

К. С. Васильцов

## ОБРАЗ ГОРНОГО КОЗЛА (НАХЧИРА) В МИФОЛОГИИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ГОРЦЕВ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

Слово *нахчир* в значении «горный козел» зафиксировано в юридических документах с горы Муг на согдийском языке (пхš(y)r) [Лившиц 2008: 79], в этом же смысле оно употребляется в современных памирских языках (шугн. пахšĭr, ягн. пахšĭr) [Карамшоев 1999: 415], на фарси (пахjĭr) основное его значение — «охота», «дичь» (как «дикое животное» встречается в согдийском буддийских текстах [Лившиц 2008: 79]), а также «резня», «бойня» [Dehkhoda, CD-ROM edition]. В качестве заимствования это слово проникло в документы на ххарошти из Центральной Азии, в индийскую надпись, датированную примерно 500 г. н.э., в армянский, арабский, сирийский языки [Литвинский 1964: 149; Лившиц 2008: 79].

Нахчир (по современной систематике *Capra aegagrus* (безоаровый горный козел) *Capra sibirica* (сибирский горный козел) — один из наиболее частых сюжетов наскальных рисунков Памира. Кроме горных козлов существуют также изображения горных баранов (*Ovis ammon*), реже встречаются другие животные (яки, кони)<sup>1</sup>.

На Памире, как и в других районах Центральной Азии, все более или менее значительные скопления наскальных рисунков состоят из нескольких

---

<sup>1</sup> Наиболее известные наскальные изображения находятся в районе селения Лангар-Кишт в Ишканинском районе в так называемой «долине петроглифов», в настоящее время там обнаружено около шести тысяч рисунков. Они объединяются в несколько крупных «полей», соединенных между собой цепочкой отдельных рисунков. Следующий по количеству рисунков район находится на среднем течении р. Гунт на участке Мун-Дабаста — Дамиана — Чартым. Наибольшее количество рисунков отмечено возле Чартымского завала на правом берегу Гунта у устья реки Базар-Дара. Еще одно крупное скопление петроглифов расположено в ущелье Вибист-Дара в 3–4 км выше селения Дабаста. Указанные памятники с большим количеством рисунков встречаются сравнительно редко. Более часты пункты, где количество петроглифов не превышает одной-двух сотен (Джамак, Даршай, Наматгут). Третью группу составляют отдельные точки на Бартанге, Ванче, Зор-Куле и в других местах, где количество изображений не превышает нескольких десятков [Ранов, Гурский 1966: 111–113].

разновременных групп. Например, анализ изображений в Лангар-Киште позволяет выделить по крайней мере три возрастные группы петроглифов, самая древняя из которых датируется первым тысячелетием до н.э. [Лившиц 2008: 118].

Большая часть изображений выполнена в виде точечной техники, т.е. выбита металлическим предметом или камнем на поверхностях гранитных скал. Наиболее часто встречаются одиночные козлы, но нередки и композиции: стада козлов, иногда во главе с хорошо заметным вожаком, а также сцены охоты. Памирская иконография нахчира мало что дает для интерпретации символического значения, которое придавалось этому животному в древнем искусстве. Тем не менее петроглифы свидетельствуют об особом отношении людей периода становления производящего хозяйства к объектам их охоты. В погребениях в районе Бамиана (Афганистан) были обнаружены останки костей и рогов горных козлов<sup>2</sup> [Sidky 1990: 279]. Аналогичные находки (рога на могилах) были сделаны в поселении Бейда, жители которого занимались охотой на козлов. Здесь кроме того обнаружены рога и глиняные фигурки диких козлов в помещении, которое исследователи определяют как святилище [Антонова 1984: 85].

Существуют и более сложные композиции, на которых горный козел помещается рядом с деревом. Различными исследователями неоднократно высказывались предположения о существовании символического смысла изображений козла у дерева, которые ассоциировались с представлениями о божестве плодородия, изобилии и процветании<sup>3</sup>. Совершенно очевидна связь между божеством плодородия, деревом и козлом в верованиях кафиров [Робертсон 1906: 71–73, 94]. Вероятно, в примитивной форме некоторые из подобных представлений существовали в Центральной Азии уже в эпоху палеолита [Литвинский 1964: 149; Окладников 1949: 78–79]. В анауской культуре встречается керамика с изображениями козлов между деревьями, некоторые композиции, по мнению исследователей, носят явный ритуальный характер [Литвинский 1952: 46; Массон 1956: 304]. Несмотря на то что подобного рода изображения на Памире не зафиксированы, на наличие семантической связи нахчиров с деревьями может указывать запрет рубить или ломать ветки деревьев в тех местах, где обитают нахчиры [Кисляков 1934: 184].

Известны также рисунки, в которых к этим элементам (дерево и козел) добавляется символическое изображение воды в виде волнистой линии. В частности, на одном из сосудов из Тали Бакуна<sup>4</sup> изображен горный

<sup>2</sup> В данном случае захоронения козлов можно, по всей вероятности, интерпретировать в качестве икупительной жертвы тех, кому удалось избежать смерти от болезни. Не исключено и другое толкование: животные могли символизировать женщину или мужчину, сопровождавших на тот свет умерших мужа или жену [Антонова 1984: 112]. Ср. с представлениями о жертвенном баране как помощнике на том свете, перевозчике души умершего через мост, отделяющий мир мертвых от мира живых [Рахимов 1953: 121].

<sup>3</sup> Подробный анализ мифологемы «козел — дерево» приводится в работе Е.В. Антоновой [Антонова 1984: 89–97].

<sup>4</sup> Тали Бакун (провинция Фарс, Иран) — древнее городище (VI–IV тыс. до н.э.) в трех километрах к югу от Персеполя. Археологическая разведка объектов А и В была произведена



Рис. 1. Основные стилистические типы изображений горных козлов в Горно-Бадахшанской автономной области (по: [Ранов, Гурский 1996: 114])

козел, стоящий над горизонтально расположенным полумесяцем. Справа и слева от полумесяца нарисованы вертикальные линии [Langsdorff, McCown 1942: tab. 30,7]. Аналогичные изображения встречаются на сосудах из Сиалка<sup>5</sup> [Антонова 1984: 103] и Гиссара<sup>6</sup> [Schmidt 1937: LXXXIII A, LXXXVI A, LXXXVI C; 1933: tab. V, il. 54], в последнем случае козлы нарисованы с очень длинными волнистыми бородами, что, по версии Е.В. Антоновой, свидетель-

в 1928 г. Э. Херцфельдом. Полномасштабные раскопки проводились под руководством А. Лангсдорфа и Д. МакКоуна в 1932 г. В 1937 г. работы продолжил Э. Шмидт [Langsdorff, McCown 1942; Schmidt 1939].

