš-bêxt*); they also shoot at targets (*nišũna-δêdak*) and compete in stone-throwing (*qĩmb-δêdak*), while girls play with pebbles (*kōl-bêxt*) or swing on swings.

People enjoy springtime delicacies and the experience of being outdoors together, and wish each other a happy Holiday.

² This game is popular in Iranian-speaking countries, including Tajikistan, and also in Turkey and Azerbaijan, as well as in Assam (India) (under the name of *koni-juj*, *koni* ‘egg’, *juj* ‘fight’). The game is also known in Slavonic, and in other Christian countries, such as Greece and Armenia. In the English-speaking world egg fighting is known as a traditional Easter game, under different names depending on the region.

3. Text

3.1. Sh ughnani

Bāt Ayūm

1. *ar sōl ta buōr-jēv bāt ayūm īd anjēn.*
2. *yid as fuk-aθ yulla-di ayūm māš-and.*
3. *šič ta bēx mardum dam ayūm nawrūz lūvēn*
4. *atā dōyimik-ēn bēx di yō bāt ayūm lūd yō xidīr ayūm.*
5. *ažda-um-i mārt yō bīst-u-aft-um-i amal atā mardum ta xu kōčōr fuk-aθ
as čīd-and ziwēdēn*
6. *xu xu čadēn tōzā kinēn, sipē-gil yō gāč wēv dēn.*
7. *dōyim-ēn yīnikēn xu čīd būrjēn gul-buri mis čūd yōjǰ qati.*
8. *wi ayūm mēθ ta mardum fuk-aθ naw pūxōk pinīzd.*
9. *ar čī-nd naw na-vēd, zinōdǰin ta pinīzd,*
10. *xu bād naχtiyēn tar mārakayēn.*
11. *yīnikēn dišadēn ti dāf diyēn, čōrikēn guj tāžēn-at qastīn anjēn.*
12. *atā as fuk-aθ bēx-di ta tarmurx-dēd wēdēn.*
13. *ōdam yast idē ayūm mēθ sad tarmurx yēst.*

3.2. English translation: Bat Ayom: The Spring Equinox Festival

1. In the spring of every year people celebrate the Bat Ayom festival.
2. This is our greatest holiday.
3. Nowadays most people call it Nowruz,
4. but they used to call it Bat Ayom or Xidir Ayom.
5. On March 18, or Amal 27 people take all their belongings outside,
6. and clean their houses, whitening them with white clay or lime.
7. Women usually decorate the [inside] walls of their houses
with ornaments made of flour.
8. On the day of the holiday people dress up in new clothes.
9. Those who have no new clothes put on properly washed clean clothes,
10. and afterwards go to social gatherings.
11. Women play tambourines on the roofs of their houses, while men compete
in buzkashi (goat-dragging) and wrestling.
12. And the best of all is the egg cracking competition.
13. There are people who can win up to one hundred eggs on the day
of the festival.

3.3. Русский перевод: Бат айом. Праздник весеннего равноденствия

1. Каждый год весной люди отмечают праздник Бат айом.
2. Это наш величайший праздник.
3. В настоящее время большинство людей называют его Навруз,

4. но раньше он назывался Бат айом или Хидир айом.
5. 18 марта или 27 амала люди выносят все свои вещи из дома,
6. и убирают свои дома, белят их белой глиной или известью.
7. Женщины обычно украшают стены своих домов [изнутри]
цветочными орнаментами из муки.
8. В день праздника люди надевают новую одежду.
9. Те, у кого нет новой одежды, надевают выстиранную одежду,
а потом отправляются на народные гулянья.
11. Женщины играют на местных бубнах на крышах своих домов,
а мужчины соревнуются в козлодрании и борьбе.
12. А самое лучшее – это соревнование «бой на яйцах»
[когда их бьют друг о друга или катают].
13. Есть люди, которые в праздничный день выигрывают до ста яиц.

3.4. Interlinear glossing

1. *ar sōl ta buōr-jēv bāt ayūm īd anjēn.*

Every year in spring people celebrate the Bat Ayom festival

<i>ar</i>	<i>sōl</i>	<i>ta</i>	<i>buōr-jēv</i>	<i>bāt</i>
each	year	DP	spring-PSTP.TIME	bat
<i>ayūm</i>	<i>īd</i>	<i>anjēn</i>		
time	fest	hold.PRS.3PL		

2 *yid as fuk-aθ yulla-di ayūm māš-and.*

This is our greatest holiday.

<i>yid</i>	<i>as</i>	<i>fuk-aθ</i>	<i>yulla-di</i>	<i>ayūm</i>	<i>māš-and</i>
this.2D.SG	from.PREP	all-DP	big-COMP	fest	us-PSTP.POSS

3. *šič ta bēx mardum dam ayūm nawrūz lūvēn*

Nowadays most people call it Nowruz,

<i>šič</i>	<i>ta</i>	<i>bēx</i>	<i>mardum</i>	<i>dam</i>
now	DP	majority	people	this.2D.SG.OBL.FEM
<i>ayūm</i>	<i>nawrūz</i>	<i>lūvēn</i>		
fest	Nowruz	say.PRS.3PL		

4. *atā dōyimik-ēn bēx di yō bāt ayūm lūd yō xidīr ayūm.*

but they used to call it Bat Ayom or Xidir Ayom.

<i>atā</i>	<i>dōyimik-ēn</i>	<i>bēx</i>	<i>di</i>	<i>yō</i>
and.CNJ	continuous.DIM-3PL	more	this.2D.SG.OBL.M	or.CNJ

<i>bāt</i>	<i>ayŭm</i>	<i>lŭd</i>	<i>yō</i>	<i>xidīr</i>	<i>ayŭm</i>
bat	fest	say.PST	or.CNJ	elder	fest

5. *ažda-um-i mārtyō bīst-u-aft-um-i amal atā mardum ta xu kōčōr fuk-aθ as čīd-and ziwêδ-ēn*

(When comes) March 18, or Amal 27, and people take all their belongings outside,

<i>ažda-um-i</i>	<i>mārt</i>	<i>yō</i>	<i>bīst-u-aft-um-i</i>	<i>amal</i>
18-ORD-IZ	March	or.CNJ	20-and.CNJ-8-ORD-IZ	Amal
<i>atā</i>	<i>mardum</i>	<i>ta</i>	<i>xu</i>	<i>kōčōr</i>
and.CNJ	people	DP	own	thing
<i>fuk-aθ</i>	<i>as</i>	<i>čīd-and</i>	<i>ziwêδēn</i>	
all-DP	from.PREP	house-PSTPL.LOC	bring.out.PRS.3PL	

6. *xu xu čad-ēn tōzā kin-ēn, sipē-gil yō gāč wēv δ-ēn.*

and clean their houses, whitening them with white clay or lime.

<i>xu</i>	<i>xu</i>	<i>čadēn</i>	<i>tōzā</i>	<i>kinēn</i>
and.CNJ	own	house.PL	fresh	make.PRS.3PL
<i>sipē-gil</i>	<i>yō</i>	<i>gāč</i>	<i>wēv</i>	<i>δēn</i>
white-clay	or.CNJ	lime	those.3D.PL.OBL	hit.PRS.3PL

7. *dōyim-ēn ŷinikēn xu čīd bŭrjēn gul-buri mis čūd yōŷj qati.*

Women usually decorate the walls of their houses with flower ornaments made with flour.

<i>dōyim-ēn</i>	<i>ŷinikēn</i>	<i>xu</i>	<i>čīd</i>	<i>bŭrjēn</i>
continuous-3PL	woman.PL	own	house	column.PL
<i>gul-buri</i>	<i>mis</i>	<i>čūd</i>	<i>yōŷj</i>	<i>qati</i>
decoration	also	make.PST	flour	with.PSTP

8. *wi ayŭm mēθ ta mardum fuk-aθ naw pŭxōk pinīz-d.*

On the day of the holiday people put on new clothes.

<i>wi</i>	<i>ayŭm</i>	<i>mēθ</i>	<i>ta</i>	<i>mardum</i>	<i>fuk-aθ</i>
that.3D.SG.OBL.M	fest	day	DP	people	all-DP
<i>naw</i>	<i>pŭxōk</i>	<i>pinīzd</i>			
new	dress	put.on.PRS.3SG			

9. *ar čī-nd naw na vē-d, zinōδjīn ta pinīzd,*

Those who have no new clothes put on properly washed clean clothes,

<i>ar</i>	<i>čī-nd</i>	<i>naw</i>	<i>na-vēd</i>
each	who-POSS	new	NEG- be.PRS.3SG.Ø

zinōdžin ta pinīzd
washed DP put.on.PRS.3SG

10. *xu bād naḫtiyēn tar mārakayēn.*
and afterwards go to social gatherings.

xu bād naḫtiyēn tar mārakayēn
and.CNJ after leave.PRS.3PL to.PREP gathering.PL

11. *ḡinikēn dišadēn ti dāf diyēn, čōrik-ēn guḡ tāžēn-at qastīn anjēn.*
Women play local drums on the roofs of their houses, while men compete in buzkashi (goat-dragging) and wrestling.

ḡinikēn dišadēn ti dāf diyēn
woman.PL roof.PL on.PSTP drum hit.PRS.3PL
čōrikēn guḡ tāžēn-at qastīn anjēn
man.PL kid drag.PRS.3PL-and.CNJ wrestling take.up.PRS.3PL

12. *atā as fuk-aθ bēḡ-di ta tarmurx-δéd wēδ-ēn.*
And the best of all is the egg cracking competition.

atā as fuk-aθ bēḡ-di ta
and.CNJ from all-DP more DP
tarmurx-δéd wēδēn
egg-fight put.PRS.3PL

13. *ōdam yast idē ayūm mēθ sad tarmurx yēs-t.*
There are people who can win up to one hundred eggs on the day of the festival.

ōdam yast idē ayūm mēθ
person exist.PRS.3SG that fest day
sad tarmurx yēs-t
100 egg take.away.PRS.3SG

Abbreviations

CNJ – conjunction
COP – copula
D – direct case
DEM – demonstrative
DIM – diminutive
DP – discourse focus particle
FEM – feminine
IMP – imperative
IZ – izafa

INJ – interjection expressing admiration
NUM – numerative
LOC – locative
M – masculine
MDP – motivation particle
NEG – negation, negative
OBL – oblique
PL – plural
POSS – possessive
PREP – preposition
PRF – perfect
PRS – present
PRT – particle
PST – past
PSTP – postposition
Q – question particle
SG – singular
SUF – suffix
2D, 3D – 2, 3 Deixis.

SOURCE TEXTS

- Dodykhudoev R. Kh. Bāt ayūm (Bat Ayom: The Spring Equinox Festival/Бат Аём. Праздник весеннего равноденствия) // Dodykhudoev R. Kh. Хуҷӯни Аlifbӯ (Reading Primer in Shughnani/Букварь шугнанского языка для детей). Рукопись. Душанбе, 1989. (In Shughnani)
- Edelman J. I., Dodykhudoeva L. R. Shughni // Iranian Languages. Ed. G. Windfuhr. Routledge, 2009.
- Zarubin I. I. Фонд этнолингвистических материалов И. И. Зарубина. Санкт-Петербургский архив Института восточных рукописей РАН. Фонд № 121 (Archival ethnolinguistic materials collected by I. I. Zarubin, № 121. The Saint-Petersburg Archive of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences). (In Russ.)

References

- Andreev M. S. Tadjhiki doliny Khuf (Tajiks of the Khuf valley). I–II. Stalinabad, 1953; 1958. (In Russ.)
- Bobrinskoy A. A. Gortsy verkhov'ev Pyandzha (vakhantsy i ishkashimtsy) (Highlanders of the upper reaches of the Pyanj: Wakhis and Ishkashimis). Moscow, 1908. (In Russ.)
- Dzhahonov U. Zemledelie tadjhikov doliny Sokha v kontse XIX – nachale XX vv. (Agriculture of the Sokh Valley Tajiks in the late 19th – early 20th centuries. Dushanbe, 1989. (In Russ.)

- Efimov V. A. *Yazyk ormuri v sinkhronnom i istoricheskom osveshchenii* (The Ormuri language in synchronous and historical perspective). Moscow: Vost. lit., 1986; Eng tr. edited by J. L. G. Baart: *Efimov V. A. The Ormuri language in Past and Present* (FLI language and culture series. Volume 6). Islamabad: Forum for Language Initiatives, 2011. (In Russ./Eng.)
- Grunberg A. L. *Yazyki Vostochnogo Gindukusha. Munjanskiy yazyk (teksty, slovar', grammaticheskoy ocherk)* (Languages of the Eastern Hindu Kush. Munji language (texts, dictionary, grammatical overview)). Moscow, 1972. (In Russ.)
- Grunberg A. L., Steblin-Kamensky I. M. *Yazyki Vostochnogo Gindukusha. Vakhanskiy yazyk (teksty, slovar', grammaticheskoy ocherk)* (Languages of the Eastern Hindu Kush. Wakhi language (texts, dictionary, grammatical overview)). Moscow, 1976. (In Russ.)
- Karamshoev D. *Shugnansko-russkiy slovar'* (Shughnani-Russian Dictionary). Moscow: Nauka, GRVL. Vol. I (1988), II (1991), III (1999). (In Shughnani/Russ.)
- Omar Khayyam. *Traktaty* (Treatises). Tr. B. A. Rozenfel'd. Intr. and comm. B. A. Rozenfel'd and A. P. Yushkevich. USSR Academy of Sciences. Literary texts of the peoples of the East. Texts. Minor Series III. Moscow: Eastern Literature Publishing House, 1961. (In Russ.)
- Pakhalina T. N. *Ishkashimskiy yazyk. Ocherk fonetiki i grammatiki, teksty i slovar'* (The Ishkashimi language. Essay on phonetics and grammar, texts and vocabulary). Moscow, 1959. (In Russ.)
- Proekty alfavitov pamirskikh yazykov, razrabotannye Otdelom pamirovedeniya Pamirskoy bazy AN Tadzhijskoy SSR (Proposed alphabets for the Pamir languages, developed by the Department of Pamir Studies, Pamir Base of the Academy of Sciences of the Tajik SSR). Khorog, 1989. (In Russ.)
- Rozenfel'd A. Z. *Materialy po etnografii i perezhitkam drevnikh verovaniy tadjhijskoyazychnogo naseleniya sovetskogo Badakhshana* (Data on ethnography and remnants of ancient beliefs of the Tajik-speaking population of Soviet Badakhshan) // *Sovetskaya etnografiya* (Soviet ethnography). 1970, 3: 114–119. (In Russ.)
- Semenov A. A. *Etnograficheskie ocherki zarafshanskikh gor, Karategina i Darvaza*. (Ethnographic accounts of the Zarafshan Mountains, Karategin and Darwaz). Moscow, 1903. (In Russ.)
- Steblyn-Kamensky I. M. *BADAKHSHANICA I // VII Godichnaya nauchnaya sessiya LO IVAN (kratkie soobshcheniya)* (VIIth Annual academic session of the Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies. Short reports). Moscow: Nauka, GRVL, 1971. C. 137–140. (In Russ.)
- Steblyn-Kamensky I. M. *Etimologicheskoy slovar' vakhanskogo yazyka* (Etymological dictionary of the Wakhi language. Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999. (In Russ.)
- TRS – *Tadzhijsko-russkiy slovar'*. Farhangi tojikī ba rusī (Tajik-Russian dictionary). Ed. D. Saymiddinov, S. D. Kholmatova, S. Karimov. 2nd ed. Dushanbe, 2006. (In Tajik/Russ.)

In Tajik/Shughnani

- Aynī S. Sayrugasht dar Fayzobod (Celebrations in Faizabad) // Collection of works. Vol. 4. Moscow, 1974. (In Tajik)
- Karamshoev D. Alifboi sharhnomai muvaqqatii shughnonī (Shughnani explanatory provisional alphabet) // Maʼrifat(i Shughnon) (monthly literary supplement to the newspaper “Kommunisti Shughnon”). Khorog, 1991. No. 3. (In Tajik)
- Karamshoev D. Alifboi favrii zabonhoi pomirī bo namunahoī adabī (Provisional alphabet of the Pamir languages with literary examples). Ed. M. Alamshoev. Khorog: Pomir, 1992. (In Tajik)
- Karamshoev D., Alamshoev M. Khughnūni ziv alifbo. Alifboi Shughnonī dar qiyosi Tojikī. Kitobi darsi (Shughnani language primer based on the Tajik (alphabet) for first grade students). Dushanbe: Maorif, 1996. (In Tajik/Shughnani)

Литература

- Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Вып. I–II. Сталинабад, 1953; 1958.
- Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). М., 1908.
- Грюнберг А. Л. Языки Восточного Гиндукуша. Мунджанский язык (тексты, словарь, грамматический очерк). Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1972.
- Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М. Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык (тексты, словарь, грамматический очерк). Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976.
- Джахонов У. Земледелие таджиков долины Соха в конце XIX – начале XX вв. Душанбе. 1989.
- Ефимов В. А. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986; англ. пер: Efimov V. A. The Ormuri Language in Past and Present / English tr. edited by J. L. G. Baart. (FLI language and culture series. Volume 6). Islamabad: Forum for Language Initiatives, 2011.
- Карамшоев Д. Шугнанско-русский словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. Т. 1 (1988), 2 (1991), 3 (1999).
- Омар Хаййам. Трактаты. Пер. с перс. Б. А. Розенфельда. Вст. статья и комм. Б. А. Розенфельда и А. П. Юшкевича. Академия наук СССР. Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия III. М.: Издательство Восточной литературы, 1961. http://samlib.ru/j/ja_l_g/traktati0000.shtml
- Пахалина Т. Н. Ишкашимский язык. Очерк фонетики и грамматики, тексты и словарь. Москва, 1959.
- Проекты алфавитов памирских языков, разработанные Отделом памироведения Памирской базы АН Таджикской ССР. Хорог, 1989.
- Розенфельд А. З. Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения советского Бадахшана // Советская этнография. 1970, 3: 114–119.

Семенов А. А. Этнографические очерки зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903.

Стеблин-Каменский И. М. BADAKHSHANICA I // VII Годичная научная сессия ЛО ИВАН (краткие сообщения). Москва, Наука, Главная редакция восточной литературы, 1971. С. 137–140.

Стеблин-Каменский И. М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.

Таджикско-русский словарь. Фарҳанги тоҷикӣ ба русӣ. Под ред. Д. Саймиддинова, С. Д. Холматовой, С. Каримова. Институт языка и литературы им. А. Рудаки. Изд. 2-е, доп. Душанбе, 2006.

На таджикском/шугнанском языках

Айнӣ С. Сайругашт дар Файзобод // Собр. соч. Т. 4. М., 1974. (на тадж. яз.)

Карамшоев Д. Алифбои шарҳномаи муваққати шугнонӣ («Шугнанский объяснительный временный алфавит») // «Маърифат(и Шугнон)» (ежемесячное литературное приложение к газете «Коммунисти Шугнон»). Хорог, 1991. №3. (на тадж. яз.)

Карамшоев Д. Алифбои фаврии забонҳои помири бо намунаҳои адаби («Временный алфавит памирских языков с литературными образцами»). Ред. М. Аламшоев. Хорог: Помир, 1992. (на тадж. яз.)

Карамшоев Д., Аламшоев М. Хуғнӯни зив алифбо. Алифбои шугнонӣ дар қиёси тоҷикӣ. Китоби дарсӣ (Букварь шугнанского языка на основе таджикского (алфавита) для первого класса). Душанбе: «Маориф», 1996. (на тадж./шугн. яз.)

Edelman Joy Iosifovna
Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

Эдельман Джой Иосифовна
Институт языкознания РАН
Москва, Россия

joy.edelman@gmail.com

Dodykhudoeva Leyli Rahimovna
Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

Додыхудоева Лейли Рахимовна
Институт языкознания РАН
Москва, Россия

leiladod@yahoo.com

Л. Р. Додыхудоева

Институт языкознания РАН
Москва, Россия

ВЕРБАЛЬНЫЙ КОД НАВРУЗА:
ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
САНГЛИЧСКИХ ТЕКСТОВ Ш. П. ЮСУФБЕКОВА

Аннотация: В статье дается лингвокультурологический анализ лексики, связанной с праздником Навруз, весенними стимулирующими плодородие обрядами и местными апотропейными и продуцирующими сельскохозяйственными ритуалами, по материалам повествовательных текстов Ш. П. Юсуфбекова, записанных в 1996 г. в долине Санглич в провинции Бадахшан Афганистана.

Выявлены параллели с этапами проведения этого праздника в Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. Установлены лингвокультурологические и лексико-семантические соответствия с ключевой культурной лексикой памирских языков региона.

Ключевые слова: иранские языки, памирские языки, сангличский язык, Навруз, Шогун, *суманак*, Афганистан, Горно-Бадахшанская автономная область, Таджикистан, картина мира, лингвокультурология, этнолингвистика

L. R. Dodykhudoeva

THE NOWRUZ VERBAL CODE:
LINGUACULTURAL ANALYSIS OF THE SANGLICH TEXTS
OF SHODIKHON YUSUFBEKOV

Abstract: The article provides linguacultural analysis of the lexicon associated with the Nowruz holiday, spring rituals stimulating fertility and local apotropaic and agricultural productivity rites. The data under study are the narrative texts recorded by Shodikhon Yusufbekov in 1996 in Sanglich Valley, in the Badakhshan province of Afghanistan.

A parallel is drawn with the specific features of this holiday celebration in the Mountainous Badakhshan Autonomous Region of Tajikistan.

Lexical and semantic correspondences are established with the key cultural lexicon of the Pamir languages of the region.

Key words: Iranian languages, Pamir languages, Sanglichi, Nowruz, Shogun, *sumanak*, Afghanistan, Mountainous Badakhshan Autonomous Region, Tajikistan, worldview, linguacultural studies, ethnolinguistics

Введение

В статье дается описание проведения Навруза в долине Санглич в провинции Бадахшан Афганистана на основе повествовательных текстов, записанных Ш. П. Юсуфбековым в 1996 г. в Сангличе и опубликованных в приложении к научной работе «Сангличский язык в синхронном и историческом освещении» [Юсуфбеков 1999] (см. Приложение; тексты о Наврузе и ритуалах его проведения собирались и записывались также в Ишкашине, Афганистан, см. Рис. 1).

В текстах говорится о встрече весеннего праздника в Сангличской долине в конце девяностых годов XX в., перечисляются ритуальные действия, совершаемые перед торжеством и в праздничный период, апотропейные и продуцирующие сельскохозяйственные ритуалы, направленные на получение прироста и урожая. В них отмечены особые церемонии «обновления»: проведение весенней уборки дома, подготовка специальных веников для обметания дома изнутри, очищение потолка от сажи, украшение жилища; зафиксирована последовательность проведения обрядовых действий: вслед за уборкой дома готовится угощение и устраивается праздничное застолье, после чего приходит очередь обмена визитами и народного гуляния.

Рассматриваемые сангличские повествовательные тексты являются вкладом в корпус письменных текстов на памирских языках, которые до сих пор не имеют официально утвержденного алфавита и системы письма.



Рис. 1. Работа Ш. П. Юсуфбекова с информантами. Ишкашим, Афганистан, 2008.
Из архива Л. Р. Додыхудоевой

2. Общие сведения

«Справлявшийся торжественно... при дворе сасанидских царей Науруз имел и имеет, как праздник весеннего обновления природы, первостепенное значение в народном календаре земледельческой Персии». Этот праздник справляют везде в пределах распространения персидского народа и персидской культуры, в частности в Средней Азии [Иностранцев 1906, 021].

