

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ  
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

# ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ

ТРАДИЦИЯ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕМЕН

Выпуск I

Санкт-Петербург  
«Наука»  
2007

УДК 572.02+572.08  
ББК 28.71  
ЦЗ8

*Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН*

Рецензенты:

д.и.н. М.Ф. Альбедиль, д.и.н. М.С. Пелевин

**Центральная Азия: Традиция в условиях перемен / Отв.ред.  
ЦЗ8 Р.Р. Рахимов. СПб.: Наука, 2007. 354 с.**

ISBN 978-5-02-025231-8

Под воздействием современных рыночных отношений в традиционной культуре казахов, киргизов, каракалпаков, таджиков, туркмен, узбеков и других народов, населяющих район в центре Мусульманской Евразии, постепенно начинают разрушаться такие стереотипы, незыблемость которых еще недавно не вызывала сомнений. В этих условиях на первый план входит необходимость комплексного изучения культуры и религий этих народов под углом зрения, с одной стороны, приспособления наиболее устойчивых их элементов к новым условиям, возникающим в результате калейдоскопа преобразований, носящих глобальный характер, с другой — механизмов изменения стереотипов культуры, сформировавшихся в процессе длительного исторического развития.

**УДК 572.02+572.08  
ББК 28.71**

ISBN 978-5-02-025231-8

© МАЭ РАН, 2007

## ВВЕДЕНИЕ

«Центральная Азия: традиция в условиях перемен» — практически неисчерпаемая тема. Реализация этого проекта рассчитана на длительную перспективу. Соответственно, представленный первый выпуск сборника задуман как первый шаг, который является и пробным камнем на пути освоения широкого круга историко-культурных, сравнительно-этнографических и религиоведческих проблем, исследование которых предполагается осуществить в рамках сформулированной программы.

Необходимость изучения обозначенной темы продиктована самой жизнью. Перемены, которые в настоящее время происходят в различных сферах культуры и быта в центрально-азиатских (среднеазиатских) обществах, казалось бы ориентированных преимущественно на традиционные ценности, затрагивают многие устоявшиеся тысячелетиями нормы и принципы бытия местного населения. Постепенно начинают разрушаться стереотипы, устойчивость которых еще недавно не вызывала сомнений. Именно тут возникает проблема, интерес к которой для науки трудно переоценить. Она состоит в необходимости изучения характера реагирования элементов традиционных стереотипов на процессы, происходящие под воздействием потока, скажем, внешних раздражителей. Наблюдения показывают, что в одном случае культура сохраняет устойчивые элементы, в другом — постепенно приспособляясь к новым условиям окружающего мира, начинает выходить на качественно новый уровень. В потоке процессов перехода определенных элементов традиционной культуры из интровертной позиции в экстравертную наблюдаются и тенденции «возвращения» некоторых черт историко-культурного опыта, в разное время отпавших, так сказать, в отставку. Примером тому может служить время расцвета мусульманского самосознания начиная с конца 80-х годов прошлого века. Парадокс в том, что «возвращение» ислама состоялось после 70-летней борьбы, которую вела с ним советская власть<sup>1</sup>.

Таким образом, в основе проблемы, которая вытекает из происходящих перемен на постсоветском центрально-азиатском пространстве, лежит комплексное изучение культуры народов этого региона, как кочевых, так и оседлых, в аспекте осмысления характера и специфики приспособления религиозных и мировоззренческих концепций к условиям, возникающим в результате неудержимого потока преобразований, обусловленных толчком извне. На первый план выходит задача всестороннего вскрытия, с одной стороны, преемственности традиционного ядра культуры, продолжающего сохранять свою устойчивость, с другой — анализа динамики культурных явлений. Изучение современных процессов средствами этнографии возбуждает интерес и по другой причине. Ее суть состоит в том, что осмысление этих перемен позволяет исследователю одновременно оглянуться назад, предпринять попытку проникнуть в область последствий и результатов

прошлых исторических событий, неоднократно менявших картину мира народов Центральной Азии. Таким образом, открываются пути, ведущие к пониманию отклика культуры и религии местного населения на «зов» времен в более отдаленные исторические эпохи. Достаточно вспомнить советский период истории (это подтверждают и реалии нашей жизни), чтобы представить себе, как каждое новое время естественным образом что-то выталкивает из области традиции навсегда, транслируя в привычные элементы своего предпочтения, что-то сохраняет, а в какие-то стереотипы культуры внедряет необходимые изменения. Это означает, что разнообразные явления культуры могут быть рассмотрены как в условиях «их» исторического существования, так и в контексте характера их преемственности.

Можно вспомнить немало примеров, иллюстрирующих уход элементов центрально-азиатской традиции во мглу времен навсегда. Наиболее показательный из них связан с завоеванием региона арабами. В результате покорения ими обширного пространства в центре Азии произошла радикальная переориентация населения — от прежнего религиозного учения, зороастризма, на новое, основанное на заповедях пророка Мухаммада. Было ли обращение местного населения к исламу тотальным или оно допускало определенные элементы толерантности к доисламским символам веры — лейтмотивом решения этого вопроса должно стать осмысление как минимум двух принципиально важных проблем, относящихся к реальному миру ислама в Центральной Азии. Одна из них предполагает рассмотрение этого учения под углом зрения *ислама единого*, нормы и принципы которого, как и в других странах традиционного распространения ислама, определяют стратегию религиозного поведения верующих; в этом случае разговор о плюрализме и толерантности новой религии окажется скучным и поэтому теряет всякий смысл. Другая проблема ориентирует на исследование наследия пророка новой религии в контексте *ислама регионального*<sup>2</sup>. Следуя в этом направлении, можно заметить, что принципы местного ислама вполне допускают определенные черты сочетания профетической религии с проявлениями доисламских религиозных обрядов, ритуалов и символов. В этом случае рассуждения о терпимости этой религиозной системы могут оказаться весьма содержательными. Попытаемся проиллюстрировать это на редко замечаемом исследователями примере, который находится еще на стадии осмысления<sup>3</sup>. Речь идет о специфике женской религиозности в центрально-азиатской среде. Наблюдения показывают, что выполнение местными женщинами религиозных обязанностей на основе предписаний господствующей религии, при отчетливом осознании себя мусульманками, носит весьма символический характер. В значительной степени они находятся во власти доисламских верований, что видно на примере оперирования ими огнем практически во всех сферах традиционной обрядности — родильной, свадебной, мортальной, календарной и различных практиках, носящих этномедицинский (знахарский) характер. В Бухаре и ее окрестностях можно видеть ныне закрытые женские святилища огня при культовых

зданиях — *мазар*'ах, которые ассоциируются с именами реальных или мнимых мусульманских святых. Они были закрыты сравнительно недавно. Этот факт еще ждет исследовательского внимания.

Такому порядку вещей предположительно могло способствовать то, что переориентация женщины в покоренной исламом Центральной Азии — от прежних установок восприятия мира и себя к новым для пророческой религии — оказалась проблематичной, нужно думать, из-за прочности корневой системы доисламских поверий и представлений. В этой ситуации новая религия оставляет эти нормы в неизменности, демонстрируя тем самым проявление своей толерантности по отношению к доисламским ценностям. Такое отношение к картине женского мира создало благодатную почву для формирования специфики собственно женской интерпретации ислама в центре Мусульманской Евразии. Невозможность направленного обращения центрально-азиатской женщины в лоно ислама, видимо, была связана также с непреодолимостью женского затворничества<sup>4</sup>. Так или иначе, в этом районе мира складывается почти уникальная ситуация, когда ислам постепенно становится религией преимущественно мужчин. Что касается женщин, они продолжают оставаться во власти доисламских поведенческих стереотипов. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что отношение ислама к затворничеству женщины в этом районе мира лучше всего иллюстрирует его связь с наследием вытесненных им религий.

Существует еще проблема, связанная с истолкованием идеальной модели господствующей религии. Одно из его проявлений находит воплощение в отношении ислама классического (раннего), призывающего к возврату ислама времен пророка Мухаммада, и ислама постклассического, взывающего к культу святых. Данный аспект проблемы для исследования центрально-азиатской религиозной проблематики является достаточно актуальным. Это можно почувствовать по представленной в данном выпуске сборника работе Н.С. Терлецкого.

Прослеживая традицию в условиях исторических перемен, нужно сказать о бесконечных набегах тюркских скотоводческо-кочевых племен и нашествиях культурно с ними связанных монголов на Центральную Азию. Тюрки и монголы (в отличие от арабов, принесших в регион учение пророка Мухаммада), инстинктивно руководимые стремлением к грабежу и добыче чужого добра, кроме власти от насилия и господства над покоренными, не могли предложить им позитивные жизненные ценности или нравственные идеалы. Феномен походов обитателей юрт в оазисы Центральной Азии состоит в том, что в процессе бесконечных войн, смыслом которых было стремление к добыче, и постепенного оседания в районах древней традиции оседло-земледельческой культуры с развитой государственностью они подчинили себе покоренные народы в основном политически. Как это ни парадоксально, не покоренным приходилось приспособиваться к культурным ценностям завоевателей, а наоборот, сами завоеватели вынуждены были во многом адаптироваться к картине мира, существующим жизненным принципам, языкам, культуре, искусству и формам

социальной организации автохтонного населения покоренных ими районов; известно, что и письменность они восприняли в этой среде. Тем не менее в результате торгово-экономического и других форм созидательного культурного взаимодействия кочевых обществ и оседлой цивилизации начиная с раннего средневековья, а затем и близких контактов пришлого тюркоязычного и местного ираноязычного населения (когда отчетливо наметились черты существования смешанных ирано-тюркских этносов), в этом районе мира сформировалась на редкость многоцветная культура, изучение которой в ключе особенностей историко-культурной традиции для этнографа представляет собой широкое поле деятельности.

Из сказанного вытекает проблема «изначальной» и приобретенной культуры. Таким образом, проследив поведение стереотипов культуры в условиях масштабных перемен, можно понять, как те или иные их элементы реагируют на ветер времен, увидеть, что сохраняет свою «первоначальную» интровертность и что выходит на экстравертные просторы. При таком подходе открывается перспектива для более углубленного рассмотрения процессов адаптации, трансформации, а также исчезновения некоторых стереотипов культуры не только в условиях складывания капиталистических отношений, но ретроспективно и в условиях многократной смены населением региона своей религиозной, идеологической, социально-политической и экономической ориентации. В принципиальном плане эти направления определяют нацеленность авторского коллектива представленного выпуска сборника.

Избранный подход позволяет проследить сложный путь развития ключевых аспектов системы поверий и религиозных представлений народов одного из крупнейших ареалов мусульманского мира в огромном временном диапазоне. Важным направлением изучаемой проблематики является многоцветная культура местного населения в ее материальном (жилище, одежда, пища) и духовном (система традиционных обрядов и ритуалов) аспектах. Таким образом, в поле зрения исследователя оказываются механизмы, с одной стороны, сохранения устойчивых форм культурных традиций народов региона, с другой — изменения (вплоть до разрушения) некоторых самобытных черт их культуры под воздействием внешних влияний. В этом плане очевидны и переживаемые в последние полтора столетия изменения в центрально-азиатском обществе. Совершенно естественно, что колонизация региона, последовавшая за ней установление советского строя и, наконец, постсоветский период не могли (и не могут) не оказать заметного влияния на господствующую религию, культуру и этносоциальные институты. При сравнении, например, колонизации Центральной Азии Россией и ее завоевания арабами, а затем и тюрко-монгольскими степными кочевниками выясняется, что царская Россия в отличие от арабов и обитателей степей, при почти нескрываемом негативном отношении к исламу, все же способствовала значительному изменению облика региона в политическом, социально-экономическом и культурном отношении.

Нарисованная картина показывает, что перед исследователем открываются достаточные просторы и для рассмотрения процессов взаимодействия различных традиций на огромных территориях изучаемой части Евразии, исторически являвшейся коридором трансазиатских и трансконтинентальных культурных и торгово-экономических связей, сформировавшим здесь многоцветную и самобытную культуру. В соответствии со сказанной целью авторского коллектива выпусков сборника является анализ комплекса проблем, связанного с процессом преемственности и динамики культурных традиций, обычаев, ритуалов и религиозных представлений народов Центральной Азии в условиях исторических перемен, включая и современные процессы.

Сформулированная цель определяет палитру задач проекта в религиозном, этнокультурном и этносоциальном аспектах. В религиозном плане интерес, в первую очередь, представляют такие ключевые проблемы, как религиозное многообразие в регионе, сюжеты, относящиеся к соотношению ислама в его едином и региональном аспектах (внимание должно быть сконцентрировано главным образом на выявлении специфики центрально-азиатской формы этой религии), исследование бытования доисламских верований и представлений внутри центрально-азиатского (регионального) ислама и т.п. Другой круг проблем связан с изучением ислама времен российской колонизации, спецификой бытования этой религии в советское и новое (постсоветское) время.

В плане исследования социальных институтов привлекательными кажутся, например, формы и механизмы их устойчивости и трансформации начиная от прихода в регион русских, оказавших, как уже говорилось, позитивное влияние на культуру и быт местного населения, и до наших дней. Необходимо проследить утрату одних явлений и возникновение других (новых) в социальной жизни народов изучаемого региона. Частью этой проблемы является наблюдаемое сейчас расширение процессов феминизации ряда трудовых процессов и аграрных ролей, традиционно ассоциировавшихся с активностью мужчин. Не меньшее значение имеет изучение миграционных процессов как ключевого на сегодняшний день фактора межнациональных, межкультурных и межконфессиональных отношений. Миграционные процессы последних десятилетий (в основном из государств Центральной Азии в Россию) принимают масштабный характер. Данная проблематика ждет своего исследования в ключе: а) специфические черты адаптации переселенцев к новым для них условиям пребывания и б) изменения стереотипов их этнического поведения (мышления) под влиянием новой религиозной, языковой и культурной среды. Отдельный блок сюжетов — этапы притока в Центральную Азию русскоязычного населения и влияние этого фактора на культуру, быт и этносоциальные институты местного населения. Одним словом, число изучаемых в рамках данного проекта проблем может быть бесконечным.

Теперь рассмотрим, как статьи, представленные в предлагаемом выпуске, связаны с тематикой проекта. Следует иметь в виду что, первый выпуск

сборник не претендует на решение всего комплекса обозначенных проблем. Приходится повторить, что реализация программы в целом рассчитана на длительную перспективу. Отсюда и впечатление некоторого тематического разнobia в работах авторского коллектива. Но *слитность* этого *разнobia* выражается в рассмотрении сюжетов как элементов историко-культурного опыта под углом зрения их поведения в экстремальных условиях, в нашем случае — в условиях исторических перемен. В этом смысле не имеет принципиального значения, как построить сборник, т.е. из какого набора сюжетов его укомплектовать. Важно, чтобы *общим местом* для него было ощущение преемственности или динамики культурных стереотипов на переломных поворотах истории. К тому же, проявления общего места, отразившегося в религиозных и мировоззренческих системах, оказываются ощутимыми не столько в одном, сколько в наборе различных по звучанию материалов.

В статье авестолога В.Ю. Крюковой ставится проблема роли жертвоприношения в традиционной культуре ираноязычного населения Центральной Азии. На материале обширного круга источников, в частности древнейших памятников — Авесты и Ригведы, зороастрийской богословской литературы на среднеперсидском языке, сочинений мусульманских авторов и этнографических данных, автор прослеживает символическую функцию ритуала жертвоприношения с глубочайшей древности и до наших дней. Особое внимание В.Ю. Крюкова уделяет сохранению древних идей и элементов обряда и тем изменениям, которые произошли при смене населением конфессиональной принадлежности. Жертвоприношение автором рассматривается в нескольких срезax — как главенствующий ритуал древних культов и основа этнографически засвидетельствованных календарных, сельскохозяйственных обрядов и обрядов жизненного цикла, а также тех сфер жизни традиционного общества, которые, как правило, относят к обыденному пространству. Вместе с тем исследуются соотношение и взаимовлияние официальных религиозных предписаний (зороастризм, ислам) относительно жертвоприношения и традиционных обрядовых действий. Вывод, к которому приходит В.Ю. Крюкова, сводится к тому, что, подобно тому как в древности жертвоприношение играло главную роль в религиозной жизни общины, всякий раз являясь воспроизведением первоначального акта творения, служа, таким образом, залогом продолжения существования мира, на всем протяжении истории центрально-азиатских народов оно сохраняло позиции своеобразного каркаса ритуальных систем. При переходе населения Центральной Азии в ислам жертвоприношение стало, скорее, связываться с обычным правом. Тем не менее, считает автор, в религиозной и культурной сфере большое значение приобрела идея жертвенности, в сущности близкая древнейшей концепции жертвы небесным силам.

М.Е. Резван рассматривает проблему включения коранических текстов в комплекс магических практик и представлений, характерных для мусульманского населения Центральной Азии. Заявленная тема предполагает рас-



смотрение понятия магии, зафиксированного нормативным исламом. Автор обращается к вопросу о том, каким образом Коран вписывается в систему *'илм ал-гайб*, комплекс мусульманских «наук о сокровенном», одним из немаловажных аспектов которого является искусство изготовления талисманов. Это «знание» (арабское *'илм*) или «наука» регламентирует способы изготовления и применения разнообразных предметов, призванных играть охранительную функцию. М.Е. Резван интересуют те из них, сакрализация которых осуществляется благодаря нанесению на них коранических текстов. Эта группа предметов (в статье представлены миниатюрные Кораны, использовавшиеся в качестве амулетов, магические таблицы, рубахи-талисманы, медицинские чаши, ювелирные украшения) представляет значительный интерес для исследователя, являясь прекрасным образцом взаимовлияния местных традиций и привнесенной новой религии и ее священного текста. Анализируя содержание этих надписей, М.Е. Резван приходит к выводу, что на магических предметах можно обнаружить весь текст Корана. Таблицы, завершающие статью, позволяют составить своего рода рейтинг популярности различных коранических отрывков, а также определить сферу их использования.

Проблема устойчивости культурой традиции или, наоборот, ее трансформация в условиях глобальных перемен заинтересовала также Н.С. Терлецкого, работа которого построена на актуальном для центрально-азиатской проблематики материале. В центре его внимания — практика паломничества (*зийарат*) верующих к почитаемым объектам (*мазарам*), широко распространенная в мусульманском мире. Автор сконцентрирован на рассмотрении связи доисламских традиций и мусульманской практики паломничества и поклонения. Он считает, что не-исламские (доисламские) традиции, ныне составляющие органическую часть мусульманской религии, не только повлияли на существующую в рамках этого учения практику паломничества и поклонения могилам или прочим сакральным объектам, связанным с именами выдающихся деятелей, но и во многом способствовали формированию культа святых. Широкие временные рамки своего исследования Н.С. Терлецкий объясняет непрекращающейся до сих пор полемикой (как частью поисков идеальной модели ислама) об отношении к культу святых. Автор также определяет роль исламского мистицизма (суфизма) в создании идеологической концепции *зийарата*. Интерес представляет и выполненный им перевод с персидского языка памятника письменности, представляющий собой сочинение о правилах ритуального посещения *мазаров*. Выполненный им перевод довольно удачно дополняет текст его статьи.

Направленность статьи К.С. Васильцова, обратившегося к системе цветовой символике в культуре ираноязычного населения Центральной Азии, определена цитатой из сочинения Гете, сказавшего, что иногда достаточно «увидеть знакомые сочетания цветов, чтобы почти безошибочно определить этническую принадлежность предмета материальной культуры». По мнению автора статьи, обычно этническое предпочтение тех или иных цве-

тов сопровождает человека (социум) от начала его истории. Бывает, что те или иные колористические концепции внедряются в культуру и в результате глобальных перемен. Показателен зеленый цвет, который для одного миллиарда последователей пророка Мухаммада является символом их религии. В некоторых случаях, в особенности, когда цвет выступает символом государственного образования, его долговечность зависит от прочности самого строя. Пример — судьба красного флага СССР, на смену которому пришли триколоры, олицетворяющие центрально-азиатские государства, образовавшиеся на постсоветском пространстве. В обычных условиях в основе этнической палитры лежит сложная система поверий и представлений. Благодаря этому обстоятельству она переживает тысячелетия, сопровождая создателя культуры на протяжении всей его истории. Такое понимание позволило К.С. Васильцову сосредоточиться на религиозных аспектах цветовой символики, когда цвет выступает выражением той или иной обрядовой практики. В основу его работы положены персоязычные письменные источники, сочинения по преимуществу религиозного характера, поэтические произведения классиков литературы ираноязычных народов, а также данные этнографической литературы. При таком подходе появляется возможность проследить черты устойчивости элементов цветового символизма в культуре на протяжении длительного периода времени, в данном случае начиная с раннего средневековья, хронологически совпадающего со временем составления использованных в работе письменных источников.

В смысле бесконечной цепи преемственности определенных устойчивых черт культуры с названными выше работами В.Ю. Крюковой, М.Е. Резван, Н.С. Терлецкого и К.С. Васильцова перекликается и статья автора этих строк. Предмет рассмотрения — числа, а именно — символическая троичность в свадебной обрядности, традиционной знахарской практике и некоторых других сферах культуры таджиков. Обращение к этому сюжету продиктовано, главным образом, необходимостью приближения к пониманию идейной основы церемонии обведения невесты (или невесты и жениха вместе) вокруг костра на ее пути к дому жениха. Сопоставляя широкий круг сведений об актуализации этой нумерологической единицы в разных сферах культуры изучаемого народа, автор заключает, что троекратное обведение новобрачных вокруг ритуального костра символизирует великое множество символических единств, в числе которых триединство семьи в различных вариантах ее составляющих. Предположительно, это функциональная целостность «отцовства — материнства — детства», «материнства — супружества — хозяйствования», «дома — поселения — округа», «семьи — семейного клана — группы (межобщинного коллектива)», «космического — ритуального — нравственного» и т.п. Что касается ритуального костра, он, по логике вещей, должен восприниматься членом единства трех огней (и очагов) — семьи, семейного клана и группы, которым соответствуют дом, поселение и округ. Нет сомнений, что рассматриваемые явления своими корнями восходят к элементам наследия доисламского развитого

культы огня у иранцев. Автор также обращает внимание на проявление «возвращения» в последние годы существования СССР такого явления, как запрещенная в 20-е годы прошлого столетия «гадательная практика».

Из изложенного видно, что изучение любого феномена культуры в исторической перспективе неизменно влечет за собой изучение и соответствующей мировоззренческой системы и ценностных ориентиров общества. В соответствии с этим И.В. Стасевич ставит задачу проследить динамику изменения статуса женщины в культуре казахов в XIX – начале XXI вв. В начале XIX столетия в казахской среде появляются первые письменные своды обычного права (*адат*), составленные российскими чиновниками. В советский период традиционная культура казахов подвергалась направленному разрушению. Несмотря на перевод казахского этноса на оседлый образ жизни, введение официального советского законодательства и запрещение адата, кардинальным образом повлиявшего на культуру местного населения, некоторые традиционные институты (полигамия, левиратный брак, выплата калыма и др.) продолжали существовать; они существуют и в новое (постсоветское) время. Таким образом, выбранные И.В. Стасевич хронологические рамки исследования позволяют ей проследить изменения в статусе женщин у казахов на протяжении почти двух столетий под влиянием калейдоскопа перемен: а) исламизации региона; б) внедрения в традиционную правовую систему казахов норм царской России; в) установления единого законодательства советского периода; г) законодательных актов независимого Казахстана и, наконец, д) некоторых традиционных норм обычного права кочевников в современном казахском обществе.

В смысле хронологических рамок к работе И.В. Стасевич в некоторой степени близка и статья В.А. Прищеповой. В центре ее внимания аспекты визуальной антропологии Центральной Азии. Речь идет о явлениях, запечатленных в фотографиях российских исследователей этого региона начиная с 70-х годов XIX в. Они хранятся в иллюстративных фондах отдела Центральной Азии МАЭ РАН. Из огромной массы фотографий В.А. Прищепова остановила свой выбор на тех, которые характеризуют такие мало исследованные институты, как проституция, гарем и *бача* (букв. «мальчик»). Что интересно, институты гарема и *бачей* как атрибуты двора местных правителей существовали одновременно. Их дополняло освещенное религией многоженство. В своем классическом виде названные институты, раскрывавшие черты сексуальной жизни в высших слоях центрально-азиатского общества, остались в прошлом, хотя их исчезновение в разных районах происходило в разное время. В областях, подвластных царской России (западный Туркестан), они прекратили свое существование вместе с колонизацией края, соответственно, с введением прямого колониального управления. Что касается бухарского эмирата, где Россией было установлено косвенное управление, гарем и *бача* просуществовали вплоть до свержения династии кочевых мангытов уже после октябрьских событий 1917 г. в Петрограде. После обретения бывшими центрально-азиатскими

республиками статуса независимых государств проституция и нелегальное многоженство процветают. Многоженством грешат в основном «должность имеющие лица» и местные *джадиды* («новые»). В.А. Прищепова пока находится на стадии осмысления накопленного материала. Следовательно, ее статья носит характер, так сказать, пробы пера по сюжету.

Под рубрикой «Из истории науки» помещены статьи Г.Н. Симакова и И.В. Стасевич, а также Н.С. Терлецкого и К.С. Васильцова, посвященные, соответственно, С.М. Абрамзону и Э.Г. Гафферберг. С.М. Абрамзону исполнилось бы 100 лет в 2005 г., а Э.Г. Гафферберг — в 2006 г. Жизнь и научное наследие этих замечательных представителей отечественной этнографической науки XX столетия, создавших фундаментальные работы по культуре народов Центральной Азии, представляют собой веху истории изучения региона. Ныне на их трудах учится новое поколение исследователей района в центре Азии. Все это делает уместным статьи, посвященные С.М. Абрамзону и Э.Г. Гафферберг, поместить в сборнике, проблематикой которого является традиция в условиях перемен. Это тем более необходимо, что научные труды этих ученых — яркий пример исследования проблем этнографии народов региона переходного периода.

В целом, представленные в сборнике публикации показывают, что задуманный проект имеет хорошие перспективы, связанные с успешными исследованиями в намеченном направлении.

*Р.Р. Рахимов*

\*\*\*

<sup>1</sup> Социальные корни современного исламизма раскрываются в работе С.Н. Абашина (см.: Абашин С.Н. Социальные корни среднеазиатского исламизма (на примере одного селения) // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах / Ред. М. Олкотт, В. Тишков, А. Малашенко. М., 1997. С. 447–467).

<sup>2</sup> О дефинициях «ислам единый» и «ислам региональный» см.: Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 375–378.

<sup>3</sup> Этот вопрос затронут в некоторых заметках автора. См.: Рахимов Р.Р. 1) Мухаммад и Вильгельм: заветы пророка и кайзера о женском предназначении // Тезисы докладов V Конгресса этнографов и антропологов России. М., 2003. С. 188; 2) О специфике пути в храм у таджиков // Международный Конгресс востоковедов ICANAS XXXVII: Тезисы. М., 2004. Ч. I. С. 328–330; 3) Традиция в условиях перемен (на примере отношения к огню у современных таджиков) // VI Конгресс этнографов и антропологов России (28 июня — 2 июля 2005 г.): Тезисы. СПб., 2005. С. 218–219.

<sup>4</sup> Некоторые аспекты традиционного женского затворничества затронуты нами в отдельной публикации (см.: Рахимов Р.Р. «Завеса тайны» (О традиционном женском затворничестве в Средней Азии) // ЭО. 2005. № 3. С. 4–19).

<sup>5</sup> Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. С. 494.

# ИССЛЕДОВАНИЯ

В.Ю. Крюкова

## ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ИРАНОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Теме жертвоприношения, в том числе в центрально-азиатском регионе, в науке советского и постсоветского времени не было уделено достаточного внимания. В этнографической литературе жертвоприношение обычно рассматривается как элемент обрядов жизненного цикла, отчасти — как деталь этикета или обычаев, связанных с приготовлением и вкушением пищи, как ритуальная часть пищевой культуры. Однако, если обратиться к ранним письменным источникам, с глубочайшей древности именно жертвоприношение являлось стержнем культуры традиционного общества. На протяжении тысячелетий принесение богам жертвы оставалось одним из важнейших ритуальных действий в различных религиозных традициях. Относительно иранских народов мы имеем возможность проследить за тем, как при смене исторических эпох, сопровождавшейся порой сменой населением конфессиональной принадлежности, идея и акт жертвоприношения оставались неизменными либо подвергались переосмыслению, облекаясь в новые формы, никогда при этом не исчезая и, по-видимому, не теряя своей первостепенной роли. Таким образом, жертва и идея жертвенности представляются не только важными составляющими ритуальной практики той или иной религии, но и одними из тех элементов, которые служили своеобразным каркасом традиционной культуры.

Древнейшие тексты, Ригведа (в большей степени) и Авеста, отражают картины индоиранской общности, когда было заложено основание индийской и иранской культур. Жертвоприношение является главной и почти единственной темой ригведийских гимнов. Образный язык поэтов-*риши*, слагавших гимны, был призван служить единственной цели — описать жертвоприношение. При этом если ведийские стихи — это «перевод с божественного на человеческий» тех идей, которые боги хотели бы донести до людей, то именно жертва и ее язык являются ответом людей богам. Жрецы говорят с богами языком жертвы, а слова, произносимые ими, являются одной из сторон, одним из выражений этой жертвы. Поэтому часто в гимнах «слово» и «жертва» являются равнозначными по смыслу. Хорошо прослеживается и нерасчлененная структура жертвоприношения, а именно — слово (речь, молитва) — жертва.