<sup>5</sup> Тепе-Сиалк (Сиалк) — археологический памятник на территории Центрального Ирана близ города Кашан, где обнаружены останки двух зиккуратов. Поселение существовало с эпохи неолита и до конца бронзового века. Впервые Сиалк раскопала в 1930-е годы команда французских археологов во главе с Романом Гиршманом.

<sup>6</sup> Тепе-Гиссар — археологический памятник в районе Дамгана (северо-восток Ирана). Датируется приблизительно V тыс. до н.э. — 1900 до н.э. [<http://www.iranicaonline.org/articles/tepe-hissar>].

ствуется о представлениях, согласно которым козлы наделялись способностью вызывать дождь [Антонова 1984: 103]. Возможно, сюда же следует отнести отмеченный у таджиков верховьев р. Вахш магический обряд вызывания дождя, во время отправления которого специально изготовленную большую куклу, называвшуюся Ашаглон, сажали на козленка и водили по дворам селения. При этом исполнялась следующая песня:

О стройная Ашаглон,  
Махни разок рукавом  
Наш зеленый хлеб высох  
Пролей разок дождь.

Хозяева обрызгивали куклу водой, а участникам шествия давали продукты, из которых те варили пищу и ели [Кисляков 1973: 185]<sup>7</sup>.

Указания на наличие символической связи «горный козел — дождь» содержатся в фольклорных текстах о святом Бурхе<sup>8</sup>. В туркменском варианте предания о Буркут-ата (Бурх) эта мифологема выражена таким образом: «Как-то один человек спросил бога: “Будет ли дождь?” — “Нет”, — ответил Аллах. Но дождь пошел. Тогда человек, придя к Аллаху, сказал: “Ты, оказывается, не держишь своего слова”. Бог разъяснил: “Это Буркут-дивана дал дождь, так как детеныши одного кейика (горный баран, горный козел) чуть не умерли без воды”». По другому варианту, Аллах распорядился, чтобы некоторое время не было дождя, но Буркут ради кейика послушался приказания Бога. Рассказывают также, что Буркут-баба на что-то обиделся и спрятался в пещеру, и в течение трех лет не было дождя. Люди его упрасивали, но он никого не слушал. Но, когда около пещеры горестно закричал кейик с голодными детенышами, Буркут-дивана сжалился. Дождь шел три дня подряд [Басилов 1970: 36–37]. Согласно преданию, при строительстве мавзолея святой Бурх повелел принести в жертву горного козла, и на том месте, где пролилась кровь этого животного, появился водный источник [Кисляков 1934: 186]. Представления об особых отношениях между нахчиром и водной стихией находят свое выражение в существовавшем на Памире запрете выбрасывать кости горного козла — их было принято собирать и бросать в реку или, в том случае если реки поблизости не было, складывать на крышу дома [Курбонхонова 2011: 37].

<sup>7</sup> Б.А. Литвинский высказывает предположение о том, что, возможно, Ашаглон в прошлом являлась верховным божеством, повелевавшим горными козлами, подобно гильгитской Маркум [Литвинский 1964: 149].

<sup>8</sup> Бурх — персонаж мусульманской мифологии и фольклора. В средневековых сочинениях (Абу Талиб ал-Макки (ум. 996 г.), Фарид ад-дин ‘Аттар (ум. 1230 г.), Хусайн Ваиз Кашифи (ум. 1504/1505), Са’ид ‘Али Хамадани (ум. 1385 г.) его называют *ал-‘абд ал-асвад* («черный раб / слуга»). Прославился как повелитель ветров, облаков и дождей. На Ближнем Востоке популярно предание о том, как Муса, следуя предписанию Бога, отправился искать Бурха, чтобы тот вызвал дождь. Муса встретил Черного Раба в пустыни и попросил помолиться о дожде для спасения еврейского народа. После того как Бурх пообщался с Богом, пошел такой дождь, что за день растения выросли по колено. Подробно о мифологии святого Бурха см. специальное исследование Р.Р. Рахимова [Рахимов 2009: 228–280].

Богатый материал для характеристики и интерпретации корпуса религиозных и мифологических сюжетов, связанных с горным козлом, представляют предметы материальной культуры. Отдельного упоминания в связи с этим заслуживает обнаруженный в могильнике Харгуш II **бронзовый котелок**, ручки которого сделаны в виде горного козла [Литвинский, Бубнова 1962: 33]. Сосуды с зооморфными ручками (керамические, бронзовые) имели широкое хождение в Центральной Азии, о чем можно судить на основании многочисленных археологических данных. Основной ареал распространения керамики включает в себя все районы по среднему течению Сырдарьи, в том числе и отроги Кураминского хребта на территории Таджикистана. Помимо изображений козла (барана) встречаются также ручки, выполненные в виде других животных — вепря, собаки, барса, тигра, лошади и др. [Литвинский 1968: 6]. Существуют различные подходы к проблеме возможной интерпретации зооморфных ручек. Высказывалось мнение, что зооморфные изображения «могли иметь скорее декоративное, нежели культовое значение», что, впрочем, не исключает вероятности в каких-то отдельных случаях наделения их магическим смыслом [Виноградов 1961: 43–45]. Широкое распространение в литературе получила гипотеза об охранительном назначении зооморфных ручек, впервые высказанная К.М. Скалон. Гипотеза предполагает, что ручка в виде барана является «художественным образом барана — охранителя кувшина», магическим оберегом сосуда и его содержимого [Скалон 1941: 182–184, 216–217]. Согласно концепции, предложенной Б.А. Литвинским, зооморфные ручки представляют собой овеществленное выражение религиозных представлений древних иранцев и потому не могут рассматриваться вне проблемы символики, связанной с древнеиранским *хварном* (фарном). Свои соображения по этому поводу Б.А. Литвинский подробно изложил в специальной работе «Кангюйско-сарматский фарн», к которой мы и отсылаем читателя, здесь же ограничимся некоторыми замечаниями, имеющими непосредственное отношение к интересующей нас проблематике.