Как упоминает Федот Котов в своем «Хожении купца Федота Котова в Персию», написанном в первой половине XVII в., «...праздник начинают в марте месяце в новолуние, его называют “байрам Наурус”, а по-нашему новый год. Его начинают праздновать, как только увидят новую луну, и всю эту ночь не спят, играют, трубят в трубы и в зурны, непрерывно бьют в литавры. С вечера все лавки на базарах красят, белят, украшают цветами. А утром во всех лавках и в домах зажигают свечи, и лампадки, и светильники – по десяти штук и больше в каждой лавке, и так горят они часа три; затем свечи гасят, лавки и базары запирают, расходятся по домам, ничем не торгуют, только на площади устраиваются разные игры и зрелища, носят в руках и бьют красные яйца, целуют друг у друга руки. А у себя в домах, в палатах и в садах стелют ковры, раскладывают на них все свое добро и платья и по всему этому валяются, осыпают себя деньгами, а у кого деньги небольшие, те их просто все время пересыпают в кармане и говорят: “Сколько у нас есть на новый год, пусть будет каждый день”. Этот праздник празднуют три дня, трубят в трубы, играют на зурнах, бьют в литавры и в набаты...» [Котов 1958, 85–86].

Еще в начале XX в. в историческом Бадахшане, на северо-востоке Афганистана, в провинции Бадахшан, и в ГБАО, на юго-востоке Таджикистана, счет времени в году производился по солнцу и следовал сезонам сельскохозяйственного календаря. При этом праздник Нового года, широко известный в настоящее время как Навруз, приходился на разные сезоны и носил разные названия. По народному счету и фенологическим приметам весенний праздник в разных горных долинах нередко приходился на разные временные периоды, причем празднование проводилось поэтапно, что уходит корнями в историю иранской культуры, см., например, [Воусе 2000]. Так, по местному календарю в Хуфе *Nawrūz-i ǒlam* ‘Новый год (букв. Новый день мира)’ наступал раньше чем в нижних долинах [Андреев 1958, 167, 159; Зарубин, Фонд; Мухиддинов 1989, 31–33]. При этом празднование весной на юге Таджикистана Навруза (День равноденствия) (*Nawrūz*) и «Начала года» (*Sari sol*) – начала земледельческих работ [Писарчик 1958, 329], может служить основой для разведения обозначений этих фенологических дат.

Термин «новый день» (ср.-перс. *nōg rōz* (*nwk rwc*)), по сообщению М. Бойс, впервые был засвидетельствован в пехлевийской литературе [Воусе 2000]. По ее мнению, в древности для обозначения начала астрономического года существовал «фактический» термин **nava- sard*, а **navaka- raočah-* «могло иметь ритуальный смысл с эсхатологическим подтекстом» [Воусе 1975, 175; Крюкова 2014, 554–555].

При этом первая часть слова Нав-руз связана с лексемой – *nava* ‘новый, свежий’, подробнее об этом термине см. **¹naца-* ‘новый, молодой; свежий; недавно’ [Эдельман 2015, 507–514]. Вторая часть – в значении «день» встречается в древнеперсидском языке: др.-перс. *raučah-* ‘день’. Об этой лексеме и ее развитии см. **rauk-* : *rauč-* : *ruk-* (**rauš-?*) ‘свет; светлый; светить(ся), сверкать; быть светлым, блестящим’ [Эдельман 2020, 413–424].

Любопытное свидетельство, удостоверяющее присутствие элемента *n'wu* 'новый' в названии 1-го месяца согдийского года, – Бируни именует его «согдийским месяцем *наусард*» [1958, 233] – приведено в одном из документов Мугского архива. По предположению В. А. Лившица, в письме Деваштича хахсарскому государю Афаруну (В-17, строки 15) говорится: «(15) В новолуние (?) пребываю я в полной готовности (“совершенно полон сил”)...». В комментарии к тексту В. А. Лившиц указывает: *n'wu š(')w'nc t'γuh* допускает два толкования: одно – ‘в новолуние’, *n'wu* ‘новый’, ср. *nw'u* в док. А-9, R, строка 12, *nw'u* в “старых письмах” (II, строка 51), ман. *nwu*, но *n'w* в названии месяца *n'wsrduc*, букв. ‘новогодний’ ... (вполне возможно, что два названия имели и некоторые другие месяцы и что в *n'wu š'w'nc* ‘вновь идущий, наступающий’ следует видеть второе название какого-то месяца, возможно, *n'wsrduc* – 1-го месяца согдийского года) [Лившиц 1962, 121, 122]. Вероятно, и здесь можно предполагать параллельное употребление терминов, в различных контекстах или для обозначения специализированных периодов.

По замечанию А. З. Розенфельд, «в наши дни... полный ритуал проведения Нового года – навруза, помнят только представители старшего поколения» [Розенфельд 1970, 119]. Знаменательно, что, по ее же наблюдениям, празднование Навруза – древнего народного праздника таджиков и других иранских народов – к концу 1970-х гг. мало где сохранилось в Таджикистане, однако в таджикском Бадахшане у припамирских таджиков, на Вандже и в кишлаке Ёгид Калайхумбского района (Дарваз) этот праздник отмечали неизменно. В прошлом Навруз праздновался очень торжественно, к этому дню белили дома, на стенах домов мукой делали различные узоры, шили новые платья. Сам праздник предшествовал началу пахоты [Розенфельд 1980, 269].

В настоящее время Навруз имеет статус национального праздника в ираноязычных Иране, Таджикистане, Афганистане и ряде стран Центральной Азии, а также празднуется в международном масштабе, в связи с чем возрождены старые традиции и появились новые ритуалы.

Описывая празднование Навруза в Бухаре Садриддин Айни отмечает:

...Ба сабаби дар аввали баҳор, дар вақти ба ҳаракат даромадани тамоми растаниҳо рост омадани ин иди табиат инсон ҳам ба ҳаракат меомад. Аз ин ҷост, ки тоҷикон «хамал – ҳама чиз дар амал» мегӯянд. Дар ҳақиқат, ин ид ба ҳаракат омадани киштҳои ғалладона ва сар шудани киштукори дигар ҳосилоти заминӣ буд, ки инсонро сер карда, сабаби бақои ҳаёти ӯ мешуданд [Айни 2009, 580] ‘...в силу того, что этот праздник приходится на начало весны, когда все растения идут в рост, природа человека тоже приходит в движение. Вот почему таджики говорят: «[В] хамал – всё в движении». По сути, этот праздник был началом сева зерновых и началом возделывания других культур, которые служили источником питания человека и поддерживали его существование’.

Для таджикоязычного населения Бадахшана характерны такие названия этого праздника, как *шогуни бор* – ‘весенний шогун’, или – *кулбабарорӣ*, так как в эти дни начинается пахота¹ (тадж. диал. *кулба* ‘пахота’) [Розенфельд 1970, 115] (ср. дари *qolba(kaši)* ‘пахота’ [ДРС]), а также зафиксированное в Шугнани в долине Гунт (кишлак Вийиб) описательное название – «айди деҳқонии барзагово» [Муриддинов 1989, 60], букв. ‘праздник [начала] земледельческих работ волов’.

Значимость Навруза для аграрной, земледельческой культуры отражена в Афганистане в еще одном названии праздника – «День крестьянина» (*Rūz-i dehqān*). Как подчеркивает Насир-и Хусрав в своей оде «Хвала земледельцам», «мир процветает их усилиями», крестьянин сеет зерновые (*toxm kišt*)² и «что ни год, то открывает клад: здесь пашня³ у него, а там цветущий сад»⁴.

В этот весенний период земледельцы Бадахшана, а также всего региона, проводили два вида работ – очистку каналов для полива и посев зерновых, а также посадку деревьев. Знаменательно, что при интерпретации названия первого месяца древнеперсидского календаря – *adukanaiša* (DB II.69), его происхождение связывалось с сезонными земледельческими работами. Ряд исследователей, таких как Р. Кент и В. Хинц, отталкиваясь от реконструкции, восходящей к ир. **adu*, *ади* – ‘(подземный)водный канал, русло’ и корню **kan* – ‘копать’⁵, трактовал это название как ‘[месяц] чистки оросительных каналов’⁶. Р. Е. Эммерик предложил альтернативное понимание названия этого месяца как ‘[месяц] посадки семян’, восходящее к ир. **ādu* – ‘зерно, семя’⁷ и корню *kan* – в значении ‘сеять, бросать’ [Schmitt 1983].

Другое распространенное в Афганистане название весеннего праздника – «День посадки саженцев» (*Rūz-i nihālnišāni*)⁸. На то, что этот вид деятельности связан с Наврузом, указано и в текстах на языке ормури, где говорится, что в этот

1 Как отмечает Иностранцев, «у современного персидского крестьянина, время посева тех или других зерен также определяется Наурузомъ» [1906, 043, сн. 1].

2 Ср. хазара *kōrukišt* ‘полевые работы’ [Ефимов 1965, 95].

3 Т. е. посев. (прим. ред.)

4 Русский перевод И. Сельвинского (Носир Хисроу. Библиотека всемирной литературы. Ирано-таджикская поэзия. 21. М., 1974, 75). Перс.:

*Jahān rā xurrami az dehqān ast,
Az u gah zar‘, gāhi bustān ast.*

5 О полисемии корня **kan* – ‘копать, рыть; ковырять; прокалывать’, ‘сыпать, насыпать; бросать; класть, помещать, наполнять’, ‘сооружать, возводить’, см. Д. И. Эдельман [2011, 199].

6 Знаменательно, что название 12-го месяца (февраль–март) др.-перс. календаря *Vīyah(a)na* также связывается с значением «копать», то есть понимается как ‘[месяц] раскапывания’ / ‘digging-up (month)’, **kan* – ‘копать’ [Kent 1953, 208].

7 Ср. к этому согд. *’’δwk*, *’’δ’wkh* [āδūk] ‘зерно’, **ad* – ‘есть, кушать; вкушать’ [Расторгуева, Эдельман 2000, 78, 77].

8 В состав праздничных ритуалов этого периода здесь входит церемония символической посадки саженцев или молодых побегов деревьев (например, ивы, тополя). (прим. ред.)

период в народе принято высаживать саженцы: *awal-e bâr-ka, šuk, niâl bu nawî, bâd ta nawroz* ‘С начала весны сажают саженцы – после Навруза (Новый год)’. В этот период активно высаживают деревья, важные в хозяйственных целях: *awal e-bârene, bâd ta nawroz, kere še mâý ta amale-ne a nawok se* ‘В начале весны после Навруза, в месяце хамаль его⁹ сажают’ [Ефимов 1986, 267, 268–269].

3. Навруз в ГБАО

3.1. Шогун

Сегодня Навруз, Новый год – праздник весеннего равноденствия – называют по всей ГБАО *Шогун*¹⁰ (*баор*) и Навруз. Вот как говорят о нем в Вахане: вах. *šogân id-i ki baroyi diqon* ‘Шогун – праздник для земледельца’ [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 232, 234].

Это название отражено в поздравительном приветствии тадж., вах., ишк. *Šoguni nav tuborak* или *Šoguni b(a)or tuborak* ‘Да будет благословен новый Шогун, да будет благословен весенний Шогун!’¹¹. Такое название широко употреблялось в таджикоязычных районах ГБАО, в Ишкашимае и Вахане в течение XX в. См., например, упоминание праздника в тексте на ваханском языке:

*spo šogun yir d-a amal nišon yaw-æn. a-dr-á sang-i nišon-i amal*¹² *ki dáytaý spo-cæn šogun wost. soat díđæn-æt baṭv-i bínæn tar bar...* ‘Показывает [наступление] шогуна солнце в созвездии Овна. Когда солнце попадет в камень – знак месяца Хамаль, у нас начинается шогун. Определяют час [наступления шогуна]...’ [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 237, 238].

Сходным термином называется праздник Навруз и в Сангличе – Весенний шогун (*šogūn-i buor*, ишк. *šogun-i bor*). Здесь также при чтении молитвы на Навруз (*duo-yi nawrūzi kēnān*) произносят те же слова: сангл. *Muboraki šogūn-i buor*

⁹ Букв. ‘он сажается’. В тексте имеется указание, что это «можжевелник (*arar*)», который не требует полива. Знаменательно, что в языке персидской классической литературы ‘*ar’ar* (عرعر) также понимается как разновидность древовидного горного можжевельника [ФЗТ; Steingass], отличающегося высокоствольностью, засухоустойчивостью и длительной сохранностью древесины; ср. араб. ‘*ar’ar* ‘можжевелник’, а также *hawr* ‘тополь’ [Беруни 1974, 159, 363]. Ср., впрочем, применение первой лексемы в широком ареале соседних языков в значении ‘тополь’ (дерево, которое сажают в хозяйственных целях, в частности используя для устройства деревянных частей кровли дома): тадж. *арбар* [Айни 1976; ТРС; ФТЗТ], тадж.-дарв. *harhar*, тадж.-кар. *ar-ar*, вах., ишк., шугн.-руш. *arar* (< тадж.) ‘пирамидальный тополь’.

¹⁰ Ср. также тув. *šagā* ‘новогодний праздник’ [Стеблин-Каменский 1999].

¹¹ Ср. сообщение начала XX века о том, что в Сарезе при наступлении Нового года весной приветствуют друг друга формулой: тадж. *muboraki b(a)or*, а осенью: *muboraki tirmo* [Андреев 1958, 167].

¹² Ср. тадж.-бад. *санги офтоббин* ‘камень [с отверстием, при помощи которого можно] видеть восход солнца’.

‘Да будет благословен весенний Шогун!’ [Юсуфбеков 1999, 175–177]. Эти благопожелательные новогодние формулы служат для привлечения в дом счастья и удачи. Можно отметить, что термин *шогун* в таджикском языке служит для обозначения счастливой приметы: тадж. *шугун* ‘доброе предзнаменование’ [ТРС], тадж. Айнӣ: *шугун*, *шавгун* ‘фоли нек; савдои аввалӣ/хороший знак; первая торговая сделка’ [Айнӣ 1976, 483–484]. В персидском языке термин *šugūn* так же имеет значение ‘хорошее предзнаменование, примета счастья, знак благословения’, что, как отмечает М. Хасандуст, может быть связано с санскр. *śakuná-* ‘(крупная) птица – примета счастья’ (Mayrhofer KEWA) или с монг. *šükün* ‘благо’ (Doerfer TMEN I 364f, 240) (прив. по: [Hassandoust 2014 3, №1893]); причем понятие ‘недобрый знак’ в персидском обозначается с дополнительным уточнением *bad-šugūn*. С другой стороны, в языке дари Афганистана *šogūm*, *šogūn* выступает в обобщенно-нейтральном значении – ‘знак, предзнаменование’, а для уточнения добавляется определение: *šogūn-i nek* ‘доброе предзнаменование’ [ДРС].

В ГБАО именами Шогун(бек), Шогунӣ нарекали мальчиков, которые родились в Навруз и которые, по поверью, несут благословение семье, их еще называют «(обладающий) счастливой поступью Шогуна» (тадж. *пошнаи шогунӣ*), «(обладающий) благой поступью» (*хуш(пой)қадам*), а также «(обладающий) легкой рукой» (*сабукдаст*) и «приводящий (мир) в соответствие, соразмерность» (*созворӣ*). К настоящему времени такие имена стали редкостью, но М. С. Андреев приводит рассказ об известном в начале XX в. игроке в поло из Хуфа, аксакале Шогуне, обладающем метким ударом [Андреев 1958, 114]¹³. О практике именования мальчиков, рожденных в дни праздника именем (Шо-)Навруз или Хушкадам и выполнении ими ритуальных функций, связанных с проведением торжества, упоминает и И. Мухиддинов [1989, 27, 35].

3.2. Вычисление даты Навруза

Календарные даты в бадахшанских селениях по традиции определял религиозный служитель, *халифа*¹⁴. Он же обычно вычислял и момент наступления Нового года, Навруза, начала месяца (х)амаль (дари *hamal*, тадж.-бад. *амал*, тадж. *хамал*)¹⁵. Для этого во многих местах существовали специальные знаки на

¹³ В записях материалов по бадахшанскому диалекту таджикского языка в ГБАО (Горон, Вахан, Ишкашим) И. М. Стеблин-Каменского в 1968 г. сохранились сведения о семье Шогунбековых, проживавшей начале и середине XX в. в Гороне (кишлак Шамбеде).
URL: https://eap.bl.uk/sites/default/files/2021-10/EAP089_Original_catalogue_for_web.pdf

¹⁴ Религиозный служитель, выполнявший основные религиозные обряды в исмаилитской общине.

¹⁵ Ср. названия данного праздника, восходящего к иранской традиции, у части казахов – «Амал» (а также День улуса), по случаю которого люди совершали традиционное приветствие обеими

приметных точках рельефа и дополнительно рассчитывался угол падения солнечного луча внутрь дома; о наличии в Хуфе таких приемов календарного счета упоминает Андреев [1958, 162–164]; устройства из камня, работающие по принципу теодолита, были известны и в Ишкашимае и Вахане¹⁶.

По сведениям, записанным Ш. П. Юсуфбековым в Сангличе, время Навруза определяют по особым меткам на местном рельефе, установленным *халифа* или высшим духовным авторитетом, *пиром*¹⁷. Считается, что начало такому вычислению положил *пир* Насир-и Хусрав¹⁸. В конце месяца (х)ут, предшествующего Новому Году, *халифа* внимательно следит за солнцем и определяет, когда месяц (х)ут заканчивается и наступает день равноденствия – начало месяца (х)амаль. Момент наступления Нового Года определяют по углу падения солнечного луча на определенные позиции на заре в момент восхода солнца и при его заходе в предыдущий день [Юсуфбеков 1999, 176]. Та же стратегия применялась в таджикской части Горного Бадахшана, где владевший приемами расчета сезонных изменений человек (тадж.-бад. *исобдон*) вел наблюдение в эти дни за появлением первых лучей солнца и его заходом¹⁹.

3.3. Подготовка к празднику

Одной из процедур подготовки к празднику служит уборка дома, при которой строго придерживаются определенного распорядка и гендерного распределения ролей. Считается необходимым, чтобы еще затемно мужчины подготовили два веника, один – на короткой ручке – для очистки стен, другой – на длинной – для потолка. При подготовке веников, следует точно выполнить ряд установленных обычаев. Так, свясла, которыми перевязывают эти веники, делаются из принесенных ивовых веточек, посыпанных бобовой мукой, см. Рис. 2. После подготовки

руками и дважды заключали друг друга в объятия (*амалдағы көрісу*) (<https://mangystaumedial.kz/ru/obshtestvo/kultura/92962>), и у ногайских татар – «Амиль-байрам» (catalog.folc.ru/catalog/prazdniki/51.html).

- ¹⁶ Сходные способы определения на местном рельефе дат зимнего и летнего солнцестояния отмечает М. С. Андреев и для долины Панджшер в Афганистане; в дополнение он приводит рассуждения приехавшего в Ташкент горного таджика о сложности определения на равнине точного времени календарных дат [Андреев 1927, 66–67].
- ¹⁷ По традиции высшее духовное лицо, духовный наставник у исмаилитов. Рядовые исмаилиты (*муриды*) из поколения в поколение следовали одному определенному *пиру*. (См. об этом, например, А. А. Бобринской. Секта исмаиля в русских и бухарских пределах Средней Азии. Географическое распространение и организация // Этнографическое обозрение. Кн. LIII. 1902 г., № 2.).
- ¹⁸ См. упоминание такого способа определения дня равноденствия Насир-и Хусравом [Мухидинов 1975, 72; Андреев, Половцев 2011].
- ¹⁹ Сходная процедура «высматривания» Навруза была характерна и для долины Ягноб, Таджикистан, где на рассвете и на закате также велось наблюдение за солнцем.

инструментов очищения дома мужчины удаляются из дома и вступает в силу запрет на их вход в дом [Мухиддинов 1989, 20–21]. Тем временем женщины приступают к приведению дома в порядок, обметая этими вениками стены и потолок изнутри дома и удаляя накопившуюся сажу.



Рис. 2. Памирский дом, украшенный узорами из муки в преддверии Навруза. Веник Навруза, хранящийся под потолком. Ишкашим, Афганистан. Фото Ш. П. Юсуфбекова, 2008. Из архива Л. Р. Додыхудоевой

Сангл.:

awānd xē rēfakō-gō! wa xān-i stārān, čəxtāy-i. alqisa, siyāsōrō va duda dēyān
‘Они [женщины] своими вениками [на длинных ручках] обметают дом, балки потолка. В конце концов женщины очищают сажу’ [Юсуфбеков 1999, 175, 176].

О тех же ритуальных действиях упомянуто в ваханском тексте:

*i rwor tər mis šogənbənd góħən, ráčən, ... a-yá rwor-i šogən a-c-a bəndv-ən səbyr yo
panz dežox góħən ki d-av sar drəpč vándən. awrat xún(-əy) čuxt-əy t-a-nən wíšyvd*
‘За день до шогуна заготавливают прутья... В день шогуна из этих прутьев делают четыре или пять рогатин, к которым привязывают веник. Женщина сметает им сажу с потолка дома’ [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 232, 234].

В состав праздничных магических действий в Сангличе, как и повсюду в регионе, входит украшение стен жилого помещения и опорных столбов узорами из бобовой муки, что делается для привлечения счастья и благополучия и, как и в таджикской части Бадахшана, называется таджикским (дари) термином *šogūn(i)*, см. Рис. За и Зб.



Рис. За. и Зб. Стены, балки, потолок-чорхона и два столба при входе в дом (тадж. бузовез) памирского дома, украшенные узорами из муки. Ишкашим, Афганистан.
Фото Ш. П. Юсуфбекова, 2008. Из архива Л. Р. Додыхудоевой

После уборки, когда дом подготовлен к празднику, началу нового этапа жизни, запрет на вход снимается и разрешается войти домочадцам. При первом входе в дом в новом году каждый вошедший держит в руках ветки для украшения жилища (сангл. *wōki durk-i cā daraxt-ō, dā(h) yufčā nasān mā dūst*) и должен по обычаю, остановившись у первых двух столбов при входе в дом, произнести приветствие: *Sāli nawatun mubōrak* ‘Новый Год [для вас] пусть будет благословенным!’ [Юсуфбеков 1999, 175–176]. Сходный обычай имеется и в таджикской части Бадахшана, где в Ишкашима и Вахане предварительно заготавливались свежие ветки (вах. *šogynband, šogyn šark* ‘связки прутьев, приготовляемые во время шогуна’, тадж.-бад. *ғимча*), их подстругивали, снимая кору в нескольких местах, чередуя покрытые корой и очищенные части. По сообщению И. Мухиддинова на Западном Памире такие определенным образом оформленные ветки символизируют стебли бобовых со стручками, а их функция состоит в обеспечении урожая злаковых (пшеницы, ячменя, бобов), что закреплено в названии – *боқилоғоҳ*, букв. «место бобов» [1989, 23]²⁰. Такие прутья гости вносили в дом (или оставляли за дверью), потом их обычно втыкали за балки под потолком, где они оставались до следующей весны [Розенфельд 1970, 115; Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976].