В ригведийских и авестийских гимнах жертвоприношение выступает как основа и неперемutable условие сотворения мира. Поскольку время в древних культурах мыслилось как циклическое, для продолжения существования ми-

ра требовалось повторение первоначальной жертвы, ставшей основой для творения и возникновения жизни, и это повторение носило не символический характер, а являлось реальным воспроизведением первого акта. В основании «языческого» культа издревле было помещено жертвоприношение, являвшее собой наиважнейший акт «запуска» мироздания, возобновления хода жизни. Каждый раз во время совершения ритуала приносимая жертва становилась центром мира, «пупом земли», осью, пронзавшей и нанизывавшей на себя все сущее. Священные тексты и мифы, как иранские, так и индийские, прибегая к различным образам и сюжетам, намекают на то, что когда-то изначальная жертва, стоявшая в точке отсчета истории, была троякой: жертвоприношение человека (в иранской традиции — первого человека *Гайомарда*, убитого Злым духом, в индийской — *Пуруши*, расчлененного богами), животного (первого быка) и растения (*хаомы/сомы*, ассоциировавшегося с «матерью всех семян», мировым деревом и служившего основой возбуждающего ритуального напитка). Позднее первая жертва была отвергнута, а две другие стали частью тщательно разработанного ритуала, сопровождавшегося произнесением молитвенных формул и гимнов богам. Этот ритуал должен был стать ежегодным и ежедневным воспроизведением своего прообраза, основным событием циклического движения времени. В те отдаленные времена еще не воздвигали храмов — ведь вся природа служила лишь антуражем главного акта, а для совершения священнодействий избирали возвышенные места, находившиеся ближе к горным жилищам божеств, например, горные террасы, снабженные естественными источниками вод, несущими свои воды к мировому океану. Здесь ставили алтарь, перед которым расстилали жертвенную траву или солому, — на ней должны были восседать невидимо присутствующие боги, неподалеку разжигали костер, пламя которого поглощало жертвы: мясо жертвенного животного, коровий жир, масло, хлеб и продукты, ставшие частью «приношения твердой пищи», жидкие приношения, к числу которых принадлежали молоко и ритуальный напиток. Молитвы и славословия богам не только связывали просителей и подателей благ, но и являлись одной из форм жертвоприношения, поскольку поэтическое слово молитвы становилось неотделимым от мяса и жира, превращалось одновременно в жертву и древесное топливо костра, совпадая с его центром, осью мира, мировым деревом. Древнеиндийские гимны как нельзя лучше передают атмосферу индоиранского (для Ирана — дозаратуштровского) религиозного чувства и видения, повествуя о «юных потоках» жертвенного коровьего жира, текущих из сердца-океана, посреди которого золотой прут, образ мирового дерева:

Подобно водоворотам в прямом русле реки  
Летят, оставляя позади себя ветер, юные  
Потоки жира, как рыжий скакун,  
Ломающий преграды, набухая волнами.  
Они кидаются к *Агни*, как прекрасные  
Улыбающиеся женщины на свидании.

Потоки жира ласкают дрова (жертвенного костра).  
*Джатаведас*, наслаждаясь, жаждет их.

Я рассматриваю их, как девиц,  
Умастившихся умощением, чтобы идти на свадьбу.

(Ригведа IV, 58)<sup>1</sup>.

Калейдоскоп поэтических образов, хорошо понятных древнему жертвователю, столь же явственно представляет нам и сегодня, тысячелетия спустя, идею соединения и связи человеческого и божественного через жертвоприношение, творимую не символически, а деятельно, не упоминая, а вновь производя в реальный момент времени («сейчас») акт, впервые приведший мир в движение: «На тебя как на основу опирается все мироздание!». Таким образом, жертва прямо называется основой существования мира.

В древности и иранцы, и индийцы следовали, по всей вероятности, обычаю троекратной молитвы. Одновременно приносились жертвы и жертвенные возлияния огню и водам. Главное священнодействие иранцев уже тогда называлось *ясна* (авест. *yasna*-, санскр. *yajna*-) — ‘поклонение, почитание’, а также ‘моление’, ‘жертвоприношение’. В отличие от ведийской традиции, согласно которой *яджня* не была привязана к определенному отрезку суток, древнеиранская требовала отправления этой службы только между восходом солнца и полуднем. Именно во время совершения *ясны* мироздание вновь приводилось в движение и ход вещей возобновлялся. Актом поклонения, как нам известно, воспроизводился старый космогонический миф о трех жертвах, принесенных в самом начале истории, — растительной, животной и человеческой.

Одна из важных задач литургии-*ясны* — поддержание ритуальной чистоты и «святости» (*sp nta*-), целостности всех первых творений Ахура-Мазды, верховного божества зороастрийцев. Эти творения не только символически представлены при совершении *ясны*, но и выступают в качестве объекта поклонения, а также вновь освящаются во время литургии. При этом земля в качестве одного из семи творений обозначена небольшим прямоугольником, очерченным со всех сторон ритуальными бороздками; этот прямоугольник чистого грунта в современной практике носит название *navi* (*pavi*), и вся церемония проходит в его пределах. Выделение участка «чистой земли» сохранила и брахманская традиция, где, в отличие от зороастризма, он не имеет четко очерченных границ и называется *веди* (*vedi*)<sup>2</sup>. В храмах современных зороастрийцев земляные полы если и встречаются, то достаточно редко, на каменном полу *navi* не размечается каждый раз заново, а является постоянным местом, окруженным выдолбленными в камне бороздками. Вместе с тем подобное место может быть устроено не только в храме, но и повсюду на зороастрийской территории, с условием сохранения чистоты выделенного клочка земли на время проведения той или иной религиозной церемонии.

Небо, представляющееся древним иранцам каменной твердью, в зороастрийской литургии представлено каменной ступкой, в которой каменным же пестом растирают стебли священного растения *хаомы*, чей сок служит основой ритуального напитка. Сама *хаома*, глава всех растений, одновременно выступает третьим творением. Животное как творение являет собой кровавая жертва (жертвенное животное). В специальный сосуд помещают ритуально очищенную воду, а пламя огня пылает на алтаре. Наконец, человек в качестве творения Ахура-Мазды во время литургии представлен жрецом-*заотаром*, руководящим всем священнодействием. Жрецы должны находиться в состоянии ритуальной чистоты, для того чтобы производимое ими очищение остальных творений имело силу, а их молитвы были услышаны богами. Поэтому до настоящего времени неизменным условием являются совершение омовения и облачение в чистую одежду. Кроме того, согласно описанию Моды, жрецам, перед тем как приступить к *ясне*, следует привести в порядок ногти и вычистить зубы, чтобы их тела были свободны даже от малейших частиц оскверняющей нечистоты<sup>3</sup>.

Объясняя роль первых творений во время литургии, М. Бойс отмечает, что первоначально при совершении *ясны* иранцы по возможности избегали строений или предметов, сделанных человеческими руками: у них «не было ни храма или алтаря, ни статуи или какого-либо иного рукотворного образа. Непосредственными объектами поклонения были природные вещи, и, таким образом, важнейшие религиозные акты обращали мысли людей к миру вокруг них, как к его осязаемым формам, так и скрытым внутренним силам. Древние иранцы очевидно в большой степени чувствовали себя частью этого мира; но, поскольку человек был единственным осознающим себя “творением”, единственным способным к обдуманному действию, его роль в мире должна была стать решающей: его жизнь должна была исполняться чувством служения другим творениям и протекать в союзе с благи-ми богами с тем, чтобы Истина могла править, и мир продолжал свое существование от поколения к поколению»<sup>4</sup>.

Важнейшей частью такого «обдуманного действия» во время литургии является молитва. Ритуалы, сопровождаемые чтением молитв, заключаются в принесении кровавой жертвы и приготовлении *парахаомы*, ритуального напитка, содержащего выжатую *хаому*. Кроме того, во время *ясны* делают приношения огню и водам. Запах жертвы и ароматических приношений должен умиловить божеств, невидимо присутствующих на церемонии. Частицы жертвы по завершении ритуалов вкушают жрецы, а после них к жертве допускаются присутствующие миряне, получающие, таким образом, возможность приобщиться к благодати.

Что касается кровавого жертвоприношения, то индийские парсы, несомненно, под влиянием индуистского окружения полностью отказались от него еще в конце XIX в. Парсы, в свою очередь, пытались склонить и иранских единоверцев к прекращению таких жертв, тем более что против последних выступал сам Заратуштра, осуждавший легендарного иранского царя *Йиму* за



принесение в жертву коровы. Тем не менее вплоть до середины XX в., как указывает М. Бойс, иранские зороастрийцы совершали во время *ясны* животное жертвоприношение<sup>5</sup>. Отвергнув его для *яснийской* церемонии, они не отказались от кровавой жертвы вообще, продолжая приносить ее по другим установленным ритуальной практикой поводам.

Интересна своеобразная метаморфоза зороастрийской кровавой жертвы, произошедшая за длительный период существования религии. Судя по *Гатам* Заратуштры, пророк отвергал кровавое жертвоприношение (как и ритуальный напиток). Однако как до, так и после его проповеди и в Индии, и в Иране в качестве основной жертвы приносилась корова (или бык). Естественно, что жертвенное животное называлось «священным» (авест. *gao spenta*, букв. «корова священная»). Со временем это сочетание превратилось в застывшую форму; вместе с тем изменилось и вещественное содержание жертвы — из соображения экономии корову стали заменять овцой, на которую перешло название *gao spenta*, и на современном персидском (дари, таджикском) *gosfand* < *gao spenta* означает «овца». Необходимо упомянуть, что помимо коровы и овцы в жертву приносились и другие создания, например, почитавшийся в зороастризме спутником и помощником божества послушания *Сраоши* петух, одно из авестийских названий которого *kr fs xvara-* можно перевести как «попробовавший ножа», что красноречиво свидетельствует о ритуальном использовании основного противника демона *Лени*.

Характерно, что зороастрийцы жертвовали и до сих пор жертвуют только тех животных, которых затем можно употребить в пищу, — в этом сказывается здоровый прагматизм, свойственный этой религии. Помимо коровы, овцы, петуха, других священных животных — собаку, выдру, птицепадальщиков и прочих, мясо которых не ели, — убивать было запрещено под страхом смерти. По авестийским гимнам, *яштам*, известны жертвоприношения лошадей. В одном из сочинений, составленных уже после мусульманского завоевания Ирана на среднеперсидском языке верховным зороастрийским жрецом Манушчихром, говорится о дозволенности использования для жертвоприношений, совершаемых во время сезонных праздников-*гахамбаров*, жира осла и свиньи<sup>6</sup>. М. Бойс справедливо замечает, что специально выделить именно этих двух животных среди прочего скота Манушчихра побудило влияние ислама<sup>7</sup>, где их мясо относится к числу запрещенных продуктов. Примечательно, что в отличие от некоторых семитских религий, например иудаизма, где не разрешалось вкушать мясо животного, принесенного в жертву ради искупления греха, в зороастризме не существовало такого запрета.

Одной из особенностей зороастрийской ритуалистики стали жреческие указания, засвидетельствованные авестийским Видевдатом и более поздними источниками, совершать своеобразные ритуальные убиения «злых» существ (употреблять в пищу их мясо было запрещено), тех, что противостоят благим творениям и праведникам-зороастрийцам во всеобщем сра-

жении добра и зла. Путем уничтожения таких животных (авест. *xrafstra-*), к числу которых по практическим соображениям относили бесполезных животных, хищников, гадов, предписывалось искупать некоторые прегрешения. Однако называемое в текстах (например, Видевдат 14) количество подлежащих убиению гадов столь велико, что можно усомниться в реальном исполнении подобных установлений (не исключено, что они только декларировались).

Что касается собственно ритуального убийства жертвы, в собрании Авесты не сохранилось никаких деталей на этот счет. Предположительно, в древности предварительно животное оглушали; при мусульманском владычестве в Иране этот обычай был оставлен под влиянием ислама. М. Бойс приводит описание заклания жертвы, которое ей пришлось наблюдать в 60-е годы XX в.: «Вплоть до момента смерти за жертвенным животным ухаживают с большой заботой. Перед тем как принять смерть, это создание не должно испытывать ни голода, ни жажды, и я редко видела, чтобы в этот миг животное дрожало от страха или предчувствия. Согласно ритуалу, ему предлагают чашу с чистой водой в качестве питья и сладости в качестве еды. Водой из чаши орошают землю вокруг животного; затем, перед тем как зарезать его, жертвователю целует животное в левую щеку в знак искреннего братского раскаяния, — поскольку оно тоже принадлежит к благим созданиям Ормазда. Одним из ривайатов предписывается чтение Авесты во время совершения жертвоприношения; существенно, что после убийства жертве отрезают язык, и над ним жрец должен прочитать *dgin-I hom*, чтобы сделать его *yashte* («освященным»). С другой стороны все те бараны, которых убил человек при жизни, соберутся у моста Чинват после его смерти, чтобы обвинить его, или, согласно риваятам, от их лица его будет обвинять Хом»<sup>8</sup>.

В дошедшем до нас авестийском корпусе имеется всего два упоминания о частях жертвы, одно из которых засвидетельствовано в Видевдате, другое — в Ясне (11.4). Однако в среднеперсидском богословском сочинении по вопросам ритуальной практики, дополняющем трактат «Дозволенное-недозволенное» («*Шайаст-нашайаст*»), приводится целый список соответствий, указывающий, какая часть жертвенного животного какому зороастрийскому божеству посвящается:

«Когда баран (*gosrand*) заколот и разделен на части, его жертвенное мясо (*goshodo*) должно быть распределено следующим образом:

язык, нижняя челюсть и левый глаз — собственность Язада Хома;

шея — собственность Ашавахишты;

голова — собственность Язада Вайа;

правое плечо — собственность Ардвисуры;

левое плечо — собственность Друваспы;

правое бедро — собственность [фраваша] Виштаспы;

левое бедро — собственность фраваша Джамаспа;

спина — Ратвобарезата;

бок — собственность духовных существей;  
живот — Спандармада;  
яички — (принадлежат) звезде Вананд;  
почки — Хафторинга;  
грудинка — (принадлежит) фраваша жрецов;  
легкие — (принадлежат) фраваша воинов;  
печень — ради сострадания и заботы о бедных;  
селезенка — Махраспанда;  
передние ноги — для Вод;  
сердце — для Огня;  
жирные кишки — для Ардахфраварда;  
огузок — для фраваша Спитамана Зартошта;  
хвост — для справедливого Вада;  
правый глаз — в долю Маха;  
все, что останется кроме того, принадлежит остальным Амахраспандам»<sup>9</sup>.

Интересно, что в этом перечне упомянуты далеко не все важнейшие зороастрийские божества: так, не обозначена доля *Сраоши*, *Веретрагны*. Не полностью представлен и сословный ряд — названы только жрецы и воины, а вместо предполагаемого сословия крестьян упомянуты «бедные». В то же время из этого списка можно почерпнуть существенные сведения, например, становится ясным, что жертвенное животное должно было быть мужского пола (ни по Авесте, ни по более поздним текстам этого не определить). Показателен и тот факт, что именно *Хому*, божеству священного растения и напитка *хаомы*, посвящали язык жертвы. Это может пояснить процитированное выше описание М. Бойс, согласно которому современные зороастрийцы первым отрезают жертве язык<sup>10</sup> и, вместе с тем, полагают, что принесенные в жертву бараны (посредством языка) или *Хом* вместо них будут обвинять жертвователя в их убиении. Сама идея такого укора восходит, вероятно, к *Гатам* Заратуштры, в которых предназначенное для жертвоприношения животное стонет и жалуется пророку. Кроме того, можно предположить, что тот порядок, в котором в приложении к «*Шай-аст-нашайаст*» перечислены посвящаемые божествам органы жертвы, соответствует ходу ритуальной разделки туши. Возникает и другая аллюзия: зачастую принесение жертвы и деление ее между богами и социальными группами людей ассоциируется с изначальным жертвоприношением, в ходе которого возник мир и было положено начало его разнообразию.

Мэри Бойс приводит также описание приготовления особой жертвенной части *andom* (перс. «член, часть»), являющейся составляющей кровавого жертвоприношения: «Когда баран забит и туша подготавливается для печи, большое внимание уделяется приготовлению *andom*. Для этого требуется семь частей внутренностей животного: длинный кусок кишки, шесть маленьких кусочков от сердца, легкого, печени, почек, желудка и сальника, на каждом из которых острием ножа делают продольный разрез и выкла-

дывают их на кишку. Затем концы кишки связываются семью узлами. Каждый раз, перекрещивая концы, чтобы сделать очередной узел, жрец читает молитву *Yatha ahu vairyo*, семь раз в общей сложности. Теперь *andom* готов, и его подвешивают внутрь туши для запекания, после чего эту часть жертвы кладут на ритуальный хлеб *дрон* (ирани *luwok*) вместе с частицей жареного мяса, которое служит в качестве кровавой жертвы *goshodo*»<sup>11</sup>. Это описание, с одной стороны, вновь возвращает нас к среднеперсидскому перечню частей жертвы, а с другой — демонстрирует некую трансформацию обряда, когда разделение касается только внутренностей, а вместо пространного списка соответствия божеств и посвящаемых им органов появляется число «семь» (1+6), которое, безусловно, символизирует Ахура-Мазду, верховное зороастрийское божество, и Амеша Спента, «Бессмертных Святых», шесть основных богов.

Помимо рассмотрения кровавой жертвы необходимо остановиться на еще одном важном составляющем приношения твердой пищей — на ритуальном хлебе, получившем в зороастризме наименование *дрон* (*дарун*).

Составляя детальное описание ритуального зороастрийского хлеба *дрон* (*дарун*), выдающийся парсийский ученый рубежа XIX–XX вв. Дж. Модии отметил, что «дарун соответствует священному хлебу христиан», поскольку, подобно последнему, требует специального освящения, должен иметь круглую форму, приготавливаться представителями жреческого сословия, на него наносят особые насечки, а также он не дозволен в употребление в пищу иноверцам<sup>12</sup>. Это утверждение, вызванное стремлением приблизить зороастризм к религии «цивилизованного» европейского мира, христианству, служит, скорее, данью своему времени, чем анализом появления ритуального хлеба в зороастрийской практике. В научной литературе рассуждение Модии, как правило, не рассматривалось исходя из предполагаемой древности зороастризма и полного несоответствия идеологических основ двух религий. Тем не менее введение в число ритуальных предметов хлеба *дрон* является одним из важных и показательных моментов становления зороастрийской обрядности.

Ритуальный хлеб *дрон* впервые появляется в зороастрийской богословской литературе, написанной на среднеперсидском языке (пехлеви) и датируемой достаточно поздним временем. Слово *dron* является среднеперсидской формой авестийского *draona-*, несколько раз засвидетельствованного в Авесте, в том числе в ее древнейшей части, Гатах Заратуштры. Основным значением авестийского слова *draona-* служит «часть», «часть (жертвоприношения твердой пищей «*mīazda*», авест. *myazda-*)». Именно понятие «*mīazda*» служило общим термином для обозначения различных жертвенных составляющих главного приношения, совершавшегося в ходе зороастрийской литургии. Как в ведийскую эпоху в Индии, так и в древнем Иране (Авеста главным образом отражает восточно-иранские реалии) это жертвоприношение состояло в первую очередь из кровавой жертвы, а также из других «твердых» продуктов питания, к числу которых относился хлеб. Однако нет никаких данных, позволяющих утверждать, что хлеб был ка-

ким-либо образом специально выделен и играл особую роль в ходе жертвоприношения. Если даже предположить, что в народной обрядности жертвенный хлеб имел значение, близкое значению кровавой жертвы, в тех авестийских текстах, которые были сохранены в ходе канонизации Авесты, осмысление ритуального хлеба не нашло никакого отражения — фактически он не упоминается.

Что же явилось основанием для введения в обрядность хлеба *дрон*, и когда это могло произойти?<sup>13</sup> Ответ на второй вопрос можно найти, с одной стороны, в дате кодификации Авесты, с другой — во времени написания среднеперсидских сочинений, в которых изложен способ приготовления хлеба *дрон* и указано его символическое значение. Некоторая часть авестийских текстов была написана на давно уже мертвом авестийском языке, по всей вероятности, в эпоху правления Сасанидов, когда жрецы делали казавшиеся им важными добавления в корпус священного писания. Но ритуальный хлеб, как можно судить по сохранившимся частям Авесты, еще не привлек их внимания.

Среднеперсидские трактаты, описывающие хлеб *дрон*, относятся к сменившей правление Сасанидов эпохе: они написаны уже в завоеванном арабами Иране (предположительно, в X в. после Р.Х.), когда наступление ислама требовало от зороастрийских жрецов упорядочивания и унификации ритуальной системы зороастризма. Главным образом речь идет о двух среднеперсидских сочинениях, зафиксировавших представления и обряды, связанные с ритуальным хлебом. Первое из них вошло в научный оборот как «Пехлевийский *ривайат*, сопровождающий *Дадестан и дениг*» («*Дадестан и дениг*», среднеперс. «религиозные суждения», — богословский труд, написанный верховным жрецом Парса и Кермана Манушчихром в IX в. после Р.Х.)<sup>14</sup>. Второе представляет собой небольшое произведение «*Чим и дрон*» (среднеперс. «О значении *дрон*»), имеется его перевод на русский язык, выполненный О.М. Чунаковой<sup>15</sup>.

Описание хлеба *дрон* в общих чертах совпадает в обоих памятниках. Это пресный хлеб круглой формы, который необходимо испекать таким образом, чтобы края хлеба возвышались над его серединой, а в тесте не образовывались воздушные пузыри. Форму хлеба богословы трактовали как образ мира, возвышенные края — как гору *Харбурз* (*Албурз*), плоскую середину — как обитаемый мир. На поверхности хлеба делали три насечки, призванные напоминать об этической триаде зороастризма — «*благая мысль, благое слово, благое дело*», а в центр помещали специально освященное коровье масло *gosudag*, которое ассоциировалось, по одной версии, с «мировой горой», по другой — с вселенским законом *Истины*.

Приношение хлеба *дрон* являлось частью некоторых зороастрийских обрядов, в том числе основной литургии *ясна*. Собственно вкушение хлеба сопровождалось дополнительными ритуальными действиями, на которые хотелось бы обратить внимание. Так, на столе должен был присутствовать бокал, до краев наполненный вином (по другой версии — водой), символически истол-

ковывавшийся как воды мирового океана, и травы, представлявшие *Бесмертных Святых*, а для священного огня следовало приготовить три частицы, или порции, дерева и благовоний. Помимо этого для приношения подготавливали цветы, фрукты и сухофрукты. Часть выпекаемого хлеба освящалась в качестве *дрон*, а другую, не имевшую насечек, именовали *frasast* и посвящали ее исключительно верховному божеству, *Ормазду (Ахура-Мазде)*. Еще одной примечательной деталью обрядов, связанных с ритуальным хлебом, является требование к очищению чаши, в которую помещали готовый хлеб. Вопреки зороастрийскому почитанию воды как ритуально чистой субстанции, в «Пехлевийском ривайате...» мы находим указание на то, что чаши должны быть абсолютно сухими, более того, если после мытья их невозможно высушить, то лучше отказаться от мытья, так как сухое и ритуально нечистое в данном случае лучше, чем влажное и ритуально чистое (58.9). Последнее положение выглядит достаточно неожиданно в рамках зороастрийской обрядности.

Первые ассоциации, которые вызывает требование беречь хлеб от малейшей опасности проникновения влаги, связаны, конечно же, с еврейской традицией сохранения от влажной среды муки, предназначенной для выпечки *мацы*, пасхального ритуального пресного хлеба. Евреи старательно избегали превращения муки в квасную субстанцию, *хамец*, что могло быть вызвано даже самым малым количеством воды (напомним, что зороастрийцы пекли ритуальный хлеб также из пресного теста). Другим совпадением зороастрийской и еврейской ритуальных практик видится упомянутое выше предписание помещать рядом с хлебом *дрон* чашу с вином, наполненную до краев. Вино является непременным атрибутом и еврейского пасхального *седера*, причем его понемногу отливают<sup>16</sup>. Помимо вина зороастрийские предписания разрешают использовать яблочный сок и кумыс, уксус же запрещен, подобно тому, как запрещен он в еврейской практике в предшествующий момент перед приготовлением *мацы*. Вместе с тем если в еврейской традиции трапезу начинают с вкушения карпаса, смоченного соленой водой или уксусом<sup>17</sup>, то в «Пехлевийском ривайате...» говорится о том, что неплохо съесть кусочек лимона (56.9). Кроме того, подобно тому как мацу поедают, положив на нее горькие травы, *дрон*, согласно «Пехлевийскому ривайату...», вкушают вместе с травами, чесноком, солью (58.17).

Учитывая, что ритуальный хлеб *дрон* в качестве специальной, обособленной жертвы достаточно поздно вошел в зороастрийскую обрядность, можно предположить, что, по крайней мере частично, оформление приношения хлеба было заимствовано в зороастризм из иудаизма, хотя здесь не исключено и некоторое влияние эллинистических, а также христианских образов. Однако не следует пренебрегать и собственно иранскими элементами, а может быть, даже шире — общечеловеческими. Обычай принесения в жертву ритуального хлеба известен у многих народов. Иногда жертвенный хлеб объясняют как заместительную жертву (например, русский

«каравай» — хлебная жертва вместо животной, «коровы»). Но и в иранской зороастрийской, и в еврейской традициях приносилась как кровавая, так и хлебная жертвы. Примечательно, что значение, которое придавалось хлебу как таковому, излагается в обоих рассмотренных среднеперсидских текстах на основе пассажей авестийского кодекса Видевдат (3.30–32), где хлеб называется «основой зороастрийской веры», а возделыватель хлеба — «возделывающим Истину, продвигающим, приумножающим веру». Особенно привлекательным для среднеперсидских авторов, по-видимому, было названное Видевдатом магическое действие хлеба и манипуляций по его приготовлению, направленное против злых демонов, которые «удирают оттуда, где зерна в достатке» (Видевдат 3.32). Это близко пониманию хлеба в других традиционных культурах. В заключение следует отметить, что форма ритуального хлеба, описанного среднеперсидскими богословами, даже в деталях совпадает с общепринятой по сию пору в Центральной Азии формой обрядового пресного хлеба *патыр* (*фатир*), бытование которого немислимо объяснять заимствованием из зороастризма или иудаизма.

Что касается собственно зороастрийского хлеба *дрон*, то общая картина мне представляется следующей. До арабского завоевания Ирана не существовало единой ритуальной практики, выделяющей хлебную жертву из общего жертвоприношения твердой пищей *мйазда*. Хлебу скорее придавали значение магического оберега от демонических сил, а не приношения с отдельным символическим звучанием, равносильного *яснийской* кровавой жертве. В условиях мусульманской экспансии, когда возникла необходимость унификации обрядов ради сохранения зороастрийской религии, жрецы использовали версию хлебного приношения, сформировавшуюся под влиянием еврейского пасхального *седера*. При этом еврейская маца соответствовала распространенному повсеместно, в том числе в иранских землях, пресному ритуальному хлебу.

К сожалению, священные тексты донесли до нас далеко не все черты совершавшихся в древности ритуалов. Авестийский Хом-яшт сохранил важную деталь производимых во время совершения ясны, а именно — в процессе приготовления жертвенного напитка, ритуальных действий: жрец шесть раз обходил вокруг него, провозглашая специальные молитвы:

19. На этом первом обходе, Хаома, я молюсь тебе, устраняющий смерть, о лучшем мире блестящем, повсюду сияющем. На этом втором обходе, Хаома, я молюсь тебе, устраняющий смерть, о здоровье для сего тела. На этом третьем обходе, Хаома, я молюсь тебе, устраняющий смерть, о долгой жизни души.

20. На этом четвертом обходе, Хаома, я молюсь тебе, устраняющий смерть, о том, чтобы я вольным, сильным, довольным ходил по земле, одолевая ненависти, поражая Ложь. На этом пятом обходе, Хаома, я молюсь

тебе, устраняющий смерть, о том, чтобы я ходил по земле победоносным, поражающим в битве, одолевая ненависти, поражая Ложь.

21. На этом шестом обходе я молюсь тебе, устраняющий смерть, о том, чтобы мы замечали вперед вора, разбойника, волка<sup>18</sup>.

Ритуальный обход вокруг сакрального объекта — одна из важнейших черт древней литургии, черта, продолжившая свое существование в более поздних (вплоть до современных) ритуалах обхода вокруг святыни.