В зороастрийской традиции понятие *фарн* имеет целый круг значений<sup>9</sup>. Среди исследователей нет единого мнения как относительно начального этапа развития представлений о фарне, так и о позднейшей их эволюции. Согласно одной версии, источниками этого понятия являлись «натуралистические, материалистические» представления о счастье и благе: в Авесте (Яшт 17, 6) — это «хорошая вещь». Фарн человека состоит во владении им хорошим имуществом в течение жизни. В Михр-Яште (Яшт X, 108) фарн ассоциируется с богатством, свой фарн есть не только у человека, но и у каждого дома, селения, страны, народа в целом. Другие исследователи полагают, что фарн изначально имел мифическую окраску<sup>10</sup>.

В Яште 10, 105 фарн употребляется в более абстрактном значении — «счастье», «судьба». Представление о «кавийском фарне» — символе богатырской (позже царской) силы и удачи отражено в 19 Яште, согласно которому «кавийский фарн после многих злослучений, достался, в конце концов,

<sup>9</sup> Подробный анализ этого термина с точки зрения лингвистики и семантики приводится в работе Бейли [Bailey 1971: 1–77].

<sup>10</sup> Здесь Б.А. Литвинский ссылается на работу G. Widengren. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. S. 58–59.

самому Заратуштре» [Толстов, Лившиц 1964: 61–62]. В Авесте есть сведения о видимой форме выражения фарна (Яшт 19, 32):

А когда он (Йима) ту лживую речь  
 Возлюбил,  
 То на глазах у всех от него х'агənah  
 В облике птицы отлетел,  
 Зашатался безрадостный Йима;  
 Оказавшись во власти врага,  
 Рухнул на землю.  
 Когда первый раз отвернулся  
 Х'агənah от светлого Йимы,  
 Отлетел х'агənah от Йимы  
 В облике птицы увəгна [Бертельс 1960: 57].

В поздних зороастрийских сочинениях зафиксированы другие образы фарна (газель, огонь), из которых для нас в первую очередь представляет интерес рассказ об истории побега Ардашира от Ардавана, где фарн появляется в виде барана [Литвинский 1968: 56]. По всей вероятности, художественной реализацией представлений о фарне (кавийском фарне) в образе барана можно считать сохранившееся в настенной живописи Пенджикента изображение трона, который поддерживают «фигуры крылатых баранов с закрученными назад мощными рогами, четко разделенными на годовые кольца. Окраска этих подножий — золотисто-розового цвета — говорит о том, что они металлические, бронзовые или золотые» [Беленицкий 1958: 97]<sup>11</sup>. Интересно, что одним из воплощений Вэрэтрагны является стремительный могучий кабан (Яшт 14, 15), в другом месте Вэрэтрагна предстает в образе дикого кабана, летящего перед Митрой (Яшт 10, 70–72).

Возможно, к переживаниям древнего культа Вэрэтрагны следует отнести мусульманскую легенду о кабане и козле, зафиксированную в Дарвазе. В своей работе «Некоторые представления таджиков, связанные с животным миром» А.С. Давыдов, говоря о связанных с кабаном представлениях (у таджиков, как и других народов, исповедующих ислам, распространено отрицательное отношение к кабану как к животному нечистому, хотя, по словам автора, среди стариков сохранилось и положительное отношение), приводит следующую историю, записанную со слов местного жителя: «В одном бою Мухаммед потерпел поражение. Тогда появился архангел Гавриил, который вызвал ему на помощь Али. Но Али появился без своего знаменитого коня Дулдула и всепобеждающего меча Зульфикара. Увидев поблизости кабана, Али просит его дать свой клык, чтобы им сразить врагов. Кабан отказывается. Тогда Али отдает свои рога винтогородий козел (*морхур*). Тут же Мухаммед отдает должное этим животным: кабан, который до этого считался чистым, отныне объявляется нечистым, а морхур, который до этого был нечистым, — чистым» [Давыдов 1985: 92].

<sup>11</sup> К этому следует добавить, что еще Б.А. Литвинский указывал на многозначность образа барана, который, как следует из авестийских текстов, является воплощением божества войны Вэрэтрагны (Яшт 14, 11–13), из чего можно заключить, что животные, поддерживающие трон, могут олицетворять фарн и/или Вэрэтрагну [Литвинский 1968: 86–87].



По всей вероятности, отголосками древних представлений о фарне являются некоторые обычаи и верования, связанные с бараном. В незавуалированном виде они проявляются в цикле обрядов, совершавшихся при строительстве дома (шугн. *uod*). Закладку обязательно начинали в «счастливый день», который определял халифа<sup>12</sup>.

В назначенный день и час хозяин приносил веревку и курение в глиняной чаше, чтобы «накормить» духов предков, ангелов и святых и одновременно изгнать с места постройки дома злых духов. Чашу с курением ставили либо на площади дома, либо в стороне, в направлении на юго-запад, в сторону киблы. Мастер вбивал колышки и натягивал веревку, намечая, таким образом, периметр дома. Халифа в это время читал молитву, хозяин брал кирку и начинал, повернувшись лицом в сторону киблы, копать канаву под фундамент. После этого, покопав немного, хозяин отдавал кирку помощнику. К тому времени, когда завершалось рытье канавы под фундамент, подготавливали барана для закалывания. Барана подводили к халифе, который читал молитву, затем — к канаве и резали на том месте, где предполагалось положить первый камень в основание фундамента, как правило, под порогом двери в дом. Кровь барана стекала на камень, что, возможно, могло означать символическую передачу фарна дому и его обитателям.

В цикле строительства, связанного с возведением крыши дома, наиболее важным считался процесс поднятия и укладки двух балок: прогон-*wud* (Рушан, Бартанг). После того как балки укладывали на опорные колонны, предназначенного для ритуального угощения барана укладывали на конец одной из балок со стороны киблы и резали таким образом, чтобы его кровь оросила балки-прогоны и главный опорный столб (*hasitan*). Балки-прогоны олицетворяли пророка Мухаммада, шахский столб — ‘Али. А.К. Писарчик отмечает: «Был обычай в момент установки центрального столба резать барана, кровью которого смазывают прогоны, одна ножка зарезанного животного закапывается под *ха-суман*. В богатых хозяйствах по одной ножке барана закапывают под все четыре столба, чтобы обеспечить обитателям дома благоденствие и богатство» [Писарчик 1958: 445]. Разумеется, нельзя механически переносить представления о баране как олицетворении зороастрийского фарна на связанные с нахчиром верования памирцев, хотя выше нам уже приходилось говорить о семантической сопоставимости образов этих животных. Тем не менее некоторые из существовавших на Памире обычаев и обрядовых практик позволяют предположить, что в своем исходе они близки к аналогичному кругу идей.