²⁰ Такие же веточки весной дети изготавливали во второй половине прошлого века в Душанбе, хотя они и не связывались непосредственно с Наврузом. Их очищали от коры в нескольких местах, на другие части наносили узоры, а внизу кора обычно снималась полностью, или ее оставляли, и она завивалась колечками.

На севере Таджикистана в Худжанде также существовал ритуал внесения в дом на Новый год ивовых веток (*калтак*) длиной около метра. И здесь по всей длине ветки чередовались очищенные и неочищенные от коры части шириной около 10 см. В нижней части кора спускалась узкими полосками, завиваясь [Мирбабаев, Файзуллаев 2012, 130].

Ср. также весенние обряды, связанные с растительным миром, в дни празднования Навруза в Худжанде, где из молодых побегов ивы скручивали гирлянды и опускали их в реку, веря в очистительную силу воды [Мирбабаев, Рахимов 2010, 127].

Обычно две из них помещали на перекладине над входными столбами, а третью над главной частью дома (см. Рис 3., помещенный в статье З. О. Назаровой).

3.4. Праздничное застолье

Неотъемлемой частью праздника было обильное угощение. В первый день семейный обед проводился особенно торжественно. Масштаб организации такой праздничной трапезы отражен в одном из документов Мугского архива – записи денежных расходов, где упоминается купленная за 11 драхм корова, «которую (25) на (празднике) новогоднем (*'ps'rd*) (?) съели...» [Лившиц 1962, 185].

Застолье готовилось обильным, сытным и разнообразным, что должно было магически повлиять на обилие урожая и пищи в наступающем году. В одной из таджикских веснянок, записанных А. З. Розенфельд, подчеркивается эта характерная черта Навруза и весны вообще²¹:

Баҳор омад бо серрузӣ,
Бизан гулҳои наврузӣ,
Бидоз тоқии гулдузӣ,
Баҳор омад, баҳор омад.

Весна пришла с сытными днями,
Разбросай весенние цветы,
Надень узорную тюбетейку,
Весна пришла, весна пришла.

[Розенфельд 1980, 269]

О важности состояния «ритуальной сытости» упоминают М. С. Андреев и А. А. Половцев, описывая заготовку хозяином дома прутьев, что применялось в целях магического воздействия на будущий урожай. Они пишут: «По возвращении хозяина домой, крошат хлеб, бывший у него за пазухой, в чашку с молоком, и он наедается этим кушаньем досыта. Делается это в знак того, что наступивший год должен быть «сытный, обильный, урожайный» [Андреев, Половцев 1911].

В ГБАО варили из пшеницы род каши на молоке (шугн. *bāt, kōči*) или густой кашеобразной похлебки из пшеницы с мясом, которую ставили томиться в очаг на ночь (*bōj*)²². Специально готовили сладкие блюда: киселеобразную кашу на

²¹ Такие песни распевали по обычаю в Дарвазе, Вандже и Бадашхане дети, влезая на крыши домов и через светодымовое отверстие исполняя песни-поздравления, за что хозяйка дома одаривала их сладостями и пр. [Розенфельд 1980, 269].

²² Ср. упоминание иного рецепта приготовления ритуального блюда Н. Шакармамадовым: в долине Бартанг в начале XX в. в начале весны местные жители проводили в специально отведенном месте обряд принесения жертвы и совместной трапезы. В ходе ритуала мясо принесенных в жертву животных распределялось среди членов общины, а на сале приготавливалась обрядовая мучная похлебка-*bāt*, которую съедали все вместе [Шакармамадов 2012, 77].

молоке (тадж.-бад., тадж.-дарв., тадж.-вах. *ширбат*), заготовливали сладости, сахарные головы (тадж. *қанд*), леденцы (*набот*), халву-кандалот (*қандалот*), приготавливали хлеб и род халвы из солода (*суманак*). Еще одно популярное угощение в этот праздник – вареные яйца или яичница из большого количества яиц (сангл. *taxmbaryōn*, вах. *taxmyrubar̄yon*, тадж. *тухмбирён*, шугн. *xōginā*). В афганском Бадахшане на Навруз готовят, сверх этого, молочную рисовую кашу (сангл. *širbirinj*, ишк. *širbrinj*, дари *širberenj*), плов, мясо.

Кроме того, как и во всем Афганистане, в Сангличе приготавливают в этот период компот из урюка: сангл. *čuwēl āl kənān, čamburāv gaxān* ‘[сушеные] абрикосы замачивают, [они настаиваются,] и делают компот’ [Юсуфбеков 1999, 176]. Ср. традицию приготовления сходного напитка из урюка у таджиков Бухары, Каратегина и Дарваза, где, урюк заливают на ночь кипятком и настаивают (*зардолуб*)²³.

При этом в ряде регионов Афганистана на Навруз по традиции готовят компот из семи компонентов (*haftmeva*). В его состав входят ядра грецких орехов, фисташек, миндаля, а также изюм и джида (*sanjed*). Такой же напиток из семи видов сухофруктов (*хафтмева*), в состав которых входят: курага, алыча, чернослив, изюм, персик и др., приготавливают и в ряде регионов северного Таджикистана. Кроме того, в Таджикистане для украшения дастархана ставят поднос с семью видами плодов (*хафтмева*), куда входят гранаты, яблоки, груши, виноград, орехи, миндаль и урюк или курага.

3.4.1. Суманак

В настоящее время как в афганской, так и в таджикской частях Бадахшана на Навруз готовится род халвы или киселеобразной каши из солода²⁴ с добавлением сока пророщенных зерен пшеницы (*sabza/сабза, maysa/майса*)²⁵, муки (из солода) и масла (иногда с добавлением сахара). Специальный термин для обозначения этого блюда засвидетельствован в ряде иранских языков: дари *samanak* ‘ритуальное блюдо в виде сладкой кашицы, приготавливаемой в дни Навруза’, сам процесс его изготовления известен как *samanakpazi* ‘приготовление саманака’ [ДРС], тадж. *суманак/сумалак* ‘солод из проросших зерен пшеницы; традиционная

²³ В Шугнани и Вахане из урюка по разным случаям готовят род насыщенного компота, считающегося целебным.

²⁴ Солод – пророщенные, высушенные, иногда грубо размолотые зерна злаковых или бобовых культур.

²⁵ Тем же термином *maysa* (из тадж.) обозначаются зеленые всходы пшеницы в Ягнобе, Таджикистан, а также в языке ормури (из дари) на территории Афганистана: *bād tafo-b bóta-ne kutoxam tit ke. [mendze-ne-wa] bu ganom xin se, ka afo-ki-b maysa yóše* ‘[Затем] на ней зеленеют всходы пшеницы, которые называют майса’ [Ефимов 1986, 246].

халва из солода пророщенных зерен пшеницы, муки и масла' [ТРС], тадж. диал. *сумалак* 'солод из пророщенных зерен пшеницы, сваренной с добавлением муки (традиционное блюдо, коллективно приготавливаемое женщинами весной)' [Рас-торгуева 1963], тадж.-кар. *сэманак/сэмалак* 'солод, традиционное кушанье из солода пророщенных зерен пшеницы, муки и масла' [Розенфельд 1982]²⁶.

В персидском языке и его диалектах зарегистрированы термины *sutani*, *sutani* 'сладкое кушанье из сока пророщенной пшеницы и муки; обычно входит в состав «хафтсина»', перс. Хорасана *seni* 'род халвы из муки и сока винограда'²⁷, перс. диалекты Демавенда *sutanā*, аштийани *suneti*; ср. также дари Афганистана *samanak* 'род халвы из сока пророщенной пшеницы', тадж. *sumalak*, *sumani* 'смесь пшеницы и чечевицы, которую проращивают в период Навруза'. С учетом перехода *v* в *t* в ряде персидских диалектов исходная форма этого термина **savān* связывается с персидским *sihān* 'род сладости из зелени пророщенной пшеницы, муки, сахара и масла с добавлением шафрана', дари Афганистана *suwānak* 'род сладости из сока пророщенной пшеницы' [Hassandoust 2014 3, №N№1756, 1793].

В афганской части Бадахшана зафиксированы сангл. *səman(ak)* 'солод' [Юсуфбеков 1999, 177], мундж. *sətəp* 'bread made of flour made from sprouted wheat' [Williamson, Munjani 2016], вах. *sətp* 'солод', *sətpnqətoč* 'род хлеба из пресного теста с солодом' [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976].

В настоящее время весной на Навруз *суманак* (или *сумалак*), ставший символом праздника, готовится в Таджикистане в каждой семье. Это угощение, – приготавливаемое на основе сока пророщенной пшеницы, – может быть сделано различными способами, в основном оно изготавливается в виде круглого хлеба, выпеченного на углях (*кулчагӣ*), или сладости, как род халвы (*халвоӣ*), которую называют еще шербет из суманака (*шарбати аз суманак*)²⁸; нередко его готовят и в виде густой киселеобразной каши (*атолагӣ*). В двух последних случаях блюдо приготавливается в большом котле (*суманаки дегӣ*) для всей семьи и соседей.

Женщины, родственницы или соседки, занимаются приготовлением этого яства (*суманакпазӣ*) коллективно (*шарикӣ*), они готовят его всю ночь и, помешивая кушанье, поют ритуальные песни (*сурудхонӣ мекунанд*), рассказывают сказки и загадывают загадки (*афсонагӯӣ, чистонӣобӣ*). Ниже приводится пример такой таджикской песенки:

²⁶ О способах приготовления халвы-сумалак см. Наливкин В., Наливкина М. Очерки быта женщин оседлого туземного населения Ферганы (Казань, 1886, 126).

²⁷ Ср. один из видов новогодних сладостей Дарваза – красная халва (*ҳавлои сурхак*, известная также как *ҳавлои регак/регӣ*, или *ҳавлои умочак*), которую делали в виде мелких клецок из муки с водой (*умоч*), поджаривая на льняном масле, а потом поливали бекмесом (*ширинӣ*) из ягод тутовника, яблок или винограда и перемешивали [Ершов 1970, 241, 250].

²⁸ Ср. дари *šarbat* 'прохладительный напиток на фруктовом сиропе, сироп'.

Суманак дар чӯш, мо кафча занем,
Дигарон дар хоб, мо дафча занем.
Суманак – бӯи баҳор аст,
Суманак – авчу барор аст,
Меваи шабзиндадор аст²⁹.
Иди Наврӯзӣ муборак!³⁰
Суманак – ширини ёр аст,
Суманак аҷаб нигор аст,
Суманак – зеби баҳор аст.
Иди Наврӯзӣ муборак!

Суманак кипит, мы помешиваем.
Все спят, мы играем на бубне-даф.
Суманак – знак (букв. запах) весны,
Суманак [дает] процветание и удачу,
[Суманак –] плод ночного бдения.
Поздравляем с праздником Навруз!
Суманак – милый друг,
Суманак – так восхитителен,
Суманак – красота весны.
Поздравляем с праздником Навруз!

В Ягнобе, в одной из долин на севере Таджикистана, девушки в процессе приготовления новогоднего блюда опытной мастерицей (ягн. *кочӣ-пачна*), распевают приведенную ниже песенку. После приготовления кушанье распределяется между всеми жителями селения [Ёрзода 2007, 296]:

Navomox beʻururu sof vot,
Koybunimox dastš širin vot.
Raʻim, raʻim, koʻi raʻim,
Raʻim, raʻim, koʻi raʻim.

Тадж. перевод:

Ҳавоамон софу беғубор бошад,
Кайбонуамон дасташ ширин бошад.
Пазем, пазем, шарбати суманак пазем,
Пазем, пазем, шарбати суманак пазем.

[Ёрзода 2007, 296]

²⁹ Т. е. тот, кто ночью бдит, ср. тадж. *шаббедор* ‘(тот кто) ночью не спит’.

³⁰ С небольшими изменениями приводится по: Суманакпазӣ. URL: <https://donish.su/sumanak-pazi-sumalak-navruz>. Вариант текста см. также в: Sumanakpazi // Intangible Cultural Heritage in Tajikistan. Dushanbe: Publisher House “R-Graph”, 2017, 87.

Да будет небо ясным и безоблачным,
Пусть руки нашей хозяйки будут сладкими.
Готовим, готовим, шербет-суманак, готовим,
Готовим, готовим, шербет-суманак, готовим.

В сангличском тексте «Семанак» (Приложение, 6.2.), приведенном ниже, дается описание подготовки солода из проросшей пшеницы (*səmanak*)³¹:

awwal yōndəm sabz kənān... sabz šīd wanəf qōq kənān... bād usān xudāri, yunīn, kə yudīn... muxtasar kənān səmanak ‘сначала дают прорости пшенице, когда зазеленела... ее сушат, ... потом несут на мельницу, мелют. Как смололи... короче, делают семанак’ [Юсуфбеков 1999, 177].

Те же приемы изготовления солода (*səmn*) и выпечки из него (*səmnxəč*) отмечаются и в таджикском Вахане:

səmn-i a-zī góħən: pokzá ħdim dbyrzan, yāw-əy xāyč carən. yan bat sə cum wāxt-ən sawz wost. sāwz-i ki vītəy wəsk yaw carən, yan yūndən xədōrg dbyħən. a-yāw yumj xuzg wost. ar wəxt ki də yūmj-i tozā-ən alalāš cārən xəč góħən səmnxəč wost. qəmoč goħən səmnqəmoč wost ‘Солод делают так: берут чистое пшеничное [зерно] и намачивают его. Через некоторое время оно прорастает. Когда оно проросло, его сушат, а потом мелют на мельнице. Мука из него получается сладкой. Когда ее смешивают с обычной просеянной мукой и пекут лепешки, то и получается *сэмнхэч* (солодовый хлеб). А если же пекут кумоч, то получается *сэмнкумоч* (солодовый кумоч)’ [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 174, 184].

При этом М. С. Андреев замечает, что в Хуфской долине, ГБАО, пшеницу иногда замачивают в воде до пяти дней или недолго кипятят в воде, а затем высушивают на солнце. «Такая пшеница называется суманак», из сделанной из нее муки пекут хлеб – *sumanak-gardā* или добавляют к тутовой муке, получая толокно *sumanak-pixt* [Андреев 1958, 384].

Различные способы изготовления солода, солодовой муки и получения сока из проростков имелись и в таджикоязычных регионах – Каратегине и Дарвазе. Так в Каратегине на Новый год пекли лепешки из пшеничного солода (*суманаки нонӣ, қулчаи суманак*, а иногда *сумалак, суманак*) или варили кисель из сока (*шира*), выжатого из проросшей пшеницы. После того, как пшеница проросла, ее либо сушили и мололи для выпечки солодовых хлебцев, примешивая обыкновенную муку, либо толкли в ступках, отжимали и собирали в посуду сок, а потом варили из него кисель или же добавляли в него обыкновенную муку, месили тесто

³¹ В данном описании термин *səmanak* обозначает солод из проросшей пшеницы.

и пекли лепешки. Их пекли на стенках очага либо, завернув в листья, под золой на поду очага. Горячие лепешки ели со сливочным маслом, делая из них особое кушанье *суманакруған*. Приглашая на это угощение соседей и близких, произносили ритуальную формулу – «есть весенняя зелень» (*савзаи баҳор аст*), и желали благополучия. В Оби-Гарме солодовый кисель варили из сока пророщенной пшеницы, либо из пшеничного солода с водой и топленным маслом. Делалось это обязательно в глиняной посуде, которую оставляли в очаге на всю ночь. Суманак варили только когда в доме все было благополучно (*вақтхуш*), нельзя было готовить это кушанье, если в семье случилось несчастье [Ершов 1970, 251]. Тот же тип приготовления и употребления в пищу лепешек с солодом упоминается и в таджикоязычной части Бадахшана: *суманакруған* ‘солодовые лепешки с маслом’ [Розенфельд 1982].

Среди блюд, которые готовятся в Таджикистане на основе солода, известны следующие.

К новогоднему столу в Вахане готовится оригинальное блюдо *шушп*:

ágar d-á-nən yiǰ d-a-n káṭən yan də dig yaw káṭən rəxnig góǰən, yáw-ey to səbyr panz soat sə rəxnig-i puxta pácən řiřp wost ‘Если его [солод] смешать со льдом, поставить в котле на огонь и варить четыре-пять часов на медленном огне, то получится *шушп*’ [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 174, 184].

Кроме того, в ряде районов Таджикистана отмечено еще одно своеобразное блюдо: тадж.-кул. *чанголи* ‘чанголи (блюдо, приготавливаемое из горячих пресных лепешек, сахара (или дыни) и сливочного масла)’ [ТРС 2006], *чанголи-да нуни гарм-а да руғани зард каф мезанан* (Шх.) ‘чанголи – это (блюдо, приготавливаемое из) горячих лепешек и топленого масла’ [ФГЦЗТ 2012]. Это блюдо известно и в Ягнобе: ягн. *samonaki čangoli*, тадж. *чанголии суманак* ‘чанголи из солода’: *чанголи аз фатири гарм ва шарбати суманак ва «ганчи сафедӣ» пешкаш менамоянд* ‘[они] предлагают [блюдо] суманак-чанголи из горячих лепешек, сока пророщенной пшеницы и «белого сокровища» (т.е. молока и молочных продуктов, масла, сливок и т.п.)’ [Ёрзода 2007, 302]. Это кушанье, наряду с другими, упоминается в ряде стихов, которые распевают в Ягнобе в период празднования Навруза дети, когда они поздравляют жителей селения:

...Soli sarš atis, mox baxša kunt čangoli.
Vorzaymox hašt, čangoli barobarī,
Samanak salat, sambusa, řirinī.
Dastarxuni munt, urt, ganĵat safedi.
Hamamox pičařim kunim nahori
Kūhna ranĵ agudar, ĵaxt, kunim bozi!
Olov olxařunt, kunim, řiho- řihī.

Тадж. перевод:

...Соли нав омад, барои мо чанголи кунед!
Чанголиро ба табақҳо баробар тақсим кунед,
Суманак, самбӯса, сабза, саллаву ширинӣ.
Ба дастархон ниҳед, оред ганчи сафедӣ!
Ҳамаамон чашем, кунем нахорӣ.
Ранчи кӯҳан бигзашт, хезед шодӣ кунем,
Оташ афрӯзед, чаҳ-чаҳӣ кунем.

[Ёрзода 2007, 308]

...Наступил Новый год, приготовьте нам чанголи!
поровну разделите, по тарелкам положите.
Суманак, самбусу, зелень и сладости
Поставьте на стол, принесите «белое сокровище»!
Давайте все вместе отведаем угощенье за общим столом.
Прежние невзгоды минули, поднимайтесь, будем радоваться!
Зажгите огонь, давайте веселиться
(букв. скакать и прыгать, играть в чехарду).

3.4.2. Кумоч

Еще один вид новогоднего угощения в Бадахшане – особый ритуальный хлеб (сангл. *qitōš*, ишк., вах. *qatoš*, шугн. *qatōš*), приготовленный из муки обычно с добавлением солода и орехов: шугн. *bāt-indī ūz-at xōš xēhēn xu daḍ pīzēn* ‘на праздник Бата смешивают муку с орехами и пекут’ [Карамшоев 1999, 477]. По сообщению М. С. Андреева и А. С. Половцева, в Вахане и Ишкашине в начале XX в. пекли особый большой круглый хлеб, называемый шогун-кумоч, который готовили из теста, замешанного на масле без солода; в хлебы меньшего размера клали солод (прив. по: [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 192, сн. 13]). Однако сами А. Л. Грюнберг и И. М. Стеблин-Каменский при записи рецепта изготовления такого кумоча на поду печи указывают иную рецептуру [там же, 182].

В день Навруза среди «панджитани» в Дарвазе принято печь блины [Андреев 1958, 168]³².

В настоящее время во многих районах Таджикистана перед праздником ставят в печь с ночи праздничный хлеб из муки с добавлением солода или сока проросшего зерна (*саману*). Таджикоязычное население Бадахшана раньше называло такой новогодний ритуальный хлеб – *кумочи шогунӣ*³³; такой хлеб выпекается

³² Там же в Дарвазе сунниты празднуют Новый год позднее, в то же время что и в Бухаре [Андреев 1958, 168].

³³ См. описание особого вида сладкого праздничного кушанья в древней доисламской Персии

особым образом на поду, а воду для теста приносят из близлежащего источника, отправляясь за ней украдкой в полном молчании. Сейчас праздничный хлеб называют чаще *нони наврӯзи* или *нони саману* или просто *кумоч*, однако пекут его в основном по старому рецепту, добавляя солод или сок пророщенных зерен пшеницы (*саману*). Сходный вид выпечки из солода в виде небольших лепешек (*kulča*) готовят на углях в нижней части духовки, оставляя их там на ночь. Такие же маленькие круглые лепешки (тадж. *кулча*) выпекаются на дне печи из муки, замешанной на солоде, и в ряде других районов Таджикистана.

Об аналогичном процессе выпечки говорится и в сангличском тексте «Семанак» (см. Приложение):

nawrūz qumōčī-məs nūxīn-ət... wa xēsta-yi nūxīn-ət rū-yi tāvə racān ‘Новогодний хлеб тоже пекут [букв. ставят]. Тот хлеб ставят на поднос, пекут [на поду]’ [Юсуфбеков 1999, 177].

Как и во всем Бадахшане, в Сангличе в праздник к столу подают праздничный хлеб из муки, приготовленной из пророщенного зерна (*səmanak-i qumōč*), по традиции, поливая этот хлеб маслом:

saar, kə Nawrūz šīd peḫ as peḫi qumōč nūxān. Səmanak-i qumōč. va səmanak-i qumōč ižīmān tə adamān bē, ta nūxəfrēyn, rēyn-qōl xārəf ‘утром, когда наступит Навруз, сначала пекут [букв. ставят] кумоч (особый вид хлеба). Кумоч из семанака. Кумоч из семанака приносят людям: мол, положите на него масло [и] с маслом ешьте’ [Юсуфбеков 1999, 175, 176].

О таком же способе подачи на стол угощения – хлеба из солода (*семнқумоч*), называемого теперь в Вахане по-таджикски *нони саману*, – рассказывает краевед из Вахана Одинамамад Мирзоев:

... нони саману мепазанд. Нони ширини самануро бо равғани ҳайвонӣ молида, ба косаҳо мекашанд ‘пекут хлеб-саману. Сладкий хлеб из *саману* поливают сливочным маслом и раскладывают по мискам (*коса*)’³⁴.

По другому, более модернизированному, рецепту приготовления этого новогоднего угощения в Шугнани его выпекают как род пирога с орехами и тутовой начинкой (из двух круглых лепешек со сладкой начинкой между ними), который помещают в нижнюю часть печи, где он готовится в течение длительного времени.

(*komāč-e Nowruz uli čangāl*) [Boyce 2000], а также описание подобного «обрядового хлеба» у осетин и др. народов Кавказа [Иностранцев 1909, 101–102]. Ср. осет. *ærtxūrun* ‘особый пирог, приготовляемый в честь божества огня и солнца (в христианский период – под Новый год)’ (тж. ‘божество огня, насылающее кожные болезни’) [Абаев 1958, 401–402], а также *basiltæ* ‘лепешки с сыром’ и лепешки, в виде фигурок людей, животных и предметов, выпекаемые на Новый год, праздник, связанный с солцеворотом и культом солнца-огня [Абаев 1958, 240].