Помимо ритуального напитка зороастрийская практика знает и иную форму жертвенного возлияния, получившую наименование «*заотра*» (авест. *zao ra* — «возлияние»). Существуют две разновидности *заотры* — возлияние воде (среднеперс. *ab-zohr*) и возлияние огню (среднеперс. *atas-zohr*)<sup>19</sup>. Вещественным составляющим приношения воде служат молоко и растительные компоненты, тогда как огню жертвуется животный жир. В авестийском Видевдате (7.77) в качестве *заотры* упоминается жир коровы, а в богословских сочинениях на среднеперсидском языке под *zohr* подразумевается бараний или козий жир. Согласно новоперсидским Ривайатам, пол животного мог быть как мужским, так и женским; в последнем случае предписывалось использовать животное, еще не приносившее потомства<sup>20</sup>. В заключение этого краткого обзора необходимо отметить, что *заотры* воде и огню совершаются путем непосредственного вливания жертвенной субстанции в первом случае в проточную воду, а во втором — в горящее пламя священного огня, возожженного на алтаре.

\*\*\*

Ираноязычное население как Ирана, так и Центральной Азии знало несколько волн смены конфессиональной принадлежности начиная с древнейших индоиранских культов, зороастризма, буддизма, манихейства, христианства вплоть до ислама, господствующего в иранских землях уже на протяжении многих столетий, и сравнительно непродолжительного периода новой советской религиозности в центрально-азиатских республиках. В какой мере запечатлелись эти религии в традиционной культуре, и что является основой существования последней?<sup>21</sup>

Если все зороастрийские священные тексты, составленные на авестийском языке, относятся к эпохам, когда зороастризм занимал главенствующую позицию в Иране, то среднеперсидские богословские сочинения частично отражают существенные перемены в культе, поскольку некоторые из этих трудов были написаны после мусульманского завоевания Ирана. Со временем зороастризм превращается в религию меньшинства, а народы иранских земель принимают новую веру — ислам. Насколько могла сохраниться или видоизмениться древняя идея жертвоприношения при смене иранским населением конфессиональной принадлежности? Ислам явился не только совершенно иной религией в идеологическом плане по сравне-



нию с исповедывавшимся ранее зороастризмом, но и в отношении ритуальной практики должен был ввести новые принципы. Если ранее жертвоприношения совершались жрецами в храме, то теперь, по крайней мере теоретически, оба института были упразднены. Тем не менее жертвоприношение, переданное для совершения общиной, не было отменено, а приобрело характер благодарственной жертвы богу. В исламе кровавое жертвоприношение не причислено к пяти столпам веры, отчасти его заменяет милостыня. Видимо, в большей степени жертвоприношение стало трактоваться в этическом смысле, в религиозном срезе важнее стала идея жертвенности, жертвенного служения человеком богу, и одним из выражений такой жертвенности можно, наверное, считать джихад — усердие во имя бога, выраженное в готовности вести войну за веру и погибнуть в этой войне, заслужив посмертное блаженство. Не случайно именно джихад, а не кровавую жертву иногда называют шестым столпом ислама. Интересно сравнить отношение к жертвоприношению в исламе и другой авраамической религии — христианстве. В последнем древняя жертва также оказалась переосмысленной, но для того чтобы снова стать кульминацией как вероучения, так и ритуала. Жертва является одним из важнейших аспектов религии в иудаизме, ведь библейский Авраам был готов принести в жертву Богу своего сына.

Воспоминание об этом событии, получившем освещение не только в Библии, но и в Коране, вызвало к жизни один из важнейших мусульманских праздников — *Курбан*, в центре которого оказалось именно жертвоприношение. К сожалению, не только в этнографической литературе советского времени, но и в современных работах этот праздник, по крайней мере у ираноязычного населения Центральной Азии, еще не служил предметом подробного описания, хотя общие замечания на его счет и некоторые существенные детали можно найти, например, в работах Андреева. Специально для нашего сборника описание празднования *Курбан* на Памире составил этнограф А. Шоинбеков, оно приводится в качестве приложения к данной статье.

Представляется, что сведения А. Шоинбекова не оставляют сомнения в том, что в основе мусульманского ритуала жертвоприношения, являющегося основным событием праздника *Курбан*, лежит издревле приносившаяся жертва. В целом это не противоречит мусульманской идеологии, включившей в обычное право многие ритуалы и традиции, важные для исламизированных народов. Вместе с тем вполне естественной явилась контаминация, когда произошло наложение различных, но близких по содержанию религиозных образов и элементов обрядов. Что касается памирского празднования *Курбан*, хотелось бы обратить внимание на некоторые детали. Так, существенно, что кровавая жертва дополняется хлебной — хлеб привязывается к барану красной тканью. Как мы уже видели, древнейшее индоиранское и затем наследовавшее ему зороастрийское жертвоприношение включало и кровавую жертву, и хлеб. Само священнодействие, как заклятие барана, помазы-

вание верующих его кровью, так и совместная трапеза, призвано утвердить единство общины перед богом и, вместе с тем, причастность каждого верующего к богу. Интересно, что в памирском ритуале прослеживается и древнее представление о связи жертвователя и жертвы, которая особую роль будет играть после смерти человека. Если в зороастрийской традиции пожертвованные человеком при жизни животные будут обвинять его у моста *Чинват* при переходе души в иной мир, в мусульманской, напротив, цепляясь за шерсть такого барана душа умершего сможет преодолеть мост. Хотелось бы обратить внимание на такую древнейшую черту ритуала, описанного А. Шоинбековым, как выбор животных белого цвета с особыми отметинами — темными кругами вокруг глаз и сурьмление глаз как жертвы, так и соучастников жертвоприношения. Именно белых животных жертвовали как в Древнем Иране (этот обычай сохранен и современной зороастрийской практикой) и Древней Индии, так и на Переднем Востоке. Поразительно, что глаза жертве сурьмили еще при совершении царских храмовых ритуалов в Древнем Шумере:

Я, Эанатум,  
Поступил мудро:  
Двум голубям  
Глаза сурьмой подвел,  
Можжевеловой ветвью головы их украсил,  
Богу Энлилю  
В Ниппур отправил<sup>22</sup>.

Пожалуй, одним из самых ярких примеров сохранения идеи жертвоприношения, издревле совершавшегося для поддержания жизни и ежегодного возобновления хода времени и годового цикла, служат новогодние обряды. Вновь обратимся к памирской обрядности, засвидетельствовавшей наиболее архаичные черты.

Из сообщения Икромиддина Мухиддинова<sup>23</sup> об обычаях горных таджиков известно, что главным героем интересного обряда, по сей день совершаемого на Памире во время празднования нового года, является осел, причем, если в хозяйстве нет требуемого животного, его занимают у соседей.

В предпраздничные часы все, кроме хозяйки, покидали дом. Затем к двери дома хозяин подгонял ишака, на которого усаживал маленького мальчика, видимо олицетворявшего наступающий год. В ответ на требование отпереть дверь хозяйка спрашивает: «Что привезли?» и в ответ получает: «Я привез счастье Зебака, Бадахшана и Шугнана» (трех памирских областей). Таким образом, осел символизирует богатство и счастье, и, несмотря на известное презрительное отношение к этому животному, его вводят в дом, где хорошо кормят, предлагая два вида кушаний — ячмень и сено. Если осел начинает сначала есть ячмень, считается, что урожай будет

хорошим, если сено — плохим, так как сена будет больше, чем зерна. Затем в знак будущего изобилия хозяйка посыпает бобовой мукой голову осла между ушами, а ребенку — правое плечо. Сходные ритуальные действия повторяли на следующий день, но их участником был уже не осел, а вол — наиболее значимое и почитаемое на Памире животное. Его также вводили в дом и посыпали бобовой мукой, но следили не за тем, как он ест, а испражнится он сначала или помочится. В первом случае ожидается урожайный год, во втором — много воды, дождя в вегетационный период. Испражнениям вола придают округлую форму, высушивают и сохраняют до веяния зерновых, когда устраивают праздник в честь патрона земледелия *Бобои-дежкон* («дед-крестьянин»), телом которого служит куча зерна, а тубетейкой — тот самый новогодний помет вола. Скорее всего, последний обычай восходит к первой человеческой жертве, положившей основу плодородия земли и процветания всех людей.

То, что исполнение этого обычая приходится на первый день новолетья, неслучайно. Дело в том, что с помощью приносимой жертвы издревле возобновляли ход времени, круг которого повторялся каждый день, месяц, год. И момент наступления нового года являлся важнейшим в годовом цикле, поэтому все ритуальные действия исполнялись во время новогоднего празднования с особым тщанием, они имели наибольшее значение. Как следует из памирского обычая, ни осла, ни быка в жертву уже не приносили, тем не менее их введение в дом и посыпание мукой служат напоминанием об этой жертве.

Вместе с описанным новогодним обрядом памирцы совершают еще один: перед входом в дом для вкушения ритуальной новогодней пищи срезают одну ивовую ветку, разрезают ее на три части, получив три палки. На них делают насечки, обозначающие стручки, после чего два из полученных прутьев закрепляют крест-накрест на специальной перекладине, украшенной солярными знаками, а третий — между балками потолка. Несомненно, эти прутья, число и местоположение которых обращают нас к трехчастному строению Вселенной, имеют непосредственное отношение и к древнеиранскому дереву всех семян, что позволяет обратиться к зороастрийским представлениям об устройении мира.

Поскольку в ходе основного зороастрийского ритуала поклонения богам — ясны — приносились две жертвы — животная и растительная, схема обустроенного для жизни мироздания также вырисовывалась жрецами двояко — с мировым деревом и животным в центре. При этом в качестве мирового дерева оказывается «дерево всех семян», ассоциировавшееся со священным растением *хаомой*, служившим для приготовления возбуждающего напитка, а в качестве животного — трехногий осел.

В Авесте лишь однажды, в кратком литургическом тексте (Ясна 42.4), упоминается «праведный осел», стоящий посреди моря *Воуру-каша* (*Вору-каша*), так древние иранцы называли мировой океан. Подробное описание этого персонажа дается в среднеперсидском «*Бундахишне*»<sup>24</sup>, который по-

мещает чудесного осла тоже центр Вселенной, где на горе, возвышающейся над мировым океаном, растет древо всех семян. Гигантский осел помимо трех ног обладает шестью глазами, девятью ртами, двумя ушами, одним рогом и питается «духовной» пищей. Золотой рог служит ослу для пресечения происков вредных существ, а когда это праведное создание наклоняет голову к воде и опускает в нее уши, вода в море волнуется, а берега содрогаются. Когда осел испускает крик, все самки благих водяных существ зачинают плод, а злых — выкидывают. Более того, когда он мочится в море, вся морская вода в семи земных *кешварах* («странах») очищается, а его испражнением является амбра.

Безусловно, фантастический осел требует дополнительного пояснения. Во-первых, вызывает интерес выбор не слишком популярного животного в качестве одного из столпов мира. Однако именно это избрание свидетельствует в пользу глубочайшей древности мифологического образа. Археологические изыскания показали, что осел был наиважнейшим хозяйственным животным азиатских поселений III тыс. до Р.Х., лошадь сменила его позднее. Осел назван в авестийских списках крупного скота. Многократны упоминания осла в Ведах, где он выступает наряду с конями, горбатыми быками и птицами как одно из тягловых животных божественных близнецов *Ашвинов*, спасителей и целителей людей. *Ашвины* утром и вечером объезжают Вселенную на быстроходной трехместной, трехчастной и трехколесной колеснице, полной всяких благ. Конечно же, описание колесницы отражает представление о трехчастном строении Вселенной: небо, земля, средний мир. Уместно также напомнить о трех шагах древнеиндийского бога Вишну, которыми он измеряет мир. Отчасти здесь кроется объяснение и трехногости иранского осла. Тысячелетиями позднее составления Ригведы и Авесты в труднодоступных горных районах Афганистана и Индии, в долине реки Гилгит и в среднем течении Инда, у представителей одной из дардских народностей исследователями были зафиксированы интересные верования, согласно которым верховым животным добрых *фей-пери* служит трехногий осел.

Помимо соответствия трехчастной структуре Вселенной, трехногость осла объясняется его статичным, устойчивым положением, отвечающим предназначению разделять небо и землю. В этом отношении он близок другому мифологическому персонажу — упомянутому в Ригведе одноногому козлу *Аджа Экапад*, служившему своеобразной распоркой между землей и небом и не дававшего мирам упасть друг на друга. Его единственная нога была опорой солнцу в пути по небу. В свою очередь, одноногий козел в Ригведе, как правило, называется рядом с другим существом — змеем *Ахи Будхнья*, олицетворявшем основание мира.

Главное в образе трехногого осла — он является жертвой, тем самым жертвоприношением, благодаря которому мир приходит в движение и продолжает свое существование. Не случайно одной из форм оси мира служит жертвенный алтарный столб. Уже цитированный последний гимн

четвертой мандалы Ригведы, обращенный «К жиру», можно рассматривать как почти полную аналогию пассажей иранского «Бундахишна»:

Медовая волна поднялась из океана.

С сомой она приобрела свойства *амриты*

Что есть тайное имя жира:

Язык богов, пуп бессмертия.

Мы хотим провозгласить имя жира.

На этом жертвоприношении мы хотим удержать его поклонениями.

Пусть прислушивается брахман, когда оно произносится.

Четырехрогий бык-гаура изверг его из себя.

Четыре рога, три ноги у него,

Две головы, семь рук у него,

Громко ревет бык, трижды связанный.

Великий бог вошел в бессмертных.

Эти потоки жира текут из сердца-океана,

Окруженные сотней оград. Они не для того, чтобы их разглядел обманщик.

Я внимательно рассматриваю потоки жира.

Посреди них золотой прут<sup>25</sup>.

Ригведийское поэтическое видение жертвоприношения совпадает, даже в деталях, с иранским сюжетом: жертва помещена в центр, сердце мирового океана, правда, животным является не осел, а бык, но он также трехногий и описан как фантастическое существо, он трижды связан, а его жир трижды разделен между богами. Наконец, посреди мирового океана и одновременно посреди потоков жертвенного жира помещен золотой прут. Последний ассоциируется и с золотым зародышем мира, и с яйцом, возникшем из изначальных вод, и с мировым деревом (иранским деревом всех семян и вместе с тем с жертвенным растением *хаомой*).

Помимо сюжета, связанного с ослом, к древнейшему жертвоприношению обращает и другая деталь, приведенная И. Мухиддиновым, — формирование «тела» патрона змледелия *Бобои-дехкон*, для чего используют кучу зерна и новогоднюю лепешку испражнений вола. Вполне вероятно, что в этом ритуале содержится воспоминание о совершенном когда-то при сотворении мира первом человеческом жертвоприношении или даже о более поздних жертвах такого рода.

Необходимо отметить, что жертвоприношения сопутствуют фактически всем важнейшим ритуальным действиям, совершаемым ираноязычным населением центрально-азиатского региона, будь то обряды жизненного цик-

ла, сельскохозяйственные обряды и так далее. Ярким выражением древнейшей идеи объединения общины во время жертвоприношения служат *худои*, ритуальные угощения. Не только они, но и любая совместная трапеза, любое вкушение пищи носит ярко выраженный ритуальный характер, когда еда, предваряемая произнесением молитвенной формулы, становится жертвой. При этом каждый раз детальное рассмотрение этнографически засвидетельствованных обычаев и ритуалов (с их фиксацией и изучением связаны имена крупнейших ученых, оставивших нам в наследство, в сущности, цельную картину центрально-азиатской обрядности) возвращает нас к древнейшим основам религии и культуры.

Обычно традиционная культура иранских народов, в частности центрально-азиатских, рассматривается как мусульманская с большим числом местных черт, которые в советское время было принято именовать «пережитками». Тем не менее эта культура может быть представлена и под другим углом зрения — как самобытная религиозная система (без игнорирования исламской составляющей, в некоторых отношениях прочно интегрированной в эту систему).

Как рассмотренные выше новогодние памирские жертвоприношения ежегодно воспроизводят изначально принесенную жертву, так и каждый комплекс ритуальных действий, относимых к обрядам жизненного цикла или семейным (домашним) обрядам, сам по себе является жертвоприношением (зачастую многократно повторенным в ходе того или иного обряда), при котором жертвой является не только кровавое приношение, но и основной участник события. Наилучшим образом эта идея оказалась выражена в индийских обрядах, восходящих к общей индоиранской ритуальной практике<sup>26</sup>. И здесь в качестве методологической основы оказывается более удобным прибегнуть не к используемым в западной литературе схемам обрядов перехода, а к той системе, которая еще в глубокой древности была разработана индийским жречеством и нашла отражение в Ведах и брахманах, а соответственно, и в специальных текстах, посвященных домашним обрядам (*грехья*), — *грехьясутрах*.

По *грехьясутрам*, как и по собраниям ритуальных зороастрийских установлений и в целом по литературе подобного рода<sup>27</sup> хорошо видно, насколько регламентированной оказывается жизнь человека, принадлежащего традиционному обществу, причем каждый момент этой жизни имеет религиозный смысл. Что касается индийской обрядности, то в качестве основных моментов в ней выделяются *санскар*ы, понимаемые как очистительные обряды, а фактически являющиеся обрядами жертвоприношения<sup>28</sup>.

На протяжении тысячелетий индийские жрецы сохраняли, разрабатывали и объясняли те самые основы ритуалистики, которые у других индоевропейских народов были утрачены, завуалированы или переосмыслены. Если для понимания семейной обрядности центрально-азиатских народов воспользоваться жреческой методологией, становится очевидным, что каждая челове-

ческая жизнь является многократной жертвой богам. Так, следуя изложению А.А. Вигасина, древнеиндийским обрядам, совершавшимся на разных этапах жизни человека, «придавалось значение очистительных таинств (*санскар*)»<sup>29</sup>. Комментируя книгу Р.Б. Пандея «Древнеиндийские домашние обряды», этот исследователь указывает, что «связь между жертвоприношением богам и санскарами была чрезвычайно тесной и многосторонней. Жертвоприношения не только сопровождали основные действия санскар, были включены в санскары или напоминали их отдельными элементами... В древнеиндийских текстах часто встречается характерная метафора: «человек есть жертвенный сосуд». Санскары представляют последовательное очищение человека как жертвенного сосуда перед принесением «последней жертвы» (похоронами)»<sup>30</sup>. Другими словами, так называемые обряды жизненного цикла индийской жреческой традицией рассматриваются как очистительные таинства, выступающие, в свою очередь, последовательной чередой жертвоприношений. Таким образом, рождение, этапы детства, ученичества, свадьба и смерть полагались жертвами. Среди составных частей санскар Р.Б. Пандей называет, в частности, огонь, молитвы, жертвоприношения, очищения водой, ориентацию по сторонам света<sup>31</sup>, т.е. те элементы, которые присущи основным литургическим действиям, уже известным нам по описанию древнейшего жертвоприношения у индийцев и иранцев. Важно отметить, что *санскары* не только привязаны к сторонам света и движению солнца, но и имеют определенную временную протяженность, своеобразный срок действия: они подготавливают человека для совершения над ним следующего обряда.

Приложение такого жреческого подхода к ритуалу делает прозрачными многие этнографически засвидетельствованные у ираноязычных народов Центральной Азии обрядовые действия, ранее либо никак не пояснявшиеся, либо относимые к разного рода «магическим» приемам<sup>32</sup>.

Итак, обратимся к некоторым деталям обрядов жизненного цикла. Первоначально следует остановиться на том обстоятельстве, что эти обряды связаны с временными отрезками, в пределах которых совершается полный комплекс ритуальных действий. Это так называемые «*чилла*» — сорокадневные периоды, в рамках которых, как правило, особым образом отмечаются третий, седьмой, сороковой дни. Впервые обобщающий анализ сорокадневий в семейной обрядности таджиков был произведен Л.А. Чвырь, отметившей, что термин «*чилла*» в Центральной Азии имеет более широкое хождение, охватывая религиозную сферу (сорокадневное уединение в специальном помещении при *мазаре* для молитв и поста) и календарь (выделение самых холодных и жарких дней года, соотносимых с зимним и летним солнцестоянием)<sup>33</sup>. Это дает возможность предположить универсальный характер выделения определенного срока совершения и действия ритуала, подобно тому как индийские *санскары* имеют дело не только с производимыми «сейчас» действиями, но и направлены к будущему, подготавливая и очищая человека для следующего комплекса обрядов. Л.А. Чвырь справедливо выделяет серию сходных обрядов и ритуаль-

ных предметов, повторяющихся в семейной обрядности во время сорокадневий: «например, ритуальное омовение (новорожденного, покойного, невесты); новая специальная одежда (для тех же персонажей); обряд «смотрения лица» (у невесты, новорожденного, реже — покойного); временная изоляция (младенца с матерью, молодых, покойного) <...> раздаваемые на похоронах куски белой материи и раздираемые на мелкие части гостями белые полотнища, подстеленные под ноги молодым на свадьбах, намазывание лица или тела сажей на похоронах и после рождения ребенка»<sup>34</sup>.

Действительно, исследователями многократно отмечались типологически сходные моменты в «обрядках перехода». Представляется, что помимо выделения формального сходства анализ, если можно так выразиться, подбора ритуальных действий и используемых в ходе их совершения ритуальных предметов показывает, что в каждом случае мы имеем дело именно с ритуалом жертвоприношения. Как правило, просматривается и тройственная природа жертвы — растение (хлеб, реже — ритуальный напиток), животное, человек (участник обряда), а также присутствие «первых творений» и важнейших элементов (вода, огонь, растение).

Так, характерны обрядовые действия с использованием огня, когда зажигают лампы, лучины, разводят костер. При этом, как и во время древнейших священнодействий, часто совершают обнесение огнем или обведение вокруг огня. В то время как использование огня в ритуальных целях обычно истолковывается в связи с очистительной функцией последнего, более общим представляется понимание его как жертвенного костра, в котором выпекается жертва. Так, именно в этом ключе трактует Ш. Маламуд принятый в Индии обряд обведения невесты горящим благовонным факелом (у таджиков невесту обводят вокруг костра), приводя текст «*Шатапатха-брахманы*» Ш 4, 3, 3 «огнем же он надевает ей кожу»<sup>35</sup>. При этом сам обряд бракосочетания рассматривается как «яджня, жертвоприношение, в котором жертвующий является отцом невесты, а сама невеста — жертвой, пашу, в то время как будущий муж играет роль божества»<sup>36</sup>. Неизменно и присутствие воды, использовавшейся для омовения или питья, а также в той или иной форме ветвей или растительной пищи (фруктов, сладостей). Растительная жертва представлена ритуальными хлебами, непременно выпекаемыми и вкушаемыми при совершении всех семейных обрядов, животная — бараном, которого режут для приготовления общественного угощения.

Роль человека как жертвы при совершении каждого из упомянутых обрядов многократно подчеркивается и обыгрывается — омовение, помазывание маслом или сажей, кровью жертвенного животного, смазывание рта маслом, обсыпание золой и мукой участника ритуальных действий маркируют его принадлежность к жертвенной субстанции и «испечение» в жертвенном костре. По словам Н.А. Кислякова, в Пенджикенте праздник третьего дня после рождения ребенка назывался «буи», «окуривание»<sup>37</sup>, а перед совершением ритуала первого положения ребенка в колыбель, ее



окуривали, обводя зажженной тряпкой<sup>38</sup>. Обрядовые действия, указывающие на то, что ребенок, ради которого они производились, сам выступает жертвой и частью жертвенных угощений, совершались и по завершению сорокадневного периода после рождения, а также при первой стрижке, прорезывании первого зуба и так далее: младенцу смазывали рот пылью с порога, золой из очага, маслом; голову посыпали мукой, сладостями.

Таким образом, эти действия, с одной стороны, приобщают человека к остальным составляющим жертвы, а с другой — явственно посвящают его богам, демонстрируют тот факт, что человек действует не самочинно, а в качестве жертвы богам или богу. Если при совершении похоронной обрядности тело полностью предается земле, подобно тому как на нее проливают жертвенную субстанцию, то во время обряда обрезания, заимствованного из семитской культуры, знаком принесения жертвы и посвящения богу служит частица крайней плоти. Типологически сходные обрядовые действия известны и у центрально-азиатских народов, например, отрезание частицы уха, порезы на лбу и прочее.

Эти жертвоприношения не являются простым приношением даров божеству: в качестве жертвы выступает сам жертвующий, а его жизнь выкупается заместительным жертвоприношением. Необходимо отметить, что, в сущности, эти обряды не являются самостоятельным изобретением, а лишь повторяют древнейший ритуал жертвоприношения, многократно описанный поэтическими и ритуальными текстами начиная с Ригведы. Так как первая жертва (запустившая ход мироздания) была многочастной (человек, животное, растение, вода, огонь), то и каждая последующая жертва, каждый ритуал в качестве неизменных атрибутов сопровождаются присутствием огня, воды, растения, животного, а также определенным образом соотносятся с пространством (четыре стороны света и круговой обход).

Если обратиться к таджикской свадебной обрядности, то здесь все детали указывают на жертвенную роль невесты: ее плач, красное, цвета крови, или белое, траурное, одеяние, тот факт, что на пороге дома жениха «вместо нее» и прямо у ее ног режут барана, то, что в момент заключения брака, подобно тому как в индийской традиции невеста располагалась на расстеленной шкуре, таджичка стоит на куске ткани (сейчас, как правило, вместе с женихом). Шкура и ткань, безусловно, также указывают на принесение жертвы. Тесная связь свадебных обрядов и жертвы проявляется и в том обстоятельстве, что свадьбы с древних времен приурочивали (и продолжают это делать в настоящее время) к празднованию дня весеннего равноденствия, иранскому новому году *ноурузу*, когда совершаются важнейшие обряды жертвоприношения, обеспечивающие благополучие всего года.

Примером того, насколько созвучными оказываются современные обрядовые действия своим древнейшим прототипам, могут служить строки таджикской песни, распеваемой во время бритья головы жениха или повязывания ему чалмы. Краткая ритуальная песня сохранялась, вероятно, тысячелетия, соединяя воспоминание об устройении обитаемого пространства,

положившем начало существования и процветания мира, и свадебный обряд, совершение которого является воспроизведением древнейшей жертвы.

На слова упомянутой песни обратили внимание, оставив, тем не менее, их без комментария, два выдающихся этнографа XX в. — М.С. Андреев (запись сделана в долине Хуф)<sup>39</sup> и Н.А. Кисляков (запись сделана в Язгулеме). Последний предложил, на мой взгляд, более точный перевод:

Шои мо амин аст, подшои мо амин аст.  
Хуш омади йор, мехмони мо амин аст.  
Подшо саломат, мохи сеюми мо амин аст.  
Моро, моро, хароб карди моро.  
Дар оташи тез кабоб карди моро.  
Дар оташи тез кабоб харгиз напазад,  
Мо санг будим, ту об карди моро.

Это наш шах, это наш падишах.  
Добро пожаловать, друг, это наш гость.  
Будь здоров падишах, это наш третий месяц.  
Нас, нас ты иссушил.  
В жарком огне изжарил нас.  
В жарком огне мясо никогда не изжарится,  
Мы были камнем, ты превратил нас в воду<sup>40</sup>.

Очевидно, что здесь идет речь о приготовлении жертвенного кушанья, которое непременно должно быть изжарено на огне, а не сварено. Именно таким образом следовало готовить жертвенное мясо, согласно древним ведийским и зороастрийским предписаниям, а также при праздновании еврейской Пасхи. Обычное для иранской традиции именование жениха *шахом* и *падишахом* (как и для русской — князем), многократно отмечавшееся исследователями, позволяет ассоциировать его не только с правителем, но и с божеством. Действительно, если невеста в свадебной обрядности выступает как жертва, то принимающим эту жертву божеством оказываются жених. Основным действием, которое приписывает жениху-богу свадебная песнь, помимо зажаривания мяса в огне, является превращение камня в воду — известный образ в различных мифологиях. В данном случае наиболее близкими из древнейших аналогий служат ведийские воспевания *Индры*, совпадающие с таджикскими строками. Речь идет об описании важнейшего подвига *Индры*, который священные тексты представляют в двух вариантах — в мифе об убийстве змея *Вритры*, запрудившего воды, и мифе об освобождении коров, спрятанных в пещере *Вала*<sup>41</sup>. Эти две истории, характеризующие *Индру* как устроителя обитаемого мира, многократно рассказаны ведийскими авторами. Пожалуй, достаточно привести два выразительных примера:

I.32. Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить:  
Те первые, что совершил громовержец.  
Он убил змея, он просверлил (русла) вод,  
Он рассек недра гор

Он убил змея, покоившегося на горе.  
Тваштар ему выточил шумную дубину.  
Как мычащие коровы, устремившиеся к (телятам),  
Прямо к морю сбегает воды.

II.22. Это твое мужественное деяние, о плясун Индра,  
следует провозгласить  
В самом начале дня как первое свершение —  
(То), что что силою бога ты пустил течь вперед  
жизненное дыхание, —  
Пустил течь воды.  
Силой он превосходит любого безбожника.  
Стоумный нашел питательную силу,  
Он нашел жертвенную усладу<sup>42</sup>.