Возможно, например, что смутные отголоски представлений о благополучии и богатстве дома (фарн дома) реализуются в способе декоративного оформления памирского жилища, выполняемого женщинами в преддверии Навруза. Помимо растительного орнамента (представленного, как правило, схематичными изображениями чинары) отдельную группу узоров составля-

<sup>12</sup> Традиционно «счастливым днем» считалось воскресенье (*якшанбе*), день начала образования Вселенной, работу заканчивали в пятницу (*джума*). Она начиналась в «счастливый час», который также определял халифа. А.К. Писарчик приводит иные сведения и отмечает, что закладка фундамента происходила в четверг (*панджшамбе*) [Писарчик 1958: 432].

ют рисунки животных, в основном горных козлов и баранов. Часто вместо целого животного изображены только его рога или один рог в виде завитка [Таджики 1970: 90].

В том же ключе следует, вероятно, интерпретировать существовавший в Хуфе и других районах Памира обычай выпекать на Новый год из теста фигурки козлов и баранов, которые ставились на перекладине, называемой *биш-каводж* (шугн. *буч-кагич*, вах. *кух-естин*, ишк. *бъз-овез*)<sup>13</sup> [Андреев 1958: 128]. К этой перекладине, часто украшенной резным солярным орнаментом, обыкновенно прикрепляли рога горного козла. Известен обычай складывать рога убитых животных на перекладину, а также привешивать к ней на веревке кости нахчиров, что, как считалось, должно было обеспечить обилие мяса в доме [Андреев 1958: 449].

В заключение этой части работы следует еще указать на оппозицию «свой — чужой» / «положительный — отрицательный», которая реализовывалась в отношении к домашним и диким (горным) козлам. Так, М.С. Андреев пишет, что в верховьях Пянджа «среди остальных животных овца считается наиболее чистым, священным животным, заслуживающим наибольшего уважения<sup>14</sup>, в отличие от дикой козы, козла, который считается дьяволом (*dew*)<sup>15</sup>» [Андреев 1958: 127].

Нахчир — популярный персонаж многих фольклорных текстов, до сих пор имеющих широкое хождение на Памире. Согласно одной из легенд, название долины Шахдары непосредственно связано с нахчирами. Однажды во времена, когда шугнанцы, рушанцы, ваханцы находились под властью афганских эмиров, правитель Шахдары приказал убить двух нахчиров, тщательно обработать их шкуры и рога, а затем сделать из них чучела, так, чтобы они не отличались от живых козлов. Когда пришло время платить дань, вместо

<sup>13</sup> Буквально это означает «убийца козлов», название связано с тем, что прежде к этой перекладине подвешивали тушу свежеуемого животного.

<sup>14</sup> В Хуфе существовали различные легенды о происхождении овцы. Согласно одной из них, Биби Фатима Зухро (дочь Мухаммада) сама сотворила овцу и передала ее людям. В урочище-летовке Везурен находится небольшой остон, называемый *Мив-боз-остон* (*Мив-бо<sup>о</sup>д-о-сто:н*), что буквально означает «Остон со следом овцы». Считается, что именно в этом месте впервые появилась сошедшая с неба священная овца, след копыта которой отпечатался на камне. В качестве одного из многочисленных свидетельств особого отношения к этому животному можно привести *ривайат* об остоне Ходжа-Надир (сел. Басид, долина Бартанга), посвященный овце: «Рассказывают, что было два человека, из которых один был чистым, другой — нечистым. Оба сидели однажды ночью вместе. В это время с гор, с ледника Хурджинак, спускающегося с Язгулемского хребта, показалась священная овца, озаренная ярким сиянием. Тот, который был нечистым, при виде ее упал на землю и не мог шевельнуться. Другой же приблизился к ней и привел в Басид, где и поместил в специальном помещении, находящемся на возвышенности. И сейчас это место считается мазаром и является предметом поклонения. В старину шейхи не пропускали людей во внутрь этого помещения, так как считалось, что овца находится именно там» [Андреев 1958: 127]. Подробно об отношении к овце, обрядах и обычаях, связанных с овцеводством, см. работу М.С. Андреева [Андреев 1958: 127–132].

<sup>15</sup> В учении некоего «припамирского пророка» из селения Дарджомч (Бартанг) подчеркивалось, что овца — чистое животное, появившееся с неба, что ее мясо священо так же, как мясо горного козла, которое в верховьях Пянджа считается священным (*бузург*). В противоположность этому коза (обычная домашняя коза) является воплощением дьявола [Андреев 1958: 127].



установленного количества денег, драгоценностей и рабов правитель отправил ко двору эмира чучела нахчиров. В назначенный срок представители вассальных областей собрались у дворца эмира. Пораженные красотой животных и искусством, с каким были сделаны чучела, привезенные с Памира, собравшиеся на все лады принялись расхваливать правителя Шахдары. Это не укрылось от глаз эмира, и, когда все дары были приняты, он объявил, что эти животные — самый лучший подарок, достойный шаха. Если они вызывают всеобщее восхищение в неживом виде, что тогда можно сказать о живых нахчирах. Воистину область, где обитают эти животные, является шахским местом. После этого долину и стали так называть — Љоh-darġv, буквально «Ущелье шахов» [Большое 2010: 71]<sup>16</sup>.

Широко распространено представление о связи горных козлов и пари, которые считаются заботливыми хозяевами и покровителями нахчиров. Пари — сложный образ в иранской мифологии. С одной стороны, в зороастрийских текстах пари (*параика*) обозначают «ахриманическое существо женского пола», олицетворение зла, которое упоминается в одном ряду с колдунами (*йату*) [Бертельс 1997: 144]. *Паурика* подразделяются на три разновидности: *паурика* — персонификации отрицательных явлений природы (неурожай, засуха, падающие кометы и т.д.); «злые» *паурика* без определенных функций; в некоторых случаях *паурика* описываются как красивые сладкоречивые женщины, обольстительницы, совращающие людей с пути праведности (Ясна 9.32):

На блудницу [*паурика*] волшебную, причиняющую сладострастие,  
предлагающую ложе, душа которой шатается как туча, гонимая ветром,  
на нее, Хаома желтый, направляй оружие.