³⁴ URL: https://www.bbc.com/tajik/institutional/2012/03/120321_mm_qa_norouz_vakhan

Об особом способе приготовления хлеба к Новому году сообщает А. З. Розенфельд: в это время пекли особые ритуальные лепешки. Большую лепешку выпекали на раскаленном плоском камне (*сангй кумоч*). Испеченную лепешку прилепляли к стене дома, а оставшийся от нее след потом посыпали мукой и сохраняли. Саму лепешку оставляли на два-три дня на стене, а потом раздавали по частям родственникам и гостям. В кишлаке Ямг в котле или на поду пекли маленькие лепешки для обрядов праздника первой запашки. Готовили *нонмолик*, поливали лепешку маслом и посыпали сахарным песком [Розенфельд 1970, 116]³⁵.

4. «Сезон радости и зрелищ»³⁶

По словам Бируни, праздники помогают людям «достигнуть увеселения души и радости духа, снискать добрую славу, хвалу, любовь, благопожелания» [1957, 224]. Следуя этой традиции, в день, когда сравнялись день и ночь (тадж. *шабу рӯз як шуд*), в пору весеннего цветения природы, люди устраивают народные гуляния, спортивные состязания и торжественные коллективные трапезы, проводят время в развлечениях, навещая друг друга (сангл. *xonagardak*, тадж. *хонагаштак*, *идгардак*). Все это увязывается в народном представлении с плодородием и предпринимается в стремлении помочь силам природы действиями человека.

День праздника люди обычно проводят на природе с музыкой и танцами, радуясь весне и наслаждаясь жизнью (*вахтхушӣ*). Вот как передается это состояние в одном из текстов на языке парачи, записанных В. А. Ефимовым в Афганистане: «В начале года – время весны. В эти весенние месяцы выпадает много дождей. [Фруктовые] деревья начинают зеленеть (букв. ‘распускать листья’). И люди, натерпевшиеся трудностей за зиму (букв. ‘в связи с тем, что во время зимы бывают в больших затруднениях’), в это время года очень радостны. Это время большой радости и веселья» (*če awwal-e sareka fasl-e r‘ayám-â. če ē mēhiyân-tar yolu yâr kanekâla. b‘inânân šoru-ēn ba pōn naṭō kanta. Wa mardom ba nesbat-e edē, če fasl-e zema-tar-ēn yolu ba taklif bita, ē fasl-tar-ēn yolu xošhâl č ‘omta. wa xēlēk fasl-e xōšhâli wa šâdmâni-â*) [Ефимов 2009, 139].

В Сангличе, как и в каждом селении Афганистана и Таджикистана, имеется специально отведенное для таких выездных гуляний место, обычно на лужайке

³⁵ Заметим, кстати, что приготовлением пищи, подготовкой теста и выпечкой хлеба во всем Бадахшане, как и по всей Центральной Азии, занимаются женщины. См., например, упоминание типично женских видов работ у ормутов: *zarka ka pa ayšat e. če šay bu ke? še – poxta: ka txan poxta kon!* ‘Женщина же живет в свое удовольствие. Что она делает? Во-первых, – готовит: испеки хлеб!...’ или: *ku-mâr bu xamirâ ke aw tandûr-ne-wa-b bižē* ‘...[женщины] из муки делают тесто и пекут в тандуре’ [Ефимов 1986, 267–268, 246–247].

³⁶ Обозначение З. Н. Ворожейкиной, см. (Ворожейкина З. Н. Литературная служба при средневековых иранских дворах (на материалах исфаханской литературной школы) // Очерки истории культуры Средневекового Ирана. М.: Наука, ГРВЛ, 1984).

или в саду (тадж. *сайргоҳ, сайлгоҳ*, шугн. *saylgā, saylgō(h)*). Для обозначения выезда на природу в иранских языках региона употребляется обычно лексема арабского происхождения: тадж. *сайр, сайл*, дари *sayr, sayl* ‘прогулка, осмотр, движение’, ср. дари *sayr-i lâla*, тадж. *сайри лола*, ‘весенняя прогулка в пору цветения тюльпанов’ [ДРС; ТРС], тадж. Панджшера *sayl-i gul* ‘весенняя прогулка молодежи, на которую выходят трижды, в пору цветения тюльпанов, дикой розы или шиповника (*sad-barg*) и джиды, причем парни выходят отдельно от девушек; прогулка сопровождается песнями обеих сторон, обращенными друг к другу’ [Андреев 1927, 75], шугн.-руш. *sayli*, ишк. *sayl*, вах. *səyl* ‘прогулка, праздничное гуляние, отдых’³⁷.

При этом в сангличском тексте такое гулянье обозначается *sayr-u tamāḫā* ‘гулянье, прогулка и развлечение’, ср. тадж. *тӯю тамошо* ‘праздник и веселье’ [ТРС], а также вах. *səyl-ət səto car-* (из тадж.) ‘гулять, прогуливаться’ [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976], хазара *sayl kadū* ‘смотреть, обозревать’, букв. ‘обозревание делать’: *yak aw-i az i-ra ki sayl kuni, yak ōlam miarza* ‘Одна капля воды из тех мест [если отправишься туда весной] стоит целого мира (букв. если помотришь одну [каплю] воды его – стоит одного мира)’ [Ефимов 1965, 93, 96].

Обратимся к описанию в Сангличе фрагмента празднества, связанного с поздравлением. Вот как пишет о нем Ш. П. Юсуфбеков:

...xonagardək šān mə xə xəḫ qawm xān. šān pə xaāy, soli naw tuborak gufta yaxti duo-yi kənān i. šān-baḫ sə ma xān pəwa xān, səma xān pə wa xān bilaxira ar ja-dak-i xeḫ-qawm vəd, šān ‘...идут [совершают] «хождение по домам», идут по домам своих родственников. Идут в разные дома, говорят: «Новый год [для вас] пусть будет благословенным!» – и читают молитву. Идут из дома в дом, из дома в дом, где родственники есть, идут’ [Юсуфбеков 1999, 176–117].

В долине Санглич для больших праздничных игр и спортивных боев обычно собираются мужчины одного, иногда нескольких селений. Считается, что по исходу таких состязаний можно прогнозировать будущий урожай, а напряжение физических сил человека способствует интенсивности плодородия природы, см. подробнее: [Сухарева 1976, 49–50].

В этот день устраивали бои животных (баранов, собак, петухов, куропаток), а также состязания по стрельбе в цель (сангл. *tīrzani*, шугн. *niḫūna-dēd(ak)*; вах. *qaboq, qabaqzani* ‘стрельба по мишени’ (из тадж., тюркск.)³⁸) и рукопашной борьбе

³⁷ Данный термин встречается при описании празднования Навруза в специально отведенном месте в Худжанде (тадж. *Сайлгоҳ* или *Наврӯзгоҳ*). Этому обычаю посвящен очерк Н. С. Лыкошина 1903 г. «Встреча весны – Сайл в Ходженте» [Хафизова 2019, 118]. О месте праздничного гуляния Бухары упоминает С. Айни в разделе «Праздник Навруз и гуляние в саду Ширбадан» («Иди Наврӯзӣ ва сайри Ширбадан») [Айни 2009, 580].

³⁸ Ср. также состязание в широком ареале Западного Памира в стрельбе из лука (позднее из ружья) по мишени – подвешенной на ветке дерева тыкке или монете. Так, по описанию

(сангл. *qəstīngīri*, дари *košti, qošti*, тадж. *гуштингирӯ*, вах. *qəsting(giri)*, шугн. *qastīn*). Раньше в эти дни устраивали козлодрание (сангл. *vəzkaḫək*, вах. *čəḫḫək*, дари *boz-keši*, тадж. *бузкашӯ*, шугн. *guj-tižd*)³⁹ и конные скачки на скорость (сангл. *pōyga-dawāni*, дари *as(p)davāni*, тадж. *аспдавонӯ* или *аспгардак*, вах. *aspdəwoni, yašgəfsvak*), в Вахане также скачки на ослах (вах. *xurgəfsvak*):

maḷōk mə lāfgā(h)... šān mə lāfgā tīrzani-yu, qəstīngīri-yu, rēziyō yuzuku. sōbiqa, kə vərok vəd vəzkaḫək-bəḫ kuḷ-ān kam-kam. pōyga-dawāni-bəḫ kuḷ-ān. pəsāt məmod tīrzani, ammō ziyād-dak-ān. pəysa fərkinān mə ma isobi. dawām diyān far tup ‘мужчины на место сбора... Идут на место сбора, стреляют и борются; дети бегают. Раньше, когда был конь, «козлодрание» устраивали. Скачки устраивали. Сейчас там больше стрельбой [занимаются]. По результату [стрельбы по мишени], дают [приз] деньгами⁴⁰. Так продолжают до обеда (букв. до выстрела из пушки)’ [Юсуфбеков 1999, 175, 176].

Кроме того, среди молодых мужчин проводились состязания по традиционным играм, один на один и в команде, такие как: дари *čawgānbāzi*, тадж. *чавгонбозӣ* ‘конное поло’, дари *bojōlbāzi*, тадж. *буҷулбозӣ, сақа(ча)бозӣ* ‘игра в бабки, альчики’, дари *neuzebāzi* ‘метание копья’, *čubbāzi*, ‘состязание на палках’ и др.⁴¹.

А. А. Бобринского в Вахане и Ишкашима «водружается высокий столб, на верху которого прикрепляется тыква с навешенным на нее ожерельем из бус. Стреляют по тыкве в цель, кто попадет, получает ожерелье» (Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). 1908, 94). Ср. язг. *qabaq* ‘мишень, цель из палочек с подвешенными к ним абрикосами’ (Эдельман Д. И. Язгулямско-русский словарь. М., 1971), сар. *qarоq* ‘сосуд из тыквы’ (Пахалина Т. Н. Сарыкольско-русский словарь. М., 1971). Ср. также тюрк. *altyn qabaq* ‘мишень’, букв. ‘золотая тыква’.

³⁹ Ср. в этой связи обычаи проведения новогодних поединков в Фергане и боев животных в Восточном Туркестане, а также описание «борьбы за голову верблюда» у Макдиси в Гургане на праздник Курбан. В последней С. П. Толстов усматривает прототип козлодрания и борьбы двух фратрий в ходе свадебных ритуалов (Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948, 283–284).

⁴⁰ По традиции призом мог служить и отрез материи (*sōn*).

Об иранских традициях стрельбы по цели, ссылаясь на работу Эд. Шаванна (*Les Documents...*, 133), упоминает С. П. Толстов: по сведениям китайских источников в танский период (VII–VIII вв.) в Самарканде широко праздновали Навруз, стригли волосы и наряжались в новые одежды. В течение недели проводили состязания в стрельбе по мишени с коня на скаку. В последний день соревнования в качестве мишени устанавливали золотую монету, которая потом служила призом. Кроме того, победитель на один день получал право правления (Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948, 319). Перед весенним праздником состязались в стрельбе по золотой монете, подвешенной на столбе, также и тюрки; сбивший ее имел право один день «править страной» (Особенности празднования Навруза у казахов // Навруз – День прихода Добра на Землю. Сборник сценарных и методических разработок г. Омск: «Образование-Информ», 2012, 17).

Ср. также игры «шилле» и «сака» на результат метания камня в цель в начале XX в. в Хуфе [Андреев 1953, 101–102].

⁴¹ В таджикских городах, таких как Худжанд, уже в начале XX в., помимо боев юношей (*чанги лаготак*), организовывали петушиные бои, бои разных животных и птиц (баранов,

Раньше в Бадахшане, и в Афганистане и в Таджикистане, женщины играли на местных бубнах-*даф* с крыш своих домов. Однако теперь в Афганистане музыка, как и само празднование Навруза, находится под запретом; в таджикских же селениях места народных гуляний не разделяются по гендерному признаку. Здесь женщины пользуются свободой и уважением в обществе, а их игра на дафах сопровождает каждое знаменательное событие жизненного цикла человека, такие знаменательные даты, как, например, рождение ребенка, свадьба, встреча гостей, начало Нового Года (Навруз). Этот вид музыкального творчества стал обычаем, вошедшим в жизнь всех памирских народов. В шугнанском языке даже сложился специальный термин, который обозначает особый вид игры женщин на дафе – «кахойдаф» (*ʃinikēn dāf-ta kaḥoydāflūvēn*). См. шугнанский текст, записанный в ходе интервью у профессора Ш. П. Юсуфбекова в г. Хорог Горно-Бадахшанской автономной области в 2014 г. Этот термин при описании праздничных событий в таджикской части Бадахшана получил применение и в таджикском языке [Додыхудоева 2014, 62, 70].

5. Заключение

Итак, мы рассмотрели ключевую культурную лексику, связанную с праздником Навруз, и способы вербализации весенних стимулирующих плодородие обрядов, апотропейных и продуцирующих сельскохозяйственных ритуалов на материале сангличских повествовательных текстов Ш. П. Юсуфбекова, записанных непосредственно на месте распространения языка в долине Санглич.

Обобщен и структурирован лингвокультурологический комплекс знаний, связанных с Наврузом, у ряда ираноязычных народов региона. Выявлена совокупность представлений, связанных с Наврузом, у сангличцев, определены основы структурирования и категоризации этих представлений. На основе соотнесения сложившейся картины с понятийной сеткой данного фрагмента картины мира носителей других памирских языков раскрыта совокупность таких представлений у памироязычных народов Таджикистана и Афганистана.

Установлены лексико-семантические параллели и значительные схождения круга праздничной культурной лексики Навруза во всех памирских языках, и особенно в сангличском, ишкашимском и ваханском, как в Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан, так и в провинции Бадахшан Афганистана. Определен значительный по объему круг заимствований этого пласта лексики из персидского, таджикского и дари языков.

собак, куропаток), выступления канатоходцев, комиков-масхарабозов и акробатов, цирковые представления [Мирбабаев, Рахимов 2010, 125].

6. Приложение. Сангличские тексты

Прив. по: Юсуфбеков Ш. П. Сангличский язык в синхронном и историческом освещении. М., 1999. С. 175–177.

6.1. Šogūn (Nawrūz) mə Sanglēč

1. mə Sanglēč rasm-i riwoj-i Nawrūz-ən marang-ō.
2. cə azrati pīr [Nōsir Xusrāw] wōk niḡān frindukī.
3. ō mēy-dak ut xalās šīd, amal dōxil šəwō.
4. amal, kə dōxil šīd kasān: mə tarafi aftāb-barāmad-məs niḡāngō, tarafi aftāb-nišast-məs niḡāngō.
5. argā, kə ōrmōzd wa niḡāngō miyāna-dak dē, vegai kasān, pə(w)ula yežān, kə saar Nawrūz.
6. saar, kə Nawrūz šīd peḡ as peḡi qumōč nūḡān.
7. səmanak-i qumōč.
8. va səmanak-i qumōč ižimān mə adamān bē, ma nūḡəf rēyn, rēyn-qōl xārəf.
9. dəvə maļōkō rēf vānd-ān.
10. wanəf vānd-ān, tayār kənān, man-i diyān siyāsōrō-bē.
11. awānd xē rēfakō-gōļ wa xān-i stārān, čəxtāy-i.
12. alqisa, siyāsōrō va duda dēyān.
13. digarō šān, maļōk mə lāfgā(h).
14. šān mə lāfgā tīrzani-yu, qəstīngīri-yu, rēziyō yuzuku.
15. sobiqa, kə vərok vəd vəzkaḡək-bəḡ kuļ-ān kam-kam.
16. pōyga-dawāni-bəḡ kuļ-ān.
17. pəsāt məwod tīrzani, ammō ziyād-dak-ān.
18. paysa⁴² fərkinān mə ma isobi.
19. dawām diyān far tup, kə (h)ama xē duda dēyān.
20. xay nawrūzi xēstā tayār šō far yak baļa.
21. mardum va lafga-day-ān, sayr-u tamāḡā-(y)ān.
22. pas, kə va ari-ō āl kuļ-ān, wōki durk-i cə daraxt-ō, dā(h) yufčə nasān mə dūst, ar nafari īsān mə stīnōk axtəδ-ān, yežān: “sāli nawatun mubōrak”.
23. jānĵ-ən-bē māļ-ān yežān.
24. ar kō(y) cə byābān īsu awand(on) yežān kə “xudā mubōrak kənu”.
25. duo-yi nawrūzi kənān “mubōraki šogūn-i buor».
26. i-ra duō-yi kənān-bəḡ.
27. duō-yi, kə kuļ, məmoδ-i ar raqam taām-i pacū: təxmbəryōn, šīrbirinĵ, palav, pədf, čuwēļ āl kənān, čamburāv gaxān

⁴² Из дари *paysa* ‘деньги, мелкая медная монета’ [ДРС].

28. manəf fuk kam-kam də nuḫəδ, pasi sə man-i xonagardək šān mə xə xəḫ qawm xān.
29. šān pə xaāy, soli naw muborak gufta yaxti duo-yi kənān i.
30. šān-bəḫ sə ma xān pəwa xān, səma xān pə wa xān bilaxira ar ʃa-dak-i heḫ-qawm vəd, šān.
31. umuman far vega-da šogūn-i buor muboraki-yu “soli nawatun muborak” yēžān.
32. amdigar muborakbod kənān.
33. am rasm-i rusum-i nawrūz vəd.
34. bas, xalās.

Шогун (Наврүз) в Сангличе

1. В Сангличе обряд проведения Наврүза таков.
2. От *пира* [Насир-и Хусрава] остался один знак.
3. В тот день месяц Хут заканчивается и [начинается] месяц Хамаль.
4. Когда наступает Хамаль, смотрят: в стороне восхода солнца знак, в стороне захода солнца также знак.
5. В то время, когда солнце (*ōrmōzd*) входит в середину знака, [накануне] вечером смотрят и заранее говорят, что завтра Наврүз.
6. Утром, когда наступит Наврүз, сначала пекут [букв. ставят] кумоч (особый вид хлеба).
7. Кумоч из семанака (проросшее зерно).
8. Кумоч из семанака приносят людям: мол, положите на него масло [и] с маслом ешьте.
9. Тогда мужчины вяжут веники.
10. Их связали, приготовили и отдают женщинам.
11. Они своими вениками обметаю́т дом, балки потолка.
12. В конце концов женщины очищают сажу.
13. [А] другие уходят; мужчины на место сбора...
14. Идут на место сбора, стреляют и борются; дети бегают.
15. Раньше, когда был конь, «козлодранье» устраивали.
16. Скачки устраивали.
17. Сейчас там больше стрельбой [занимаются].
18. По результату [стрельбы по мишени], дают [приз] деньгами.
19. Так продолжают до обеда [букв. до выстрела из пушки], пока все [женщины] выметаю́т сажу.
20. Праздничное угощение готовится до часа [дня].
21. Люди еще на площади гуляют.

22. Потом, когда сделают все дела, по одной палке с дерева [и] по десять прутьев берут в руки, [и] каждый идет, входит [в дом] до [первых] колонн и так говорит: «Новый Год [для вас] пусть будет благословенным!».
23. Женщинам мужчины [то же] говорят.
24. Каждому, кто идет с улицы, ему говорят: «Да благословит бог!».
25. Молитву Навруза читают: «Весенний Шогун пусть будет благословенным!».
26. Такие молитвы читают.
27. Как прочитали молитву, здесь же готовят различные кушанья: яичницу, ширбириндж (молочную рисовую кашу), плов, мясо, [сушеные] абрикосы замачивают, [они настаиваются,] и делают компот.
28. Этого всего когда немного приготовили, после этого идут [совершают] «хождение по домам», идут по домам своих родственников.
29. Идут в разные дома, говорят: «Новый год пусть будет благословенным!» – и читают молитву.
30. Идут из дома в дом, из дома в дом, где родственники есть, идут.
31. Таким образом до вечера «Весенний Шогун пусть будет благословенным!» и «Новый Год [для вас] пусть будет благословенным!» говорят.
32. Друг друга поздравляют.
33. Такими были обычаи [проведения] Навруза.
34. Всё, конец.

6.2. Səmanak

1. awwal yōndəm sabz kənān.
2. sabz kə kul yex vəd yex-məs na vəd sabz šīd wanəf qōq kənān.
3. qōq šīd bād usān xudāri, yunīn, kə yudīn... muxtasar kənān səmanak.
4. nawrūz qumōčī-məs nūxīn-ət.
5. wa xəsta-yi nūxīn-ət rū-yi tāvə pasān.

Семанак

1. Сначала дают прорасти пшенице.
2. Когда зазеленела, [тогда], холодно или не холодно, если зазеленела, ее сушат.
3. Высушили, потом несут на мельницу, мелют. Как смололи..., короче, делают семанак.
4. Новогодний хлеб тоже пекут [букв. ставят].
5. Тот хлеб ставят на поднос, пекут.

Список сокращений

Названия языков и диалектов

- араб. – арабский
вах. – ваханский
др.-перс. – древнеперсидский
ир. – иранский
ишк. – ишкашимский
монг. – монгольский
мундж. – мунджанский
осет. – осетинский
перс. – персидский
сангл. – сангличский
санскр. – санскрит
сар. – сарыкольский
согд. – согдийский
ср.-перс. – среднеперсидский
тадж. – таджикский
 тадж.-бад. – таджикский бадахшанский
 тадж.-вах. – таджикский Вахана
 тадж.-дарв. – таджикский дарвазский
 тадж.-кар. – таджикский каратегинский
 тадж.-кул. – таджикский кулябский
тюрк. – тюркский
шугн. – шугнанский
шугн.-руш. – шугнано-рушанская группа
ягн. – ягнобский
язг. – язгулямский

ИСТОЧНИКИ

- Юсуфбеков Ш. П. Сангличский язык в синхронном и историческом освещении.
Отв. ред. Д. И. Эдельман. Рец. Л. Р. Додыхудоева, С. П. Виноградова. М., 1999.

Литература

- Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I – М.-Л., 1958.
Андреев М. С. По этнологии Афганистана: Долина Панджшир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.). Ташкент, 1927. 101 с.
Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Вып. I–II. Сталинабад, 1953; 1958.