Мы видим, что и в таджикской песне, и в ведийском гимне просматривается одна и та же линия: камень (скала) — вода-корова(жертва). Интересно, что в небольшом таджикском тексте сохранена и идея особой роли жертвенного огня, который не уничтожает жертву, а лишь обжаривает ее<sup>43</sup>. Ведийские строфы, в свою очередь, помогают локализовать происходящее событие, на алтаре и одновременно на вершине той горы, с которой воды стекают к мировому океану. Алтарем является сам *Индра*, ставший «распоркой» между небесной и земной сферами, давая возможность существовать среднему миру людей<sup>44</sup>. В то же время *Индра*-алтарь видится и фаллическим столбом. Последний, в свою очередь, продублирован *ваджрой*, «шумной дубиной» воинственного бога, с помощью которой он убивает змея и разбивает скалы.

В сущности, эти хорошо известные ведийские образы находят свое подтверждение и в таджикской свадебной обрядности. М.С. Андреев описывает обычай, существовавший у таджиков долины Хуф. Девственность невесты<sup>45</sup> не имела здесь особого значения, однако в том случае, если после первого соития молодоженов она не находила подтверждения, матери невесты отказывали в «плате за молоко». Если родственники невесты упорствовали, им вручали хлебную лепешку, проткнутую по середине<sup>46</sup>. Помимо очевидного смысла этого действия оно демонстрирует тот факт, что невеста полагалась жертвой, в данном случае полностью ассоциированной с хлебом (хлебной жертвой), круглая форма которого очередной раз отсылает нас к изображению мира. Пробитое отверстие показывает, что жертва эта пропала втуне, была использована раньше своего ритуального часа.

Сходным образом символизм круглого хлеба использовался в шугнанском обряде первой стрижки волос, приуроченном к достижению ребенком годовалого возраста: «Приглашали родственников, пекли лепешки, в одной из лепешек делали отверстие<sup>47</sup>, клали ее ребенку на голову, и подросток — не сирота и хорошего поведения — трижды выстригал на голове у ребенка прядь волос, просунутых через отверстие в лепешке. Затем родители стригли голову ребенка и остриженные волосы в тряпке подвешивали к фруктовому дереву»<sup>48</sup>. Снова человек в этом обряде соединяется с жертвой, хлебом-миром, протыкаемом посередине мировой осью, при этом часть человеческого существа, заменяющая его, — волосы, — оказывается отрезанной и пожертвованной «вместо ребенка». Если в момент отрезания волос центр мира и жертвенный алтарь находились на одной оси с телом ребенка, хлебом и отверстием в нем, то затем действие переносится на другой предмет с тем же значением — фруктовое дерево, представляющее мировое древо, к которому подвешивают обрезанные волосы, замещающие самого ребенка. Можно отметить, что аналогичное значение имеют и лоскутки ткани, привязываемые к ветвям кустов, деревьев, шестов, устанавливаемых в почитаемых сакральных местах. Заместительные жертвы «распинаются на кресте» вместо человека.

Заместительные жертвоприношения широко используются как в индийской, так и в традиционной иранской обрядности, в противном случае первая жертва была бы и последней. В качестве заместительных жертв выступает глина (комья глины в погребениях), глиняные сосуды, которые разбивают, куски ткани и нити, ассоциирующиеся с человеческим телом, обрезанные волосы, хлебные и другие растительные жертвы, а также кровавые жертвоприношения, хотя последние две группы жертв одновременно имеют и самостоятельное значение. Интересный ритуал, совершавшийся при первом укладывании младенца в колыбель, представляется одним из примеров заместительного жертвоприношения: перед тем как положить в колыбель ребенка, женщина помещала в нее камень, затем, иногда, еще какие-нибудь ритуально значимые предметы, дважды укладывая их неровно и лишь третий раз правильно. Самого «ребенка окуривали испандом, иногда тут же мазали ему виски и лоб сажей от котла, затем его клали в колыбель, точно так же три раза <...> Положенные ранее предметы убирались под изголовье, туда часто также клали хлеб, чеснок, лук и перец, как обладающие свойством отгонять нечистую силу»<sup>49</sup>. Таким образом, в предметах, помещавшихся в колыбель первыми, можно видеть заместительные (вместо ребенка) жертвоприношения, сам же ребенок отмечен признаками принесенной кровавой жертвы, «обугленной» окуриванием и побывавшей в котле для приготовления жертвенного мяса. Хлеб, положенный в изголовье колыбели или рядом с ней, дополняет эту жертву.

Относительно пространственной характеристики ритуала традиционная культура сохранила как ориентацию относительно четырех сторон света, так и идею обхода вокруг ритуального центра. Что касается первого, то

изображение сложных «мандал», а также просто крестов, кругов и свастик, описывающих организацию вселенского пространства в плоскостном измерении, многократно повторяется в декоре жилища, утвари, на одежде, подчеркивая принадлежность всей жизни человека миру сакрального и его собственную роль постоянно приносимой жертвы, помещаемой в центр изображения. Характерно в этом отношении покрывало *болинпуш*, которое во время свадьбы несут над головой невесты, после чего его укладывают на изголовье молодых, где оно пребывает в момент первого соития. Обычное свадебное покрывало с вышитыми на нем концентрическими розетками, вписанными в квадраты, является своеобразной «мандалой», представляющей устройство мироздания. Если рассматривать орнамент вышивки от центра к краям, то сначала в поле зрения попадают три цветочные розетки, наложенные одна на другую, подобно трем областям мироздания (мир богов, земля и между ними населенное людьми пространство), нанизанным на мировую ось. Последняя является одновременно и мировым деревом (об этом напоминает само изображение цветка), и жертвенным алтарем, на котором было произведено первое жертвоприношение (самый маленький цветок с пятью лепестками является стилизованным изображением распластанной человеческой фигуры), положившее начало циклическому движению Вселенной. На одном из покрывал, хранящихся в собрании МАЭ РАН (Кунсткамера), идею этого движения передает охватывающее розетки кольцо, разноцветными стреловидными элементами указывающее на направление против часовой стрелки. Кольцо, в свою очередь, обрамляют еще две окружности с неровными краями, в большей из которых можно разглядеть стилизованный хоровод змееногих богинь — дев со змеиными хвостами вместо ног, изображение которых у греков и иранцев в древности было связано с культурами плодородия.

Три цветочные розетки орнамента, окруженные тремя кольцами, вписаны в три квадрата, наложенные один на другой. Таким образом, трижды воспроизведено сакральное число «три». Квадраты, несомненно, являются указанием на четыре стороны света, в которые распространяется обитаемый людьми мир в плоском измерении. Хотелось бы отметить то обстоятельство, что присутствие такой *мандалы* в доме не просто символ или аллегория. Напротив, это реальное подтверждение принадлежности людей, в данном случае молодоженов, к существующему миру, изображение, потенцирующее воспроизводство этого мира. Не случайно и использование подобного покрывала во время свадебного ритуала, тесно связанного с идеей жертвы и возрождения.

Разнообразные свастики и цветочные розетки определяют и направление движения — у таджиков в отличие от индийской традиции, как правило, против часовой стрелки. В наиболее очевидной форме древний обходной ритуал продолжает свое существование в обходе мусульманских центрально-азиатских святилищ, *мазаров*, а также других культовых мест. В сущности, *мазары* (могилы мусульманских святых, зачастую в действи-

тельности являющиеся местами древних поклонений) в полной мере соответствуют образу древнего индоиранского святилища: часто они находятся на возвышенных местах, снабженных источником воды, рядом с ними высажены деревья, а в самих *мазарах* имеются места для возжигания свечей или лучин. Во время посещения *мазара* верующие обходят его против часовой стрелки.

Таким образом, очевидно, что в то время как ираноязычные народы исповедуют ислам, древнейшее индоиранское основание их культуры отнюдь не является пережитком или мертвой формой, в которую вложено иное (исламское) содержание. Жертвоприношение, безусловно, стало частью официального ислама как в Иране, так и в Центральной Азии, хотя совершение, скажем, кровавой жертвы чаще все-таки относится к обычному праву, *адату*, а не *фикху*. Указания на необходимость совершения жертвоприношений по тому или иному поводу в большом числе содержатся в трактатах по мусульманскому богословию и ритуалистике выдающегося ученого Абу Хамида Мухаммада ал-Газали. Судя по сочинениям как Газали, так и другого мусульманского богослова, Насира Хусрава, особую роль придавали жертвоприношению, производимому после *хаджа*. Описывая его в своем сочинении «*Ваджх-и дин*», Насир Хусрав указывает, что обычай жертвоприношения не сводится к простому вкушению пищи, он наполнен глубоким внутренним смыслом и олицетворяет борьбу верующего против ложной веры, а принятие своей доли жертвы равнозначно принятию духовного приношения веры<sup>50</sup>.

Итак, с одной стороны, ислам снизил значение кровавого ритуального жертвоприношения, и оно у иранских народов из основы официальной религии (зороастризма) перешло в сферу обычного мусульманского права, адата. С другой стороны, в богословских мусульманских сочинениях жертвоприношение получило новое религиозное осмысление. Тем не менее традиционная культура ираноязычного населения Центральной Азии сохранила и древнейшие основы жертвования. Таким образом, для иранцев-мусульман жертвоприношение осталось одним из важнейших аспектов культуры и веры, связанным как с исламом, так и теми обрядами, которые принято соотносить с доисламскими культурами, точнее, их можно охарактеризовать как сосуществующие с исламом, под его эгидой или самостоятельно. Языческая религия до сих пор демонстрирует поразительную жизнестойкость, даже давление, в различных сферах семейной обрядности. При этом она живет безо всякого жреческого участия и оформления, возможно, потому, что «любой жертвующий на время жертвоприношения уподобляется брахману»<sup>51</sup>.

\*\*\*

<sup>1</sup> Пер. Т.Я. Елизаренковой.

<sup>2</sup> Boyce M. A History of Zoroastrianism. Leiden-Koeln, 1975. Vol. 1. P. 166.

<sup>3</sup> Modi J.J. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1986. P. 251.

<sup>4</sup> Boyce M. A History of Zoroastrianism. Leiden-Koeln, 1975. Vol. 1. P. 175.

<sup>5</sup> Boyce M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Lanham, 1989. P. 244.

<sup>6</sup> Epistle I, VIII, 3.

- <sup>7</sup> Boyce M. Atash-zohr and Ab-zohr // Journal of the Royal Asiatic Society. October, 1966. P. 103.
- <sup>8</sup> Ibid. P. 109.
- <sup>9</sup> Kotwal F.M.P. The Supplementary Texts to the Shayest-ne-shayest. Kobenhavn, 1969. P. 23–24.
- <sup>10</sup> В среднеперсидском тексте он также возглавляет перечень; М. Бойс отмечает, что после отрезания язык немедленно жарят на огне (М. Boyce. Atash-zohr and Ab-zohr // Journal of the Royal Asiatic Society. October, 1966. P. 108).
- <sup>11</sup> Ibid. P. 107–108.
- <sup>12</sup> Modi J.J. Op. cit. P. 279–281.
- <sup>13</sup> См. также: Boyce M., Kotwal F. Zoroastrian baj and dron-I // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1971. Vol. 34, 1. P. 56–73. M. Boyce, F. Kotwal. Zoroastrian baj and dron-II // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1971. Vol. 34, 2. P. 298–313.
- <sup>14</sup> Williams A.V. The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig // Historisk-filosofiske Meddelelser. 60:1, 2. Copenhagen, 1990.
- <sup>15</sup> Зороастрийские тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 318–320.
- <sup>16</sup> Носенко Е.Э. «...Вот праздники Бога». М., 2001. С. 179.
- <sup>17</sup> Там же. С. 178.
- <sup>18</sup> Перевод К.Г. Залемана.
- <sup>19</sup> На этот счет имеется специальная статья М. Бойс: Atash-zohr and Ab-zohr // Journal of the Royal Asiatic Society. October, 1966.
- <sup>20</sup> The Persian Rivayats of Hormazyar Framariz / Tr. by B.N. Dhabhar. Bombay, 1932. P. 71.
- <sup>21</sup> Новейшей работой, в которой представлена теоретическая разработка механизма взаимодействия доисламских и исламских элементов традиционной культуры, является книга Л.А. Чвырь «Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.» (М., 2006).
- <sup>22</sup> Перевод Ю. Гавриловой. Цит. по: Емельянов В.В. Ритуал в древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 62.
- <sup>23</sup> Мухиддинов И. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX — начало XX вв.). Душанбе, 1989.
- <sup>24</sup> См. Зороастрийские тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 21–24.
- <sup>25</sup> Перевод Т.Я. Елизаренковой.
- <sup>26</sup> Необходимо пояснить, почему в качестве основы берется индийское, а не иранское зороастрийское толкование обряда: древнейшие дозаратуштровские обряды, во-первых, претерпели значительное реформирование в рамках зороастризма, во-вторых, зороастрийский ритуал никогда не подвергался столь доскональному анализу со стороны собственного жречества. Известнейший труд Дж. Моды по обрядности парсов, увидевший свет в 1922 г. (Modi J.J. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees), помимо описательной, во многом преследовал цель показать генетическое родство зороастризма и западных религий, а также продемонстрировать высоту этических норм зороастризма. Интересующий нас пласт иранской обрядности, получивший начало в дозороастрийском прошлом и продолживший жизнь после ухода зороастризма, лишь отчасти может быть засвидетельствован собственно зороастрийской ритуалистикой.
- <sup>27</sup> Это справедливо для различных конфессий, в качестве примера можно привести издающиеся в Иране и в наше время «*рисале*», сборники религиозных установлений для повседневной жизни.
- <sup>28</sup> Примечательно, что древнеиндийская литература, описывающая *санскары*, в качестве основного источника называет обычаи (Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1982. С. 37).

- <sup>29</sup> Там же. С. 15.
- <sup>30</sup> Там же. С. 225–226.
- <sup>31</sup> Там же. С. 57–65.
- <sup>32</sup> Магические приемы, безусловно, играют немаловажную роль, но в целом они видятся мне деградацией основного ритуала.
- <sup>33</sup> Чвырь Л.А. Три «чилла» у таджиков // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 69.
- <sup>34</sup> Там же. С. 73.
- <sup>35</sup> Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005. С. 77.
- <sup>36</sup> Там же. С. 88.
- <sup>37</sup> Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. С. 54.
- <sup>38</sup> Там же. С. 57.
- <sup>39</sup> Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 141.
- <sup>40</sup> Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. С. 99.
- <sup>41</sup> Т.Я. Елизаренкова указывает, что эти мифы реконструируются «как своего рода дублиеты, восходящие к одному исходному космогоническому прамифу: бог-демиург сокрушает преграду, мешавшую космосу функционировать нормально» (Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригvedы. С. 456 // Ригveda. Мандалы V–VIII / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1999).
- <sup>42</sup> Перевод Т.Я. Елизаренковой.
- <sup>43</sup> Ср.: Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005. С. 77.
- <sup>44</sup> Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригvedы. С. 474 // Ригveda. Мандалы V–VIII / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1999.
- <sup>45</sup> Факт невинности невесты, вероятно, обычно важен по той причине, что она в первую очередь мыслилась жертвой богам, для которых и сохранялась чистота, а затем уже женой и будущей матерью. Этим можно объяснить и существующую у многих народов, в том числе центрально-азиатских, отсрочку во вступление в супружеские отношения. Так, согласно древнеиндийской традиции, на разных этапах созревания девушками обладают боги, лишь затем они достаются мужчинам (Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М., 1982. С. 182).
- <sup>46</sup> Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 176.
- <sup>47</sup> Н.А. Кисляков специально отметил, что «обычай протаскивания новорожденного через отверстие имел, по-видимому, широкое распространение у таджиков» (Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. С. 53). Помимо примеров протаскивания ребенка через отверстие в хлебной лепешке, он отмечает также протаскивание новорожденного через отверстие в потолке дома и отверстие в стене, предназначенное для деревянного замка. Два последних случая, при формальном сходстве с первым, как представляется, могут быть объяснены иначе (ассоциация с актом рождения, с кровавой жертвой, опускаемой через световое отверстие при строительстве дома), хотя различные смыслы в ритуалах часто накладываются один на другой, не вступая в противоречие.
- <sup>48</sup> Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. С. 58.
- <sup>49</sup> Там же. С. 57.
- <sup>50</sup> Хансбергер Э.К. Насир Хусрав. Рубин Бадахшана. М., 2005. С. 189.
- <sup>51</sup> Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005. С. 63.



## ОВЕЩЕСТВЛЕННОЕ СЛОВО: ТАЛИСМАНЫ, ОБЕРЕГИ, АМУЛЕТЫ

Европейскому обыденному сознанию свойственно полагать колдовство и магию знаковыми составляющими исламской цивилизации. Давно замечено, что «образ соседа» действительно аккумулирует существенные элементы его культуры. Такой образ ислама формировался у европейцев под влиянием значительного научного и технологического превосходства мусульманского мира в средние века, определяющего воздействия мусульманской философии и комплекса естественных наук на средневековую европейскую философию и науку. Этот образ значительно окреп в эпоху Просвещения в связи с ошеломляющим успехом опубликованных Антуаном Галляном (1646-1715) сказок «Тысячи и одной ночи», которые вызвали обостренный интерес к восточной экзотике. Начало колониальной эпохи, поход Наполеона в Египет, работы европейских ученых-дескриптивистов в Египте, Персии, Северной Африке, Османской Турции<sup>1</sup> укрепили представление о магическом начале, играющем существенную роль в культуре ислама. Тем более что мусульманская цивилизация периода упадка снабжала европейцев огромным материалом, связанным с областью оккультных наук. При этом эволюция взглядов европейцев на проблему естественным образом следовала изменениям, происходившим в исламской науке и культуре, верованиях и обычаях. В сознании европейцев на протяжении веков сложился и особый взгляд на Коран как на книгу прежде всего магическую, связанную с тысячами оккультных практик.

Коран играл и продолжает играть важнейшую роль в религиозной, культурной и социально-политической жизни современных мусульманских государств и многочисленных исламских общин, разбросанных по всему миру. К его идеям и образам, как и раньше, апеллируют современные мусульманские идеологи и пропагандисты.

Роль Корана в жизни отдельного индивида и мусульманского общества в целом во многом уникальна. И анализ средневековых текстов, и современные социологические опросы выявляют роль Корана как ведущего элемента социально-коммуникативной системы, его знаковый, символический характер. Для значительного большинства мусульман Священный текст объединяет представления о земном мире и космосе, структурирует бытие во всех его проявлениях, является оберегом и оружием. По мнению миллионов мусульман, ход истории разворачивает все новые и новые коранические истины, свидетельствует о предопределенности судеб мира. Они убеждены, что *айаты* могут, в частности, пред-

сказывать научные открытия и важные исторические события. С этой точки зрения Коран — постоянно звучащее и обновляющееся пророчество, своеобразный код, посредством которого были зашифрованы сообщения о будущем.

Собрание текстов, которые были произнесены Мухаммадом между 610 и 632 гг. главным образом в Мекке и Медине, составляющих Коран, является самым ранним и наиболее достоверным прозаическим памятником важнейшей в истории Аравии эпохи. Он сохранил нам безусловные доказательства влияния на до- и раннеисламскую Аравию оккультных наук древних цивилизаций Ближнего и Среднего Востока.

Исторические события и процессы VII–VIII вв. обозначили резкие и глубокие перемены в судьбах народов и стран ближневосточного региона. Благодаря наступательному порыву мусульманских армий завоевания выплеснулись далеко за границы Передней Азии. На обломках государственных образований поздней античности возникали государства мусульманского Средневековья, включившие в свои границы огромные пространства и миллионы людей. Ислам стал идеологией общества, находящегося на ином уровне развития, и должен был отвечать на его потребности и запросы, соответствовать базовой системе взглядов и социальных представлений. Однако важно отметить, что столь впечатляющий успех ислама как идеологии был бы невозможен без глубинной связи культуры, религиозных и социальных представлений народов Ближнего и Среднего Востока с культурой и историческим опытом аравитян. Происходивший синтез был основан не только на общих базовых ценностях, но и на целом комплексе частных представлений, в число которых входили представления и о сверхъестественном мире, и о возможных путях взаимодействия с ним.

На огромных пространствах от Пиренеев до Памира формировалась система религиозных предписаний и социальных установлений, этикокультурных норм и стандартов общения, возникала новая общезначимая знаковая система, центром которой стал Коран. Сакрализация его языка сыграла важную роль в сложении на покоренных территориях новой социально-коммуникативной системы. При этом текст Корана, отдельные *суры*, *айаты*, слова и буквы, являясь частью сакральной системы, приобретают собственную сакральность, и в этом качестве становятся объектом магических действий различного рода.

Среди принявших ислам оказалось много выходцев из неарабской и иноконфессиональной среды. Осевшие на покоренных территориях арабы невероятно быстро освоились с новыми культурными горизонтами. Началась общая и необычайно интенсивная культурная работа, в том числе переводческая. На арабский с греческого, пехлевийского, сирийского, других языков были переведены сотни сочинений по естественным и точным наукам, философии, алхимии, медицине, науке о звездах,

музыке. К X в. на арабский язык был переведен целый ряд связанных с магией сочинений, написанных в Византии, Персии, Индии. В ходе сложения классической арабо-мусульманской культуры эти знания были органично включены в ее ткань. Возникла новая синкретическая культура, сыгравшая роль своеобразного «моста» между Эллинизмом и европейским Возрождением. По меткому выражению Франца Роузенталя, это была эпоха «торжества знания». С каждым годом пытливые умы заставляли мироздание отдавать людям все новые и новые тайны. Мысль становилась необычайно смелой, ее горизонты — бесконечными. Атмосфера того времени была в чем-то сродни духу «победы над природой», царившему в Европе в конце XIX — начале XX вв. В этом контексте оккультные знания представлялись многим «черным ящиком», законы которого не познаны лишь до поры до времени.

Магия в средневековом сознании выполняла функцию, фактически идентичную роли науки, — она, как и наука, служила познанию и была призвана помогать человеку управлять различными силами окружающей его среды, предсказывая их возможные проявления. Но существовала и запретная область знания, проникновение в которую человеческого разума противоречило Божественным законам, однако обладало для него особой притягательностью. Именно такое, совсем неоднозначное, представление о мусульманской магии и ее мощи проникало в средневековую Европу вместе с переводами арабских научных трудов.

Параллельно со становлением и развитием «науки о Коране» (*'илм ал-Кур'ан*) множились попытки постигнуть тайный смысл текста, использовать его для предсказания индивидуального и коллективного будущего. Вместе с тем на огромной территории своего распространения ислам сталкивался с местными религиозными традициями, многие элементы которых органично вливались в него, образуя сложнейшую систему верований и обрядов, весьма далеких от догм, установлений и ритуалов ислама «книжного». Постепенно в рамках ислама, вобравшего в себя семитские, эллинистические, индийские, иранские традиции, стала складываться собственно мусульманская магия, пришедшая на смену языческим практикам. Так появилась *'илм ал-гайб* — наука (или искусство) постижения сокровенного.

Предметом нашей статьи избран один из важнейших аспектов представлений и практик в системе «Коран — *'илм ал-гайб*», а именно — *'илм ал-филактуриат* (*φουλαχτήρια*) — искусство изготовления талисманов, точнее — ряд важнейших «теоретических аспектов» этой особой «науки», которая практикуется в исламе на протяжении всей его истории.

Понятно, что *'илм ал-филактуриат* по существу неотделима от других аспектов «науки о сокровенном». По классификации знаменитого османского историка и библиографа Хаджжи Халифы (1017–1067/1609–1657)<sup>2</sup>, изложенной в его прославленном биобиблиографическом сочи-

нении «Кашф аз-зунун ‘ан асами-л-кутуб ва-л-фунун» («Раскрытие мнений о названиях книг и наук»), это:

- ‘*илм ал-хавасс* — наука о свойствах букв и чисел (*абджад, джафр, хуруф*), Божественных имен (*ал-асма’ ал-хусна*);
- ‘*илм ар-рукйа* — наука об использовании магических формул и заклинаний;
- ‘*илм ал-фа’л* — наука о знаменьях;
- ‘*илм ал-кур’а* — рапсодомантия.

В этой связи в настоящем исследовании нам в той или иной степени придется столкнуться с материалами, связанными с каждым из этих аспектов. Значение, например, талисмана, предмета военной амуниции или ювелирного украшения с коранической надписью может быть понятно лишь внутри традиции, трактуемой текстами, которые по большей части дошли до нас в рукописях.

Тексты и предметы, о которых идет речь в нашей статье, происходят в основном из Центральной Азии, Ирана, Поволжья и датируются XVIII–XIX вв. Однако географические и хронологические рамки исследования значительно шире. Истолкование, например, рукописей-талисманов или музейных вещей возможно лишь в рамках общемусульманской традиции, восходящей ко временам пророка. Географический ареал этой традиции соответствует *дар ал-ислам*, всей территории распространения религии, возникшей в Аравии в VII в. Понятно, что в этом случае даже в сравнительно узких рамках заявленной темы объем материала по существу неисчерпаем. В этой связи мы были вынуждены следовать лишь ключевым этапам дискуссии по проблеме, развивавшейся в мусульманском сообществе на протяжении веков, и уделить особое внимание периоду XV–XVIII вв. Именно тогда в исламе произошли важнейшие изменения идеологического порядка: прежде всего речь идет о росте влияния и распространения суфийских учений. Одним из следствий их торжества стало резкое возрастание роли магического в повседневной жизни. Все это сказалось и на характере использования Корана в целом, и фрагментов его текста.

Естественным образом, благодаря обращению к материалам интернета и современным мусульманским публикациям, в хронологические рамки нашего исследования оказался включенным и ряд актуальных сегодня элементов традиционной культуры.

Мы можем говорить о мусульманской магии как о самостоятельном явлении, отделяя ее от доисламской, западной и других традиций благодаря тому факту, что источником силы, к которой она прибегает, является Аллах. Поэтому надписи, придающие действенность талисманам, главным образом составлены из коранических цитат, прекрасных Божественных имен, призывов к Аллаху и молитв, утверждающих непоколебимую веру в Него. К Божественной помощи прибегают в борьбе против

враждебных сил — дурного глаза, *шайтанов* и *джиннов*, существование которых подтверждается Кораном. Такой метод находился в соответствии с догматом о всемогуществе Аллаха и не вызывал неодобрения мусульманских богословов. Однозначно порицалась магия, использовавшая противоположные, демонические силы.

Однако нельзя забывать, что собственно мусульманским магическим формулам сопутствовали многочисленные символы доисламского происхождения. Со временем, их исконное значение и происхождение забывалось, однако они оставались на амулетах с целью усиления их действенности.

Важнейшим стимулом к развитию науки о магических свойствах коранического текста в целом и всех его составляющих стала ожесточенная борьба за власть в Халифате, в которой комментарии и толкования к Корану — *тафсиры* — были призваны стать важнейшим идеологическим оружием. Одновременно создавались откровенно суннитские и проалидские комментарии<sup>3</sup>. Шиитские авторы вменяли в вину своим противникам заведомое искажение (*тахриф*) текста Корана и уничтожение ряда ключевых *айатов*. С помощью различных методик аллегорического толкования (*та'вил*) Корана (перестановки огласовок и логических ударений, особых манипуляций с буквами и т. п.) проалидские авторы интерпретировали ряд отрывков в пользу 'Али и его потомков. Так произошло разделение общины на сторонников буквального понимания и толкования коранического текста (*ахл аз-захир*) и тех, кто искал в Коране «скрытый», «тайный» смысл (*ахл ал-батин*).

Новый импульс магия слов получила после появления исмаилитских толкований к Корану<sup>4</sup>. Подвергая аллегорическому истолкованию отдельные *айаты* и понятия (часто это термины, обозначающие землю, небо, горы, деревья), исмаилиты использовали коранический текст для доказательства истинности своей эзотерической космогонии и учения о спасении. В сочинениях исмаилитов «оболочка» коранических текстов наполнялись идеями и образами, восходящими к неоплатоникам. Впервые эти мысли были высказаны в толкованиях, принадлежащих авторам из круга «Братьев чистоты» («Ихван ас-сафа'») <sup>5</sup>. Необходимо отметить, что в последнем трактате своей энциклопедии «Братья» рассматривают все аспекты магии, которая, по их мнению, обязана своим существованием Священным книгам разных народов, трудам античных философов и астрологии.

Новый этап в развитии мусульманской магии связан с распространением суфизма, включившего оккультные знания в свою «науку» (*'илм ат-тасаввуф*). Суфийские экзегеты искали обоснование своим далеким от буквального смысла толкованиям в обращении к авторитету шиитских *имамов* и к методикам работы с текстом, разработанным шиитскими авторами. Сторонники «духовного» *та'вила* видели четыре

смысла каждого *айата* или буквы. Обычно истолковывали первые два смысла — *захир* и *батин*, причем «явный» считался доступным всем мусульманам (*ал-‘амма*), а «скрытый» — лишь избранным (*ал-хасса*). В этом суфийский *та’вил* близок исмаилитскому и шиитскому.

Согласно крупнейшему философу-мистика Ибн ал-‘Араби (560–638/1165–1240)<sup>6</sup>, лишь «познавшие» (*ал-‘арифун*, *ал-мухаккимун*, *ахл Аллах*) могут постичь глубинные взаимосвязи «внутреннего» и «внешнего» аспектов пророчества. Скрытый смысл постигался суфием в состоянии мистического транса. В его сознании эсхатологические образы, легендарные сюжеты или малопонятные слова будили сложную гамму ассоциаций. Магические практики становятся основой суфийской экзегетики.