С другой стороны, в средневековой персидской литературе и фольклоре в образе пари, восходящем к авестийским представлениям о *паурика*, преобладают положительные черты: пари предстают перед людьми в виде красивой и привлекательной девушки или женщины (иногда юноши или мужчины), доброй и приносящей благо, т.е. противоположны дивам. В таджикской мифологии пари могут выступать в антропоморфном и зооморфном облике. Доброжелательные пари являются в виде красивых птиц, бобра или неядовитой, белой и желтой, змеи, а злые — в облике ядовитых змей, лягушек, черепах, диких, в том числе хищных, зверей, в частности тигра [Литвинский 1982б, 2: 201].

В представлениях памирских народов образ пари также несет, как правило, положительную окраску: они выступают в роли заступниц, борющихся с дивами и помогающих людям. И.И. Зарубин, касаясь коротко памирской

<sup>16</sup> Такова народная этимология этого топонима. На Западном Памире названия долин или ущельев часто привязываются к гидрониму — названия рек совпадают обыкновенно с названиями долин, по которым они протекают. В данном случае топоним Шахдара (тадж. Шох-дара, шугн. хōх-darġā) общий для долины и реки. Буквально хōх-darġā означает на шугнанском «боковая долина» (хōх — рог, ветвь; darġā — ущелье, долина). Река Шахдара впадает в р. Гунт, и ее долина является боковым ответвлением долины Гунта [Эдельман 1975: 45; Карамшов 1999: 415].

демонологии, отмечает, что «у каждого человека есть свой дэв, который старается принести ему как можно больше вреда <...> Болезни, неудачи — все происходит от дэвов. Бороться с ними очень трудно и, пожалуй, было бы совсем невозможно, если бы человеку не помогали добрые парэ. Царство их — *kuikáf* (т.е. гора Каф)<sup>17</sup> — где-то очень далеко, и оттуда парэ приходят помогать людям. Как каждый дэв, так и парэ специально заботится и помогает какому-нибудь одному человеку. Если кому-нибудь повезло в делах, то про такого человека говорят: “Ему помогла парэ”» [Зарубин 1917: 138].

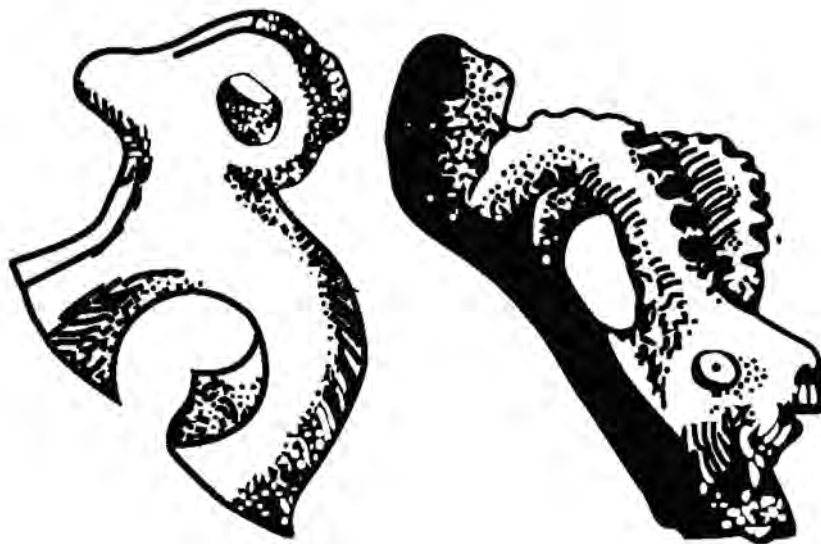


Рис. 2. Зооморфные ручки в виде горного козла  
(по: [Литвинский 1964: табл. 1])

Представления о горных козлах как о домашнем скоте пари нашли свое отражение как в обрядах, сопровождающих подготовку к охоте на нахчиров, так и в корпусе фольклорных сюжетов, связанных с этими персонажами.

Хозяева нахчиров пари распоряжаются своими животными и по своей милости и расположению посылают их охотнику<sup>18</sup>. Каждый охотник имеет

<sup>17</sup> Представления о горе Каф как месте, где обитают пари, нашли свое отражение в памирских сказках [Сказки 1976: 99–70; Сказки 1990: 36; Горненский 2000: 165].

<sup>18</sup> Аналогичные представления существовали в Гильгите. По сведениям Йеттмара, в Гильгите каждый охотник на козлов имеет пари-покровительницу. Горные козлы — это домашний скот пари, она является охотнику во сне и указывает, на какой горе он встретит животное [Jettmar 1958: 87–89]. К. Йеттмар относит связанные с козлом верования к «специфически дардским» и полагает, что они отсутствуют у ираноязычного населения, отмечая при этом сходство, а иногда и точные совпадения с мифологией кавказских народов: «Между этими двумя областями (Кавказ и Гиндукуш) лежит обширное пространство, население которого сейчас лишено подобных верований, но, может быть, эти верования когда-то существовали на иранском плато, а затем за время бурной истории этой области исчезли» [Jettmar 1958: 91]. Тем не менее в своей более поздней работе «Религии Гиндукуша» К. Йеттмар сравнивает дардское женское божество Маркум, покровительницу горных козлов,

свою пари, которая, по обыкновению, является к нему во сне и указывает место для предстоящей охоты. При этом охотнику следует в точности выполнять предписания пари, поскольку в противном случае в будущем его самого или его близких могут ожидать несчастья. В одной из памирских сказок это описывается следующим образом.

«Был один охотник, звали его Шариф. Еще молодым человеком познакомился он с пари, которая выглядела как маленькая девочка. Как только он выходил на охоту, она появлялась перед ним и вела его в горы. Сразу же вокруг охотника собирались пари, пели песни и танцевали. Здесь же паслись горные козлы. Его спутница указывала на одного козла, он его убивал из своего дедовского ружья. Но его предупреждали, чтобы он не трогал других горных козлов. Однажды охотник, как обычно, сидел вместе с пари и увидел среди горных козлов крупного самца. Он приложился к ружью и выстрелил. Козел упал. Пари очень рассердились, захлопали в ладоши, и все горные козлы разбежались, а за ним скрылись и пари. Шариф остался один и очень испугался. Потом он взял нож, отрезал голову козлу, освежевал его, снял шкуру, рога и все принес домой. Но когда люди пришли за тушей, то ничего не нашли. После этого пари уже не приходили за Шарифом, и он тяжело заболел. Болел он два года. Однажды во сне он увидел пари, которая рассказала ему, что все пари им недовольны. Для искупления вины она велела ему зарезать барана и принести его в жертву. После этого его отношения с пари возобновились и все пошло по-прежнему» [Сказки 1990: 198–199].