- Андреев М. С., Половцев А. А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. СПб., 1911.
- Беруни А. Фармакогнозия в медицине // Избранные произведения. Исследование, пер. и прим. У.И. Каримова. Т. 4. Ташкент, 1974.
- Бируни А. Памятники минувших поколений // Избранные произведения. Пер. и прим. М. А. Салье. Т. 1. Ташкент: Фан, 1957.
- Бируни А. Памятники минувших поколений. Пер. А. Э. Шмидта // Шмидт А. Э. Материалы по истории Средней Азии и Ирана // Ученые записки Института востоковедения, Том 16. 1958.
- Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М. Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык (тексты, словарь, грамматический очерк). Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976.
- Додыхудоева Л. Р. Об одном случае сложения термина в шугнанском языке: игра на дафе (К статье М. Е. Алексеева «Именные словосочетания в шугнанском языке») // Родной язык, 1(2) 2014: 58–75.
- ДРС – Киселева Л. Н., Миколайчик В. И. Дари-русский словарь. М.: Русский язык, 1978.
- Ершов Н. Н. Пища // Таджики Каратегина и Дарваза Вып. 2. Отв. ред. Н. А. Кисляков, А. К. Писарчик. Душанбе: Дониш, 1970. С. 225–257.
- Ефимов В. А. Язык афганских хазара: Якаулангский диалект. М.: Наука, 1965. 98 с.
- Ефимов В. А. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986; англ. пер: Efimov V. A. The Ormuri Language in Past and Present / English tr. edited by J. L. G. Baart. (FLI language and culture series. Volume 6). Islamabad: Forum for Language Initiatives, 2011.
- Ефимов В. А. Язык парачи. Грамматический очерк, тексты, словарь. Российская акад. наук, Ин-т языкознания. 267 с. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2009. ISBN: 978-5-02-036407-3
- Зарубин И. И. Фонд этнолингвистических материалов И. И. Зарубина, № 121. Санкт-Петербургский архив Института восточных рукописей РАН.
- Иностранцев К. А. Древнейшие арабские известия о праздновании Навруза в Сасанидской Персии // Записки Восточного Отделения императорского русского археологического общества. СПб, 1906. Т. 16. С. 020-045.
- Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. СПб., 1909.
- Карамшоев Д. Шугнанско-русский словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. Т. 1 (1988), 2 (1991), 3 (1999).
- Котов Ф. Хождение купца Федота Котова в Персию. М.: Изд. вост. литературы. 1958.
- Крюкова В. Ю. Празднование Новруза в Туркменистане // Лавровский сборник: Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб: МАЭ РАН, 2015.
- Лившиц 1962 – Согдийские документы с горы Муг. Чтение, перевод, комментарий. Выпуск 11. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии

- В. А. Лившица. Отв. ред. чл.-корр. АН СССР К. В. Тревер. М.: Изд. Восточной литературы, 1962.
- Мирбабаев А., Рахимов Н. Навруз Худжанда: Истоки и традиции // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки. 2010: 119–132.
- Мирбабаев А., Файзуллаев М. К вопросу календарного цикла празднования праздника Навруз в г. Худжанде и его округе // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки. 2012: 124–134.
- Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX – начале XX в. (историко-этнографический очерк). М.: Наука, ГРВЛ, 1975.
- Мухиддинов И. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX – начало XX в.). Душанбе: Дониш, 1989.
- Пахалина Т. Н. Ишкашимский язык. Очерк фонетики и грамматики, тексты и словарь. М., 1959.
- Писарчик А. К. Новый год в припамирском календаре // Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Вып. II. Сталинабад, 1958. С. 329–333.
- Рак И. В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., М.: Журнал “Нева”; Летний Сад, 1998.
- Расторгуева В. С. Очерки по таджикской диалектологии. Таджикско-русский диалектный словарь. М.: Наука, 1963.
- Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Вост. лит. Т. 1. 2000.
- Розенфельд А. З. Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения советского Бадахшана // Советская этнография. 1970, 3: 114–119.
- Розенфельд А. З. Дарвазско-ванджский фольклор // Страны и народы Востока. Вып. 22. Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. Книга 2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. С. 263–273.
- Розенфельд А. З. Таджикско-русский диалектный словарь (Юго-восточный Таджикистан). Л.: Изд-во ЛГУ, 1982.
- Семенов А. А. Этнографические очерки зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903.
- Стеблин-Каменский И. М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
- Сухарева О. А. Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М.: Наука, 1976.
- ТРС – Таджикско-русский словарь. Фарҳанги тоҷикӣ ба русӣ. Под ред. Д. Саймиддинова, С. Д. Холматовой, С. Каримова. Институт языка и литературы им. А. Рудаки. Изд. 2-е, доп. Душанбе, 2006.

- Хафизова М. А. Вклад русских военных в благоустройство Худжанда // Вклад российской науки в изучение уникального историко-культурного и природного богатства Таджикистана. Сборник материалов Международной научной конференции, посвящённой 200-летию российского востоковедения (г. Худжанд, 23 ноября 2018 года). Серия: «Евразийский перекресток». Вып. 11. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2019.
- Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Вост. лит. Т. 4. 2011; Т. 5. 2015; Т. 6. 2020.
- Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. I. Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Band 8, Abschn. 1, Lieferung 2, Heft 2A. Leiden; Köln, 1975.
- Boyce M. Nowruz i. In the Pre-Islamic Period // *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2000. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i> (accessed on 07.03.2022).
- Kent R. G. Old Persian: grammar, texts, lexicon. New Haven, 1953.
- Schmitt R. ADUKANAĪŠA, *Encyclopædia Iranica*, I/5, p. 471 (December 15, 1983); URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/adukanaisa-a-du-u-k-n-i-s-name-of-the-first-month-march-april-of-the-old-persian-calendar-see-kent-old-persian-p> (accessed on 28 April 2022).
- Steingass F. J. A Comprehensive Persian-English Dictionary. London: Routledge, 1892; 1963.
- Williamson P., Munjani Dost Mohammad. Farhangi zaboni Munjani (Dictionary of the Munji Language). Afghanistan, Badakhshan: SIL, 2016.
- Айнӣ С. Ёддоштҳо (1–4 қисм). Энциклопедияи насри муосири тоҷик (Воспоминания. Энциклопедия современной таджикской прозы). Таҳти назорати К. Айнӣ. Душанбе, 2009. (на тадж. яз.)
- Айнӣ С. Луғати нимтафсилии тоҷикӣ барои забони адабии тоҷик. Куллиёт (Краткий словарь таджикского литературного языка. Полное собрание сочинений. Собр. соч.). Т. 12. Душанбе: Ирфон, 1976. (на тадж. яз.)
- Ёрзода Т. Фолклори Яғноб. Душанбе: Империл-Групп, 2007. (на тадж. яз.)
- ФГҶЗТ – Фарҳанги ғӯишҳои ҷанубии забони тоҷикӣ (Словарь южных говоров таджикского языка) / сост. М. Махмудов, Г. Джураев, Б. Бердиев; отв. ред. А. Мирбобоев. Душанбе: Пайванд, 2012. (на тадж. яз.)
- ФЗТ – Фарҳанги забони тоҷикӣ (Словарь таджикского языка). 1–2. Под ред. М. Шукурова и др. М.: Советская энциклопедия, 1969. (на тадж. яз.)
- ФТЗТ – Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ. 1–2. Под ред. С. Назарзода и др. Душанбе: Пажӯҳишгоҳи забон ва адабиёти Рӯдакӣ, 2008. (на тадж. яз.)
- Шакармамадов Н. Оинҳои наврузӣ дар Бадахшон. Душанбе, 2012. (на тадж. яз.)
- Юсуфбеков Ш., Шоинбеков А. Шогуни баҳор. Душанбе: Эр-граф, 2019. (на тадж. яз.)
- Hassandoust M. Farhang-e riše-šenāxti-ye zabān-e fārsi (Etymological dictionary of the Persian language). J. I-V. Tehrān: Farhangestān-e zabān va adab-e fārsi, 1393/2014.

References

- Abaev V. I. Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka (Historical and etymological dictionary of the Ossetian language). Vol. I – Moscow-Leningrad: AN SSSR, 1958. (In Russ.)
- Andreev M. S. Po etnologii Afganistana: Dolina Pandzhshir (Materialy iz poezdki v Afganistan v 1926 g.) (On the ethnology of Afghanistan: The Panjshir Valley (Materials from a trip to Afghanistan in 1926)). Tashkent, 1927. 101 p. (In Russ.)
- Andreev M. S. Tadjhiki doliny Khuf (Tajiks of the Khuf valley). I–II. Stalinabad. 1953; 1958. (In Russ.)
- Andreev M. S., Polovtsev A. A. Materialy po etnografii iranskikh plemen Sredney Azii. Ishkashim i Wakhan (Materials on the ethnography of the Iranian tribes of Central Asia). Saint-Petersburg, 1911. (In Russ.)
- Aynī S. Yoddoshtho (1–4). Ensiklopediyai nasri muosiri tojik (Memories. Encyclopaedia of modern Tajik prose). Ed. K. Aynī. Dushanbe, 2009. (In Tajik)
- Aynī S. Lughati nimtafsilii tojikī baroi zaboni adabii tojik (Concise dictionary of the Tajik literary language in Tajik. Coll. of works). Vol. XII. Dushanbe: Irfon, 1976. (In Tajik)
- Beruni A. Farmakognoziya v meditsine // Izbrannye proizvedeniya. Issledovanie, per. i prim. U. I. Karimova (Pharmacognosy in medicine // Selected works. Research, tr. and comm. and indices by U.I. Karimov). 4. Tashkent, 1974. (In Russ.)
- Biruni A. Pamyatniki minuvshikh pokoleniy // Izbrannye proizvedeniya. Per. i prim. M. A. Sal'e (Texts commemorating past generations // Selected works. Tr. and comm. M. A. Salye). 1. Tashkent: Fan, 1957. (In Russ.)
- Biruni A. Pamyatniki minuvshikh pokoleniy. Per. A.E. Shmidta // Shmidt A.E. Materialy po istorii Sredney Azii i Irana // Uchyonye zapiski Instituta vostokovedeniya (Texts of past generations. Tr. A. E. Schmidt // Schmidt A.E. Materials on the history of Central Asia and Iran // Bulletin of the Institute of Oriental Studies). 16. 1958. (In Russ.)
- Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. I. Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Band 8, Abschn. 1, Lieferung 2, Heft 2A. Leiden; Koln, 1975.
- Boyce M. Nowruz i. In the Pre-Islamic Period // *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2000. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i> (accessed on 07.02.2022)
- Dodykhudoeva L. R. Ob odnom sluchae slozheniya termina v shugnanskom yazyke: igra na dafe // Rodnoy yazyk (On the formation of a term in the Shughnani language: playing the tambourine // Rodnoy yazyk). 2014, 1(2): 58–75. (In Russ.)
- DRS – Kiseleva L. N., Mikolaychik V. I. Dari-russkiy slovar' (Dari-Russian Dictionary). Moscow: Russkiy yazyk, 1978. (In Russ.)
- Edel'man D. I. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov (Etymological Dictionary of Iranian Languages). Moscow: Vost. lit. IV – 2011, Vol. V – 2015, VI – 2020. (In Russ.)
- Efimov V. A. Yazyk afganskikh khazara: Yakaulangskij dialekt (The language of the Afghan Hazara: Yakaulangi dialect). Moscow: Nauka, 1965. 98 p. (In Russ.)
- Efimov V. A. Yazyk ormuri v sinkhronnom i istoricheskom osveshchenii (The Ormuri language in synchronous and historical perspective). Moscow: Vost. lit., 1986; Eng

- tr. edited by J. L. G. Baart: Efimov V. A. The Ormuri language in Past and Present (FLI language and culture series. Volume 6). Islamabad: Forum for Language Initiatives, 2011. (In Russ./Eng.)
- Efimov V. A. Khazara // *Osnovy iranskogo yazykoznaneya. Sredneiranskie i novoiranskie yazyki* (The Hazaragi language // Fundamentals of Iranian linguistics. Middle Iranian and New Iranian languages). Ed. V. A. Efimov. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008, 344–414. (In Russ.)
- Efimov V. A. *Yazyk parachi. Grammaticheskij ocherk. Teksty. Slovar'* (The Parachi language. A grammatical essay. Texts. Dictionary). Moscow: Izdat. firma Vostochnaya literatura, RAN, 2009. 269 p. (In Russ.)
- Ershov N. N. *Pishcha // Tadzhiiki Karategina i Darvaza* (Food // Tajiks of Karategin and Darwaz). 2nd ed. N. A. Kislyakov, A. K. Pisarchik. Dushanbe: Donish, 1970, 225–257. (In Russ.)
- FGJZT – *Farhangi gūishoi janubii zaboni tojikī* (Dictionary of southern dialects of the Tajik language). Compiled by M. Mahmudov, Gh. Juraev, B. Berdiev. Dushanbe: Payvand, 2012. (In Tajik)
- FTZT – *Farhangi tafsirii zaboni tojikī* (Explanatory Dictionary of the Tajik language). 1–2. Ed. S. Nazarzoda et al. Dushanbe: Rudaki Institute of Language and Literature, 2008. (In Tajik)
- FZT – *Farhangi zaboni tojikī* (Dictionary of the Tajik language). 1–2. Ed. M. Shukurov et al. Moscow: Sovetskaya entsyclopediya, 1969. (In Tajik)
- Grunberg A. L., Steblin-Kamensky I. M. *Yazyki Vostochnogo Gindukusha. Vakhanskiy yazyk (teksty, slovar', grammaticheskij ocherk)* (Languages of the Eastern Hindu Kush. The Wakhi language: texts, dictionary, grammar overview). Moscow: GRVL, 1976. (In Russ.)
- Hafizova M. A. *Vklad russkikh voennykh v blagoustroystvo Khudzhand* // *Vklad rossiyской nauki v izuchenie unikal'nogo istoriko-kul'turnogo i prirodno bogatstva Tadzhiikistana. Sbornik materialov Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchonnoy 200-letiyu rossiyskogo vostokovedeniya* (Hudzhand, 23 noyabrya 2018 goda). Seriya: «Evraziyskiy perekrestok» (The contribution of the Russian military to the improvement of Khujand // The contribution of Russian research to the study of the unique historical, cultural and natural wealth of Tajikistan. Collection of materials of the International Scientific Conference dedicated to the 200th anniversary of Russian Oriental Studies (Khujand, November 23, 2018). Series: “Eurasian Crossroads”). 11. Orenburg: OOO IPK «Universitet», 2019. (In Russ.)
- Hassandoust M. *Farhang-e riše-šenāxti-ye zabān-e fārsi* (Etymological dictionary of the Persian language). I-V. Tehrān: Farhangestān-e zabān va adab-e fārsi, 1393/2014. (In Pers.)
- Inostrantsev K. A. *Drevneyshie arabskie izvestiya o prazdnovanii Navruza v Sasanidskoy Persii* // *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya imperatorskogo russkogo arkheologicheskogo obshchestva* (The earliest Arabic data on the celebration of Nowruz in Sasanian Persia // Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society). St. Petersburg, 1906. 16: 020-045. (In Russ.)

- Inostrantsev K. A. Sasanidskie etyudy (Sasanian studies). St. Petersburg, 1909. (In Russ.)
- Karamshoev D. Shugnansko-russkiy slovar' (Shughnani-Russian Dictionary). Moscow: Nauka, GRVL. Vol. I (1988), II (1991), III (1999). (In Russ.)
- Kent R. G. Old Persian: grammar, texts, lexicon. New Haven, 1953.
- Kotov F. Khozhenie kuptsa Fedota Kotova v Persiyu (The Journey of the Merchant Fedot Kotov to Persia). Moscow: Izd. vost. Literaturny, 1958. (In Russ.)
- Kryukova V. Yu. Prazdnovanie Novruza v Turkmenistane // Lavrovskiy sbornik: Materialy XXXVIII i XXXIX Sredneaziatsko-Kavkazskikh chteniy 2014–2015 gg. Etnologiya, istoriya, arkheologiya, kul'turologiya) (Nowruz celebration in Turkmenistan // Lavrovsky collection: Materials of the XXXVIII and XXXIX Central Asian-Caucasian readings 2014–2015. Ethnology, history, archaeology, cultural studies). Saint-Petersburg: MAE RAN, 2015. (In Russ.)
- Livshits 1962 – Sogdiyskie dokumenty s gory Mug. Chtenie, perevod, kommentariy. 11. Yuridicheskie dokumenty i pis'ma. Chtenie, perevod i kommentarii V. A. Livshitsa. Otv. red. chl.-korr. AN SSSR K.V. Trever (Sogdian documents from Mount Mug. Reading, translation, commentary. 11. Legal documents and letters. Reading, translation and comments by V. A. Livshits. Executive ed. member of USSR Academy of Sciences K.V. Trever. Moscow: Izd. Vostochnoy literatury, 1962. (In Russ.)
- Mirbabaev A., Rahimov N. Navruz Khudzhanda: Istoki i traditsii // Uchyonye zapiski Khudzhandskogo gosudarstvennogo universiteta im. akademika B. Gafurova. Gumanitarnye nauki (Nowruz in Khujand: Origins and traditions // Bulletin of the Academician B. Gafurov Khujand State University. Humanities). 2010: 119–132. (In Russ.)
- Mirbabaev A., Fayzullaev M. K voprosu kalendarnogo tsikla prazdnovaniya prazdnika Navruz v g. Khudzhande i ego okruge // Uchyonye zapiski Khudzhandskogo gosudarstvennogo universiteta im. akademika B. Gafurova. Gumanitarnye nauki (On the calendar cycle of celebrating the Nowruz holiday in Khujand and its neighbourhood // Bulletin of the Academician B. Gafurov Khujand State University. Humanities). 2012: 124–134. (In Russ.)
- Mukhiddinov I. Zemledelie pamirskikh tadjikov Vakhana i Ishkashima v XIX – nachale XX v. (istoriko-etnograficheskiy ocherk) (Agriculture of the Pamir Tajiks of Wakhan and Ishkashim in the 19th – early 20th centuries (historical and ethnographic essay)). Moscow: Nauka, GRVL, 1975. (In Russ.)
- Mukhiddinov I. Relikty doislamskikh obychaev i obryadov u zemledel'tsev Zapadnogo Pamira (XIX – nachalo XX v.) (Relics of pre-Islamic customs and rituals among the farmers of the Western Pamirs (19th – early 20th century)). Dushanbe: Donish, 1989. (In Russ.)
- Pakhalina T. N. Ishkashimskiy yazyk. Ocherk fonetiki i grammatiki, teksty i slovar' (The Ishkashimi language. Essay on phonetics and grammar, texts and vocabulary). Moscow, 1959. (In Russ.)
- Pisarchik A. K. Novyy god v pripamirskom kalendare (New Year in the Pamir calendar) // Andreev M.S. Tadjiki doliny Khuf (Tajiks of the Khuf valley). II. Stalinabad, 1958, 329–333. (In Russ.)

- Rak I. V. Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (Myths of Ancient and Early Medieval Iran). Saint-Petersburg: Zhurnal "Neva"; Letniy Sad, 1998. (In Russ.)
- Rastorgueva V. S. Ocherki po tadjhikskoy dialektologii. V. Tadjhiksko-russkiy dialektnyy slovar' (Essays on Tajik dialectology. V. Tajik-Russian dialect dictionary). Moscow: Nauka, 1963. (In Russ.)
- Rastorgueva V. S., Edel'man D. I. Etimologicheskii slovar' iranskikh yazykov (Etymological dictionary of Iranian languages). Moscow: Vost. lit. Vol. 1. 2000; Vol. 3. 2007. (In Russ.)
- Rozenfel'd A. Z. Materialy po etnografii i perezhitkam drevnikh verovaniy tadjhikoyazychnogo naseleniya sovetskogo Badakhshana // Sovetskaya etnografiya (Materials on the ethnography and fragments of ancient beliefs of the Tajik-speaking population of Soviet Badakhshan // Soviet ethnography). 1970, 3: 114–119. (In Russ.)
- Rozenfel'd A. Z. Darvazsko-vandzhskiy fol'klor // Strany i narody Vostoka. Vyp. 22. Srednyaya i tsentral'naya Aziya. Geografiya, etnografiya, istoriya (Folklore of Darwaz and Wanj // Countries and peoples of the East. 22. Middle and Central Asia. Geography, ethnography, history). 2. Moscow: GRVL-Nauka, 1980, 263–273. (In Russ.)
- Rozenfel'd A. Z. Tadjhiksko-russkiy dialektnyy slovar' (Yugo-vostochnyy Tadjhikistan) (Tajik-Russian Dialect Dictionary (South-Eastern Tajikistan)). Leningrad: Izdvo LGU, 1982. (In Russ.)
- Schmitt R. ADUKANAĪŠA, Encyclopædia Iranica, I/5, p. 471 (December 15, 1983); URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/adukanaisa-a-du-u-k-n-i-s-name-of-the-first-month-march-april-of-the-old-persian-calendar-see-kent-old-persian-p> (accessed on 28 April 2022).
- Semenov A. A. Etnograficheskie ocherki zarafshanskikh gor, Karategina i Darvaza. (Ethnographic accounts of the Zarafshan Mountains, Karategin and Darwaz). Moscow, 1903. (In Russ.)
- Shakarmamadov N. Oinmoi navruzī dar Badakhshon (Nowruz rituals in Badakhshan). Dushanbe, 2012. (In Tajik)
- Steblin-Kamenskiy I. M. Etimologicheskii slovar' vakhanskogo yazyka (Etymological dictionary of the Wakhi language. Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999. (In Russ.)
- Steingass F. J. A Comprehensive Persian-English Dictionary. London: Routledge, 1892; 1963.
- Sukhareva O. A. Kvartal'naya obshchina pozdnefeodal'nogo goroda Bukhary (v svyazi s istoriey kvartalov) (The neighbourhood community in the late feudal city of Bukhara (in connection with the history of city quarters). Moscow: Nauka, 1976. (In Russ.)
- TRS – Tadjhiksko-russkiy slovar'. Farhangi tojikī ba rusī (Tajik-Russian dictionary). Ed. D. Saymiddinov, S. D. Kholmatova, S. Karimov. 2nd ed. Dushanbe, 2006. (In Russ.)
- Williamson P., Munjani Dost Mohammad. Farhangi zaboni Munjani (Dictionary of the Munji Language). Afghanistan, Badakhshan: SIL, 2016.
- Yorzoda T. Folklori Yaghnob (Folklore of Yaghnob). Dushanbe: Imperial Group, 2007. (In Tajik)
- Yusufbekov Sh., Shoinbekov A. Spring Shogun. Dushanbe: Er-graf, 2019. (In Tajik)

Zarubin I. I. Fond etnolingvističeskikh materialov I. I. Zarubina. Sankt-Peterburgskiy arkhiv Instituta vostochnykh rukopisey RAN. Fond № 121 (Archival ethnolinguistic materials collected by I. I. Zarubin. The Saint-Petersburg Archive of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Fund № 121). (In Russ.)

Додыхудоева Лейли Рахимовна
Институт языкознания РАН
Москва, Россия

Dodykhudoeva Leyli Rahimovna
Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

leiladod@yahoo.com

З. О. Назарова

Институт языкознания РАН
Москва, Россия

ШОГУН – КАЛЕНДАРНЫЙ ПРАЗДНИК ЗЕМЛЕДЕЛЬЦЕВ ПАМИРА (ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЛЕКСИКИ ИШКАШИМСКОГО ЯЗЫКА)

Аннотация: В статье анализируется лексика, связанная с новогодними традициями и обрядами новогоднего праздника Навруз, известного в ишкашимском языке как Шогун. Приведены и проанализированы языковые данные, связанные с обрядами очищения и украшения дома, подготовкой новогодней символики, особыми ритуальными запретами при проведении праздника и формулами поздравления, а также с первыми обрядовыми работами в поле.

Ключевые слова: Навруз, Шогун, земледельческий праздник, день равноденствия, формула поздравления, лексика, семантика

Z. O. Nazarova

SHOGUN – THE CALENDAR HOLIDAY OF THE PAMIR FARMERS (ETHNOLINGUISTIC STUDY OF THE VOCABULARY OF THE ISHKASHIM LANGUAGE)

Abstract: The article analyses the vocabulary associated with the New Year traditions and rituals of Nowruz, the New Year holiday known locally as Shogun, in Ishkashimi. We analyse language data related to the rites of cleansing and decorating the house, the preparation of New Year's symbols, special ritual prohibitions in the holiday period and local greeting formulas, as well as data associated with rites of the first ploughing of the field.