Позиция различных школ мусульманского богословия по отношению к теоретическим построениям и практическим рекомендациям, связанным с коранической магией, в значительной мере формировалась в ходе полемики о святых (*аулия*) и чудесах (*му‘джиза*, *айа*, *карама*). Например, му‘тазилиты, представители первого крупного направления в мусульманской спекулятивной теологии (*каламе*), рассматривали чудеса как *сихр*, однако эта точка зрения не возобладала, и постепенно в суннитском богословии представление о *сихре* отделилось от представления о чудесах.

В самом общем смысле термин *сихр* описывает тот круг понятий, который мы понимаем под магией, включая в себя различные способы гадания, предсказания событий, использование свойств предметов и знаков, лекарственных растений, составление заклинаний, изготовление талисманов, способы взаимодействия с потусторонними силами, а также методы «фальсификации реальности», заставляющие человека верить в явления, противоречащие объективным данным его собственных органов чувств (например, *‘илм ал-хафа’* — искусство становиться невидимым) и т. д. Т. Фахд выделяет три аспекта, составляющих понятие *сихр*:

- «белая магия», основанная на подчинении воле Аллаха, в свою очередь, подразделяется им на *нирандж* (фокусы, создание иллюзий)<sup>7</sup>, *рукйа* (использование магических формул) и *симийа* (гипнотизм, а также использование тайных свойств букв);
- теургия (использование тайных свойств небесных тел и чисел при изготовлении талисманов);
- «черная магия» (т.е. совершение магического акта при помощи демонических сил, постижение запретного для человека знания).

В основе разделения магии мусульманскими богословами на «одобряемую» и «порицаемую» лежат принцип «непричинения вреда» и вопрос о происхождении силы, с помощью которой совершается то или иное магическое действие (сила Божественного происхождения для «белой магии» и земного или демонического для «черной»).

Именно в этом, последнем, значении *sixr* упоминается в Коране (23 раза). *Sixr* представляет собой осколки сокровенного небесного знания, переданного людям двумя ангелами Харутом и Марутом (2:102) в качестве искушения. Для Мухаммада, которого его противники называли колдуном или «очарованным», чрезвычайно важно было показать исключительность пророческой миссии (чудеса (*aiyat*), сотворенные Мусой, Ибрахимом, ‘Исой (Моисеем, Авраамом, Иисусом), неоднократно упоминаются в Коране), противопоставив ее языческой магии и греховному волшебству (мусульманское предание повествует о том, что сам Мухаммад на протяжении сорока дней шестого года *хиджры* находился во власти чар иудея-колдуна). Еще более определенно *sixr* порицается в *хадисах*, где он упоминается «среди семи грехов, заслуживающих смерти» наряду с многобожием, каждому правоверному предписывается убить «всякого колдуна и колдунью», «наказанием для колдуна [служит] обезглавливание мечом» и т. д.

Необходимо еще раз отметить, что вышеизложенное относится к кораническому термину *sixr* в значении «черной магии» и не охватывает всех смыслов этого слова. В мусульманском мире процветали оккультные науки и разнообразные формы магии, которые не могли быть упразднены авторитетом одних богословов, ибо опирались на авторитет других. Рождались предания, в которых использование магии оправдывалось примером самого пророка и его ближайшего окружения (как отмечает Фахд<sup>8</sup>, в многочисленных сочинениях, озаглавленных «ал-Тибб фи-л-Кур’ан» («Лечение по Корану»), представлено множество образцов подобного рода). Более того, постепенно сам текст Корана все больше вовлекался в круг магических практик, выступая в роли талисмана или оракула. Среди людей было «больше веры в магическое использование книги, чем понимания ее смысла»<sup>9</sup>. И сегодня, как и прежде, для мусульман, незнакомых с арабским языком, особую значимость представляет Коран звучащий. Рецитации Священного текста всегда отводилось важное место в корпусе коранических наук, наиболее желаемой целью было приближение с помощью особой техники рецитации и организации дыхания к состоянию самого пророка во время получения откровений<sup>10</sup>.

К XIII в. не только в богословских сочинениях, но и в общественном сознании возникло и получило закрепление представление о двух видах магии:

Таблица 1<sup>11</sup>

	ат-тарика ал-махмуда (одобряемый путь)	ат-тарика ал-мазмуна (порицаемый путь)
Происхождение	от Адама и его дочери Анак, к Сулайману и/или древнему индоиранскому культурному герою Джамшиду	от Иблиса к его дочери (или дочери его сына) Байдахе
		от ангелов Харута и Марута

Источник силы	Аллах		джинны и шайтаны	
Исполнители	ал-му‘аззимун (заклинатели)		ас-сахара (колдуны)	
Виды	ар-рухани (духовная)		низкая (суфли)	дьявольская (шайтани)
	«высокая» (‘улви, ‘илви)	«Божественная» (рах-мани — связанная с Милосердным)		

Маги обеих категорий широко использовали различные ухищрения «технического свойства» (оптические, наркотические средства и т. п.), которые получили название *ас-симиййа* (от *сима* — «знак», «признак», «качество»).

Пророк сам не раз сталкивался с «черным» колдовством, о чем свидетельствуют две последние *суры* Корана, 113-я и 114-я, связанные с охранительной магией и получившие название *ал-му‘аввизатани* («две оберегающие»):

### 113-я сура «Рассвет»

Во имя Аллаха Милостивого,  
Милосердного!

1. Скажи: «Прибегаю я к Господу рассвета
2. от зла того, что он сотворил,
3. от зла мрака, когда он покрыл,
4. от зла дующих на узлы,
5. от зла завистника, когда он за-видовал!»

### 114-я сура «Люди»

Во имя Аллаха Милостивого, Мило-сердного!

1. Скажи: «Прибегаю к Господу лю-дей,
2. царю людей,
3. Богу людей,
4. от зла науцателя скрывающегося,
5. который науцает груди людей,
6. от джиннов и людей!»

Согласно преданию некий иудей по имени Лубайд и его дочери околдовали Мухаммада, завязав одиннадцать узлов на веревке, которую затем бросили в колодец. В результате пророк тяжело заболел. Но Аллах ниспослал ему эти *суры*, и Мухаммад смог найти веревку, прочитал над нею одиннадцать строк двух *сур* и освободился таким образом от колдовства, поскольку с каждой из произнесенных строк на веревке развязывалось по узлу.

Му‘тазилиты, как и ханафиты и шафи‘иты (т. е. последователи трех из четырех *мазхабов*, исламских богословско-правовых школ), считали, что «запретная» магия не изменяет сущности вещей. По их мнению, ее суть — воздействие на субъективные ощущения при помощи различного рода специальных методов (т.е. по существу *ас-симиййа*). Однако эта точка зрения не стала господствующей. Ал-Газали (450–505/1058–1111), как и богословы-традиционалисты, считал заслуживающей порицания магию вообще, хотя и не подвергал сомнению саму возможность сношений с *джиннами* и использования их могущества в земных делах<sup>12</sup>.



С XV в. имеет место все большая вовлеченность суфийских братств в политические процессы. На огромной территории от западной оконечности Магриба до Балкан, и от Персии до современной Индонезии братства становятся важнейшими политическими игроками. В Центральной Азии и Персии ключевую роль стали играть братства, исповедовавшие смешанную суфийско-шиитскую доктрину. Торжество суфийской традиции сделало исламскую магию по-настоящему народной. Именно с этим обстоятельством связан расцвет магических искусств в Персии, Центральной Азии, Магрибе. Откровения и видения, предчувствия и прорицания, сновидения и символы, заклинания и заговоры, магия чисел и слов стали важнейшими элементами и доктрины, и образа жизни. Ритуалы, музыка и пение, специальные системы ритмически организованных движений, благовония и наркотические снадобья все более активно использовались для достижения особых состояний сознания. Популярность и «народность» суфийских учений привели к возможности дополнительной абсорбции языческих элементов. Связь оккультных знаний с развитием суфизма проявляется также в том, что высшим достижением Божественной магии является познание «величайшего из имен» Аллаха (*ал-исм а'азам*). Знание этого имени давало власть воскресить и убить, перенестись куда угодно, совершить любое другое чудо.

Несмотря на активное неодобрение ряда видных суннитских теологов, различного рода магические действия и оккультные знания составили одну из важнейших сторон культуры всех слоев мусульманского общества. Суфийская экстатическая практика, гадания на Коране с использованием текстов отдельных *сур* и *айатов*, талисманы, среди которых особое место занимают крошечные Кораны, специально переписанные отдельные элементы его текста были и являются характерной чертой мусульманского быта. Без учета этих особенностей невозможно представить и описать феномен Корана.

Средневековые мусульманские авторы уделяли большое внимание вопросам особых свойств Корана — *хавасс ал-Кур'ан*<sup>13</sup>. Наука об этих свойствах является своеобразным соединением рапсодомантии (т. е. гадания по различным текстам, особенно Священным) и иатромантии (гадания с целью установления способа исцеления недуга, срока выздоровления или смерти больного), сопутствующей медицинской диагностике, поскольку в основном рассматриваются целительные свойства отдельных *айатов* и *сур* Корана. Одним из наиболее значительных сочинений, содержащих многочисленные сведения о магическом использовании Священного текста и способах достижения с его помощью сокровенного знания, является «Китаб манафи' ал-Кур'ан» («Книга о пользах Корана»), написанная Абу 'Абд Аллахом ат-Тамими в конце IV/X в.<sup>14</sup>

Существование и широкое распространение разнообразных видов магии является наряду, например, со сложной судьбой фигуративного ис-

куства свидетельством неоднозначности доктринальной парадигмы ислама в целом: с одной стороны, отношение представителей различных направлений ислама к этим темам в разные века, в различных регионах варьировалось и варьируется от снисходительной толерантности до жесткого запрета, а с другой — как изображения человека и живых существ, так и магия активно практикуются в мусульманском мире.

\*\*\*

Музеи и рукописные собрания мира хранят многие сотни образцов мусульманских талисманов, содержащих коранические тексты, нанесенные на самые разные материалы и предметы: бумагу и кожу, ткань и драгоценные металлы, посуду и стены домов и т. д. Это могли быть небольшие фрагменты отдельных *айатов* или полный текст Корана, переписанный особым чрезвычайно мелким почерком, столь крошечный, что он мог уместиться под гнездом перстня или на навершии боевого знамени<sup>15</sup>.

Например, один из коранических амулетов хранится в собрании ИВР РАН под шифром А 1258. Это узкая бумажная полоса (7×98 см), сшитая из трех листов (соответственно 7×39, 7×39 и 7×20 см). Текст, переписанный некаллиграфическим *наسخом* выцветшими, возможно, первоначально красными чернилами, содержит 36-ю *суру* «Йа' Син». Эта *сура* — одна из наиболее популярных в коранической магии (см.: *Таблица 4*).

Амулет был приобретен Археографической экспедицией Института востоковедения АН СССР, работавшей в Поволжье в 1934 и 1936 гг. и сохранившей для науки более полутора тысяч только арабских рукописей (это был период массовой гибели арабографических списков, иметь которые в условиях сталинских «чисток» было опасно для жизни хранящих их людей). Талисманы с текстом *суры* «Йа' Син» были распространены и в Центральной Азии<sup>16</sup>. В целом образцы такого рода можно рассматривать как фрагменты гигантской мозаики, на протяжении веков фиксировавшей, с одной стороны, боязни и надежды, страхи и боль отдельного человека<sup>17</sup>, а с другой — особенности той или иной исторической эпохи. Эти образцы — часть многовековой традиции, составившей одну из характерных черт мусульманской цивилизации.

Самым общим термином для обозначения талисмана является арабское *тамима*<sup>18</sup>. Как полагают, первоначально этим словом обозначались необычного вида камушки, которые вешались на шею детям, чтобы оградить их от сглаза, злой судьбы или болезней. Исламом такая практика была запрещена, поскольку полагали, что сила, действующая в этих талисманах, не была силой Аллаха. Позднее слово *тамима* стало ассоциироваться с амулетами вообще. Нанесенные на такой амулет имена Аллаха или коранические *айаты* делали его использование допустимым и одобряемым<sup>19</sup>. В основном на таких амулетах писались формулы типа «к Аллаху я прибегаю» (2:67) и разнообраз-

ные их вариации. *Тилсам* (от греч. «τέλεσμα» — «священный религиозный объект») — магическая формула (состоящая из текста, знаков, рисунков и т. д.) или объект, содержащий такую формулу.

Традиция использования Священных текстов на талисманах известна нам со времен Древнего Египта. Различные тексты из «Книги Мертвых» являлись неотъемлемой частью погребальных талисманов<sup>20</sup>. Иудейские амулеты содержат тексты из Священного Писания и Псалтири, например, *тоафот* (*tosapot*) или филактерии, т. е. повязки, носившиеся на теле или на руке, и *мезузы* (*mezuzah*), полоски кожи, прикрепляющиеся и поныне к дверным косякам домов израильтян, и многие другие. Для неарабоязычных мусульманских народов любая надпись, выполненная арабской графикой, приобретала сакральное значение, передавая его и самому предмету, на который она была нанесена. Поэтому не только Коран, но и любая книга, написанная арабской графикой, могла считаться Священной. Особенно часто такие стилизации можно увидеть на ювелирных украшениях<sup>21</sup>, эстетическая функция которых окончательно вытеснила на сегодняшний день функцию охранительную. Важно также отметить, что амулеты, использующие Священные тексты, призваны врачевать не только тело, но и душу, поскольку их ношение само по себе считалось богоугодным делом.

Магическому значению имен Аллаха, ангелов, букв арабского алфавита, магических квадратов и пр. можно найти массу параллелей, например, в иудейской, самаритянской, эфиопской, сирийской, гностической традициях, имеющих каббалистический характер. Все они, как правило, тесно переплетаются с языческими традициями. Все эти элементы наряду с разнообразными астрологическими знаками, которых мы не касаемся в этой работе, являлись неотъемлемой частью талисманов, определявшей их действенность. На востоке мусульманского мира были широко распространены изображения ангелов, животных и знаков Зодиака<sup>22</sup>.

Существовал комплекс правил оформления магических формул, к которым предъявлялись и определенные эстетические требования. Часто после букв и цифр, составляющих магическую формулу, следует так называемая «люнетная сигла», т. е. несколько коротких линий с завитком на конце<sup>23</sup>. Кроме того, в магических целях использовали также псевдо-надписи, например, стилизацию под куфический шрифт. Происхождение этой практики неизвестно, однако, можно предположить, что она обязана своим существованием изготовителям амулетов, не знавшим арабского языка или вообще неграмотным, которые следовали некоему образцу, не всегда тщательно копируя его. Точно так же и человек, для которого был предназначен амулет, мог быть неграмотным<sup>24</sup>.

В качестве материала, на который наносились коранические тексты, могли выступать камни (агат, оникс, сердолик, кристаллический сланец), глина, железо, серебро, медь, тонкие свинцовые листы, перламут-

ровые раковины, аспидный сланец, разнообразные ткани (например, белый муслин), воинские стяги, кашмирское и йеменское сукно, части животных (шкура нерожденных газелей, верблюжьей кости, бараньи лопатки и шейные позвонки<sup>25</sup>), растения (маслины, инжир, финики, почки), продукты питания (*халва*, леденцы, хлеб)<sup>26</sup> и т.д.

Для написания текстов помимо чернил<sup>27</sup> использовались разнообразные жидкости: розовая вода, экстракт шафрана, мед, соки мяты и белого винограда, жир, дождевая и родниковая вода и т. д.

Использование того или иного материала регламентировалось не менее тщательно, чем использование различных *айатов*. Предполагалось, что сам материал обладает определенными магическими свойствами, усиливающими действие надписи. Кроме того, действенность амулета обеспечивалась непоколебимой верой в его силу, а также, в случае, если амулет был подарком, силой доброй воли дарителя<sup>28</sup>. У. Бадж, описывая свою экспедицию на Ближний Восток, говорит о том, что именно действию приобретенных им амулетов, среди которых были и амулет с цитатами из Корана, и агатовые пластинки, содержащие *айат ал-Курси*, приписывали его мусульманские спутники успех всего предприятия и благополучное разрешение самых опасных ситуаций. Из чего следует, что мусульманские амулеты, по их мнению, годятся и для христианина<sup>29</sup>.

Для многих людей изготовление талисманов было профессией<sup>30</sup>. Считалось, что помимо средств к существованию талисман обеспечивает защиту своего создателя. В первую очередь это относилось к переписке рукописей Корана.

Существует огромная теоретическая литература, посвященная правилам изготовления талисманов<sup>31</sup>. Также широко распространены Кораны, на полях которых расписаны магические значения тех или иных *айатов*<sup>32</sup>. Как правило, реальные магические узоры и формулы не соответствовали образцам, представленным в многочисленных руководствах по магии, количество которых значительно увеличивается начиная с XI в. Здесь неоспоримое первенство принадлежит трудам ал-Буни. Одним из самых авторитетных и распространенных сочинений по магии был его «Шамс ал-ма'ариф» («Светоч знания»), который существовал в трех авторских редакциях: короткой, средней и длинной. Трактат состоит из сорока глав, посвященных магическому использованию букв и цифр, особым свойствам отдельных коранических *айатов* и *асма' ал-хусна*. Наряду с Кораном и благочестивыми молитвами автор использует иудейскую, эллинистическую и другие доисламские магические традиции, являвшиеся неотъемлемой частью культуры современного ему общества<sup>33</sup>.

Сравнительный анализ дошедших до нас магических текстов и предметов быта позволяет сделать вывод о том, что предложенные авторами магических трактатов изощренные теоретические системы не имели ши-

рокого распространения в быту, а изготовители амулетов использовали куда более простые и унифицированные образцы.

Особые правила существуют и в области ношения талисманов. Прежде всего они касаются Священных текстов. *Тилсам* часто носят в небольших, специально сшитых сумочках на шее, руке или помещают в головной убор. Внутри такой сумочки может быть вложена кораническая цитата. Наиболее часто использовалась первая сура «Фатиха», 113-я и 114-я суры, 36-я сура «Йа' Син», а также *айат ал-Курси* (2:256) и *айат ал-'Ари* (9:130). Иранские женщины, например, подвешивали к своим ожерельям записанные на длинных полосках бумаги отрывки из Корана, которые затем вставлялись в серебряные оправы вытянутой формы<sup>34</sup>. Можно предположить, что функция переплета рукописи Священного текста весьма сходна с функцией футляра для амулета<sup>35</sup>. Сам футляр также мог быть украшен коранической цитатой. Как правило, к футляру крепился шнур или цепочка, которую либо привязывали к руке, либо вешали на шею<sup>36</sup>.

Как мы отмечали выше, профессиональное исследование талисманов требует специальной подготовки и многолетнего опыта. Ни в коем случае не претендуя на полноту представления этой темы, считаем, однако, необходимым кратко остановиться на тех видах талисманов, в основе «силы» которых лежат коранические тексты. Для нас интерес представляет не собственно талисман, а его «кораническая составляющая».

Чрезвычайно популярными в мусульманском мире были ювелирные украшения, на поверхность которых наносились коранические тексты. В качестве примера можно привести традиционное татарское ожерелье *огаёк*, изготовлявшееся из сердолика. Оно состояло из бусин, перемежавшихся пластинами (от одной до пяти) с нанесенным на них текстом Корана<sup>37</sup>. Образцы коранических отрывков, выгравированных на кольцах, представлены в коллекции Халили. Это 112-я сура «Ихлас»<sup>38</sup> и *айаты* 2–3 65-й суры<sup>39</sup>. Кроме того, на кольца наносили магические квадраты<sup>40</sup>.

*Тумары* и *базубанды* — футляры для амулетов, в которых, в частности, могли храниться коранические цитаты и молитвы, написанные на бумаге<sup>41</sup>. Они входят в состав украшений всех мусульманских народов Центральной Азии<sup>42</sup>. Степень их распространения напрямую зависела от степени проникновения ислама в быт и сознание людей. Футляры могут быть самых разнообразных форм — прямоугольные, квадратные, треугольные и цилиндрические. Как правило, они богато украшены чернью или позолотой, инкрустированы камнями. На них могут быть нанесены как стилизованные, так и подлинные арабские надписи<sup>43</sup>. Можно составить приблизительную классификацию *тумаров* по половозрастному и этническому признакам человека, их носившего (см.: *Таблица 2*), а также по месту ношения амулетов.

Этнические группы	Внешние особенности <i>тумаров</i>
Хивинские узбеки <sup>44</sup>	Цилиндрические футляры со вставками из бирюзы.
Туркмены и каракалпаки <sup>45</sup>	Инкрустации сердоликом.
Жители Ферганы, Самарканда и Ташкента <sup>46</sup>	Прямоугольные и треугольные формы.
Узбеки и таджики <sup>47</sup>	Все возможные формы. Наиболее распространена форма чуть утолщенной шестигранной призмы.
Жители Бухары <sup>48</sup>	Особый тип — связка из трех тумаров, из которых центральный имеет треугольную, а боковые — прямоугольную форму.

Этнические группы	Внешние особенности <i>тумаров</i>
Жители Хорезма <sup>49</sup>	Особый тип — три амулета на подвижной связке: верхний треугольный, центральный прямоугольный, нижний цилиндрический.
Туркмены (йомуты, ахальские текинцы, гёклены, эрсари и др.) <sup>50</sup>	Матерчатый футляр в форме треугольника (дога, араб. ду‘а’ — молитва), украшенный вышивкой и/или пуговицами и бусинами.
	Серебряный футляр цилиндрической формы.

*Тумары* носили на шее (*буйин-тумар*)<sup>51</sup>, на груди (*кукрак-тумар*) и под рукой (*култук-тумар*), а также на левом плече<sup>52</sup>. Кроме того, их могли прикреплять к головному убору и одежде. Все приведенные термины тюркского происхождения. Персидское слово *базубанд* «браслет» свидетельствует о практике ношения амулета на запястье. Таким футлярам, как правило, придавалась трубчатая форма<sup>53</sup>. Этим же термином мог обозначаться сердолик с выгравированной на нем каллиграфической надписью<sup>54</sup>. Используемая терминология указывает на два источника проникновения *тумаров* в Мавераннахр — тюркский и иранский.

Эти амулеты носили главным образом женщины (особенно беременные и кормящие) и дети<sup>55</sup>, которых *тумар* был призван охранять от всевозможных болезней, сглаза и разнообразных видов воздействия сил зла. *Тумары* использовались женщинами для облегчения родов и увеличения количества детей. Они являлись одним из обязательных элементов свадебного костюма, поскольку считалось, что невеста особенно подвержена влиянию темных сил.

По-видимому, действенность *тумаров* как амулетов определялась не только наличием в них коранического текста, но и самой их формой и внешним видом, так как известны образцы, заполненные мастикой, варом или гипсом, покрытые сверху золотой или серебряной фольгой, а также плоские орнаментированные пластины<sup>56</sup>.

Существует мнение, согласно которому *тумары* ведут свое происхождение от доисламских футляров, в которые помещались глиняные или

деревянные фигурки божков<sup>57</sup>. Д.А. Фахретдинова считает, что первоначально эти футляры играли чисто утилитарную роль игольниц<sup>58</sup>.

Особое место занимает талисман, именуемый «рукой Фатимы». Шииты считают, что пять пальцев символизируют пятерых членов семьи пророка: самого Мухаммада (большой палец), ‘Али (средний), Фатиму (указательный), Хасана (безымянный) и Хусайна (мизинец). Кроме того, в ней видят олицетворение ислама вообще и его пяти столпов (*аркан ад-дин*, т. е. *шахада* — декларация исповедания веры, *салат* — молитва, *саум* — пост, *хаджж* — паломничество в Мекку, *закат* — милостыня). Ладонь разделялась на сектора, каждый из которых соответствовал определенной букве алфавита и числу. С ее помощью узнавали особенности характера и склонности человека. Для этого выписывали буквы его имени и их численные соответствия согласно схеме. Для определения значения полученной суммы обращались к специальным таблицам<sup>59</sup>.

Магические тексты могли использоваться и иначе — чернила, которыми они написаны, смывались водой, которую затем надо было выпить<sup>60</sup>. Отсюда и заимствованное из греческого (от «*φυλακτήρια*») название талисманов — *филактуриат*, т. е. фильтры. Вообще, подобная практика была очень распространена в исламском мире. Считалось, что водой, вобравшей в себя коранический текст, можно излечить любые болезни, облегчить роды, избавиться от соблазнов (*васвас*)<sup>61</sup> и обеспечить себе процветание с ее помощью. Также можно было читать определенные *айаты* тридцать раз над чашей с водой, которую затем нужно было выпить<sup>62</sup>. Подобные же рекомендации дает суннитский богослов и историк аз-Захаби (673–753/1274–1348) в своем трактате по медицине<sup>63</sup>. Позднее текст *айатов* стали наносить прямо на чаши, которые могли быть использованы многократно, так как жидкость, оказавшись в чаше, освящалась соприкосновением со Священным текстом. Так появился особый тип магических медицинских чаш. На ранних образцах коранический текст соседствовал с различными изображениями. Постепенно сам текст, принимая все более декоративные формы, стал служить орнаментом и украшением сосудов. Кроме *айатов* на таких сосудах часто писались *асма’ ал-хусна*, благочестивые формулы, молитвы, отдельные буквы алфавита, магические квадраты и т. д. Также на чашу наносились показания к ее использованию. Таким образом, эти чаши являются весьма важным источником по истории разнообразных болезней и фобий людей, населявших мусульманский Восток<sup>64</sup>.

Коллекция Халили содержит несколько образцов таблиц-талисманов. Как правило, они включают в себя организованные особым образом буквы и цифры, магические квадраты, названия *сур* в буквенном и цифровом выражении, *асма’ ал-хусна*, имена пророка и членов его семьи, описание физических и нравственных качеств Мухаммада (*хилйа*), «печать пророчества» (*мухр-и нубувват*)<sup>65</sup> и т. д. По-видимому, их носили с со-

бой в особых футлярах, о чем свидетельствуют небольшие размеры и складки в местах сгибов. На такие талисманы достаточно было просто смотреть в определенные дни года или каждый день после молитвы.

Для того чтобы обеспечить максимальную эффективность защитных свойств магических таблиц, их стали наносить непосредственно на одежду. Так, в XV в. появился особый класс магических охранительных предметов — рубахи-талисманы. Выделяют четыре типа таких рубах: османские, сефевидские, могольские и западно-африканские<sup>66</sup>. Охранительную роль выполняют те же элементы, что и в вышеописанных таблицах. Однако присутствуют и определенные типовые отличия: так, например, на рубахах османского производства преобладают магические и «латинские квадраты», а коранические цитаты немногочисленны; сефевидские образцы содержат традиционно шиитские формулы и имена двенадцати *имамов*; отличительной особенностью могольских рубах является преобладающая роль коранических текстов<sup>67</sup>. По всей видимости, рубахи-талисманы были предназначены не только и не столько для ношения на теле, но зачастую их использовали так же, как и магические таблицы, т. е. складывали и носили с собой в футлярах в качестве амулетов, о чем свидетельствуют многочисленные складки на некоторых образцах<sup>68</sup>.

Помимо непосредственно амулетов магические надписи наносились на самые разнообразные предметы: зеркала, украшения, одежду, медицинские инструменты, замки, ульи, посуду, ножницы и т. д., т. е. на те вещи, которые окружали человека в быту и были важны для него.

Становится очевидным, что всему тексту Корана приписывались особые свойства, которые и использовались в магической практике. Однако некоторые *айаты* и *сур*ы были наиболее популярны. В частности, выражается устойчивая тенденция использования различных коранических текстов в шиитском и суннитском мире (см.: *Таблица 3*)<sup>69</sup>.

Таблица 3

сунниты	шииты	сунниты	шииты	сунниты	шииты
1		16:78		48:1	
2:1–5		17:82		48:1–6	
2:153			18:39	48:1–18	
2:255		20:17–21, 46, 135		51:58	
2:255–258 (или 9)		20:46		55:33–34	
	2:284	20:135			56:79
3:14		21:69–80		59:22	
3:18–19		21:87		61:13	
3:16–19		24:35		65:2–3	
	3:26–27	25:45			65:3
	3:29	26:78–80		68:51–52	



сунниты	шииты	сунниты	шииты	сунниты	шииты
	8:46		36	81:14–20	
9:33			36:1–19	84:1–4	
9:128–129			36:58	97:1–5	
10:57		37:75–82		99:1–8	
10:81		38:33		104:1–9	
12:34			40:16	105	
12:21		40:18–21		106	
12:64			48	108–114	

В *Таблице 4* приведены магические значения и особенности использования наиболее распространенных *сур* и *айатов*<sup>70</sup>. *Таблица 5* содержит сведения об использовании всего Корана, *Таблица 6* — неатрибутированных в литературе *айатов*, и *Таблица 7* — молитв, содержащих коранические отрывки. Основным источником для таблиц послужила «Дикая рута»<sup>71</sup>, в которой Доналдсон помимо собственных наблюдений использует рукопись Корана, на полях которой приведены значения *айатов*. Однако сведения, извлеченные из этой работы, были нами существенно расширены за счет использования информации из других источников<sup>72</sup>.