Многие связанные с охотой празднества горцев сохранили архаичный облик. Черты промыслового культа характеризуют один из них, отмеченный у жителей селения Сипандж (р. Бартанг). На третий день праздника весны выпекались фигурные хлебцы в виде горного козла. Мужчины собирались около местного мазара, где приносили в жертву нескольких козлов. Из мяса готовили жертвенное блюдо, а головы животных складывали в кучу. После этого совершалось поклонение перед котлом, а затем охотники подходили к головам козлов и произносили фразу: «Охота была удачной». После коллективной трапезы мужчины проходили под аркой из скрепленных палок, которую держали два шейха. В руках у охотников были хлебцы в виде козлов, и, встретившись друг с другом, они шепотом спрашивали: «Кииков много?» В ответ следовали слова: «Да, много, полным-полно». Хлебцы уносили домой и складывали у очага. Как говорили жители Сипанджа, этот ритуал возник в память об охотнике, который женился на пари и проводил часть времени с ней и ее подругами — пастушками пари [Антонова 1984: 106–107].

Возможно, образ пари — хозяйки нахчира восходит к древним пластам представлений о женском божестве, в культе которого главную роль играл горный козел, о чем, в частности, могут свидетельствовать археологические данные. Показателен в этом смысле фрагмент женской статуэтки с козлом, обнаруженный в Намазга-тепе [Массон 1956: 304; Литвинский 1964: 149].

---

с Анахитой [Йеттмар 1986: 134]. Б.А. Литвинский ставит под сомнение изолированность верований гильгитского населения и указывает на близость связанных с горным козлом верований дардов и горных таджиков (памирцев) [Литвинский 1964: 147–149].

Интересные аналогии можно провести с дардским культом женского божества *Маркум*, описанным К. Йеттмаром. По его сведениям, Маркум — верховный владетель горных козлов. Местом религиозных отпращиваний, посвященных этому божеству, является сложенный из камней алтарь, ниже которого находятся каменные скамьи, водные источники и деревья, также почитаемые священными. Маркум впервые появилась здесь в образе горной козы. Ежегодно у этого алтаря производится жертвоприношение горной козы, в церемонии участвуют только женщины, за исключением единственного мужчины-жреца, который совершает жертвоприношение. Воплощениями этого божества являются пари<sup>19</sup> [Литвинский 1964: 148].

В памирском фольклоре существует довольно большое количество текстов, которые регламентируют охоту на нахчиров, содержат в том или ином виде указания на правила поведения, нежелательные или запретные действия во время охоты<sup>20</sup>. По всей видимости, это также связано с идеей о том, что нахчиры имеют своих покровителей или хозяев. Помимо приведенных выше представлений о пари — хозяйке нахчиров, эти покровители могут отождествляться с мусульманскими святыми<sup>21</sup> или персонажами мусульманской агно-

<sup>19</sup> В 1998 г. Т.С. Каландаров зафиксировал в Шугнине приготовления к охоте в селении Бижур Рошткалинского района ГБАО. Ранним утром охотник встал, совершил ритуальное омовение и вернулся в дом. При этом он тихо повторял: *Yo hazrat-i Xotun-i qiyomat, madaad*. После чего он возжег благовонную траву стирахм и в продолжении некоторого времени окуривал дымом себя и свое оружие. Автор отмечает, что Хотун является покровительницей горных козлов, и приводит следующий перевод этой формулы: «Ваше величество Хотун, помоги мне». Между тем в тексте — *xotun-i qiyomat*, т.е. букв. «госпожа [дня] воскресения» [Каландаров 2004: 357]. Не совсем ясно, с кем в данном случае следует идентифицировать эту Хотун (Фатима-и Зухро?). Тем не менее обращает на себя внимание то обстоятельство, что речь вновь идет о женском образе.

<sup>20</sup> Охота на горных козлов была наиболее популярным промыслом, однако уже в 1930-х годах она перестала носить промысловый характер и проводилась от случая к случаю, как по причине того, что не приносила заметного дохода, так и вследствие резкого сокращения популяции нахчиров. Впрочем, еще в начале прошлого века граф А. Бобринский сетовал по этому поводу: «У нас же на Памирах, под носом не охотников офицеров, скучающих, не зная, чем убить свободное время, варварски и бесцельно уничтожаются туземцами редкие виды горного барана, которые вообще скупо распространены по земле, а одна из разновидностей их имеет распространение свое чуть ли не исключительно на Памирах. Истреблять массами их начали в недавнее время, лет 8–9 назад, из-за рогов» [Бобринский 1908: 5]. Подробнее об охоте на нахчиров см., например: [Кисляков, 1934; Каландаров 2004: 193–197].

<sup>21</sup> Культ святых на Памире, близкий во многих чертах с почитанием мусульманских *вали* в других районах Центральной Азии, имеет свои особенности, отражающие специфику понимания святости (*валайат*) в исмаилизме. К почитаемым святым (кроме арабского *аулийа* на Памире также используется перс. / тадж. термин *бузурган*) в Горном Бадахшане относят персонажей мусульманской священной истории ('Али, Фатима, Хасан, Хусайн, Зайн ал-Абидин и др.), исмаилитских *да'и* (Насир-и Хусрав, Шах Бурхан, Шах Камбар-и Афтаб и др.), религиозных авторитетов (Суфи Мубарак-и Вахани), *пиров* (Саййид Йусуф 'Али Шах и др.). Имеют свою дифференциацию и сами места поклонения: почитаемые могилы исмаилитских проповедников и *пиров* обыкновенно называют *мазар* или *зийаратгах* (*мазар-и Шах Бурхан*, *мазар-и Саййид Джалал*), термин *кадамджой* относится по преимуществу к тем местам поклонения, где, как считают памирцы, проходил или останавливался святой и оставил свой след (*хазрат-и* 'Али, легендарный конь 'Али Дул-Дул, Зайн ал-Абидин), природные объекты культа (например, старые деревья, камни необычной формы или цвета, источники), как правило, называют *остон*.