Key words: Nowruz, Shogun, agricultural holiday, equinox day, salutation, vocabulary, semantics

Статья посвящается известному иранисту доктору филологических наук В. А. Ефимову, который родился в праздник Навруз. Когда в Секторе иранских языков Института языкознания РАН мы отмечали Навруз, коллеги-иранисты поздравляя именинника, шутя добавляли, если бы Вы родились в Иране или Таджикистане, Вам бы дали имя Наврузшо или Шогунбек. Доктор филологических наук В. А. Ефимов скромно кивал в ответ и отвечал: «Не зря же я стал иранистом!».

1. Введение

Навруз на Памире называют Шогун (*Šogun*), букв. ‘благое предзнаменование, хорошая примета, счастье, удача’. Навруз, или Шогун, – древний земледельческий календарный праздник ираноязычных народов, праздник весны, радости, веселья

и надежды. Этот праздник наступает в день равноденствия, день победы солнца и тепла над мраком и холодом. Его отмечали, соблюдая традиции, даже в трудные времена, после завоевания арабами и прихода ислама. В советский период некоторые ритуалы Навруза были запрещены, но люди тайком сохранили эти обычаи и передали следующим поколениям.

Сейчас Навруз торжественно отмечают не только в Иране, Афганистане и Таджикистане, в том числе на Памире, но и в Центральной Азии, а также в Пакистане и Китае. 23 февраля 2010 года на 64-ой сессии Генеральной Ассамблеи ООН 21 марта был учрежден как международный день Навруза.

История возникновения праздника Навруз отражается в работах «Памятники минувших поколений» Абу Райхана Бируни, «Наурузнаме» известного таджикско-персидского поэта Омара Хайяма, «Шахнаме» Абулькасима Фирдоуси и в произведениях многих других авторов. В памироведении эта тема освещалась в ряде монографий и статей [Андреев 1958; Бобринской 1908; Андреев, Половцев 1911; Ишкошим 2011; Nazarova 1999].

Этот праздник наступает в день равноденствия и его празднуют три дня, 20–22 марта; раньше в Ишкашине Шогун встречали обычно 16–17 марта. В различных регионах Памира дату этого праздника определяют по-разному. По традиции считается, что, когда солнце попадает в «камень – знак месяца Хамала (Овна)» (вах.-тадж. *sang-i nišon-i amal*) подходит время празднования Шогуна [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 237–238; Розенфельд 1970]. Такой камень с отверстием в середине, до сих пор существует в кишлаке Ямг (Вранг) в Вахане, где он был установлен известным просветителем Мубораккадамом Вахони (1843–1910). См. Рис. 1.



Рис. 1. Камень, по которому определяли день равноденствия в селе Ямг, Вахан.
Фото: <https://www.fergananews.com/articles/9331>

В Ишкашине в селе Рын дата праздника определяется либо по восходу солнца над летовкой Бахшгах (*Skavruz* или *Vaxšga*), либо по месту попадания солнечного луча, проходящего через потолочное отверстие в доме, на специальную метку на

одном из столбов (тадж. *oftob-nyʃon* [Андреев, Половцев 1911, 27], ишк. *oftob-nyʃon*). Время и точный час определяется халифа или знатоками такого счета.

О наличии «каменного календаря» в северной части села Рын, известно со слов его старожилов Гарибшо Холдорова и Курбонбека Пайшанбиева. По их наблюдениям, день весеннего равноденствия наступает, когда на рассвете солнце находится в положении между двумя вершинами, образующими развилку на летовке Бахшгах, а его лучи попадают внутрь отверстия в большом камне [Ишкашим 2011], см. Рис. 2.



Рис. 2. Камень, по которому определяли день равноденствия в селе Рын, Ишкашим.
Фото З. О. Назаровой, 2009

Лексема *ʃogun*, в значении «хорошая примета» используется в ишкашимском языке в ряде фразеологизмов, например, таких как: *am xon tʃ-bo ʃogun ʃŭ!* букв. '(пусть) этот дом принесет тебе счастье'! (поздравление с новосельем); *a ʃon, am ʃavi tʃ-bo ʃogun ʃŭ* 'душечка, (пусть) новое платье тебе принесет счастье' (поздравление с обновкой). О человеке, принесшем хорошую весть, например, о выздоровлении больного человека, о приезде родных, здесь говорят: *ti fʃc ʃogun ʃŭ!* букв. 'да будут твои уста благословенны!'.

Можно привести еще несколько примеров применения данного термина. Так, в свадебных обрядах только женщинам, имеющим легкую руку и счастливую жизнь, разрешается заплетать косы невесте, кроить и шить ей одежду, стелить новобрачным постель. О них говорят: *i-no dŭsti ʃoguni* 'у нее рука счастливая' [Назарова 2015, 62]. В ишкашимском языке имеется и устойчивое сочетание *aw ʃoguni odam* 'он счастливый, удачливый человек'. Обычно так называют людей почтенного возраста.

Описывая такого человека, И. Мухиддинов пишет: В каждом селе есть самый уважаемый опытный старик из односельчан, который называется *файгунай* или

шогуни (в Язгуляме); у таджиков бассейна реки Хингоу его называют *шавгуни*, в Рушане, Бартанге и Хуфе – *хушпойқадам* ‘приносящий благодать’; он и выполнял функции «Деда Земледельца» [Мухиддинов 1989, 11].

В значении «Новый год» ишкашимское *šogun* является развитием семантики тадж. *šugun*, перс. *šugūn* ‘благое предзнаменование, хорошая примета’ (ср. ягн. *bešaūun* ‘несчастный’ [ЯТ, 231; Пещерева. Ягноб, 63]), кхов. *šugūn* ‘предзнаменование’, ‘удача’ (из перс. или др.-инд. *śakuna-* ‘птица’, ‘благое предзнаменование’? [CDIAL, 12245]; верш. *šāgun* в названии новогодней песни [Lor. Werch. 36, 214, 287]; тув. *šagā* ‘новогодний праздник’. Перс. *šugūn*, по мнению Г. Дёрфера, заимствовано из монг. [Doerfer TMI, 240], ср. тюрк. (из кит.) *šōgūn* ‘первый цикл в 180-летнем периоде’ (приводится по [ЭСВЯ, 332]). В языке хинди – это слово встречается в виде *šakun* ‘хороший праздник, хорошее предзнаменование, благоприятный момент’ [Хинди-русский словарь 1966].

Мальчику, родившемуся в праздник Шогун, дают обычно имя Шогун(бек), Навруз(бек), а женщинам Наврузмо.

2. Лексемы, связанные с новогодними обрядами

В Ишкашине с новогодним праздником Шогун связано много специальных обрядов. Рассмотрим некоторые из них.

2.1. Обряд очищения дома

Согласно древним иранским поверьям, «в дни Навруза фериште (добрые ангелы), спустившись с небес, приносят людям изобилие и благоденствие, но не посещают дома, в которых осталась грязь и пыль прошлого года, и дома, в которых люди не живут в мире и согласии» [Бойс 1987, 200]. Это древнее поверье сохраняется до сих пор. В памирском доме запрещается скандалить и громко кричать, что передается следующим выражением: *xon-fbr̄šta* (или *barakat*) *naḅparon!* ‘не прогоняй домашнего ангела (благодать) дома!’. Здесь считается что в доме, где нет согласия и много ссор, люди живут плохо, их преследуют несчастья и отсутствие достатка. О таких семьях говорят: *xon-barakat-on ḅparond* букв. ‘(они) благодать дома прогнали’.

Перед праздником Навруз люди убирают сады и дома, чистят улицы. Один из важных ишкашимских новогодних обрядов – проводить генеральную уборку дома, раньше еще и очищать дом от сажи (*duda dūk*); эта реликтовая традиция сохранилась в специальной терминологии. Данный обряд проводится двумя женщинами, которые убирают весь дом и веником на длинной ручке обметают потолок от сажи. Затем одна из них молча набрасывает на голову вывернутую наизнанку шубу и выходит из дома, чтобы выбросить собранные отходы (*f̄revūk*, *kasrat*). При этом она старается ни с кем в это время не встречаться и не смотреть

в сторону созвездия Скорпиона (*sъtoray aqrab*). Все домочадцы и соседи со своей стороны в это время стараются избегать с ней встречи, так как считается, что попавшийся навстречу человек весь год будет нести ответ за все несчастья в доме.

2.2. Обряд срезания веточек и формулы поздравления

В первый день праздника хозяин дома рано утром встает, берет кошму (или красную материю) и, накинув на голову, вывернутую мехом наружу шубу, выходит из дома; в это время также не следует попадаться ему на пути или разговаривать с ним, что передается фразеологизмом *tar xi pyžыр nezûk* ‘выходить в одиночестве’, букв. ‘выходить (обращаясь) к себе лицом’, то есть, не сталкиваясь ни с кем по дороге¹.

В это время перед восходом солнца (*tar remûzd lъftûk-ru*) хозяин дома отправляется за ветками. Выходя из дома, он опасается смотреть на звезду неблагоприятия (*sъtora-yi nas*), которая, по подсчетам халифа, в это время находится на юге. Хозяин срезает с ивы (*bed*) несколько молодых веток (*yъfča* ‘прут’), поднимается на крышу дома и бросает их через светодымовое отверстие (*recъn*) в дом. Хозяйка, посыпая ветки бобовой мукой (*boqlo uluk*), поздравляет всех традиционной новогодней формулой: *Šoguni boor тьборак!* ‘Поздравляю с весенним (праздником) Шогун!’. Спустившись с крыши, хозяин тоже поздравляет всю семью с Новым годом. После этого хозяйка дома почтительно приветствует его, посыпая его правое плечо мукой, следующими словами *ba ru-yi šъto тьборак!* ‘Вас также поздравляю!’. В дни праздника это приветствие произносят при встрече жители селения, им обмениваются также при выполнении обряда символического посыпания мукой и пр.



Рис. 3. Дом, украшенный узорами из муки и ветками ивы. Ишкашим, Афганистан.
Фото Ш. П. Юсуфбекова, 2008. Из архива Л. Р. Додыхудоевой

¹ При выходе из дома в далекий путь или по важному делу люди также стараются не встречаться ни с кем, поэтому и встречающиеся им люди стараются избежать такой встречи, чтобы их не обвинили в чужой неудаче.

Молодые зеленые ветки *уѣџа* играют в культуре памирцев большую роль. В новогодних обрядах они используются как символ весны, как ритуальный предмет, их держат в руках, когда обходят родных, поздравляя с Новым годом. Кроме того, в Шогун в Ишкашине ветки ивы², срезав веточки и листья, выстругивают и они имитируют ветку со стручками и называются *boqlo(o)k* ‘горошек’ от *boqlo* ‘горох’, см. Рис. 3. В новогодних обрядах они символизируют обильный урожай.

2.3. Обряд символического посыпания мукой

Другой важный обряд – посыпание мукой (*uluk dūk*). Обычай посыпания мукой называют *Šogun kьnūk* ‘поздравлять с Шогуном (делая знак, посыпая мукой)’, букв. ‘делать Шогун’. Напр.: *Šogun-skьni-o?* ‘ты наносишь знаки из муки в Шогун?’

После выполнения обрядов, связанных с уборкой, хозяйка приводит себя в порядок, надевает праздничную одежду и, произнося новогоднее поздравление, начинает наносить знаки мукой на столбы и балки потолка памирского дома. Существует поверье: если забыть посыпать хоть одну балку, она останется недовольной, а это недопустимо в Шогун. Мукой также посыпают стены дома. Раньше дома топили по черному и стены и потолок со временем темнели, а когда в праздник Шогун их очищали и обсыпали мукой, нанося разного рода символические узоры, они выглядели очень нарядно и создавали праздничное настроение. Обычно наносили разные фигурки: знак пятерни (символ, олицетворяющий пять святых), горных козлов, стадо овец, небесные светила и т. п. См. Рис. 4.



Рис. 4. Стена дома, украшенная узорами из муки. Ишкашим, Афганистан.
Фото Ш. П. Юсуфбекова, 2008. Из архива Л. Р. Додыхудоевой

По мнению И. Мухиддинова, «эти рисунки выполняли три функции: 1 – украшение дома к празднику Нового года; 2 – символическое изображение животных, растений и людей, имеющее магическое значение, что по поверью, должно

² Некоторые исследователи ивы (*bed*) сравнивают ее со славянской вербой, см. об этом в: [Писарчик 1989, 20; Карамшоев 2003].

способствовать увеличению поголовья скота, надоев молока, обильному урожаю всех земледельческих культур и фруктов, удачной охоте, достатку и счастью в семье; 3 – символическое изображение небесных светил (Солнца, звезд)» [Мухидинов 1989, 22].

2.4. Запретительные обряды

Как было указано, все новогодние обряды памирского праздника Шогун необходимо было строго соблюдать, в противном случае весь год мог оказаться неудачным. В силу этого в Ишкашима в ходе новогодних ритуалов был распространен запрет (*рьсьрьт*) на ряд действий. Эта лексема в том же значении встречается в других памирских языках: барт. *раҷарумӣ*, руш. *реҷерумӣ*, рош. *pārčum* [Зарубин. Барт. 57] ‘обрядовое воздержание, запрет (входа и выхода)’, тадж. Горона *рьсьрьт* ‘первый приход в дом после уборки в Новый год’ [Роз. Бад. 125] < **pati-ram(b)*-, вах., сар. *раҷрах*- ‘задерживать’ (Шоу), шугн. *pičirũx*- ‘бранить’ [EVSh 53] (см. вах. *рытрым(b)*- ‘задерживать’, ‘запирать’, ‘останавливать’) (приведено по: [ЭСВЯ, 273]).

Некогда в Ишкашима до начала праздника Шогун соблюдали строгий запрет на посещение села чужими. За несколько дней до Шогуна с двух сторон при входе в селение ставили караул и не пропускали никого чужого, чтобы не принес в селение несчастье или болезнь, не оставил «тяжелый след», а также не унес с собой удачу (*qьšloq-barakat naus-on*). Раньше в Ишкашима, особенно в Рыне и Намадгуте, запреты соблюдали так строго, что почти за месяц до Навруза не пускали посторонних к себе. С двух сторон главной дороги (*роҷоуи šoval*, букв. ‘царская дорога’) ставили караул, и проезжающие могли продолжить путь только по самому берегу реки (*кь daryo-lav-s šьхтон*). См. описание этого обычая в: [Андреев, Половцев 1911, 27].

Особенно строго соблюдался запрет на вход в дом, когда хозяйка убирала его, очищала сажу, а затем в молчании выносила мусор. Запрет на вход в дом соблюдался также вечером в первый день праздника Шогун и в день ритуального посева.

Поскольку в Ишкашима и Зебаке было много плодородных земель и имелись хорошие сорта пшеницы (*safedak*), то в прежние времена эти места знали на всем Памире. Это отражено в новогоднем поздравлении хозяевам дома у жителей Вахана:

Los, los, šogun-i bahor muborak bod! Taxt ovardam, baxt ovardam, dawlat-i Ghoron ovardam, dawlat-i Ishkoshim ovardam ‘Лось, лось, весенний шогун пусть будет благословенным! Престол принес, счастье принес, богатство Горона принес, богатство Ишкашима принес’ [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 233–235].

По существовавшему ранее в афганском Ишкашине и Зебаке обычаю вводили в дом осла или барана и давали ему немного ячменя, после чего выводили его наружу. После этого можно было начинать ходить с поздравлениями, приветствуя всех: *шогуни боор муборак бошад!* ‘Да будет благословен праздник весны’ [Андреев, Половцев 1911, 27].

В собственно Вахане этот обычай сохранился полнее, по описанию Андреева и Половцева на следующее утро после наступления Нового Года хозяин садится на осла и подъезжает к дому. Подъехав, он кричит: вах. *dawlat-i Shikoshim wozomd-əm, ... dawlat-i Badakhshon wozomd-əm, lurd-lurd-lurd!* ... ‘я привез счастье Ишкашима, (я привез счастье Зебака, я привез счастье Шугнана), я привез счастье Бадахшана, отворите дверь! Лурд, лурд, лурд!’ Такого человека называют по-таджикски *созворӣ*. Въехав в дом, он приветствует всех и читает молитву, а присутствующие посыпают его плечо мукой и преподносят ему подарок, осла же дают немного ячменя. После этого осла отводят обратно. С утра и до этого времени посторонних в дом не пускают [Андреев, Половцев 1911, 27].

А. А. Бобринской также отмечает символическую роль осла в обрядах и при описании новогоднего цикла. Со слов пира Саид-Ахмеда на Шахдаре он пишет: в Новый Год «в дом вводят осла или барана. На осле сидит человек, который приветствует всех живущих в доме; присутствующие бросают в него муку, осла дают немного ячменя, после чего выводят его; барану подносят чашу с похлебкой. После увода осла или барана, присутствующие садятся за еду. Эти обычаи взяты из Ишкашима; богатый край, сытый народ» [Бобринской 1908, 97].

Сегодня в Ишкашине момент снятия запрета обставлен еще более торжественно. По завершении новогодней уборки хозяин кладет на осла кошму, вынесенную из дома во время уборки, сажает на нее маленького мальчика, дает всем в руки ивовые ветви, имитирующие бобовые стручки, и входит с семьей в дом, радостно поздравляя, *lūt-lūt Šoguni boor тьборак!* ‘Лут-лут, весенний шогун пусть будет благословенным!’ Хозяйка отвечает: *ba ru-yi šто тьборак* ‘Вас также поздравляю!’ Хозяин посыпает мукой голову осла, затем правое плечо ребенка, который символизирует Новый год, а потом поздравляет всех с наступившим весенним праздником и принимает ответные поздравления. Осла, считающегося символом богатства (*dawlat*), после этого отводят обратно в хлев. Если в доме нет осла, то используют большого рогатого барана (*jondor*), которого тоже считают символом богатства. Две ветки, символизирующие хороший урожай бобовых, укрепляют в доме на перекладине при входе, а одну между балками потолка у стены, сохраняя до очередного праздника Шогун, см. Рис. 3.

После торжественного вступления в дом хозяина запрет на посещение дома для других родственников заканчивается. Они собираются небольшими группами по 15-20 человек и обходят дома родственников с поздравлениями. Обычно один из наиболее уважаемых гостей, мужчина, читает молитву:

*fat(t)i-yi kor, fьtu-yi ruzagor,
търоракати-yi šoguni bahor!
yak dona-yi mo azor,
azor-i mo bešьmor³.
ba (h)ar dona baxt, dawlat, ruzi,
ba aq-i Xoja Abdullo-Dehqon!
jamyat-i jam, dьl-i beyam,
Omin, Ollo akbar!*

Удачи в работе, удачи в жизни,
Поздравляем с весенним Шогуном!
[Пусть] одно наше зерно (принесет) тысячу,
Тысяча наших зерен – бессчетное количество.
В каждом зернышке счастье, богатство, благодать,
Во имя Ходжи Абдулло-Дехкана!
Все вместе радостно (встретим Шогун),
Аминь, Аллах велик!

После поздравлений и угощения в одном доме все вместе отправляются в следующий. Таким образом, до вечера такие процессии гостей обходят дома всех родственников. Этот обычай называется *xonagašтьk* ‘ходить из дома в дом’. См. Рис. 5.



Рис. 5. Праздничная процессия гостей (*xonagašтьk*) в день Шогуна. Рын, Ишкашим.
Фото из: [Ремұздльфтұк 2013]

Знаменательно, что все молитвы и праздничные пожелания произносятся на таджикском языке, его бадахшанском диалекте.

Происхождение слова *lűť-lűť* (вах. *los(t)-los(t)*, *lort-lort* или *lurd-lurd*) неизвестно. Это слово встречается только в составе слов(осочетаний) *olűť(ьk) čini* ‘круг-

³ Ср. то же начало молитвы в: [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, 233–235]. (прим. ред.)

ленькая пиала’, *kyling-ыт kылұт хоньн* ‘некрасивые кривые дома’, а также *bұлұлұт* ‘непривлекательная (о девушке)’. Исследователи предполагают, что вах. *lurd-lurd, los-los*, возможно, название какого-нибудь древнего божества см. об этом в: [Андреев, Половцев 1911, 28; ЭСВЯ].

2.5. Новогодние обряды, связанные с первой запашкой

Начало сельскохозяйственных работ в разных регионах Западного Памира имеет свой срок, может наступать раньше или позже праздника Нового года, поскольку зависит от климата.

В Вахане и Ишкашима первые земледельческие работы начинаются во второй половине дня в день Шогунa. Все собираются в поле, наблюдая, как прокладывают первую борозду. Женщины приносят угощение (особенно *bat* и *koči* ‘молочный кисель’), старики читают молитву, обращенную к Деду Земледельцу – Ходже Абдулло-Дехкану. Эта молитва совпадает с молитвой Шогунa. (см. выше). Существует и другой ее вариант:

Yo (h)azrati boboyi deqon, koh kamtar, dona beřtar,
nasibai halolxor⁴, bismilloh, omin Allohu akbar

О Дед Земледелец (Бобо-Дехкон), (даруй) меньше соломы, больше зерна, долю дозволенную, именем Господа! Аминь, Аллах велик!

[Карамшоев 2003, 180]

Перед пахотой хозяин приводит в дом вола, которого тоже поздравляют, посыпая мукой лоб и шею в знак приветствия. Это называется *park(ык) кьнйк* (ср. тадж.-бад. *qařqa kardan* ‘ставить белое пятно на лбу’). Волон угощают сеном и новогодней лепешкой (*qъmoçdoni*). Перед началом весенней пахоты на поле их угощают молочным блюдом (*koči*) с лепешкой, шею и рога смазывают маслом [Мухиддинов 1989]. После угощения вола ритуальным хлебом собирают его навоз, высушивают, придав форму тарелки (*alwoьk*), и сохраняют до времени веяния зерновых культур, когда снова совершают обрядовые действия, связанные с патроном земледелия Бобо Дехконом. В это время поверх кучи зерна, символизирующей его тело, кладут высохшую тарелку, имитирующую тибетейку Бобо Дехкона; а внутри нее сеют зерно, и, если это зерно хорошо всходит и зеленеет, то считается, что будет хороший урожай [Андреев 1958, 83-84; приводится по: Мухиддинов 1989, 27].

На поле при начале работ волам мажут маслом рога, затем символически пропахивают две-три борозды. После этого хозяин собирает остатки зерна и

⁴ Ср. тадж. *одамони ҳалолхӯр* ‘праведные люди’, букв. ‘люди, (выполняющие) дозволенное’.

приносит его домой, чтобы выполнить другой обряд – загадать на достаток дома, узнать будет ли в доме обилие зерновых или молочных продуктов. Подойдя к дому хозяин старается незаметно подняться на крышу и, опередив хозяйку, бросить зерно через световое отверстие внутрь дома. Хозяйка, которая знает об обычае и готова к состязанию, находясь внутри дома, стремится первой выбросить через отверстие в потолке на крышу ложку⁵, тогда по поверью в Новом году в доме будет много молока и молочных продуктов (*šir-ýt duḡ arzon šŭ*). Если хозяин первым успеет бросить зерно в дом, то считается, что весь год будет обильный урожай зерновых (*serosil sol šŭ*).

В этот день до вечера устраиваются танцы, веселье, разные игры: *q̄stingiri* ‘борьба’, *laš̄kbozi* ‘игра в чижа’, *b̄zkaši* ‘козлодрание’, *v̄rũkdawoni* ‘скачки’, *uḡzũkbozi* ‘бег наперегонки’, *t̄xm̄ryḡangi* ‘разбивание яиц’, *b̄jũlbozi* ‘игра в бабки’. Дети играют в *qolbozi* ‘игра в камешки’, девочки качаются на качелях (*wulčakbozi*).