*Таблица 4*

Сура	Аят	Назначение	Рекомендации по использованию
1	вся	Чтобы Аллах удалил страх из сердца покойного во время испытания последнего Накиром <sup>73</sup> .	
		Чтобы избежать воспаления глаз.	Читать 6 раз в ночь появления молодой луны.
		Чтобы воскресить мертвого.	Подуть на труп 70 раз, прочитать суру от 7 до 70 раз, снова подуть.
		Чтобы исцелиться от всех болезней <sup>74</sup> .	Пить воду, в которую подул человек, 70 раз прочитавший суру, на протяжении 7 дней, с утра.
		Для лечения паралича, ревматизма и люмбаго.	Написать на чистом, хорошо отполированном блюде, прочитать суру 70 раз, затем подуть на поверхность <sup>75</sup> и потереть больное место блюдом.
		Чтобы отогнать опасность, возникшую после однократного чихания.	
2	вся	Чтобы обезопасить себя во время затмения.	
	7	Чтобы узнать чужие секреты.	Написать на зеленом сосуде, омыть его дождевой водой и побрызгать ею на спящего человека, который должен рассказать все свои тайны.

Сура	Аят	Назначение	Рекомендации по использованию
2	10	Чтобы примириться с другом.	Написать на только что обожженном глиняном сосуде красной ручкой некипяченым медом имя друга, затем бросить сосуд в колодец, откуда последний берет воду.
	14–15	Для защиты от сглаза.	Написать на панцире черепахи.
	143	Чтобы сделать жену покорной.	Написать растительным маслом на языке непослушной жены.
	256	Для исполнения желаний.	Читать 70 раз.
		Самая эффективная молитва.	Читать 290 раз.
	256	Если приснился плохой сон <sup>76</sup> .	Повернуться, сплюнуть и прочесть суру, затем произнести молитву, встать, повторить необходимый намаз, на следующий день раздать милостыню для нейтрализации негативных последствий дурного сна.
		Для защиты от бед, эпидемий и враждебных действий любого рода <sup>77</sup> .	После прочтения сур дважды подуть в направлении каждой из сторон света, один раз в небо и один раз в землю. Затем подуть вокруг себя, чтобы образовать невидимую крепость, защищающую от всякого зла.
		Чтобы оградить свое имущество от воров.	Подуть на имущество после прочтения аята.
		Чтобы вылечить головную боль или лихорадку.	Прочитать 7 раз в присутствии больного, дуть на него после каждого раза. Съесть бумагу, на которой написан аят.
		Чтобы прогнать джинна, вошедшего в тело при чихании.	
		Для охраны путешественника, вынужденного заночевать в незащищенном месте.	Нарисовать вокруг себя круг и произнести аят.
		Для исполнения всех желаний <sup>78</sup> .	Читать на протяжении 40 дней, загибая пальцы в местах пауз, начиная с мизинца правой руки, заканчивая большим пальцем левой руки. Затем произнести троекратное приветствие Мухаммаду и членам его семьи, после чего можно приступать к десятикратному прочтению первой суры, разгибая пальцы в обратном порядке. Затем, направив вверх все пальцы, подуть на них и высказать все свои потребности и желания.

Сура	Аят	Назначение	Рекомендации по использованию
2	256–260	От всех уловок сатаны.	
		Чтобы Аллах послал 1000 ангелов, которые будут защищать читавшего эти аяты и молиться за него.	
		Чтобы защититься от штормов.	
		Чтобы оградить себя от назойливых нищих.	
		Чтобы вызвать чью-либо смерть.	Прочитать 29 раз.
	267	Чтобы защитить одежду от моли.	Написать на глиняной сосуде и положить с одеждой.
285	Чтобы защитить домочадцев от всех уловок сатаны.	Действует в течение трех ночей.	
3	вся	Для облегчения родов.	Бумагу, на которой мускусом или шафраном написана сура, либо съедают, либо носят на себе.
		Чтобы удержаться на мосту сират.	
		Читающий ее приравнивается к 1000 шахидов.	
	1–2	Для защиты от джиннов.	
	9 <sup>79</sup>	Чтобы найти спрятанное сокровище.	Написать на бумаге и привязать на шею белому петуху с двойным гребешком — он и укажет место.
	15–17	Чтобы устранить сомнения, умственную рассеянность, очистить сознание.	Прочесть над блюдом с сахаром, подуть на сахар и растопить его в росе, собранной с листьев деревьев. Принимать 4 дня по половине чайной ложки вместе с инжиром, ограничить этим свой рацион.
	77	Для защиты от джиннов.	
	122–124	Чтобы уничтожить собственность врага.	Написать на старом сосуде или на куске лошадиной кожи, подбросить в дом врага.
	140	Чтобы избавиться от тягостной ситуации.	Читать 40 раз на протяжении 40 дней.
		Чтобы уничтожить врагов.	Читать 29 раз на протяжении 29 дней.
		Чтобы обрести физическую силу.	Читать 19 раз в течение 19 дней.
Чтобы обрести богатство в стадах скота.		Читать 10 раз в течение 10 дней.	
Чтобы гарантировать здоровье всех членов семьи.		Читать 5 раз в течение 5 дней.	
4	вся	Читающий ее приравнивается к шахиду.	

Сура	Аят	Назначение	Рекомендации по использованию
4	14–15	Чтобы во сне открылось точное местоположение сокровища.	Написать на куске оленьей или волчьей шкуры, смыть водой, побрызгать ею в предполагаемом месте нахождения сокровищ.
	87–89	Чтобы выбрать себе подходящую жену.	Написать на клочке одежды молодой замужней женщины и носить с собой.
5	вся	Чтобы избежать жажды и голода Судного Дня.	Читается 41 раз.
		Чтобы защитить ценные вещи.	Положить вместе с ценностями.
	10	Чтобы девушка вышла замуж за конкретного человека.	Написать на одежде молодой женщины, вместе с именем юноши и его матери.
	30–33	Чтобы уничтожить противника.	Сделать гипсовую маску противника на закате в четверг, написать на одной стороне аят, а на другой его имя и воткнуть кинжал в это изображение <sup>80</sup> .
	109–112	Чтобы стать авторитетом в науке, о существовании которой человек даже и не подозревал раньше.	Написать на черном камне, когда первый день месяца выпадает на пятницу.
6	вся	Чтобы 1000 ангелов заступились перед Аллахом.	Читать каждый день и ночь.
		Чтобы защитить животное от болезней и вреда.	Обвязать вокруг шеи животного.
		Чтобы исцелиться от всех болезней.	Читать 7 раз утром и дуть на свое тело после каждого прочтения.
		Против врага.	Собрать горсть земли на перекрестке, прочесть над ней суру семь раз, подуть на нее и бросить в направлении предполагаемого нахождения врага.
	1–4	Чтобы змеи, мыши и другие вредные животные покинули дом.	Написать на отражающей поверхности, смыть дождевой водой и полить ею углы дома.
	6	Чтобы не испытывать жажды во время путешествия.	Написать на бумаге или на стеклянном блюде, смыть написанное родниковой водой и налить ее в сосуд, через три дня смешать ее с розовым маслом и молоком рыжей козы, затем кипятить до тех пор, пока жидкость не станет густой и черной, употреблять каждое утро.
	59–63	Чтобы узнать, как именно следует выполнять то или иное дело.	Написать на льняной одежде и поместить под подушку.
Чтобы увидеть во сне человека, который научит удивительным вещам.		Привязать на руку перед сном.	

Сура	Аят	Назначение	Рекомендации по использованию
6	96–99	Чтобы девушке, не вышедшей в срок замуж, сделали предложение.	Привязать к ноге.
	101–102	Чтобы дом покинули вредные животные.	Написать на осколке утвари, нарисовать на нем нежелательное животное.
7	вся	Чтобы не испытывать страха в Судный День.	Читать каждый месяц.
		Чтобы Бог опустил завесу между человеком и дьяволом и лично Адам доставил человека в Рай.	Читать каждую пятницу.
	1–2 <sup>81</sup>	Чтобы избавиться от змей и скорпионов.	Написать на белом камне и поместить его в дырку в стене.
	10	Чтобы враг как можно дольше находился в тюрьме.	Написать на коже рыжего козленка вместе с аятом имя врага и его матери и зарыть в землю.
	52	Для защиты от сатаны и его бесов.	
8	вся	Чтобы сам Мухаммад избавил от всех страданий Судного Дня, вселил силу и выступил спасителем души.	
		Для достижения общего благополучия.	Прочитать 10 раз после утренней молитвы, затем подуть на ладони и натереть ими все тело.
10	вся	Для защиты от дивов.	
		Для достижения победы в войне, обретения славы и признания.	Переписать 21 раз.
	32	Для облегчения родов.	Аят, написанный на коже сладкой тыквы, привязывается к руке роженицы.
	81	Для защиты от сглаза.	
12	65		
14	1 <sup>82</sup>	Чтобы избавиться от змей и скорпионов.	Написать на белом камне и поместить его в дырку в стене.
16	1–2	Чтобы обезвредить врага.	Написать на оленьей коже спустя два часа после рассвета в четверг, поместить под камень, вставленный в кольцо или выгравировать на самом камне.
18	37	Для исполнения желаний.	Читать 70 раз.
		Чтобы приблизить дату паломничества в Мекку.	Читать 1 000 раз.
36	вся	Чтобы оградить себя от всех болезней и диких зверей.	Носить с собой.
		Против выкидыша.	

Сура	Аят	Назначение	Рекомендации по использованию
36	вся	Чтобы сад приносил хороший урожай.	Повесить в саду.
		Чтобы защитить себя от пули.	Написать на муслиновой рубашке.
		Чтобы окружить себя защитой магических сил и оградить себя от любой опасности.	Написать на большом куске ткани, из которого потом вырезать середину, затем проползти сквозь отверстие.
		Чтобы уменьшить боль в момент смерти, снять страх и облегчить процесс извлечения души <sup>83</sup> .	
		Для облегчения перенесения тягот Судного Дня <sup>84</sup> .	
		В момент смены года.	
		Чтобы нанести вред врагу, не повредив себе.	Читая суру, на каждом слове мубин («ясный») завязывать по узелку на веревке, которую затем закопать.
		Чтобы завоевать чью-то любовь	
		Чтобы защититься от любых болезней, диких зверей, воды и огня.	Вписать в «латинский квадрат» на заходе солнца.
		Чтобы облегчить страдания умирающего <sup>85</sup> .	
	Если шайх, потерявший сознание во время зикра, не приходит в себя под пение религиозных стихов <sup>86</sup> .		
	10	Чтобы обрести физическую силу, улучшить память и способности к обучению.	Написать на бумаге, привязать к голубому шнурку и похоронить в старой могиле.
	25	Чтобы не уставать, путешествуя пешком.	Привязать к ноге.
	48	Чтобы не пострадать от наводнения.	
	58 <sup>87</sup>	Чтобы год был удачным.	Подготовить заранее и в момент смены года бросить в воду.
		Чтобы избежать дурных событий, предвещенных в день новолуния.	
		Для защиты от скорпионов, змей и других опасных животных.	Вписать в «латинский квадрат» на закате.
65–66	Для защиты от злословия и клеветы.	Написать на оленьей коже шафраном или розовой водой.	
	Для лечения пневмонии.	Написать на бумаге и привязать к больному месту.	

Сура	Аят	Назначение	Рекомендации по использованию
36	65–66	Для лечения дизентерии.	Выпить воду, которой был смыт текст аятов.
	71–73	Чтобы справиться с неуправляемой лошадью.	Прочесть на ухо лошади.
		Чтобы выдать девушку замуж за конкретного человека.	Прочесть в присутствии девушки и молодого человека, которого родители девушки хотят ей в мужья.
	78	Чтобы срослась сломанная кость.	После прочтения аята подуть на кость.
	78–83	При зубной боли.	Повесить на ухо со стороны больного зуба.
50	вся	При лечении оспы.	Завязать 7 узлов на веревке, которой не касался зуб, скрученной девочкой младше 9 лет. Затем, читая суру, развязывать по одному узлу, когда встречается буква каф.
72	вся	Чтобы избавиться от страха перед дивами и от всякого зла, которое они могут сотворить.	Читать 7 раз.
		Чтобы освободиться из тюрьмы.	
		Чтобы обеспечить сохранность банковского вклада.	
		Чтобы усилить собственную веру.	
	6	Для защиты от джиннов.	
94	вся	Для лечения глазных заболеваний.	Читать 7 раз ранним утром в воскресенье, после каждого раза бросать одно зерно риса в сосуд с водой.
97	вся	Чтобы Аллах удалил страх из сердца покойного во время испытания последнего Накиром.	Читать 10 раз.
109, 112–114	вся	Для защиты от джиннов.	
		Для защиты от бед, эпидемий и враждебных действий любого рода <sup>88</sup> .	После прочтения сур дважды подуть в направлении каждой из сторон света, один раз в небо и один раз в землю. Затем подуть вокруг себя, чтобы образовать невидимую крепость, защищающую от всякого зла.
112	вся	От различных болезней.	Чтение сочетать с употреблением квасцов с солью.
113	вся	Для защиты от сглаза.	Вырезать на агатовой пластинке.

Таблица 5

Значение	Использование
Чтобы избежать сглаза.	Носится на шее в золотой коробочке, особенно часто красивыми девушками на выданье.
Чтобы оградить себя от всякого зла.	Лить воду на переплет Корана, собирая каждую каплю в сосуд.
Чтобы избежать сглаза только что родившей женщины и младенца.	Отдельные страницы или текст целиком кладутся под подушку или медленно переворачиваются над головой роженицы <sup>89</sup> .
Для защиты от джиннов.	Носится на теле.
Для облегчения страданий покойного.	Читается в течение трех дней после смерти на могиле усопшего.
Чтобы вызвать дождь.	
В день появления молодой луны.	Смотреть на Коран.
Талисман общего действия, самый эффективный.	Носится в железной коробочке.
В шаманской практике таджиков средней части долины Зеравшана.	Используется весь текст или хафтийак (сборник извлечений из Корана). Книгой помахивали в такт стихам призывания <sup>90</sup> .

Таблица 6

Значение	Использование
Для защиты дерева от сглаза.	Привязывается к ветке.
Чтобы определить наличие или отсутствие негативного магического воздействия.	Для женщин: после прочтения айата сравнить длину руки и головного покрывала <sup>91</sup> .
Чтобы защитить ребенка, случайно навредившего маленькому джинну от мести матери джинна.	Надевается на ребенка.
Чтобы вызвать джинна.	Читать на протяжении 40 дней те айаты, которые были предписаны заклинателем джиннов.
Чтобы в умершем распознали мусульманина.	Необходимо иметь при себе хотя бы один айат.
Для обеспечения хорошего урожая.	Читается во время посадки молодого деревца.
Для защиты путешественника в пути.	Во время прощания с кем-либо, отбывающим в путешествие, после прочтения айата, дуют над его головой.
Для исцеления животного, укушенного змеей или скорпионом <sup>92</sup> .	Заклинатель дарымши читает отрывок из Корана.



Значение	Использование
Чтобы колодецем, который перестал давать воду из-за зависти соседа, вновь можно было пользоваться.	Бросить в колодец.
Для защиты от сглаза.	Молитва, написанная на коже яйца, кладется под матрас новорожденного.
	Молитва, написанная на расческе 40-дневного младенца, опускается в воду 40 раз.
Для лечения диареи.	Выпить воду, в которую помещена табличка с молитвой.
Для тех, чей хамзад <sup>93</sup> немусульманин.	Первую молитву зашивают в зеленую тряпочку и привязывают к правой руке; вторую хоронят на кладбище, а третью сжигают в ночь на воскресенье.
Для защиты от джиннов.	Носится в серебряных коробочках разнообразной формы.
Чтобы сохранить любовь и верность мужа.	Написать молитву на шкуре оленя.
Чтобы «связать небеса», т.е. остановить дождь.	Написать молитву на внутренней стороне старой печной трубы и бросить в колодец.
От головной, зубной и ушной боли.	Написать молитву на скорлупе яйца.

Как мы видим, магические свойства коранических текстов проявляются независимо от материала, на котором они были написаны, или предназначения предмета, на который они нанесены. Тот или иной материал или предмет — всего лишь одна из сред бытования этого текста, тотальность которого в мусульманском мире поистине уникальна. Ни один из религиозных текстов других цивилизаций не используется столь широко и разнообразно. Выше мы писали о том, что мусульманские талисманы можно рассматривать как фрагменты гигантской мозаики, на протяжении веков фиксировавшей фобии человека и болезни общества. Японский писатель Харуки Мураками писал: «Разве мир вокруг нас не отражается в нашем сознании так же, как наше сознание отражается в мире? И разве здесь нельзя применить метафору двух зеркал, развернутых друг к другу и образующих две бесконечности?»<sup>94</sup> Коран живет и бесконечно разворачивается в своих толкованиях. Он «смотрится» в зеркало талисманов так же, как человек вычитывает из его текста прошлое, стремясь изменить с его помощью будущее.

\*\*\*

<sup>1</sup> См., например, Лэйн Э.У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX века. М., 1982. С. 198–234; Douitté E. Magie et Religion dans l’Afrique du Nord. Alger, 1909; Hayes H.E.-E. Islam and Magic in Egypt. Muslim World IV. 1914. P. 396–406; Wester-

marck E. Pagan Survivals in Mohammedan Civilization: Lectures on the Traces of Pagan Beliefs, Customs, Folklore, Practices and Rituals Surviving in the Popular Religion and Magic of Islamic Peoples (в печати); Donaldson B.A. The Wild Rue. L., 1938.

<sup>2</sup> Здесь и далее первыми приводятся годы *хиджры*, за ними следуют их эквиваленты по христианскому летоисчислению. Для корректировки дат по мусульманскому и григорианскому летоисчислению нами использовался конвертор, доступный по адресу:

<http://www.cs.pitt.edu/~tawfig/convert/convert.cgi>.

<sup>3</sup> Например, *тафсир* суннита ал-Макки (21–100/642–718) и таких проалидских авторов, как ал-Дж‘уфи (ум. 126–7/746) и ас-Судди (ум. 127/745).

<sup>4</sup> Подробнее об исмаилитском *та‘виле* см.: Семенов А.А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме // Иран. 1927. I; Nanji A. Towards a Hermeneutic of Qur’anic and Other Narratives in Isma‘ili Thought // Islam and the History of Religions: Essays in Methodology / Ed. by Martin R.C. Berkeley, 1982. P. 26.

<sup>5</sup> Marquet Y. Coran et création. Traduction et commentaire de deux extraits des Ikhwan al-Safa’ // Arabica. 1964. XI. P. 279–285; Idem. Philosophie des Ikhwan as-Safa’. Algiers, 1975.

<sup>6</sup> См.: Knysh A. Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. N. Y., 1999.

<sup>7</sup> В американском варианте английского языка сформировалось четкое орфографическое разделение значений термина «магия», восходящее к работам «самого великого чернокнижника нашего века» Алистера Кроули: для обозначения оккультных наук используется написание «magick», а для обозначения действий иллюзионистов и фокусников — традиционное «magic».

<sup>8</sup> Fahd T. Sihr // Encyclopedia of Islam / CD edition. V. 1.0. Leyden, 2002. (далее — EI).

<sup>9</sup> Donaldson. Op. cit. P. 130.

<sup>10</sup> Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика. СПб., 1996. С. 104–105.

<sup>11</sup> Таблица составлена на основе следующих работ: Donaldson. Op. cit.; Doutté E. Op. cit.; Hayes. Op. cit.; Westermarck E. Op. cit.

<sup>12</sup> Fahd. Op. cit.

<sup>13</sup> Е.А. Резваном было подробно проанализировано одно из сочинений этого круга, источником которого, согласно традиции, является произведение Джа‘фара ас-Садики, переведенное на персидский язык ‘Абд Аллахом б. Мухаммадом б. Хусайном в 926/1520 г., см.: Резван Е.А. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 343–350.

<sup>14</sup> Одна их дошедших до нас рукописей находится в библиотеке Стамбульского государственного университета (А 2243).

<sup>15</sup> В коллекции петербургского Музея антропологии и этнографии (Кунсткамеры) представлен такой восьмиугольный Коран-амулет № 4493 аб (см.: Резван Е. Указ. соч. С. 334), а также центрально-азиатские амулеты-*тумары* (см. ниже) №№ 1485-22, 3359-2, 6176-1.

<sup>16</sup> Мы благодарны за эту информацию доктору Шодмону Вахидову (Узбекистан).

<sup>17</sup> Именно «страх человека породил амулеты», «его убеждение наделило их силой», а «непоколебимая вера сделала действительными». Тотальному распространению страха перед духами зла служило также и то, что ни одна из религий никогда не утверждала, что темные силы уничтожены, и, следовательно, люди всегда прибегали к охранительной магии для защиты от них (Бадж У. Указ. соч. С. 25, 36).

<sup>18</sup> В разных частях мусульманского мира в разное время использовались различные термины, например: *хиджаб*, *хамила*, *хирз* (*ахраз*), *маска*, *та‘виз*, *тилсам* (*тилсим*, *тилисм*, *тиласм*), *тумар*, *базубанд* и т. д.

<sup>19</sup> Традиция ношения талисманов с кораническими цитатами подкреплялась преданиями. Например, в шиитском мире распространено убеждение, что *имам* Хусайн носил на шее 113-ю и 114-ю *суры*, также и 'Али всегда имел при себе подобный талисман. См.: Donaldson. Op. cit. P. 32; Веселовский Н.И. Бозбендъ (بازوبند) // ЗВОРАО. 1893. VII/1–4. С. 161.

<sup>20</sup> См. также христианские книги, выполнявшие охранительные функции. Эфиопы, например, считали Моисея, Соломона и Христа великими магами, следовательно, тексты Ветхого и Нового Завета считались действенными талисманами (Бадж У. Указ. соч. С. 119–128, 158, 163).

<sup>21</sup> См. например, надпись на одном из самаркандских браслетов *благазукки оятин* (т.е. браслеты, содержащие *айаты*), «украшение красавиц» (Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (вторая половина XIX – начало XX в.). М., 1982. С. 116).

<sup>22</sup> Наиболее распространенными фигуративными мотивами, соседствовавшими с отрывками из Корана, были изображения длиннорогого животного (это, по видимому, самые ранние образцы, так как тексты на такие талисманы наносились подлинным, а не стилизованным почерком *куфи*, зачастую даже без диакритических точек), стоящего на задних лапах льва и скорпиона, а также амулеты в форме человеческой руки. См.: The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art XII. Oxford, 1997. P. 132 (далее — Khalili XII).

<sup>23</sup> См.: Douffé. Op. cit. P. 158–159, 244–248, 288.

<sup>24</sup> Khalili XII. P. 60.

<sup>25</sup> В отделе восточных рукописей Британского музея хранятся прекрасные образцы таких талисманов. См.: Бадж У. Указ. соч. С. 48.

<sup>26</sup> Ср.: христианские амулеты на недубленной коже, пергаменте, папирусе, камнях и бумаге с выдержками из Священного Писания. См.: Там же. С. 19.

<sup>27</sup> Например, жители Каира в начале XIX в. предпочитали использование английских или французских чернил, поскольку они глубже проникают в структуру бумаги.

<sup>28</sup> Там же. С. 15.

<sup>29</sup> Там же. С. 22–23.

<sup>30</sup> И в этой сфере человеческой деятельности находится место мошенничеству. Сообщают, что во время восстания Махди в Судане (конец XIX в.) солдаты его армии покупали амулеты, в которых должны были быть коранические тексты и молитвы, предназначенные охранять воинов, однако кожаные футляры были пусты. Возможно, однако, что это была преднамеренная акция, призванная лишить воинов защиты. (Последним предположением мы обязаны д-ру Р.Р. Рахимову.) Там же. С. 50–51.

<sup>31</sup> См. например, пятый раздел «Маджму'а фава'д-и 'Усмани» (1316), с. 107–113 (мы благодарны А.А. Хисматулину за указание на этот сборник). В 2000 г. вышла книга Ф.И. Абдуллаевой, содержащая раздел, посвященный персидским рукописям из собрания ИВР РАН, связанным с использованием различных коранических отрывков на талисманах: Абдуллаева Ф.И. Персидская кораническая экзегетика (переводы, тексты, комментарии). СПб., 2000.

<sup>32</sup> См., например: Donaldson. Op. cit. P. 132, 184.

<sup>33</sup> Khalili XII. P. 65 (MSS 556).

<sup>34</sup> Бадж У. Указ. соч. С. 49.

<sup>35</sup> Еще в Древнем Египте папирусы с «Книгой Мертвых» помещали в золотые или раскрашенные деревянные фигурки богов.

<sup>36</sup> См., например, золотую «коранницу», инкрустированную бирюзой, которая датируется XV–XVI вв., из собрания Музея изобразительных искусств Татарстана (Ва-

леева-Сулейманова Г.Ф., Шагеева Р.Г. Декоративно-прикладное искусство казанских татар. М., 1990. С. 83).

<sup>37</sup> См.: Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 1999. II. Статья также доступна в Интернете по адресу: <http://www.ic.omskreg.ru/~cultsib/trad/sm.htm>.

<sup>38</sup> The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art XVI. Oxford, 1993 (далее — Khalili XVI), JLY 205, Восточное Средиземноморье, золото, сердолик, XVIII–XX вв.; JLY 1566, Египет, золото, сердолик, XI в.; JLY 1597, Восточный Иран, серебро, сердолик, XII–XIV вв.; JLY 387, Иран, серебро, сардоникс, середина — конец XIX в.

<sup>39</sup> Khalili XVI. JLY 375, Индия, серебро, сердолик, XIX в.; JLY 271, Иран, золото, сердолик, XIX–XX вв.

<sup>40</sup> Британский музей, № 2298.

<sup>41</sup> Ранее они были известны под словом *bitig* — «надпись», «письмена». У татар до XIX в. сохранилось название амулетов — *бети*. См.: Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988. С. 53, 141.

<sup>42</sup> Аналогичная практика была распространена и на Кавказе, причем и мусульмане, и христиане в качестве оберега использовали написанные на бумаге молитвы, зашитые в кожу или ткань. Их носили на шее. Мусульмане, когда наступало время первого выхода с младенцем на улицу, брали с собой Коран. См.: Пчелинцева Н.Д., Соловьева Л.Т. Амулеты и обереги в детской обрядности народов Кавказа // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения. 1998–1999. СПб., 2001. С. 114.

<sup>43</sup> Пример *тумара* X–XII в. с псевдоарабской надписью см.: Фахретдинова Д.А. Указ. соч. С. 53.

<sup>44</sup> Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 290.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же.; Фахретдинова Д.А. Указ. соч. С. 53.

<sup>48</sup> Борозна Н.Г. Указ. соч.

<sup>49</sup> Фахретдинова Д.А. Указ. соч. С. 150.

<sup>50</sup> Васильева Г.П. Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 184.

<sup>51</sup> Нашейные *тумары* узбеков имели цилиндрическую форму. См.: Шаниязов К.Ш., Исмаилов Х.И. Этнографические очерки материальной культуры узбеков конца XIX — начала XX вв. Ташкент, 1981. С. 103.

<sup>52</sup> Примеры *тумаров* всех типов см.: Фахретдинова Д.А. Указ. соч. С. 145–147.

<sup>53</sup> Примеры различных *базубандов* см.: Там же. С. 148–149.

<sup>54</sup> Там же. С. 149.

<sup>55</sup> Однако описанный Н.И. Веселовским *базубанд* принадлежал мужчине. См.: Веселовский Н.И. Указ. соч. С. 162.

<sup>56</sup> Чвырь Л.А. Таджикские ювелирные украшения. М., 1977. С. 97.

<sup>57</sup> Борозна Н.Г. Указ. соч. С. 292–293.

<sup>58</sup> Фахретдинова Д.А. Указ. соч. С. 53.

<sup>59</sup> Khalili XII. P. 140 (MSS 970); Бадж У. Указ. соч. С. 365–366.

<sup>60</sup> Упоминание сходной практики в Центральной Азии см.: Симонова Л. Чародейство, гадание и лечение сартянок в Самарканде // Справочная книжка Самаркандской области. 1894. II/4. С. 103. См. также: Donaldson. Op. cit.; Fahd. Tamima // EI; Khalili XII. P. 72. Пример интересного использования такой освященной воды приводится У. Баджем (Указ. соч. С. 348–349). Житель Каира, отправившись в путешествие, оставил некую сумму денег своему другу на хранение. Когда он вернулся,

этот человек отказался отдавать деньги, поклявшись, что никогда их не брал. *Кади*, к которому обратился потерпевший, решил установить истину с помощью воды, в которой были растворены чернила с листа с текстом *айата*. Оба, и истец, и ответчик, выпили эту воду, после чего виновный в присвоении денег немедленно умер. Британские власти обвинили истца в отравлении, однако под влиянием мусульманской общественности и экспертного заключения авторитетов ал-Азхара все обвинения с него были сняты.

<sup>61</sup> По рекомендациям ас-Санавбари (ум. в 815/1412 г.) для этого необходимо пить перед завтраком на протяжении трех дней из чаши, на которую нанесен магический квадрат и коранические *айаты*. См.: Dols M.W. *Majnun // The Madman in Medieval Islamic Society*. Oxford, 1992. P. 285.