Рис. 3. Остон Ходжа-йи Нур. Шахдара. Фото автора

графии — в долине Хуф в этом качестве выступает пророк Хизр<sup>22</sup> [Андреев 1958: 226], в Бартанге и Шахдаре хозяином нахчиров, доставшихся ему в качестве приданого, считается Ибрахим<sup>23</sup>, в некоторых случаях вместо него называют Мусу<sup>24</sup> [Журбонхонова 2011: 36], в Дарвазе патроном горных козлов, как мы уже не раз упоминали, считается святой Бурх [Кисляков 1934: 186]. Тексты таких преданий, часто условные и схематичные, имеют устойчивое хождение и многократно воспроизводятся, несмотря на то что в них могут вноситься довольно значительные изменения (в частности, это касается персонажей или локализации описываемых событий). Сюжетная канва *ривайа-*

<sup>22</sup> Хазрат-и Хизр — персонаж мусульманской мифологии. В Коране не упоминается, но комментаторы почти единодушно отождествляют его с «рабом Аллаха» — действующим лицом коранического рассказа о путешествии Мусы (18:59–81). Образ Хизра получил широкое распространение как в мусульманском книжном предании, так и в народных верованиях. Согласно мусульманской традиции, главным качеством Хизра является бессмертие, вследствие чего его часто отождествляют с Илиясом. Вместе с тем в мусульманских странах почитается несколько «могил» бессмертного Хизра. Кроме того, с его именем связаны известные культовые места в Центральной Азии, например мечеть Хазрат-и Хизр в Самарканде. Хизр считается наставником и советником многих пророков, в т.ч. и Мухаммада. Имя Хизр (букв. «зеленый») указывает на его связь с растительным миром, что, впрочем, слабо отражено в мусульманских представлениях, и с морской стихией. Мусульмане считают Хизра покровителем путешествующих по морю. В Индии под именем ходжа Хизр он почитается как дух речных вод и колодцев. В Центральной Азии Хазрат-и Хизр представлялся в облике благочестивого старца, одаряющего изобилием и счастьем тех, кто воочию увидит его [Пиотровский 1980–1982: 576].

<sup>23</sup> Ибрахим — коранический персонаж, пророк, первый проповедник единобожия, общий предок арабов и евреев, библейский Авраам [ИЭС 1991: 88].

<sup>24</sup> Муса — коранический персонаж, пророк и посланник Аллаха, которому было ниспослано Писание, библейский Моисей [ИЭС 1991: 172].



та об остоне Шах Хусайн-и Вали<sup>25</sup> в Рушане близка к преданию о святом Бурхе, зафиксированному в долине р. Хингоу.

«Однажды в селении появился незнакомец, который, как решили промеж себя местные жители, прибыл из Язгулема. Расположившись в тени дерева, рядом с которым лежал большой камень, он выспался, а затем совершил намаз. Через некоторое время к нему подошел один из стариков, живший в этом селении. Незнакомец попросил его привести нахчира, чтобы он смог восстановить свои силы перед дальней дорогой. Старик удивился: “Где же мне в эту пору раздобыть мясо нахчира?” Тот ответил: “Если принесешь мне то, что я прошу, и сам не останешься в убытке”. В сомнении старик отправился в горы на охоту и, к своему удивлению, увидел нахчира с двумя козлятами, которые подошли и встали рядом с ним. Старик двинулся в обратный путь, а нахчир с козлятами последовали за ним. На этот раз незнакомец встретил его словами: “У этого нахчира есть два козленка, отдай мне малую толику из своей добычи, а остальное заberi себе”. Старик отправился домой, чтобы зарезать козла и приготовить мясо. Когда же по прошествии некоторого времени он вернулся, то с изумлением обнаружил что незнакомец исчез, а о его присутствии напоминал лишь забытый им кувшин для совершения омовения. Да еще на камне остались следы от поклонов, которые незнакомец совершал во время намаза, и его имя — Шах Хусайн-и ‘Али. На это место местные жители принесли рога нахчира, так и появился этот остон» [Полевые материалы 2008].

В этой легенде Шах Хусайн-и ‘Али, подобно святому Бурху, повелевает горным козлом — нахчиром, который безропотно отдает себя в руки охотнику.

Именно мусульманские *вали* — покровители нахчиров — налагают ограничения и запреты, которые нельзя нарушать во время охоты. Так, в верховьях Шахдары один охотник набрел однажды на стадо коз, кормивших козлят. Несмотря на предписание пророка Ибрахима воздерживаться от охоты во время кормления, он несколько раз выстрелил и убил одну самку нахчира. Ибрахим разгневался и проклял охотника: «Пусть беды и несчастья во веки веков преследуют тебя и твоих потомков!» [Полевые материалы 2011].

Существует набор фольклорных текстов, в которых повелителем горных козлов является какой-либо местночтимый святой. В верховьях Шахдары в селении Нимос находится остон, посвященный одному из наиболее известных на Памире *вали* Шах Абдалю. В Вахане он называл себя Шах Камбар, в Читрале говорили, что его имя Баба-Гунт. Под этими именами он был известен среди местного населения, однако, согласно одной из легенд, настоящее его имя было Джафар-и Садик<sup>26</sup>. По преданию, он вошел в одну из пещер в долине Гунта и вышел в Шахдаре в селении Нимос, где обосновался и прожил тридцать три года. С именем его сына Баба-Таджика связано святилище под названием Хох-тыдв (шугн. «куча рогов»). Когда-то в селениях, располо-

<sup>25</sup> Имеется в виду Абу Абдаллах Исма‘ил б. ‘Али аш-Шахид (626–680 г.) — младший сын ‘Али б. Аби Талиба от Фатимы, дочери Мухаммада, третий шиитский имам [ИЭС 1991: 285].

<sup>26</sup> Имеется в виду шестой имам Джафар б. Мухаммад Абу Абдаллах ас-Садик (ок. 700–760 г.).





Рис. 4. Внутреннее помещение остона Саййид Джалала Бухари. Шахдара.  
Фото автора

женных ниже по течению Шахдары, разразилась эпидемия неизвестной болезни, от которой умерло много людей. Жители окрестных селений обратились к сыну Шах Абдала за помощью. Вопреки запретам отца Баба-Таджик отправился в нижние селения. Ему удалось излечить местных жителей от болезни, однако на обратном пути в Нимос он умер. Его тело принесли в родное селение, где и похоронили. После похорон к дому, где оплакивали покойного, с гор спустилось стадо нахчиров, которые добровольно пожелали, чтобы их принесли в жертву умершему. Жертвоприношение совершили рядом с домом Шах Абдала и поминальный обряд, таким образом, был выполнен. С тех пор место, где животные были принесены в жертву, почитается как святыня. Рога жертвенных животных сложили в кучу, отчего и происходит название остона,

который до сих пор является популярным местом паломничества среди жителей Шахдары [Полевые материалы 2011; Каландаров 2004: 391–392].