2.6. Новогодние приметы весны и жизни

Навруз – праздник весны, природа в это время пробуждается. Все ждут и как дети радуются каждой примете весны. Так, перед Наврузом в селах уже чувствуется запах земли (*zamin buḡ*), появляются первые подснежники (*boḡčēčak*) и божьи коровки, называемые в Ишкашине *šogun r̄čuk* букв. ‘червь Шогуна’ или *folfolok* ‘(насекомое для) гадания’. Дети берут ее в руки и гадают, просят исполнить их желание, если божья коровка взлетает, то считается, что их желание исполнится.

На Западном Памире есть поверье, что Навруз придает сил больным людям. В Ишкашине нередко говорят: *с̄ Šogun barakat siat̄m š̄d* ‘по благословиению Шогуна я выздоровела’. Это верно уже потому, что, выходя на природу, находясь на солнце и свежем воздухе, люди двигаются, набираются сил, что способствует выздоровлению.

2.7. Новогодние блюда и продукты

К лексике, связанной с ритуальными новогодними блюдами и продуктами, может быть отнесена: пшеничная мука (*uḡnd̄m uluk*), бобовая мука (*yori uluk*), ячменные лепешки (*ur̄v̄s gola*), похлебка из бобовой муки (*s̄dik*). Можно отметить, что бобовая мука раньше занимала второе место после пшеничной. Бобовую муку

⁵ В Иране с ложкой связан другой обряд, известный как *q̄āšoqzani* букв. ‘постукивание ложкой’, вид гадания, когда женщины в ночь «чаршанбесури» (со вторника на среду) последней недели перед Наврузом ходят по домам и стучат ложкой по миске или двери дома. По подношению, полученному от хозяев, можно узнать, исполнится ли желание [ПРС 1985, 251].

применяли при поздравлениях и проведении различных обрядов, например, обряда «посыпания мукой», когда ею посыпали правое плечо человека или холку животного.

3. Заключение

Наши материалы подтверждают, что Шогун – календарный праздник земледельцев. После долгой зимы и вынужденного перерыва в работе в трудный зимний период крестьяне с радостью возвращаются к своим традиционным занятиям. Их вдохновляет выход на природу в ясные солнечные дни и работа на свежем воздухе в широко раскинувшихся полях. Весной, когда природа пробуждается, все ждут праздника и радуются как дети каждой примете этого долгожданного торжества.

Навруз, Шогун является одной из культурных ценностей народов Памира. В этом календарном празднике земледельцев проявляется тесная связь духовной и материальной культуры. Все обряды этого праздника были искони направлены на повышение урожая и приплода скота в хозяйстве, умножение благосостояния и счастья в жизни людей. Обряды и поверья, гадания и запреты связаны с надеждой на удачный год и успех в жизни.

Сегодня многие новогодние обряды на Западном Памире изменились, но дух традиции Шогунa не иссякает и передается из поколения в поколение. Такие праздники тесно связывают древнюю культуру с языком.

Литература

- Андреев М. С. Таджики долины Хуф. II. Сталинабад, 1958.
- Андреев М. С., Половцев А. А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкaшим и Вахан. СПб., 1911.
- Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкaшимцы). М., 1908.
- Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи. М., 1986.
- Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М. Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык М.: Наука, ГРВЛ, 1976.
- Муриддинов И. М. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX – начало XX в.). Душанбе, 1989.
- Назарова З. О. Этнолингвистический анализ лексики, связанной со свадебным обрядом (на материале памирских языков) // Российский гуманитарный журнал 2015. Т. 4 № 6: 471–484.
- Пахалина Т. Н. Ишкaшимский язык. Очерк фонетики и грамматики, тексты и словарь. Москва, 1959.
- Персидско-русский словарь // под редакцией Ю. А. Рубинчика Т. II. Москва 1985.
- Персидско-русский словарь. Под ред. Ю. А. Рубинчика. Т. 1-2. М., 1966.

- Писарчик А. К. Ива в новогодних и других весенних обрядах таджиков // Этнография в Таджикистане: сб. статей. Душанбе, 1989. С. 18–38.
- Розенфельд А. З. Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения Советского Бадахшана // Советская этнография. 1970. № 3: 117–125.
- Хинди-русский словарь М., 1966.
- ЭСВЯ – Стеблин-Каменский И. М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
- Nazarova Z. O. Etnolinguistic analysis of lexicon devoted to Pamir New Year rituals and traditions // The Sixth Annual Central Eurasian studies conference. Abstract of Papers 1999. Bloomington 1999, 30–31.
- Ишкoшим. Сост. Н. О. Назаров. Душанбе, 2011.
- Карамшоев Д. Дуоҳо ва фотиҳоҳои мардуми Бадахшон // Номаи Паҷуҳишгоҳ. №4, 2003: 159–180.
- Ремӯздльфтӯк (Восход солнца. Фольклорные и поэтические образцы ишкoшимского языка). Под ред. Н. О. Назарова. Душанбе, 2013.
- Шакармамадов Н., Шакармамадов О. Наврӯзи Бадахшон. Хоруғ, 2003.

References

- Andreev M. S. Tadziki doliny Khuf (Tajiks of the Khuf valley). II. Stalinabad, 1958. (In Russ.)
- Andreev M. S., Polovtsev A. A. Materialy po etnografii iranskikh plemen Sredney Azii. Ishkashim i Vakhan (Materials on the ethnography of the Iranian tribes of Central Asia. Ishkashim and Wakhan). SPb., 1911. (In Russ.)
- Bobrinskoy A. A. Gortsy verkhov'ev Pyandzha (vakhantsy i ishkashimtsy) (Highlanders of the upper reaches of the Pyanj (Wakhis and Ishkashimis)). Moscow, 1908. (In Russ.)
- Boyce M. Zoroastriytsy: verovaniya i obychai (Zoroastrians: Beliefs and Practices). M., 1986. (In Russ.)
- ESVYa – Steblin-Kamensky I. M. Etimologicheskii slovar' vakhanskogo yazyka (Etymological dictionary of the Wakhi language. St.-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999. (In Russ.)
- Grunberg A. L., Steblin-Kamensky I. M. Yazyki Vostochnogo Gindukusha. Vakhanskiy yazyk (teksty, slovar', grammaticheskiy ocherk) (Languages of the Eastern Hindu Kush. The Wakhi language: texts, dictionary, grammar overview). Moscow, 1976. (In Russ.)
- Hindi-russkiy slovar' (Hindi-Russian Dictionary). Moscow, 1966. (In Russ.)
- Ishkoshim (Ishkashim). Comp. N. O. Nazarov. Dushanbe, 2011. (In Tajik)
- Karamshoev D. Duoho va fotihahoi mardumi Badakhshon // Nomai Pazhuhihshogh (Prayers and blessings of the people of Badakhshan // Bulletin of the Institute). №4, 2003: 159–180. (In Tajik)

- Mukhiddinov I. Relikty doislamskikh obychaev i obryadov u zemledele'tsev Zapadnogo Pamira (XIX – nachalo XXv.) (Relics of pre-Islamic customs and rituals among the farmers of the Western Pamirs (19th – early 20th century). Dushanbe, 1989. (In Russ.)
- Nazarova Z. O. Etnolinguistic analysis of lexicon devoted to Pamir New Year rituals and traditions // The Sixth Annual Central Eurasian studies conference. Abstract of Papers 1999. Bloomington 1999, 30–31.
- Nazarova Z. O. Etnolingvistiicheskiy analiz leksiki, svyazannoy so svadebnym obryadom (na materiale pamirskikh yazykov) (Ethnolinguistic analysis of the vocabulary associated with the wedding ceremony (on the basis of the Pamir languages) // Russian Humanitarian Journal. 2015. 4 No. 6: 471-484. (In Russ.)
- Pakhalina T. N. Ishkashimskiy yazyk. Ocherk fonetiki i grammatiki, teksty i slovar' (The Ishkashimi language. Essay on phonetics and grammar, texts and vocabulary). Moscow, 1959. (In Russ.)
- Persidsko-russkiy slovar'. Pod red. Yu. A. Rubinchika (Persian-Russian Dictionary. Ed. Yu. A. Rubinchik). T. 1-2. M., 1966. (In Russ.)
- Pisarchik A. K. Iva v novogodnikh i drugikh vesennikh obryadakh tadjikov // Etnografiya v Tadjikistane: sbornik statey (Willow in the New Year and other spring rites of the Tajiks // Ethnography in Tajikistan: Coll. of articles). Dushanbe, 1989, 18–38. (In Russ.)
- Remũzdlftũk (Sunrise. Folklore and poetic patterns of the Ishkashim language). Ed. N. O. Nazarov. Dushanbe, 2013. (In Ishkashimi/Tajik)
- Rozenfel'd A. Z. Materialy po etnografii i perezhitkam drevnikh verovaniy tadjikoyazychnogo naseleniya sovetskogo Badakhshana (Materials on ethnography and remnants of ancient beliefs of the Tajik-speaking population of the Soviet Badakhshan) // Sovetskaya etnografiya (Soviet ethnography). 1970, 3: 114–119. (In Russ.)
- Shakarmamadov N., Shakarmamadov O. Navrũzi Badakhshon (Nowruz of Badakhshan). Khorog, 2003. (In Tajik)

*Назарова Зарифа Одинамамадовна
Институт языкознания РАН
Москва, Россия*

*Nazarova Zarifa Odinatamadovna
Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia*

bnazarova@yandex.ru

А. В. Громова

Институт стран Азии и Африки, МГУ им. М. В. Ломоносова
Москва, Россия

ТРАДИЦИИ НОУРУЗА В ДАВАНЕ, ИРАН: ПРАЗДНИЧНЫЕ СЛАДОСТИ И ВЕСЕННИЕ СТИХИ

Аннотация: В статье описаны местные обычаи празднования иранского нового года в Даване, старинном селении в остане Фарс, Иран, известном своим уникальным рельефом и архаичным диалектом. Часть существующих здесь традиций можно отнести к общеиранским сезонным практикам, однако приготовление отдельных блюд и сладостей (например, рисового попкорна *berenjak*) распространено только в Даване. До настоящего времени в этом месте продолжают слагать календарные стихи на местном диалекте давани.

В статье приводится описание связанных с Ноурузом местных обрядов, а также образцы глоссированных сезонных четверостиший, посвященных расцвету природы весной.

Ключевые слова: Ноуруз, добейти, беренджак, Даван

A. V. Gromova

NOWRUZ TRADITIONS IN DAVAN, IRAN: FESTIVE SWEETS AND SPRING POEMS

Abstract: The article describes the local customs of celebrating the Iranian New Year in Davan, an ancient village in the province of Fars, Iran, known for its unique landscape and archaic dialect. Some of the traditions that exist here can be attributed to all-Iranian seasonal practices, however, certain culinary traditions and sweets (for example, popcorn rice *berenjak*) are typical only in Davan. Even today, spring verses are still being composed here in the local Davani dialect.

We provide an overview of local rituals associated with Nowruz, as well as examples of annotated texts of seasonal quatrains, dedicated to the blooming of nature in spring.

Key words: Nowruz, *dobeyti*, *berenjak*, Davan

Даван, расположенный в 12 км. от города Казерун в остане Фарс, как говорится в репортаже об открытии местного Этнографического музея¹, является одним из немногих иранских селений, жители которого прилагают большие

¹ <https://www.iribnews.ir/fa/news/1125051/> (Дата обращения 29.05.2022)

усилия для сохранения обычаев предков, включая местное наречие, определяемое как язык (*zabān*) [Dabir-Moghaddam 2013: s. 326] или диалект (*guyeš*) [Salāmi 2002; Salāmi 2004].

Жители этого горного селения, прозванного из-за террасных виноградников известных здесь как «Масуле² остана Фарс»³, веками жили в гармонии с природой, научившись искусно использовать небогатые ресурсы местности. Развитие виноградарства, традиционной медицины [Salāmi 2004] и мелкого отгонного скотоводства послужило выработке сложной садоводческой и животноводческой терминологии, описанной и собранной в [Salāmi 2007; 2002] соответственно, а также внимательного наблюдения за всеми явлениями природы и чуткого отношения к деталям и мельчайшим изменениям в окружающем мире. Так, среди описания водных объектов имеется специальный термин для обозначения источника *kōni*, начинающего бить весной, среди многочисленных видов ветра можно найти *bad-e gol-boškof* (← *bad* ‘ветер’ + *gol* ‘цветок’ + *škof* основа глагола ‘цвести’), то есть ветер, дующий, когда распускаются цветы. Выделяются особые периоды, соответствующие определенным сезонам: *beræ bahar*, то есть дни предвещающие весеннюю погоду, и *cel-pæsinæk*, время послеобеденных дождей в период от Ноуруза до месяца ордибехшт (начиная с последней декады марта и до конца апреля) [Salāmi 2018].

Как и повсюду в Иране, Ноуруз и весна, когда природа ежегодно пробуждается, расцветает и облекается в новые яркие краски⁴, считаются в Даване временем обновления. И жители Давана, в полном соответствии с обычаями и традициями своих предков, за пару недель до наступления весны приступают к генеральной уборке, наводят чистоту и порядок в доме, стараются обновить домашнее убранство, личный гардероб и свою судьбу (перс. *raxt-o taxt-o baxt-e xiš*).

В ночь перед наступлением Ноуруза, когда все работы по дому уже завершены и предновогодние хлопоты уже позади, женщины покрывали или расписывали хной руки и ноги, красили волосы. Использование хны в декоративных целях, помимо широкого применения в народной медицине [Salāmi 2002], нашло отражение и в используемых местными жителями метафорах. Так, необходимость написания очерка «Обычаи и традиции Ноуруза» (на сайте «Davanpars», автор проекта – А. Салами)⁵ обосновывается тем, что в Иране повсеместно утрачиваются локальные обычаи и традиции, теряя свой колорит, по выражению А. Салами, их

² <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/5204> (Дата обращения 29.05.2022)

³ <https://www.isna.ir/news/97122010404> (Дата обращения 29.05.2022)

⁴ <https://web.archive.org/web/20150810052437/http://davanpars.com/dialect/691> بابیگانی (Дата обращения 29.05.2022)

⁵ <https://web.archive.org/web/20150909101412/http://davanpars.com/dialect/بابیگانی/category/mores/custom> (Дата обращения 29.05.2022)

«хна теряет свою яркость». Все это происходит из-за все активного распространения современной городской культуры, ее продвижения даже в самые удаленные уголки сельской местности. Именно поэтому представляется особенно важным сохранить унаследованные от предков обычаи и традиции, фиксируя воспоминания старших поколений о традициях с целью познакомить с ними молодежь, ведь значительная ее часть вынуждена покидать родные края в поисках лучшей доли и теряет родную культуру.

Среди этих обычаев празднование Ноуруза занимает особое место. Утром в день начала года женщины шли в баню, после чего переодевались во все новое и красились. Бытует убеждение, что, если не хватает средств на покупку новой одежды, чтобы избежать злой судьбы, хотя бы один из предметов костюма должен быть новым.

Момент наступления нового года, что уточнялось у местных ученых мужей, возвещали пальбой из ружья. Услышав выстрелы, все собравшиеся на празднование начинали поздравлять друг друга. Старшие одаривали младших подарками. Младшие отправлялись с визитами к старшим. По случаю наступления нового года старшие члены семьи навещали находящихся в трауре родственников, желали здоровья и долголетия всем членам семьи, даря при этом отрезки ткани. Так начинался обряд снятия траура. В свою очередь члены понесшей утрату семьи в знак уважения навещали с подарками тех, кто носил траур по усопшему, и благодаря их за поддержку, просили не облачаться больше в черные одежды.

В ходе обмена визитами приготовленное для гостей угощение выставлялось в доме в специальной нише-*taqçe*, и каждый мог взять немного. При этом было принято раскладывать сладости по небольшим тарелочкам и предлагать посетителям. Нередко, чтобы унести угощение домой, его клали в карман или завязывали в уголок чадры или широкий рукав рубахи.

Традиционно праздничный стол именуется *sofre-y šādi* (← *sofre* ‘скатерть’ + *šādi* ‘радость’), так как накрывается в честь радостного события, иногда еще свадьбы или возвращения из путешествия или паломничества. Хозяйки Давана славятся своей стряпней, здесь говорят [Salāmi 2007: 136]:

*ager-eš zan huva va gor halva namēku*⁶

ager=eš	zan	huva	v-a	gor	halva	namēku
если=encl.3SG	женщина	хотеть. PRS.SBJV.3SG	и-из	незрелый виноград	халва	создавать. PRS.3SG

‘Если женщине захочется, она и из незрелого винограда халву приготовит’.

Хотя в настоящее время жители Давана все меньше готовят местные традиционные сладости для праздничного застолья сами и предпочитают покупные, еще совсем недавно все лакомства, которыми угощали гостей в ходе обмена

⁶ Здесь используется глагол давани *na ketan* эквивалентный перс. *sāxtan* ‘строить, устраивать’.

визитами после наступления нового года, изготавливались дома, с использованием собранных в окрестностях плодов дикорастущих деревьев и кустарников. В последние дни уходящего года хозяйки приступали к приготовлению таких праздничных блюд, как сладкий хлеб (*nen-e šeri*), рисовый попкорн (*berenjak*)⁷, обжаренный дикий миндаль (*a:chorak*), обжаренные пшеничные зерна (*dengu*).

Для приготовления на Ноуруз сладкого хлеба (*nen-e šeri*) небольшие комочки теста, в которое добавляли немного сахара, очень тонко раскатывали и пекли, прилепив к стенкам тандыра. Вынув из печи, каждую тонкую лепешку свертывали и давали ей остыть. За несколько минут она становилась хрустящей и ломкой, иногда ее посыпали сахарной пудрой. Нечто похожее готовят в Казеруне и в Ширазе, где среди семнадцати видов традиционного хлеба, перечисленных в словаре [Behguzi 1969], значатся *nōn-e širi* ‘сухой сладкий хлеб, который едят с чаем’ и *nōn-e širin* ‘узкий хлеб, при выпечке которого добавляется сахар и растительное масло’. Причем в Даване имеется сладкое блюдо из хлеба под названием *čingāl*, его готовят на каждый день из кусочков хлеба, растительного масла и сахара.

Согласно «Словарю диалекта давани» [Салами 2002], в котором собраны ценные материалы для исследования культуры повседневности и изучения гастрономических предпочтений местных жителей, хлеб (*nen/nu*) в Даване является одним из основных продуктов питания. Здесь выпекается множество его разновидностей: *nu-y tereni* ‘тандырный хлеб’ (← *teren* ‘тандыр’), *nu-ye tāveyi* ‘хлеб, приготовленный на сковороде’ (← *tāva* ‘сковорода’), *komāč(ek)* ‘хлеб, выпекаемый в печке из мелких кусочков теста’, *mištek/gerdek* ‘толстый круглый лаваш’, *šol-šol* ‘хлеб, приготовленный из муки и яиц’. О восприятии хлеба как базового продукта питания можно судить по расширенному его толкованию в поговорке, используемой, когда хотят похвалить высокое качество какого-то продукта: *Nu-y xūv a: num-vā-š mešnāsen* ‘Хороший хлеб определяется по пекарю’. О том же свидетельствуют и производные от лексемы *nu* ‘хлеб’ слова: *nu-āvor* ‘кормилец, тот, кто обеспечивает семью’ (← *nu* ‘хлеб’ + корень глагола ‘приносить’); *nu-xor* ‘ребенок, иждивенец’ (← *nu* ‘хлеб’ + корень глагола ‘есть’), *nu xātan* ‘доставать хлеб, обеспечивать пропитание’. В дополнение приведем диалектизм *perza* ‘маленький кусочек хлеба’ (← *pera* ‘кусочек’, *pera kētan* ‘рвать’; *pera pera kētan* ‘разделить на мелкие кусочки’; *perzenīdan* ‘крошить хлеб, рвать на маленькие кусочки тонкий хлеб’), так на диалекте называют остатки пищи, остающиеся на скатерти после трапезы.

⁷ Беренджак, кондитерское изделие с хрустящей текстурой из воздушного риса, политого медом или патокой, которое широко применяют в провинциях Гилян, Мазандеран и Голестан на десерт. В Мазандеране его готовят в Ночь Ялда и для вечеров в холодное время года. Здесь беренджак известен также как Ваадооонеһ, Ваһаардаанеһ. Беренджак прост в приготовлении и в настоящее время его готовят по всему Ирану, обычно называя «берендж-е пафи» (Gharibzahedi 2018, 107, 109) (Gharibzahedi S.M.T. Favourite and traditional rice flour-based puddings, breads, and pastries in the north of Iran: A review // Journal of Ethnic Foods 5 (2018) 105–113). (прим. ред.)

Разные виды хлеба – вместе с многочисленными похлебками и другими местными блюдами – были представлены туристам и гостям Давана на весеннем фестивале в честь Ноуруза 2015 г.⁸. Аналогичные ярмарки, совмещающие гастрономическую и фольклорные программы, до пандемии были регулярной традицией во многих городах Ирана: Туйсаркан (Хамадан, март 2018 г.)⁹, Кияшахр (Гилян, апрель 2019 г.)¹⁰, Генаве (Хормозган, март 2019 г.)¹¹, Шираз (Фарс, март 2018 г.)¹². Остан Фарс, с учетом его климатического, природного, этнического, языкового многообразия и богатейшего историко-культурного наследия, не является исключением. В период подготовки к празднованию Ноуруза 2018 г. объектами локального туризма выступили четырнадцать деревень, в том числе Дашт-е Аржан и Калят (в окрестностях Шираза), Керишки (Лар), Махарлу-Ноу (Сарвестан), Даштак (Мерв-дашт), Лайзанган (Дараб), Досиран и Даван (Казерун)¹³. Практически во всех этих селениях распространены родственные диалекты, относящиеся, по большей части, к группе юго-западных иранских языков.

Оригинальным угощением в честь Ноуруза в Даване считается *berenjak*, род сладости из риса (← *berendz*). Обычно рис, который является одним из главных продуктов питания в Даване, готовится двумя основными способами: 1) *berendz-e vā rōta* – челоу, то есть рис, который варится в большом количестве воды до готовности, после чего откидывается в дуршлаг, лишняя вода сливается, а рис обратно сыпается в кастрюлю и ставится на огонь; 2) *berendz vā narōta* – не отброшенный в дуршлаг рис, который варится на медленном огне в небольшом количестве воды так, чтобы он впитал в себя всю воду.

Для приготовления *berenjak* [Salāmi 2002, s. 125] рис отваривают и отбрасывают в дуршлаг, подобно челоу, а затем раскладывают на ткани, чтобы он подсох. На огонь ставят сковороду, куда кидают две горстки соли. После того как сковорода раскалилась, добавляют горсть риса и начинают мешать рис с солью шумовкой. Витогерисначинает лопаться и получаются длинные белые зернышки *berenjak*. Если замешкаться, рис начнет менять цвет, тогда все старания по его приготовлению напрасны¹⁴. Поэтому его быстро снимают с огня, отбрасывают в сито, промывают, чтобы избавить от излишней соли.