<sup>62</sup> *Islamic Medical Wisdom. The Tibb al-A'imma // Transl. B. Ispahany, ed. A.J. Newman. L., 1991. P. 25, 38, 120–121, 162.*

<sup>63</sup> Khalili XII. P. 72.

<sup>64</sup> Ср. так называемые терракотовые «ловушки для дьявола», распространенные в среде вавилонских иудеев. Эти чаши содержат разнообразные надписи первоначально языческого происхождения, на место которых со временем наносятся тексты из иудейских Священных писаний. См.: Бадж У. Указ. соч. С. 225–230.

<sup>65</sup> Необходимо отличать *мухр-и нубувват*, или по-арабски *хатам ан-нубувва*, под которой подразумевается родинка или бугорок, который был у Мухаммада между лопатками (считается, что именно по этому признаку христианский монах Бахира распознал в нем будущего пророка), и *хатам*, т.е. печать, которой, по преданию, было запечатано письмо Мухаммада в Византию.

<sup>66</sup> Khalili XII. P. 117.

<sup>67</sup> Например, одна из рубах коллекции Халили (ТХТ 87) содержит полный текст Корана, но при этом на ней отсутствуют магические квадраты.

<sup>68</sup> В сложенном состоянии размер рубахи-талисмана из музея Топкапы (Стамбул) (инв. номер 13/1404) составляет 11×14 см.

<sup>69</sup> Khalili XII. P. 61–62.

<sup>70</sup> Приведенные ниже таблицы дополняют таблицу, сопоставляющую шиитскую и суннитскую традиции, представленную в: Резван Е.А. Указ. соч. С. 343–350.

<sup>71</sup> Donaldson. *Op. cit.* P. 184.

<sup>72</sup> Например, Khalili XII, XVI; Douuté. *Op. cit.*; Бадж У. Указ. соч. и т. д. В отдельных случаях ссылки на источник даются в самих таблицах.

<sup>73</sup> +2:256.

<sup>74</sup> +2:256, *суры* 109, 112–114.

<sup>75</sup> Поскольку само дыхание освящается чтением Корана.

<sup>76</sup> +*сура* 114.

<sup>77</sup> +*суры* 109–113.

<sup>78</sup> +*сура* 1.

<sup>79</sup> +*сура* 95.

<sup>80</sup> Еще один пример использования текста Корана в черной магии приведен у У. Баджа (Указ. соч. С. 376–377). Чтобы убить человека, необходимо нарисовать его силуэт на бумаге и написать его имя, затем приколоть лист вверх ногами к стене и зачитать определенные *айаты*, после чего проткнуть грудь нарисованной фигурки раскаленной докрасна иглой.

<sup>81</sup> +14:1.

<sup>82</sup> +7:1–2.

<sup>83</sup> Полагали, что за каждый звук этой *суры*, произнесенный человеком, к нему в момент смерти спустятся 10 ангелов.

<sup>84</sup> Считается, что тот, кто ее читает, не будет испытывать жажды, сура будет его заступником перед Богом, и он сам сможет выступить ходатаем за других.

<sup>85</sup> +сура 37.

<sup>86</sup> Басилов В.Н. О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования... С. 158. Возможно, имеется в виду иносказательное значение, т. е. если он не встал и под пение религиозных стихов, то по нему можно читать «Йа' Син», т. е. он умер.

<sup>87</sup> +37:77—130, 80:73 и 97:5.

<sup>88</sup> +2:256.

<sup>89</sup> С той же целью использовались и свитки Пятикнижия у иудеев. См.: Bishoff E. Die Elemente der Kabbalah. Leipzig, 1920. III, p. 123.

<sup>90</sup> Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор таджиков средней части долины Зеравшана // Домусульманские верования... С. 96.

<sup>91</sup> Полагали, что если длина совпадает, то опасения неоправданны, а если нет, то, несомненно, некие злые чары были приведены в действие, причем если рука длиннее ткани, то враг — женщина, а если короче, то мужчина.

<sup>92</sup> Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М., 1975. С. 203.

<sup>93</sup> *Хамзад* — *джинн*-близнец, имеющийся, как полагали, у каждого человека. *Хамзад* может быть как мусульманином, так и неверным.

<sup>94</sup> Мураками Х. Страна чудес без тормозов и Конец света. М., 2003. С. 10.

## МЕСТА ПАЛОМНИЧЕСТВА И ПОКЛОНЕНИЯ И ДОИСЛАМСКИЕ ТРАДИЦИИ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Я страшусь, что народ Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) впадет в хулу и противление и будет изничтожен. Тот, кто не верует в откровения праведных, не верует и в чудеса пророков и посланников (да придут над ними мир и благословение). Ибо океаны святости и пророчества взаимно проникают друг в друга.

*Садр ад-Дин Абӯ Мухаммад Рӯзбихан ал-Бақли ал-Ширози*  
(522-606/1128-1209)

Высшим блаженством для человека является верить во всех тех, кто приписывают себе связь с Богом, даже если такая претензия не является основательной. Мы просим Аллаха оказать нам помощь в деле веры через его *аулийа*', где бы они не были; пусть он введет нас в их сонм и держит нас далеко от тех, которые ими пренебрегают.

*Мухйи ад-Дин Мухаммад б. 'Али Ибн ал-'Араби* (560-638/1165-1240)

Предметом рассмотрения представленной статьи является практика паломничества (*зийарат*<sup>1</sup>) к почитаемым объектам (*мазарам*), широко распространенная в мусульманском мире. Особый интерес в данном контексте уделяется *зийарату* могил мусульманских праведников (*аулийа*<sup>2</sup>). Центральная Азия предлагает нам в этой связи весьма богатый материал, поскольку в этом регионе по сей день традиционные институты и обряды играют важную роль в жизни местного населения, а культ *аулийа*' занимает в региональной форме бытовании ислама весьма значительное место, как, пожалуй, ни в одном другом районе мусульманского мира. Цель работы видится в рассмотрении связи доисламских традиций и мусульманской практики *зийарат*, при этом традиционное для советской науки решение этого вопроса в контексте выявления доисламских «реликтов», их характеристика как не-исламских обычаев, представляется не всегда корректной, поскольку они не могут быть вынесены за рамки мусульманской религии, а должны рассматриваться как органичная ее часть. Попытка анализа представленной проблематики в подобном ключе, а также значительный интерес, наблюдаемый в современном обществе к предложенной тематике, определяют актуальность исследования. Предложенная вниманию работа мыслится как первая в серии статей, планируемых к изданию в последующих выпусках сборника «Центральная Азия: традиция в условиях перемен». Этим объясняется, возможно, несколько претенциозный заголовок, а также обобщающий характер ниже представленного текста, основной задачей которого является определение ключевых направлений дальнейшей работы. Этой же причиной определяется и широкие временные рамки ис-

следования, поскольку споры о допустимости *зийāрата* сопровождают ислам на всем протяжении существования этой религии. В качестве источниковой базы работы был привлечен широкий круг письменных памятников (в том числе памятники среднеазиатской письменности, сборники *хадйсов*), а также многочисленные отечественные и зарубежные исследования по данной тематике. Судьба традиции, ее неизменность или, напротив, трансформация в условиях глобальных перемен, как генеральная линия всего сборника представляет первостепенный интерес и является непосредственным предметом рассмотрения данной статьи. Не-исламские традиции, сформировавшие и повлиявшие на существующую в рамках мусульманской религии практику паломничества и поклонения могилам или прочим объектам, связанным с именами различных выдающихся деятелей, составляют стержневое содержание представленного текста. Архитектоника статьи предполагает рассмотрение интересующей нас темы в первую очередь через призму восприятия практики *зийāрат* в рамках ислама, рассмотрения позиций и аргументов сторонников и противников паломничества посещения *мазāров*. Значительное внимание также уделяется описанию роли суфизма в развитии практики *зийāрат*.

\*\*\*

На протяжении многих веков в мусульманской религии наблюдается полемика о позволительности совершения поклонения. Паломничество в Мекку, долину Минā и гору ‘Арафāt (*хаджж*) является одним из «столпов» (*рукн* — мн. *аркāн*) ислама, главных обязанностей любого верующего. Ключевым моментом *хаджжа*, так же как и так называемого «малого паломничества» (*‘умра*)<sup>3</sup> является поклонение Ка‘абе — главной святыне мусульман. Несмотря на то, что, очевидно, эта традиция является исламизацией древних языческих ритуалов и сама церемония *хаджжа* восходит к доисламским институтам<sup>4</sup>, ее богоугодность и допустимость не подвергаются никакому сомнению. Несколько иначе обстоят дела с другими формами паломничества, в первую очередь к могилам пророков, *шайхов*, *пйров*, *аулийā*’ и других персонажей, как реально существовавших, так и легендарных, прославившихся своим благочестием. Распространенные по всему мусульманскому миру<sup>5</sup> подобные святыни носят различные названия: так, в Индии они именуются *даргāх*, *рауза*, на Памире — *астāн*, в других регионах Центральной Азии — *мазāр* или *зийāратгāх*. Многие богословы, выступающие за возвращение к нормам раннего ислама<sup>6</sup>, склонны осуждать подобное почитание и поклонение как проявление язычества и идолопоклонничества<sup>7</sup>. Работы и высказывания теологов и религиозно-политических деятелей на эту тему сопровождают практику *зийāрат* на всем протяжении ее существования, вплоть до настоящего времени<sup>8</sup>. В процессе своего развития, сопровождающемся преобразованием и ассимилированием старых представлений в соответствии со своей собственной



системой, ислам под влиянием унаследованных традиций верующих должен был во многих областях отойти от той линии, которая при его возникновении была установлена как сущность его вероучения и культа. Видимо, ни в какой другой области первоначальное учение ислама не подчинилось в столь большой мере потребностям своих приверженцев (которые лишь в самой незначительной части состояли из арабов), как в области почитания мусульманских праведников<sup>9</sup>.

Одной из главных причин неприемлемости почитания и поклонения праведникам сторонники изначального ислама называют то положение, которое *вали* занимает во взаимоотношениях между человеком и Богом, являясь своего рода посредником. Здесь они резко возражают против того авторитета, коим общественное сознание наделяет угодника. В первую очередь подобная критика была направлена против видных деятелей суфизма, авторитет и популярность которых сделали их объектами почитания и поклонения как среди их непосредственных учеников, так и среди широких масс населения. Одним из проявлений подобной популярности являются ежегодные поминальные мероприятия, устраиваемые на *маз̄арах аулий̄а*'. Следует отметить, что традиция отмечаия годовщин смерти праведника в большей степени характерна для восточных регионов мусульманского мира, в то время как в его арабской (средиземноморской) части празднования обычно приурочены к дате рождения (*маулид*)<sup>10</sup>. Во многих районах, в особенности если речь идет о деятеле суфизма (более подробно вопрос о роли суфизма в становлении и развитии *зий̄арата* будет рассмотрен ниже), церемония празднования его кончины носит наименование 'урс. Подобное название<sup>11</sup> объясняется характерным для суфизма пониманием смерти как слияния (*виṣāl*) души праведника с Богом<sup>12</sup>. 'Урс имеет место практически у всех значительных *маз̄аров* и порой представляет собой весьма внушительное действо, продолжающееся от одного до нескольких дней<sup>13</sup>, сопровождающееся различного рода поминальными церемониями и приношениями к могиле<sup>14</sup>. Мольба, обращенная к умершим, испрашивание у них помощи, благ в мирской и загробной жизни, по мнению части мусульманского духовенства, есть не что иное как проявление *ширка*<sup>15</sup>; именно так поступают идолопоклонники со своими идолами. При этом не имеет значения, убежден ли совершающий это в том, что покойные самостоятельно ниспосылают блага либо являются посредниками перед Аллахом. В Коране неоднократно встречаются суровые порицания практикующих *ширк* (*муширикун*). В частности, в *с̄уре* «Толпы» имеется отрывок:

А те, которые взяли помощников, кроме Него: «Мы поклоняемся им только, чтобы они приблизили нас к Аллаху близостью». Аллах рассудит между ними в том, в чем они расходятся! Поистине, Аллах не ведет прямым путем того, кто лжив, неверен! (39:4–5)<sup>16</sup>

Среди теоретиков, на которых ссылаются противники *зийāрата*, важное место занимают труды Ибн аль-Джаузй<sup>17</sup>, в частности его сочинение «Талбйс Иблйс» («Искус Сатаны»), где яростной критике подвергаются многие из виднейших деятелей суфизма за их отход от норм ислама<sup>18</sup>. Вескими аргументами предстают и доводы, изложенные в произведениях другого авторитетного ханбалитского богослова — Ибн Таймийи<sup>19</sup>, также активно выступавшего как против суфийской метафизики, так и суфийских практик. Хотя в своих взглядах на истинность религиозного учения и религиозной практики они были непоколебимы, было бы неверно утверждать, что они полностью отвергали суфийский мистицизм<sup>20</sup>. Новая волна критики посреднического положения праведников и *шайхов* возникла с деятельностью Мухаммада Ибн ‘Абд ал-Ваххāба<sup>21</sup> и дальнейшим развитием ваххабизма<sup>22</sup>. Салафиты и даже суфийские мыслители-реформисты XIX в. во многом разделяли осуждение и неприятие заступничества *аулийā* и паломничества к их могилам<sup>23</sup>.

В своей критике традиции поклонения *мазāрам* мусульманские богословы в первую очередь опираются на сведения *хадйсов*. Объемы данного исследования не позволяют подробно остановиться на рассмотрении столь обширной темы, как сведения «священного предания», привести исчерпывающее количество *хадйсов* по данному вопросу, обсудить степени их достоверности, принятие их в рамках различных религиозно-правовых школ и направлений в исламе и т.п. В качестве наглядного примера приведем лишь некоторые из них, в той или иной степени затрагивающие тему поклонения и паломничества на могилы:

Имām ал-Кулайнй<sup>24</sup> и ал-Хур ал-‘Амили<sup>25</sup> передали от Абӯ ‘Абдаллāха<sup>26</sup>, что он сказал:

— Амйр ал-Му‘минйн<sup>27</sup> сказал:

«Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, послал меня в Медину, сказав: “Не оставляй ни одну могилу, не сровняв её с землей”»<sup>28</sup>.

В этих же сборниках содержится схожий по содержанию *хадйс* с тем же *иснāдом*<sup>29</sup>:

Амйр ал-Му‘минйн, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Посланник Аллаха послал меня сровнять с землей могилы и разрушить идолов»<sup>30</sup>.

Ал-Бухārй<sup>31</sup> приводит следующее предание:

Передают со слов ‘А’иши, да будет доволен ею Аллах, что пророк, да благословит его Аллах и приветствует, уже болевший той болезнью, от которой он умер, сказал:

«Аллах проклял иудеев и христиан за то, что они избрали могилы своих пророков местами для поклонения».

[‘А’иша также] сказала: «И если бы не это, то могилу его обязательно сделали бы заметной, однако я боюсь, что и её могут сделать местом поклонения»<sup>32</sup>.

Мāлик б. Анас<sup>33</sup> в своем сборнике «Китāб ал-Муватта» приводит следующий *ḥadīc* от Абū Хурайры<sup>34</sup>:

Посланник Аллаха сказал: «О Аллах! Не делай мою могилу идолом, которому поклоняются. Поистине, силен гнев Аллаха на людей, которые превращают могилы своих пророков в мечети»<sup>35</sup>.

Еще одной из причин, вызывавших и вызывающих нарекания и неприятия практик *зийāрата*, являются молитвы, а также клятвы, обращенные к *аулийā'*, которые паломники произносят во время посещения мест их погребения. В этой связи также было найдено и использовано в качестве критических аргументов немалое количество *ḥadīсов*. В частности, 'Умар б. ал-Хаттāб приводит рассказ о том, что пророк сказал:

Каждый, кто клянется чем-либо кроме Аллаха совершает *ширк*.

Этот *ḥadīc* встречается также и у ат-Тирмизī<sup>36</sup>, который относит его к *ḥadīc ḥасан*<sup>37</sup>; согласно ал-Ḥакīму ал-Найсāбūrī<sup>38</sup>, это предание относится к разряду *сахīх*. Неприемлемость для мусульманина клятвы не именем Аллаха колоритно иллюстрируют слова Ибн Мас'уда<sup>39</sup>:

Лучше я поклянусь Аллахом, говоря ложь, чем поклянусь кем-либо другим, говоря правду<sup>40</sup>.

Приверженцы норм изначального ислама ссылаются также на свидетельства Корана. Известный венгерский ориенталист И. Гольдциер указывал, что в первоначальном исламе не было места поклонению святым, которое столь сильно развилось впоследствии<sup>41</sup>. Коран напрямую осуждает культы святых в других конфессиях. Здесь, в первую очередь, речь идет о *сūре* «Покаяние»:

Они взяли своих книжников и монахов за господ себе, помимо Аллаха, и Мессию, сына Марйам. А им было повелено поклоняться только единому Богу, помимо которого нет божества. Хвала Ему, превыше Он того, что они Ему придают в соучастники! (9:31)

Другим примером здесь может служить *сūра* «Йунус»:

И поклоняются они помимо Аллаха тому, что не вредит им и не помогает, и говорят: «Это — наши заступники у Аллаха». Скажи: «Разве вы сообщите Аллаху о чем-либо, чего Он не знает в небесах и на земле? Хвала Ему, и превыше Он того, что они Ему придают в соучастники!» (10:19(18)).

Затрагивается этот вопрос и в *сūрах* «Пчелы» и «Пещера»:

А те, кого они призывают вместо Аллаха, не творят ничего, и сами они сотворены. Мертвы они, не живы и не знают ничего, когда будут воскрешены (16:20–22).

Неужели думали те, которые не веровали, взять рабов Моих вместо меня защитниками? Мы приготовили геенну для неверных пребыванием (18:102).

Целый ряд обрядов, ритуалов, а также принципиальных вопросов права и догматики, тем или иным образом связанных с *зийāратом*, частью му-

сульманских богословов признаются недопустимыми, поскольку они носят доисламское происхождение и поэтому отвергаются. Несомненно, что почитание *аулийā* стало оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраняться уцелевшие остатки побежденных религий<sup>42</sup>. Помимо неприемлемости считать могилы людей местами поклонения и паломничества, а также совершать клятвы во имя кого-либо, кроме Аллаха, здесь можно отметить также запрет считать объектами поклонения останки или вещи пророка Мухаммада. Как и в других религиях, культ праведников в исламе сопровождается почитанием реликвий. Если почитание реликвий в исламе и не достигло того всеобщего распространения, которое свойственно развитым культам святых в других религиях, оно все же проявляется в самых различных формах<sup>43</sup>. В частности, небезынтересно обратить внимание на такое распространенное по всему мусульманскому миру (в том числе и в Центральной Азии) явление, как почитание волос Пророка (*мӯ-и пайғамбар*). Являясь пережитком древних анимистических взглядов, данное явление сводится к представлениям о том, что волосы, являясь частью человеческого тела, будучи отрезанными, сохраняют частицу души их бывшего владельца, а также мистическим образом продолжают поддерживать с ним связь. Подобные поверья объясняют широкое использование волос в различного рода магических действиях, а также распространенную среди многих народов боязнь за то, что остриженные волосы могут быть использованы для нанесения вреда человеку<sup>44</sup>. Этим же объясняется и почитание волос Мухаммада, поскольку считается, что в них сохраняется частица души Пророка, и, следовательно, обладатель подобной реликвии или человек, находящийся рядом с ней, получает благословение. Волосы с головы или из бороды Пророка (естественно, в большинстве своем не имеющие никакого отношения к Мухаммаду), выставленные на показ или содержащиеся в специальных контейнерах-амулетах, весьма популярны в мусульманском мире; владельцы подобных талисманов зачастую просили положить их вместе с ними в могилу, полагая, что благословенная сила будет способствовать им и в загробной жизни<sup>45</sup>.

Имеется достаточно оснований для предположения, что в основе почитания некоторых *аулийā* лежат доисламские земледельческие культы и что подобное явление носит универсальный характер. Свидетельства тому мы находим в Центральной Азии, где аграрные культы наложили отпечаток на почитание местных мусульманских праведников, в облике которых сохранились отдельные персонажи, некогда выступавшие в роли земледельческих божеств. Так, в Бухаре почитается могила Сийāвуша, в Хорезме — Амбар-она и Хуббй-х<sup>б</sup>ādжа, во многих районах покровителями земледелия выступают Бāбā-йи дихқāн и Бурх (Буркут)<sup>46</sup>. Аналогии подобного явления имеются и в других регионах мусульманского мира. Почитание Сйдй Ибрāхйма<sup>47</sup> подверглось влиянию доисламской египетской традиции, что нашло отражение в связывании мероприятий поминовения этого правед-

ника с солнечным циклом и, что более вероятно, с древней земледельческой традицией<sup>48</sup>. Примечательно, что дни почитания двух наиболее значимых египетских *аулийā*, Сїдї Ибрāхїма и Сїдї Ахмада ал-Бадавї<sup>49</sup>, приурочены к солнечному году и празднуются весной или во время осеннего сбора урожая, в то время как большинство празднований, связанных с поминовением других мусульманских подвижников, приурочено к лунному календарю и не связано с сельскохозяйственным циклом. Солнечные праздники связаны, таким образом, одновременно с доисламскими сезонными ритуалами, местными условиями сельского хозяйства и землей как таковой<sup>50</sup>.

Тесно связан с *мазāрами* и такой элемент древних центральноазиатских традиций, как отмечание праздника цветов, наблюдаемый во многих частях региона. Исследователями неоднократно отмечалось, что подобные праздники цветов сопровождались обязательным посещением *мазāров*<sup>51</sup>. Так, популярности *мазāра* Х<sup>Б</sup>аджи Бахā' ад-Дїна Муҳаммада Нақшбанда<sup>52</sup>, очевидно, отчасти способствовала древняя традиция праздника красного цветка, а мусульманская святыня, в свою очередь, оживила традицию и не дала ей угаснуть, что способствовало сохранению в Бухаре древнего праздника, который в других местах Центральной Азии исчез из быта<sup>53</sup>. Праздники цветов, связанные с культурами весенней воскрешающейся растительности, отражали не только культ природы в его общей форме, но и культ умирающих и воскресающих божеств растительности<sup>54</sup>, характерный для земледельческих культур. Так, собирание тюльпанов во время одного из таких праздников символизировало поиски останков божества, а связывание их в букеты — соединение разрозненных частей его тела. Миф об убитом божестве отражался в легендах, связанных с *мазāрами*<sup>55</sup>. Символизм древней традиции получил новое мусульманское осмысление. М.С. Андреев применительно к населению афганского города Мазар-и Шариф приводит поверье, что собираемые цветы — кровь убитого Хусайна, выходящая весной на поверхность<sup>56</sup>.

Немало неотъемлемых атрибутов *мазāров* имеют очевидные черты доисламских традиций. Здесь можно упомянуть изображения пятерни (*панджа*)<sup>57</sup>, рога горных козлов и баранов (архаров), являющиеся одними из самых древних религиозных символов арийских племен. Эмблема раскрытой руки имеет широкое распространение в Центральной Азии<sup>58</sup>. Согласно шиитской традиции, ее обычно называют рукою Фāтимы или 'Алї, где пять пальцев символизируют шиитскую «пятерку» — Муҳаммада, 'Алї, Фāтиму, Хасана и Хусайна. Однако подобное объяснение является лишь поздней трактовкой древнего символа. Горные козлы и бараны считались у древних ариев священными и чистыми животными. Благоговейное отношение к ним было обусловлено средой их обитания: находясь высоко в горах, они тем самым ближе всех живых существ находятся к Богу, что способствовало восприятию их как воплощения высших сил<sup>59</sup>. Рога

этих животных, согласно поверьям, имеют очистительную и оберегающую функции, испокон веков являясь священным атрибутом. Верования, связанные с горным козлом и бараном, наблюдались в Центральной Азии уже в эпоху палеолита. Наряду с пятерней и свастикой это, видимо, самые распространенные наскальные изображения. Продолжали существовать они и в более поздние периоды, часто присутствуя на *маз̄арах* или в непосредственной близости от них. Среди других изображений, в частности встречающихся на популярном месте паломничества Тахт-и Сулайм̄ан, широкое распространение получили мотивы, символизирующие змей, солнце и луну, в которых находят отражение универсальные представления о противоборстве нижнего и верхнего миров. Очевидно, к связным повествованиям и толкованиям мифологических сюжетов относятся композиции, состоящие из изображений жертвенников, змей, деревьев и солнца<sup>60</sup>. Древние до-мусульманские корни выявляет и семантический анализ символики средневековых орнаментов Центральной Азии, в первую очередь культовых сооружений, расположенных в древних земледельческих регионах, который показывает, что наряду с декоративно-эстетическими задачами архитектурная форма и орнаментация несли религиозно-сакральную и магическую функции. Так, содержание подобных символических «текстов» Афр̄асий̄аба<sup>61</sup> соответствует основным идеям восточно-иранской доисламской религиозной традиции. Центральными божествами здесь признавалась пара: Митра — бог Солнца и Анахита — богиня плодородия. Синонимичными оказываются и древнетюркские представления о божественной паре: мужском божестве Неба (Тенгри) и женском божестве Земли. В абстрагированной символике произошла некая деантропоморфизация культовых представлений. Сущностные идеи и их символы остались, а их традиционные носители — доисламские божества — исчезли<sup>62</sup>.

Локализация некоторых из *маз̄аров* Центральной Азии дает основания предполагать их связь с древними представлениями населения этого региона. Здесь, в первую очередь, необходимо отметить те места паломничества, которые располагаются на горах или иных естественных возвышениях. Представление о святости гор, характерное как для тюркской, так и иранской культур, обусловлено восприятием гор как связующего звена между Землей и Небом, между верхним и нижним мирами. На территории региона в настоящее время существует весьма внушительное число гор, известных среди местного населения своей священной силой. Это гора Арча Маз̄ар, гора Манаса, Тахт-и Сулайм̄ан, Б̄аб̄а-йи Āб и многие другие<sup>63</sup>.

Немало вопросов о происхождении и, следовательно, соответствии нормам *шарй̄'ата* вызывает практикуемый на некоторых *маз̄арах* обычай готовить пищу для паломников, тесно связанный с традицией совершения приношений продуктами питания. Весьма любопытным представляется, в частности, поиск ответов на этот вопрос в контексте анализа особенностей древнего культа котла, особенно распространенного в культуре кочевых

народов, где издревле металлический котел-казан ассоциировался с такими элементами, как единение, превращение, женское начало. Этим, видимо, и определялось его значение в магических ритуалах и всей системе традиционного мирозерцания<sup>64</sup>.

Образцами доисламских традиций несомненно может служить также обычай зажигать огни на могилах и делать на них жертвоприношения. Вопрос об использовании огня на *маз̄арах*, а также о его сакральных функциях заслуживает отдельного исследования. Здесь отметим лишь, что практика зажигания огня на местах поклонения и паломничества, как и вообще на могилах, не раз отмечалась в отношении реалий центральноазиатского региона. В дни годовых праздников для духов предков возжигали светильники у очага и *танура*, а также на могиле умершего в данном году, «чтобы в могиле было светло», что, по мнению Г.П. Снесарева, было связано с обычаем возжигать их на почитаемых местах — *маз̄арах*<sup>65</sup>. В этой связи весьма интересно предположение ученого относительно того, что запрет в течение трех или более дней разжигать огонь и готовить пищу в доме умершего связан с представлением о сакральной нечистоте мертвого и восходит к зороастризму<sup>66</sup>. Любопытно также упоминание о традиции посещения кладбищ, обязательного в дни поминок и в каждую субботу, до истечения года, а также в годовые праздники. На могиле зажигали светильник или лучину с ватой на конце и прочитывали молитву, а женщины громко оплакивали умершего<sup>67</sup>.

Плач по покойному был прочным институтом, характерным как для доисламской Аравии, так и других регионов Ближнего Востока и Центральной Азии, в котором были заняты уже в древние времена не только родственники умершего, но также и профессиональные плакальщицы. «Основатели новой религии и мирозерцания считали полный отчаяния плач и выражения неизмеримой скорби несовместимым с чувствами покорности воле Аллаха и смирения перед его приговором»<sup>68</sup>. В Центральной Азии ритуальное оплакивание умершего продолжалось в течение сорока дней. По обстоятельствам исполнения можно выделить несколько видов ритуального оплакивания, в том числе совершаемые у могилы в различные сроки после похорон, а также во время годовых праздников<sup>69</sup>.

Естественно, выше перечисленными примерами полный список (или даже значительная его часть) элементов доисламских традиций, вошедших в практику *зий̄рат*, отнюдь не исчерпывается. Подробное изложение всего многообразия подобных заимствований требует объемов, многократно превосходящих возможности данной работы, и не входит в ее задачи.