Рис. 5. Остон Шах Бурхана Вали. Шахдара, сел. Тусиён. Фото автора

Приведенный материал позволяет в целом судить о роли, которую играл горный козел в верованиях населения Западного Памира. Круг представлений, восходящий, вероятно, к тотемизму, с течением времени наполнился новым содержанием, отражавшим усложнившуюся религиозно-мифологическую картину мира горцев. В более поздней традиции нахчир понимается как символ достатка и благополучия дома, он особым образом связан с различными божествами (возможно, в некоторых случаях сам является таковым) или «обитателями» иного мира (пари, в мусульманских фольклорных текстах — пророки, *вали*). Содержание ряда легенд и преданий указывает на то, что горный козел воспринимался также как посредник между верхним и нижним мирами, с чем, возможно, связан обычай помещать рога или голову горного козла возле памирских остонов.

### Библиография

Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., прим. И.В. Рака. СПб., 1997.

Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья). Вып. II. Сталинабад, 1958.

Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.

- Басилов Н.В.* Культ святых в исламе. М., 1970.
- Беленицкий А.М.* Об археологических работах пенджикентского отряда в 1958 г. // Археологические работы в Таджикистане. Вып. VI. Сталинабад, 1958.
- Бертельс Е.Э.* История персидско-таджикской литературы. М., 1960.
- Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. М., 1997.
- Бобринский А.А.* Горцы верховьев Пянджа. М., 1908.
- Большольноев У.* Микропонимия Шахдары в этнолингвистическом освещении. Душанбе, 2010.
- Виноградов В.Б.* К вопросу об изображении животных на сарматской керамике // Археологический сборник. М., 1961.
- Горненский И.* Легенды Памира и Гиндукуша. М., 2000.
- Давыдов А.С.* Некоторые представления таджиков, связанные с животным миром // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 92–98.
- Зарубин И.И.* Материалы и заметки по этнографии горных таджиков. Долина Бартанга. Отдельный оттиск из V тома «Сборника Музея антропологии и этнографии при Российской академии наук». Пг., 1917. С. 97–148.
- Зороастрийские тексты / Под ред. О.М. Чунаковой. М., 1997.
- Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986.
- Карамшиев Д.К.* Шугнанско-русский словарь. Т. I. М., 1988. Т. II. М., 1991. Т. III. М., 1999.
- Кисляков Н.А.* Бурх — горный козел // СЭ. 1934. № 1–2. С. 181–189.
- Кисляков Н.А.* Охота таджиков долины р. Хингоу в быту и фольклоре // СЭ. 1937. № 4.
- Кисляков Н.А.* Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVIII в. // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973. С. 179–194.
- Курбонхонова Н.М.* Устураи чонварон дар фолклори Бадахшон. Душанбе, 2011.
- Лившиц В.А.* Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб., 2008.
- Литвинский Б.А.* Намазга-тепе по данным раскопок 1949–1950 г. (Предварительное сообщение) // СЭ. 1952. № 4.
- Литвинский Б.А., Бубнова М.А.* Раскопки курганов на Восточном Памире в 1960 г. // Труды АН ТаджССР. Душанбе, 1962. Т. XXXIV.
- Литвинский Б.А.* Таджикистан и Индия (примеры древних связей и контактов) // Индия в древности. М., 1964. С. 143–165.
- Литвинский Б.А.* Кайгюйско-сарматский фарн. М., 1964.
- Литвинский Б.А.* Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968.
- Литвинский Б.А.* Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С. 90–121.
- Массон В.М.* Расписная керамика Южной Туркмении по раскопкам Б.А. Куфтина // Труды ЮТАКЕ. Ашхабад, 1956. Т. III.
- Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. Собран М.С. Андреевым и А.А. Половцевым. СПб., 1911.
- Мухиддинов И.М.* Обычай и обряды, связанные со строительством жилища у припамирских народностей в XIX — начале XX в. // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 24–28.
- Нурджанов Н.* Очерк о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г. // Известия Отделения общественных наук АН ТаджССР. 1956. № 10–11.

*Окладников А.П.* Исследование мустьерской стоянки и погребения неандертальцев в гроте Тешик-Таш, Южный Узбекистан (Средняя Азия) // Тешик-Таш. Палеоитический человек. М., 1949.

*Пиотровский М.Б.* Хадир // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980–1982. Т. 2. С. 576.

*Писарчик А.К.* Кулябская этнографическая экспедиция 1948 г. // Известия Таджикского филиала АН СССР. № 15. Душанбе, 1949.

*Писарчик А.К.* Примечания и дополнения // Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Вып. 2. Сталинабад, 1952. С. 420–486.

*Ранов В.А., Гурский А.В.* Краткий обзор наскальных рисунков Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР // СЭ. 1996. № 2.

*Рахимов Р.Р.* Мифология Бурха: не таит ли она историю вне времени // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб., 2009. С. 228–280.

*Робертсон Д.С.* Кафиры Гиндукуша (извлечение). Ташкент, 1906.

Сказки народов Памира. М., 1976.

Сказки горных таджиков. М., 1990.

*Скалон К.М.* Изображения животных на керамике сарматского периода // Тр. отдела истории первобытной культуры (Гос. Эрмитаж). Л., 1941. Т. I.

*Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М., 1972.

Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2. Душанбе, 1970.

*Толстов С.П., Лившиц В.А.* Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-кала // СЭ. 1964. № 2. С. 50–69.

Фолклори Помир. Чилди II. Душанбе, 2005.

*Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972.

*Эдельман Д.И.* Географические названия Памира // Страны и народы Востока. Вып. XVI. М., 1975. С. 41–62.

*Bailey H. W.* Zoroastrian problems in the ninth-century books. Oxford, 1971.

Dehkhuda. Lughat-namah. CD-ROM Edition.

Encyclopedia of Religion. Second edition / Ed. L. Jones. Vol. 1–14.

*Langsdorf A., McCown D.* Tall-i Bakun. A season of 1932 // OIP. 1942.

*Porada E.* The Art of Ancient Iran. Pre-Islamic Cultures. Crown, 1965.

*Schmidt H.* Excavation at Tepe Hissar, Damghan. Philadelphia, 1937.

*Schmidt E.F.* Tol-e-Bakun: Prehistoric Mound near Persepolis // University of Pennsylvania Museum Bulletin. 1939. Vol. 7. No. 1. P. 27–28.