Среди угощений на Ноуруз в Даване предлагают поджаренные в масле зерна пшеницы (*dengu*), иногда смешанные с поджаренными кунжутными семечками и

⁸ <http://www.kazeroonnema.ir/fa/news/13153/> (Дата обращения: 29.05.2022)

⁹ <http://fna.ir/ble61b> (Дата обращения: 29.05.2022)

¹⁰ <http://fna.ir/d8zn0n> (Дата обращения: 29.05.2022)

¹¹ <http://fna.ir/blf0hs> (Дата обращения: 29.05.2022)

¹² <http://www.iribnews.ir/008g8t> (Дата обращения: 29.05.2022)

¹³ <https://www.iribnews.ir/fa/news/2049541> (Дата обращения: 29.05.2022)

¹⁴ <https://web.archive.org/web/20150810052437/http://davanpars.com/dialect/691/بابیگانی/> (Дата обращения 29.05.2022)

ядрами дикого миндаля. Из дикого миндаля также готовят *axorek*: орехи кипятят в подсоленной воде в большом котле до того момента, как скорлупа станет мягкой настолько, что ее легко разбить.

Еще одной важнейшей традицией народа Давана, привыкшего выражать свои чувства и эмоции в стихотворной форме¹⁵, остается сложение календарных стихов, описывающих явления природы, в том числе пробуждение природы после долгого зимнего сна и весеннее цветение. Часто стужа и холод сравниваются с одиночеством и угнетенным печальным состоянием, а наступление весны и ликующий расцвет природы – с счастьем и приходом возлюбленной.

В качестве примера приведем несколько четверостиший (*cāhārpāre/dobey-ti*) на давани [Salāmi 2002, 505; <https://web.archive.org/web/20160825203845/http://davanpars.com/dialect/165/بایگانی>; <https://web.archive.org/web/20160821195426/http://davanpars.com/dialect/2136/بایگانی>]. Глоссирование выполнено по лейпцигской системе¹⁶, энклитики: слитные формы местоимений, сочинительный союз, глагол-связка ‘быть’ (в настояще-будущем времени в 3 л. ед. ч. может иметь, как подтверждено А. Салами в личной переписке, в зависимости от финала опорного слова четыре формы: EN, ENĀ, NĀ, Ā, которые отделяются от опорного слова двойным дефисом). В конце статьи дается список использованных сокращений.

1) *zemessu-nā golessun yaq-e sarmā*
gol-o bargi ni hey dāyom balā mā
jamo-y gol, bolbol-o āvāz-o šādi
hama-š qār-qār-e še:van a: qalā mā

<i>zemessun=ā</i>	<i>golessun</i>	<i>yaq-e</i>	<i>sarmā</i>			
зима=быть. COR.3SG	сад	утонувший-ez	холод			
<i>gol=o</i>	<i>barg=i</i>	<i>ni</i>	<i>hey</i>	<i>dāyom</i>	<i>balā</i>	<i>mā</i>
цветок=CONJ	лист=ART	быть. 3SG.NEG	все время	постоянно	беда	приходить. PRS.3SG
<i>jamo-y</i>	<i>gol</i>	<i>bolbol-o</i>	<i>āvāz-o</i>	<i>šādi</i>		
вместо-ez	цветок	соловей = CONJ	песнь = CONJ	радость		
<i>hama=š</i>	<i>qār-qār-e</i>	<i>še:van</i>	<i>a:</i>	<i>qalā</i>	<i>mā</i>	
все=ENCL.3SG	кар-кар-ez	плач	от	ворона	приходить. PRS.3SG	

¹⁵ <https://web.archive.org/web/20160826031524/http://davanpars.com/dialect/187/بایگانی/> (Дата обращения: 29.05.2022)

¹⁶ <https://www.eva.mpg.de/lingua/pdf/Glossing-Rules.pdf> (Дата обращения: 29.05.2022)

Зима. Цветник утонул в холоде.
 Ни листика, ни лепестка. Все время беда приходит.
 Взамен цветов и радостных трелей соловья
 Одно рыдающее карканье вороны доносится.

2) *del-om sard ongori ya: močče-ye ba:l*
si ke hey me:nalet a: dass-e nā-a:l
xaš-ā sāt-e bāhār-e zendegun-i
ke jāhel morda vo nābu:δ bu ja:l

<i>del=om</i>	<i>sard</i>	<i>ongori</i>	<i>ya:</i>	<i>močče-ye</i>	<i>ba:l</i>	
сердце=encl. 1SG	холодный	подобно	один	комочек-ez	снег	
<i>si</i>	<i>ke</i>	<i>hey</i>	<i>me:nalet</i>	<i>a:</i>	<i>dass-e</i>	<i>nā-a:l</i>
из-за	что	постоянно	стонать. PRS.3SG	от	рука-ez	невежда
<i>xaš-ā</i>	<i>sāt-e</i>	<i>bāhār-e</i>	<i>zendeguni</i>			
хороший = быть.COP.3SG	час-ez	весна-ez	жизнь			
<i>ke</i>	<i>jāhel</i>	<i>morda</i>	<i>vo</i>	<i>nābu:δ</i>	<i>bu</i>	<i>ja:l</i>
который	неопытный /несведущий	умереть. PTCP	и	несущест- вующий	становиться. PRS.SBJV.3SG	неведение

Сердце мое холодно как комочек снега,
 Постоянно стонет снежный комок, сжатый в руках невежд.
 Счастлив будет весны жизни тот час,
 Когда умрет несведущий, исчезнет незнание.

3) *bahār=en yarq-e gol vāvisse kohsār*
a sardi vo zemessu nisā āsār
hama delxaš to ranj=o γam tamum=ā
ma damsāz-e γam a: bēmēri-ye yār

<i>bahār=en</i>	<i>yarq-e</i>	<i>gol</i>	<i>vāvisse</i>	<i>kohsār</i>	
весна = быть. COP.3SG	утонувший-ez	цветок	становиться. PRF.3SG	горы	
<i>a</i>	<i>sardi</i>	<i>vo</i>	<i>zemessu</i>	<i>nisā</i>	<i>āsār</i>
от	холод	и	зима	быть.NEG.3SG	след
<i>hama</i>	<i>delxaš</i>	<i>to</i>	<i>ranj=o</i>	<i>γam</i>	<i>tamum=ā</i>
все	радостный	что	страдание=и	грусть	законченный = быть. 3SG
<i>ma</i>	<i>damsāz-e</i>	<i>γam</i>	<i>a:</i>	<i>bēmēri-ye</i>	<i>yār</i>
я	близкий-ez	печаль	от	недоброта-ez	возлюбленная

Весна. В цветах утопают горы,
 От зимы и холода нет и следа,
 Все ликует, конец грусти и страданиям,
 Я же сродняюсь с печалью – [ведь] милая не ласкова.

4) *dar=o dašt har-go sowz vāwu, bāhār=en*
bāhār-e bāyesu, gol barg=o bār-en
bāhār-e delna gol me:ku na
bāhār-e del nušuna=š me:r-e yār=en

<i>dar=o</i>	<i>dašt</i>	<i>har-go</i>	<i>sowz</i>	<i>vāwu</i>	<i>bāhār=en</i>	
вокруг=CONJ	степь	каждый-место	зеленый	становиться. PRS.SBJV.3SG	весна=быть. COR.3SG	
<i>bāhār-e</i>	<i>bāyesu</i>	<i>gol</i>	<i>barg=o</i>	<i>bār-en</i>		
весна-ez	сад	цветок	лист=CONJ	плод = быть. COR.3SG		
<i>bāhār-e</i>	<i>del</i>	<i>na</i>	<i>gol</i>	<i>me:ku</i>	<i>na</i>	<i>sowzi</i>
весна-ez	сердце	ни	цветок	делать. PRS.3SG	ни	зелень
<i>bāhār-e</i>	<i>del</i>	<i>nušuna=š</i>	<i>me:r-e</i>	<i>yār=en</i>		
весна-ez	сердце	знак = encl.3SG	доброта-ez	возлюбленная = быть. COR.3SG		

Как степь и все кругом зазеленело, то – весна,
 Весна в саду, с цветами, листьями, плодами.
 Весну же в сердце не несут ни розы, ни листва,
 Весна на сердце – лишь от доброты любимой.

В заключении можно отметить, что в Даване, помимо локальных, имеются обряды, те что известны всему иранскому культурному ареалу. Специфика описанных кулинарных традиций во многом обусловлена суровостью природы данных мест. С ней же связаны радость и ликование, которыми наполнены календарные четверостишия, слагаемые в соответствии с уходящими корнями в глубь веков фольклорными традициями и в которых воспета красота и свежесть красок пробуждающейся от тяжелого долгого зимнего сна природы.

Список сокращений

CONJ – сочинительный союз
 COR – глагол связка быть
 encl – слитное местоимение
 ez – изафет
 NEG – отрицание

PRS – настоящее-будущее время
PTCP – причастие
SBJV – сослагательное наклонение
SG – единственное число

Литература

- Behruzi A. -T. Vāžehā-vo masalhā-ye širāzi-vo kāzeruni (Words and sayings of Shiraz and Kazerun). Tehrān: Čārxāne-ye vezārat-e farhang-o honar, 1348 (1969). (In Pers.)
- Dabir-Moqaddam M. Radešenāsi-ye zabānhā-ye irāni (Typology of Iranian Languages). Vol. 1. Tehrān: Samt, 1392 (2013). (In Pers.)
- Salāmi A. ‘Anāser-e čahārgāne va vāžehā-ye vābaste dar farhang-e mardom-e davān (Four elements and the relative terms in the culture of the people of Davan) // Viženāme-ye name-ye farhangestān (zabānhā-vo guyešhā-ye irāni). № 9. 1397 (2018): 159–184. (In Pers.) URL: <http://ensani.ir/file/download/article/1567487065-9820-9-10.pdf> (Дата обращения 29.05.2022)
- Salāmi A. Angur dar farhang-e mardom Davān (Grapes in the culture of the people of Davan) // Guyeššenāsi. № 5. 1385 (2007): 120–137. (In Pers.) URL: <https://www.magiran.com/paper/1221053> (Дата обращения 29.05.2022)
- Salāmi A. Barresi-ye vāžegān-e dāmdāri dar guyeš-e davāni (Analysis of the stockbreeding terms in Davani) // Nāme-ye Farhangestān. 1381 (2002). Ser. 5. № 3: 100–121. (In Pers.) URL: <http://ensani.ir/file/download/article/20120329102826-2070-61.pdf> (Дата обращения 29.05.2022)
- Salāmi A. Farhang-e guyeš-e davāni (A Dictionary of the Davani Dialect). Tehrān: Farhangestān-e zabān-o adab-e fārsi, Našr-e āsār, 1381 (2002). (In Pers.)
- Salāmi A. Ganjine-ye guyeššenāsi-ye Fārs (A Treasury of the Dialectology of Fars). Vol. 1. Tehrān: Farhangestān-e zabān-o adab-e fārsi, Našr-e āsār, 1383 (2004). (In Pers.)
- Salāmi A. Giyāhān-e dāru’i dar tebb-e sonnati-ye Davān (Herbal remedies in the traditional medicine of Davan) // Farhang-e mardom-e Irānzamin. 1382 (2004) №1: 59–72. (In Pers.) URL: <http://ensani.ir/file/download/article/20120426185847-5201-8.pdf> (Дата обращения 29.05.2022)

Громова Анна Викторовна
Институт стран Азии и Африки, МГУ им. М. В. Ломоносова
Москва, Россия

Gromova Anna Viktorovna
Institute of Asian and African Studies, Lomonosov State University
Moscow, Russia

agromova@yandex.ru

IV

СПИСОК ИЗБРАННЫХ ТРУДОВ ВАЛЕНТИНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ЕФИМОВА

- Ефимов В. А. Некоторые черты Омара Хайяма – поэта. М.: ИВЯ МГУ, 1957; Институт языкознания РАН. М.: ЯНМ, 2022.
- Ефимов В. А. Личные глагольные формы в якаулангском диалекте хазара (итоги полевой работы) // Индийская и иранская филология. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1964. С. 17–39.
- Ефимов В. А. Язык афганских хазара (якаулангский диалект). Серия «Языки народов Азии и Африки». М., 1965.
- Ефимов В. А. Язык афганских хазара (якаулангский диалект). Институт языкознания АН СССР. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филол. наук. М., 1966.
- Ефимов В. А. Язык афганских хазара (якаулангский диалект). Институт языкознания АН СССР. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филол. наук. М., 1966.
- Ефимов В. А. О месте хазара в таджикском языковом массиве (на материале якаулангского диалекта) // Индийская и иранская филология. Вопросы диалектологии. М., 1971.
- Ефимов В. А. Категория рода // Раздел I. Грамматические категории именных частей речи // Опыт историко-типологического исследования иранских языков. Т. II. М.: Наука, 1975. С. 7–116.
- Ефимов В. А. Категория рода у глагола // Раздел II. Грамматические категории глагола // Опыт историко-типологического исследования иранских языков. Т. II. М.: Наука, 1975. С. 451–456.
- Ефимов В. А. Образцы речи хазара // Масъалаҳои забоншиносӣ (Маҷмӯаи мақолаҳо). Ред. Ш. Рустамов. Душанбе: Дониш, 1975. С. 49–53.
- Ефимов В. А., Керимова А. А. Иранские языки. Юго-западная группа // Языки Азии и Африки. Том II. Индоевропейские языки. Иранские языки. Дардские языки. Дравидийские языки. Отв. ред. М. С. Андронов. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978.
- Ефимов В. А. О некоторых архаических чертах морфологической структуры презенса в ормури // Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. Тезисы докладов и сообщений (Душанбе, 12–15 ноября 1979). М., 1979. С. 308–311.

- Ефимов В. А. О типах эргативной конструкции в языке парачи // Иранское языкознание: Ежегодник 1980. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. С. 31–64.
- Ефимов В. А., Расторгуева В. С., Шарова Е. Н. Персидский, таджикский, дари // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: Западная группа, прикаспийские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева. М.: Наука, 1982. С. 3–230.
- Ефимов В. А. Эргативная конструкция в языке ормури // Забоншиносии тоҷик. Душанбе, 1984.
- Ефимов В. А. Ударение в языке ормури. I. Глагол. II. Имена // Иранское языкознание: Ежегодник 1981. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 31–64.
- Ефимов В. А. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. Институт языкознания АН СССР. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филол. наук. М.: Институт языкознания СССР, 1986. На правах рукописи.
- Ефимов В. А. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. Институт языкознания АН СССР. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филол. наук. М.: Институт языкознания СССР, 1986. На правах рукописи.
- Ефимов В. А. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986; англ. пер: Efimov V. A. The Ormuri language in Past and Present / English tr. edited by J. L. G. Baart. (FLI language and culture series. Volume 6). Islamabad: Forum for Language Initiatives, 2011.
- Ефимов В. А. О месте языка ормури в историко-диалектологической классификации иранских языков. Доклады советской делегации на Международном конгрессе востоковедов. Гамбург, август 1985. М., 1986. (на англ. яз.) (Efimov V. A. Concerning the place of Ormuri in the historical-dialectological scheme of the Iranian languages. Papers presented at the 32nd International Congress for Asian and North African Studies (Hamburg, 1986). Moscow: Nauka, Central Department of Oriental Literature, 1986).
- Ефимов В. А. Ормури // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: Северо-западная группа. I. М.: Наука, 1991.
- Ефимов В. А. Парачи // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: Северо-западная группа. II. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997.
- Ефимов В. А. Хазара язык // Языки мира: Иранские языки I. Юго-западные иранские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева, науч. ред. В. В. Мошало, Д. И. Эдельман. М.: Индрик, 1997. С. 154–165.
- Ефимов В. А. Парачи язык // Языки мира: Иранские языки II. Северо-западные иранские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева, науч. ред. В. А. Ефимов, В. В. Мошало. М.: Индрик, 1999. С. 257–275.
- Ефимов В. А. Ормури язык // Языки мира: Иранские языки II. Северо-западные иранские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева, науч. ред. В. А. Ефимов, В. В. Мошало. М.: Индрик, 1999. С. 276–296.

- Ефимов В. А. В. И. Абаев и иранское языкознание // Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания. Владикавказ, 2002. С. 60–69.
- Ефимов В. А. Материалы «малых» исчезающих иранских языков Центральной Азии. Тексты на языках парачи и ормури // Малые языки и традиции: существование на грани. Выпуск 1. Лингвистические проблемы сохранения и документации малых языков. Посвящается 75-летию академика Вяч. Вс. Иванова / Под ред. А. Е. Кибрика. М.: Новое издательство, 2005. С. 187–202.
- Ефимов В. А. Вера Сергеевна Расторгуева (1912–2002) // Памяти В. С. Расторгуевой. Ин-т языкознания РАН. М.: Ключ-С, 2007. С. 6–13.
- Ефимов В. А. Хазара // Основы иранского языкознания. Среднеиранские и новоиранские языки. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. С. 344–414.
- Ефимов В. А. Язык парачи. Грамматический очерк, тексты, словарь. Российская академ. наук, Ин-т языкознания. 267 с. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2009. ISBN: 978-5-02-036407-3

* * *

- Расторгуева В. С., Ефимов В. А., Керимова А. А. Иранские языки. Введение // Языки Азии и Африки. Том II. Индоевропейские языки. Иранские языки. Дардские языки. Дравидийские языки. Отв. ред. М. С. Андронов. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. С. 276–296.
- Эдельман Д. И., Ефимов В. А. Иранские языки. Восточная группа // Языки Азии и Африки. Том II. Индоевропейские языки. Иранские языки. Дардские языки. Дравидийские языки. Отв. ред. М. С. Андронов. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978.
- Эдельман Д. И., Ефимов В. А., Молчанова Е. К., Шарова Е. Н. К состоянию изучения иранских языков в СССР (к 75-летию со дня рождения и 50-летию научной и педагогической деятельности В. С. Расторгуевой) // Иранский сборник (к 75-летию со дня рождения и 50-летию научной и педагогической деятельности проф. В. С. Расторгуевой). М. 1987. С. 1–12.

Научное редактирование. Членство в редколлегии

- ОИЯ 1997 – Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: северо-западная группа. II. Отв. ред. В. А. Ефимов. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997.
- Языки мира: Иранские языки II. Северо-западные иранские языки. Отв. ред. В. С. Расторгуева, науч. ред. В. А. Ефимов, В. В. Мошкало. М.: Индрик, 1999. С. 257–275.
- Эдельман Д. И. Иранские и славянские языки. Исторические отношения. Отв. ред. В. А. Ефимов. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2002.
- Основы иранского языкознания. Среднеиранские и новоиранские языки. Отв. ред. В. А. Ефимов. Редколлегия: М. Н. Боголюбов, Д. И. Эдельман. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008.

АРМЯНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕСТНИК
Памяти Валентина Александровича Ефимова
Специальный выпуск
2022 – 8

ISSN 2579-275X
DOI: 10.58226/2579-275X-2022.8

Технические редакторы
Сергей Мергелян, к. и. н. Екатерина Радионова
Дизайнер макета:
А. Арутюнян

ТРЕБОВАНИЯ К АВТОРАМ

Рукописи статей принимаются редакцией по электронной почте (aregbayandur@mail.ru).

К публикации принимаются статьи на русском, английском и армянском языках, объемом до 30 000 знаков.

Статья не должна быть ранее опубликована, а также не должна быть представлена для рассмотрения и публикации в другом издании.

Для подготовки статьи используется редактор Microsoft Word с указанием следующих параметров:

- формат листа: А4;
- ориентация листа — книжная;
- поля — 2 см;
- шрифт Times New Roman;
- размер — 12 пунктов;
- межстрочный интервал — 1,5;
- выравнивание по ширине;
- абзацный отступ — 1 см.

Название на русском и английском языках.

Информация об авторе(-ах) статьи с указанием фамилии, имени и отчества полностью, ученого звания, ученой степени, названия учебного заведения или научной организации (полностью), или должности и места работы, страны и города.

Информация указывается для каждого автора отдельно.

Аннотация на русском и английском языках, не более 2000 печатных знаков.

Ключевые слова на русском и английском языках.

Список литературы: указание источников, используемых автором при написании статьи. Список литературы приводится в алфавитном порядке.

В списке отдельно указать порядок расположения источников на русском, армянском, западно-европейских и иранских языках.

TABLE OF CONTENTS

Molchanova E. K. Tribute to V.A. Efimov. On the study of the work of Omar Khayyam: Omar Khayyam as the author of the historical treatise "Nauruz-name" 7

I

PROBLEMS OF LEXICOGRAPHY, LEXICOLOGY, ETYMOLOGY, GRAMMAR

<i>Edelman J. I.</i> Adding to the databank of etymologies of Iranian languages	16
<i>Dzitstsoity Yu. A.</i> On the etymology of the Ossetian <i>ziw</i> <i>zew</i>	33
<i>Dalalyan T. S.</i> Concerning the history of one Armenian-Ossetian isogloss <i>ard-</i> (< i.-e. *art-)	41
<i>Vinogradova S. P., Bayandur A. S.</i> On the verb specificity of the language of the Pahlavi poem "Drakht-i Asurig"	53
<i>Trofimov A. V.</i> Nouns on suffix *-ka in Parachi and Ormuri	67
<i>Kirakosyan A. Ts.</i> On features of the Old Azari language according to Fahlaviats by the 14 th century author Mehan Kashfi	78
<i>Ioannesyan Y. A.</i> On a preposition of "comitative" relation in some Persian and other West-Iranian dialects	90
<i>Ivanov V. B.</i> Verbless sentences in Mazandarani parodies	100
<i>Bitarty Z. A.</i> Vocabulary of kinship relations in the Ossetian language	113

II

LINGUISTIC GEOGRAPHY AND MAPPING OF THE IRANIAN LANGUAGES

<i>Koryakov Yu. B.</i> Creating maps for the Iranian languages of Afghanistan and Pakistan	140
--	-----

III

LINGUISTIC AND ETHNOCULTURAL DIVERSITY: COMMONALITY OF ROOTS AND LANGUAGE SPECIFICITY. MATERIALS FOR A COMPARATIVE STUDY OF THE NAURUZ / NOURUZ / NAVRUZ FOLK HOLIDAY

<i>Reysner M. L.</i> Nauruz, embodied in the word: From mythological legends to poetic images	154
<i>Mousavian H.</i> Haji Firuz and interpretation of his image in Iran	167
<i>Seyed-Agai Rezai M.</i> The ancient Iranian New Year rite of Mazandaran: <i>mārmē</i>	179
<i>Jamshedov P. D.</i> Nowruz: place and role in the system of traditional culture of Tajikistan	187
<i>Mirzoev S. D.</i> The Nowruz celebration and its features among the Yaghnobis	200
<i>Edelman J. I., Dodykhudoeva L. R.</i> Spring equinox festival in the Mountainous Badakhshan Autonomous Region of Tajikistan: Ethnolinguistic analysis and interlinear glossing of a Shughnani text	206
<i>Dodykhudoeva L. R.</i> The Nowruz verbal code: Linguacultural analysis of the Sanglich texts of Shodikhon Yusufbekov	220
<i>Nazarova Z. O.</i> Shogun – the calendar holiday of the Pamir farmers (ethno-linguistic study of the vocabulary of the Ishkashim language)	254
<i>Gromova A. V.</i> Nowruz traditions in Davan, Iran: Festive sweets and spring poems	268

IV

LIST OF SELECTED WORKS OF VALENTIN ALEKSANDROVICH EFIMOV	277
--	-----