Некоторые мусульманские авторы и богословы придерживаются мнения, что подобные практики были восприняты людьми *дж̄ахилийя*<sup>70</sup> от *ахл ал-кит̄аб*<sup>71</sup>. К последней категории относятся в первую очередь христиане и иудеи, хотя следует отметить, что со временем к ней добавились последователи сабеизма и зороастризма. Этот факт особенно любопытен

применимо к центрально-азиатским реалиям, где в доисламский период зороастрийская религия играла значительную роль, хотя не смогла вытеснить местные культы и существовала в формах, близких каноническим, видимо, лишь в отдельных районах<sup>72</sup>. Впрочем, и христианство, и иудаизм также были довольно широко представлены в этом регионе. С установлением ислама подобные заимствованные практики были уничтожены, но затем вновь восприняты<sup>73</sup>.

Как уже упоминалось выше, споры о позволительности *зийāрата* и связанных с этой практикой представлений, велись в мусульманском мире фактически постоянно, и Центральная Азия не была исключением в этом плане, хотя следует отметить, что доводы противников этой традиции никогда не были особо популярны в этом регионе. В эпоху позднего средневековья, а также в последующие периоды до установления советской власти среднеазиатскими ханафитскими авторами был написан ряд сочинений, посвященных оправданию *зийāрата* и его регламента<sup>74</sup>. Тем не менее и в них некоторые действия паломников подвергались осуждению и ограничению, как то: жертвенные угощения, приготовления пищи и застоля на *мазāрах*, установка на них *тўғов*, возжигание свечей, причитания и плач, взывания с просьбами к духу *валӣ*, растирание по лицу пыли с *мазāра* и т.д. Несколько иная ситуация сложилась после того, как центральноазиатские территории с преобладающим мусульманским населением вошли в состав Советского государства. Особое отношение к *зийāрату* со стороны духовного руководства в годы советской власти наблюдалось всегда, особенно в период после окончания Великой Отечественной войны, когда Комитет по делам религиозных культов<sup>75</sup> специальными письмами потребовал от Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана<sup>76</sup> «включиться в усилия Партии и Правительства по борьбе с вредными пережитками»<sup>77</sup>. Пережитками объявлялся обширный комплекс обычаев, обрядов, ритуалов, поверий, носящих «нешариатский» характер<sup>78</sup>. В результате *кāзийатом* и Советом ‘уламā’ Управления во главе с тогдашним *муфтием* Ишаном Бабаханом был составлен и опубликован ряд *фатв*<sup>79</sup>, обязательных к чтению во время пятничных молитв, объявлявших вышеперечисленные действия верующих не соответствующими *шарӣ’ату*<sup>80</sup>. Едва ли не главным объектом критики и нападок указанных вердиктов был *зийāрат*. Чаще всего речь шла об усыпальницах, в которых покоятся останки известных деятелей суфизма (например, Бахā’ ад-Дйна Нақшбанда, Зангӣ-āта), или о святынях, возникших еще в доисламскую эпоху (Тахт-и Сулаймāн, Чашма-йи Аййўб, Шāх-и мардан). Однако как в средневековье, так и при советской власти обычаи паломничества и поклонения этим местам продолжали практиковаться. Общая установка атеистической политики, очевидно, определила неприязнь к подобным ритуалам. Не исключены и другие причины. Так, в одном из писем Комитета по религиозным культам *зийāрат* и все сопутствующие ему действия паломни-



ков помимо обычных эпитетов («пережиток прошлого», «результат невежества») характеризовались также как «несанкционированные скопления верующих», «бесполезная трата материальных средств»<sup>81</sup>, что может свидетельствовать не только о догматических, но также политических<sup>82</sup> и экономических причинах объявления *зийāрата* незаконным<sup>83</sup>. Итогом обнародованных *фатв*, а также разъяснительных писем *имām-хатībам* допустимые пределы *зийāрата* с 50-х годов XX в. были резко сокращены: единственно законным было признано только посещение мест погребения близких родственников. При этом на могилах формально было запрещено вкушать угощения и устраивать поминальные трапезы, а также закалывать жертвенных животных. Все остальные традиционные виды *зийāрата* могил (в особенности *аулийā'*) были объявлены противоречащим исламу нововведением. Кроме того, при Управлении создавались специальные комиссии, выезжавшие на особо почитаемые святыни, где собиралось огромное количество верующих. В результате появились особые заключения комиссий с «разоблачениями недопустимого в исламе культа святых», а *зийāрат* был объявлен самой худшей формой *ширка*<sup>84</sup>.

В подобной борьбе с «вредными пережитками, противоречащими шариату», среднеазиатские богословы столкнулись с рядом проблем, поскольку многие из ритуалов, имеющих доисламские корни, в том числе особенности и правила, регламентирующие практику *зийāрат*, сформировали комплекс *'урф* (*'āда*, мн.ч. *'āдат*)<sup>85</sup> и со временем получили легитимность в рамках ислама. Здесь богословское обоснование приходилось искать в положениях других *мазхабов* (в первую очередь ханбалитского), противоречащих местным (в большинстве своем ханафитским) формам бытования ислама.

Помимо той категории мусульманских богословов, которая не принимает новшеств и заимствований неисламских традиций, в рамках ислама вера в чудотворчество *аулийā'* и, следовательно, в особую сакральную функцию их погребений опровергается также рационалистическими течениями, в первую очередь му'тазилитами<sup>86</sup>. В этом случае не сторонники *сунны* протестуют против новшеств, а защитники рационализма выступают против суеверия<sup>87</sup>.

Однако, несмотря на постоянные попытки придать практике *зийāрат* статус «незаконности» и несоответствия нормам ислама, эта традиция сохранялась и продолжает успешно существовать в наши дни. Это касается как Центральной Азии, так и других регионов мусульманского мира<sup>88</sup>. В чем же кроются причины подобной живучести паломничеств и поклонений *аулийā'*, почему их критики, зачастую используя в качестве своих аргументов весьма авторитетные и веские доказательства, не были в состоянии кардинальным образом изменить ситуацию в свою пользу?

Важным фактором здесь следует признать объективные свойства человеческого сознания, мировосприятия и психики. Человека всегда пресле-

дует страх перед неизвестным, в первую очередь перед смертью. Подобный трепет подкрепляет в его душе ощущение того, что покойные люди стали после своей кончины обладателями недоступных для живых знаний и могут дать необходимую помощь и силу<sup>89</sup>. В рамках ислама это изначально заложенное в подсознание человека ощущение приняло форму поклонения *аулийā*'. Глубокая вера в могущество и силу духа умерших и вытекающее из этого особое почитание могил были весьма характерной и широко распространенной особенностью населения Центральной Азии, особенно кочевников. Вера в способности умерших праведников (их духа) благоприятным образом воздействовать на живого человека и покровительствовать ему способствовала утверждению *аулийā*' в качестве надежных инстанций для всевозможных просьб. Очевидно, что человеческое сознание привязывается и цепляется за традиции предков. Не один лишь пиетет к погребенному побуждает людей совершать паломничества к могилам праведников. В большинстве случаев людьми руководит вера в то, что в результате посещения *мазāра*, совершения молитвы и принесения даров можно рассчитывать на получение помощи в беде, иными словами, добиться заступничества *вали*, удостоиться его милости за благоговейную память о нем, за уважение к его памяти<sup>90</sup>. Подобные мольбы включают в себя как пожелания сопутствия успеха во всяческих начинаниях, так и просьбы избавления от болезней, недугов и прочих неурядиц. Народное сознание пронесло через века убеждение, что болезнь, как и другие напасти, является результатом ухищрений Сатаны, разнообразных *джиннов*, колдунов, ведьм и что человек может и должен излечить себя используя магические контрмеры<sup>91</sup>.

Необходимо отметить, что мы имеем свидетельства о существовании и практиковании по сути магических ритуалов во времена Мухаммада и даже, возможно, самим Мухаммадом. Речь идет о случае, когда Мухаммад попал под воздействие иудейского заклинания, и о способе, которым он от него избавился. Рассказ об этом событии мы находим в комментариях ал-Байдāвī<sup>92</sup> и сводится к следующему: иудеи подкупили чародея Лабида и его дочерей, чтобы они околдовали Мухаммада. Раздобыв несколько волос из бороды Мухаммада, они завязали их одиннадцатью узелками на пальмовой ветви и выбросили в колодец, прикрыв его камнем. Это привело к тому, что Мухаммад потерял аппетит, стал чахнуть и отвернулся от своих жен. Джабрā'йл раскрыл Пророку глаза на причины его нездоровья, ветвь была извлечена из колодца и узелки развязаны и, таким образом, заговор снят<sup>93</sup>. Считается, что именно в связи с этим случаем через Джабрā'йла были ниспосланы две последние *сūры* Корана, и архангел разъяснил, что чтение этих коротких глав убережет человека от подобного рода злых умыслов. Эти *сūры*<sup>94</sup>, озаглавленные «Рассвет» и «Люди», гласят следующее:

Скажи: «Прибегаю я к Господу рассвета от зла того, что он сотворил, от зла мрака, когда он покрыл, от зла дующих на узлы, от зла завистника, когда он завидовал!» (113:1–5).

Скажи: «Прибегаю я к Господу людей, царю людей, Богу людей, от зла наущателя скрывающегося, который наущает груди людей, от джиннов и людей!» (114:1–6).

Другие комментаторы Корана и *хадисов* приводят предание, лишь в отдельных деталях отличающееся от вышеизложенного. Некий иудей по имени Лобайд/Лобейд с помощью своих дочерей околдовал Мухаммада, завязав на веревке одиннадцать узелков и спрятав ее в колодец. Мухаммад почувствовал недомогание, и в этот момент в откровении ему были ниспосланы уже упоминавшиеся *сūры*, а Джабрā‘йл разъяснил, с какой целью их следует использовать и где была спрятана веревка. ‘Али б. Абй Тāлиб, достав ее из колодца, принес Пророку. Прочтение каждого из содержащихся в *сūрах айāта* развязывало один из узелков, закончив произносить последний, одиннадцатый, Мухаммад полностью избавился от одолевавших его колдовских чар<sup>95</sup>.

Важной причиной является и сложность восприятия принципа строгого единобожия обыденным сознанием. Так, цитируя Карла Хазе, рассматривавшего вопросы почитания святых в рамках христианства, Гольдциер говорит, что предназначением культа *аулийā*’ является «удовлетворение в рамках монотеистической религии политеистической потребности заполнить громадную пропасть между людьми и их богом», выражающееся в стремлении создать посредствующие инстанции между собой и Единым Всемогущим Божеством, чтобы удовлетворить той потребности, которой служили боги и владыки старых, побежденных исламом верований<sup>96</sup>.

Необходимо отметить то ключевое влияние, которое сыграл суфизм для развития поклонения и паломничеств к могилам *аулийā*’, поскольку начиная с VI/XII в. распространение культа мусульманских праведников было связано в основном с деятельностью суфийских братств (*тарйқа*). Суфизм оказал значительное влияние на ритуальную практику мусульман, более того, в некоторые пограничные регионы мусульманского мира ислам попадал и бытовал там лишь в своей «суфийской» форме. Братство связывало с поклонением *аулийā*’ мистические взгляды, ритуальные практики, социальную организацию, что способствовало все более широкому распространению почитания *аулийā*’ через расширение влияния ордена. Несомненно, аура популярности праведника была значительно шире, чем зона формального влияния *тарйқа* (что являлось важным источником пополнения новыми членами), однако именно внутри братства наблюдалось наиболее благоговейное и постоянное почитание<sup>97</sup>. Благодаря торговле, политическим завоеваниям, обучению в других землях, паломничеству суфийские братства широко распространились по всему мусульманскому Востоку.

ку, где наблюдались относительно благоприятные условия для свободного культурного и демографического обмена, что сделало суфийские ордена ключевым фактором в деле исламизации новых земель<sup>98</sup>.

Ранние суфийские авторы настаивали на том, что понятие *валāйя* лежит в основе суфизма. Так, сочинение ал-Қушайрī<sup>99</sup> дает нам вполне обычное общее изложение суфийской доктрины святости<sup>100</sup>. Здесь сущность *валī* определяется двояко: во-первых, это один из благочестивых и праведных мусульман, за которого отвечает Бог; во-вторых, тот, кто отвечает за почитание Бога и послушание Ему при непрестанном Его почитании. Эти определения *валāйя* подчеркивают взаимное и близкое отношение Бога и человеческой души, выраженное с Божественной стороны защитой и ответственностью, а со стороны человека — поклонением и послушанием<sup>101</sup>. Близость праведника к Аллаху проявляется в необычайной внутренней силе, благословенной благодати (*барак*)<sup>102</sup>, наличие которой позволяет *валī* совершать чудеса (*карāmат*). «Праведник есть тот, кто уничтожается в своем состоянии<sup>103</sup>, тогда как Бог присутствует<sup>104</sup> в его свидетельствовании Истины: Бог берет ответственность за его водительство, и очи владыки неизменно следуют за ним. Он не имеет никакого представления о себе и никакой иной опоры, кроме Бога»<sup>105</sup>.

Частично из практических целей главная святыня братства редко являлась объектом всеобщего паломничества, популярные праведники чтились в местных святынях (местах поклонения) или через «воплощения» в местных *аулийā*. Таким образом, средневековые суфийские братства не могли стать социально централизованными и ритуально унифицированными<sup>106</sup>. Целью *тарīқата* было лишь придать единообразие учениям множества местных суфийских учителей и праведников<sup>107</sup>. Подобная ситуация создавала благоприятные условия для появления все новых и новых *мазāров* по всему мусульманскому миру, а также для появления *мазāров*-«двойников», сооруженных для поминовения памяти одного и того же *валī*. В условиях отсутствия сильных центробежных сил<sup>108</sup> разногласия внутри *тарīқа* часто наблюдались в связи с весьма разнообразными вопросами. Подобным образом децентрализовавшись, общее (глобальное) почитание *валī* могло адаптироваться к широкому разнообразию местных культурных контекстов<sup>109</sup>.

Для средневекового и позднесредневекового ислама Центральной Азии было характерно почтение к суфийским *шайхам*, *муридам* и *ишāнам*, от которых ожидали покровительства. Просители делали им добровольные подношения (*назр*, *садақа*) с целью получения благословения с чтением определенного набора благословляющих молитв (*ду‘ā*) и т.д. Уважение к потомкам суфийских семей оказалось весьма живучим и может рассматриваться как одно из проявлений местных форм бытования ислама и традиционности обыденного религиозного сознания. Подобное отношение сохранялось и после смерти этих почитаемых людей. Могила *валī* обладает

теми качествами, которыми был наделен праведник при жизни. Молитвы во имя *вали* давали надежду на возможность обретения паломником покровительства с его стороны. Многие люди, особенно относящиеся к категории власть имущих, ратовали за то, чтобы обрести последнее пристанище рядом с захоронением почитаемого праведника, чтобы пользоваться и после смерти благодатью его близости, которую в течение земной жизни можно было подкрепить благотворительными пожертвованиями<sup>110</sup> в сочетании с постоянным и усердным чтением Корана и молитв.

Посещение могил *аулийā* широко практиковалось как рядовыми мусульманами, так и членами суфийских братств. Ашраф Джахāнгир<sup>111</sup> замечает: «Когда бы вы ни приходили в город, первое, что следует сделать, так это облобызать стопы праведников, кои здравствуют, после чего удостоиться посещения имеющихся тут могил праведников. Если могила вашего наставника обретается в сем городе, сперва устраивается паломничество к нему; иначе вы посещаете могилу всякого святого, что указана вам»<sup>112</sup>.

Определенным стимулом к развитию мест паломничества и поклонения в центральноазиатском регионе можно считать и причины практического характера. Учитывая объективные сложности и немалые материальные затраты, необходимые паломнику для совершения *хаджжа*, народное сознание стало соотносить некоторые из местных объектов почитания, а иногда и целые районы, с далекими мусульманскими святынями, чтобы каким-то образом компенсировать невозможность совершить религиозную обязанность. Располагающиеся в относительной близости и по этой причине сравнительно легко доступные почитаемые места Мавераннахра для местного населения по своей значимости и святости становятся соизмеримыми с объектами паломничества в арабийских городах<sup>113</sup>. Практическая потребность, вызванная тем обстоятельством, что исполнение священной обязанности *хаджжа* возможно не для всех мусульман, способствовала установлению института, отчасти заменяющего этот важный религиозный обряд, в особенности для более бедных слоев населения в отдаленных частях мусульманского мира. В подобном соотношении *зийāрата* и *хаджжа* прослеживается стремление сделать и другие места в отношении их привилегий равными мекканским святыням<sup>114</sup>. Сразу несколько центральноазиатских городов назывались народной молвой местными Мекками. Прочные позиции в этом отношении, в частности, имели города Ош и Туркестан. Так, русский путешественник пишет о своих впечатлениях об одном из них: «Едва ли кто-нибудь из киргиз-казаков был в Мекке, но они почитают Туркестан святым местом, и многие из них, особливо кочующие близ сего города, ездят в оный для поклонения гробу святого Кара-Ахмета ходжи<sup>115</sup>, чрезвычайно ими уважаемого. Кроме сего, по их мнению, многие могилы, в степях существующие, скрывают в себе остатки святых (авлия). Они ездят им поклоняться, читают над ними молитвы, призывают их, приносят им в жертву скот, который тут же сами съедают и привязывают к

траве, кустарникам или вбитым в землю кольям лоскутья, волосы и ленты, полагая, что души святые обитают над своими телами в местах счастливых и что они нисходят на гробы свои при воззвании к ним»<sup>116</sup>. Немало сочинений центральноазиатской письменности дают нам свидетельства об особом положении, которое занимал в регионе город Ош. Так, в анонимном сочинении, озаглавленном «Дар байāн-и рисāла-и Ūш» («В изложении предания относительно [города] Ош»), неоднократно упоминается, что по своей святости город стоит в одном ряду с Меккой, Мединой и Иерусалимом, а совершение паломничества к его святыням, а также исполнение здесь некоторых религиозных обрядов<sup>117</sup> приравнивается к *хаджжу*<sup>118</sup>.

Нет оснований утверждать, что в вопросах, связанных с *зийāратом*, суфизм идет вразрез с нормами изначального ислама и призывает совершать поклонение могилам. Характерное для *таṣаввуфа* понимание мистической духовной близости между учеником и учителем позволяет сделать предположение, что в истинном суфийском понимании *зийāрат* является не поклонением, а посещением, которое предстает как вид духовного упражнения, своего рода разговор людей. Человек приходит к могиле и пытается выйти на контакт с духом умершего<sup>119</sup>. В то же время существует опасность того, что влияние, которое *таṣаввуф* имеет в некоторых регионах мусульманского мира, и наглядные примеры жизни некоторых суфиев, являющих собой образцы мусульманского подвижничества, могут привести к тому, что население, которое в целом непричастно к суфизму, начинает создавать культ. Очевидно, память о некоторых выдающихся *шайхах* живет в народных преданиях, имеющих хождение вне рамок той суфийской традиции, которая рассматривала их в качестве основателей или представителей братств.

Также следует отметить, что среди суфийских авторов наблюдалась определенная осторожность, если не сказать сдержанность, когда дело касалось определения природы *валāйа*, принимая во внимание всеобъемлющий авторитет Пророка Мухаммада. Большинство теоретиков *таṣаввуфа* однозначно высказывались о приоритетном положении пророков по отношению к *аулийā*, когда последним отводилось место сразу за Пророком, чьи преданными последователями они являлись<sup>120</sup>. Различие между авторитетом пророческим и относящимся к категории *аулийā* утверждалось в качестве мусульманской богословской доктрины. Важным установлением правовой школы ханафитов в начале X в. было признание чудес, совершаемых пророками (*му‘джизат, āйа*) и *аулийā* (*карāмат*), а также различие этих двух категорий<sup>121</sup>.

Тем не менее почитание *мазāров*, в первую очередь мест захоронения выдающихся деятелей *таṣавуффа*, имело весьма значительные масштабы. Суфизм придал издревле существовавшим повериям и культам (в частности, культу предков) новое осмысление, согласно своим религиозно-философским традициям. Так, Ибн ал-‘Арабī высказал мнение, согласно

которому подобные почитаемые места наделены духовной мощью, энергией (*химма*) наставников и праведников, которые жили здесь или предавались размышлениям: «Одним из условий свидетельствующего знатока, наставника сокровенных стоянок и мест свидетельствования, является то, что оный ведаёт о влиянии сих мест на тонкие сердца. Ибо если сердце обретает себя в ином месте, его обретение<sup>122</sup> более обще. Но его обретение в Мекке более блистательно и более совершенно... Обретение наших сердец в некоторых местах значимее, нежели в иных. <...> Святой ведаёт, что сие происходит по причине того, кто жил в сем месте. Точнее, он находится в духовном состоянии, ниспосланном доблестными ангелами, праведным джином либо мощью человека, который жил здесь и которого нет уже более <...> Во всех местах, где держится их воздействие, затрагиваются тем самым тонкие сердца... Сие происходит не вследствие земли, но по причине собраний сподвижников и воздействия их мощи»<sup>123</sup>.

Одной из причин неудачных попыток признать *зийāрат* противоречащим *шарī'ату* несомненно явилось и весьма широкое разнообразие мнений мусульманских богословов на этот счет. Несмотря на критику законности *зийāрата* представителями некоторых течений и правовых школ (например, ханбалитами, ваххабитами), даже салафитскими '*уламā*' эта практика была освящена согласным мнением (*иджмā'*) множества религиозных авторитетов. Если одни *хадйсы* сообщают, что Мухаммад осуждает посещение могил, то в других содержатся молитвы, которые тот читал при посещении могил, например, своих родителей. Имеются предания о том, что Пророк часто посещал кладбище Бақй' ал-Гарқад<sup>124</sup> в Медине и могилы своих сподвижников, павших в битве при Ухуде (3/625), и молился там о спасении душ умерших, однако превращение могилы в объект поклонения запрещается исламом. Согласно *сунне*, мусульманин при посещении могил молится Аллаху за умерших в целом, а также за своих родственников и знакомых, в частности. Тем самым он делает для них добро, обращая свою мольбу за них к Аллаху и испрашивая для них прощения, отпущения грехов и милости. Одновременно мусульманин делает добро и для себя, следуя *сунне*, думая о будущей жизни, принимая ее во внимание в своих делах и извлекая для себя полезные уроки.

Одной из особенностей местной центрально-азиатской формы бытования ислама было сохранение в нем в тех или иных формах обычаев ('*урф*, '*āдат*'), носящих доисламское происхождение. Подобные традиции сохранялись в первую очередь в так называемом бытовом исламе, а также в правовой сфере<sup>125</sup>. Местными богословами издавалось значительное количество *фатв*, по-разному характеризовавших множество норм и обычаев, относящихся к '*урф* и '*āдат*, когда по одному вопросу разные богословы могли выносить различные решения — как о его приемлемости, так и о сомнительности или недозволенности. Независимо от богословских оценок тех или иных обычаев (в том числе и практики *зийāрат*) они существовали

и сосуществовали с *шарī'атом*, а сам принцип догматической системы ислама предполагал свободное их обсуждение. В первую очередь именно эта система определяла одну из главных особенностей ислама — способности приспособляться к любой этнокультурной среде и политической системе. Попытки проведения унификации, которые обычно выражались в намерениях возродить нормы изначального ислама, нивелировались разнообразием богословско-правовых направлений<sup>126</sup>. Хотя многие из ритуалов, практикуемых при этих местах поклонения, вызывают неприятие классического ислама, трудно избавиться от ощущения, что сам факт существования подобных святынь свидетельствует о неспособности нормативной религии удовлетворить внутренние стремления и желания сердца<sup>127</sup>.

Традиции *зийāрата* крайне сильны в центрально-азиатском регионе. Означенный регион может выступать наглядной иллюстрацией общей тенденции, наблюдаемой в мусульманском мире, — усиления значения и важности, придаваемых поклонению и паломничеству к почитаемым местам, по мере географического удаления от центра возникновения исламской цивилизации, т.е. западной Аравии<sup>128</sup>. Возникает соблазн логично объяснить подобную закономерность усилением опосредованного влияния доисламских религиозных систем, например зороастризма или индуизма. Из наблюдаемого осуждения *зийāрата* как проявления поклонения *пīру* (наставнику, учителю) можно сделать вывод, что подобная практика представляет собой очевидный случай «искажения» ислама политеистическими традициями, однако более пристальное внимание подтверждает, что подобное заключение является весьма упрощенным<sup>129</sup>. В частности, оно не объясняет участия в паломничествах и поклонениях уважаемых и образованных деятелей суфизма, поскольку они считают *зийāрат* подлинным выражением мусульманского благочестия, по своей сути не противоречащим Корану и имеющим подтверждения примерами из жизни Пророка Мухаммада<sup>130</sup>.

Понимание *зийāрата* как «пережитка» доисламских традиций, не имеющего прямого отношения к подлинному исламу, характерное (вследствие как объективных, так и субъективных причин) для большинства работ отечественной (как, впрочем, и зарубежной) науки, вызывает много нареканий. Оно зачастую отрицает многовековое взаимодействие и взаимовлияние ислама и других религий, сводя их к весьма упрощенной однолинейной схеме. Ислам, сталкиваясь с традициями, устранение которых было избранной им самим исторической задачей, в процессе своего исторического развития трансформировал чужие религиозные предания и обычаи, особенно в тех случаях, когда он наталкивался на наиболее жизнеспособные из них, перерабатывал и изменял их в духе своих идей<sup>131</sup>. Дискуссии о «доисламских пережитках» во многом носят надуманный характер, поскольку игнорирование неисламских корней многих элементов практики



*зийāрат* столь же нелепо, как и игнорирование ее исламского характера<sup>132</sup>. С самых первых этапов своего существования ислам дал доказательства тому, что его дальнейшее существование связано с переосмыслением и переработкой существовавших до него религиозных элементов<sup>133</sup>. *‘Урф* и *‘āдат* занимали значительное место в культурных и бытовых традициях народов Центральной Азии, что делает их стандартную характеристику как «неисламских» реликтов и обычаев не всегда корректной и уместной, поскольку они не могут выноситься за пределы ислама как явления регионального, имеющего свои постоянно развивающиеся локальные формы бытования<sup>134</sup>. Сохранение старых традиций в исламе, когда продолжают существовать домусульманские региональные особенности религиозной жизни, будучи, однако, изменены на мусульманский лад, придает отдельным областям мусульманского мира индивидуальные черты<sup>135</sup>. Научно-исследовательские подходы, в которых традиция поклонения и паломничества к могилам или прочим объектам, связанным народным сознанием с именами мусульманских праведников, будет рассматриваться как неотъемлемое и органичное явление исламской культуры, позволят по-новому взглянуть на многие реалии духовной жизни мусульманских народов, выявить характерные черты местных исторических форм бытования ислама.

\*\*\*

<sup>1</sup> Здесь и далее для передачи арабских и персидских терминов и имен собственных используются правила транслитерации, принятые в издательстве «Восточная Литература», за исключением слов, прочно занявших место в русском лексиконе, и широко известных географических названий. Грамматические изменения указанных терминов осуществляются по формальным признакам рода.

<sup>2</sup> Здесь и далее автор сознательно избегает использования определения *святой* употребительно к выдающимся и уважаемым мусульманским праведникам. Не имеет особого смысла подробно останавливаться здесь на причинах, вызвавших подобное решение, поскольку аргументы как сторонников, так и противников употребления вышеупомянутой дефиниции неоднократно обсуждались на страницах этнографических и востоковедческих изданий (в частности, см.: Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 6–7; Эрнст К. Суфизм. М., 2001. С. 73–77, Mery J.W. The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria. Oxford, 2002. С. 5–6). Основными аргументами в пользу отказа от употребления этого определения выступают отсутствие церкви в исламе и, в частности, института канонизации святых (квазиправовой процедуры, предпринимаемой только после смерти праведника), что делает перенесение христианского понятия *святости* на мусульманские реалии не вполне уместным. Неоправданным в силу возможной двусмысленности представляется автору и использование в вышеуказанном контексте слова «святой» в кавычках. В силу этих причин в представленной работе предпочтение было отдано мусульманскому термину *валī* (мн. *аулийā* — букв. стоящий рядом, приближенный к Аллаху).

<sup>3</sup> *‘Умра* или «малое паломничество» (*ал-ҳаджж ас-сағйр*) представляет собой комплекс ритуальных и церемониальных действий, исполняемых паломником (*му‘тамир*), включающий в себя обход вокруг Ка‘абы (*таваф*), питье воды из источника Замзам, исполнения обряда *са‘й* (перебежка между холмами ас-Сафā и ал-Марва) а также со-

вершение необходимых молитв и ритуальное бритье головы. 'Умра может совершаться как совместно с *хаджжем* в месяц *зу-л-хиджжа*, так и отдельно в любое другое время года.

<sup>4</sup> Все ритуальные действия, составляющие как *хаджж*, так и 'умра, не имеют прямой связи с религией, которую проповедовал Мухаммад (за исключением, конечно, молитв, читаемых во время этих церемоний), и существовали в доисламские времена. Мухаммад не изменял вид этих обрядов, а лишь ассимилировал их к новому учению (см., в частности: Paret R. [Chaumont E.] 'Umra. The Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition v. 1.0, Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999 (далее EI); Lewis B., Wensinck A.J., Jomier J. Hadjdj. EI.).

<sup>5</sup> Небезынтересно отметить, что практикование *зийārата* и наличие самих *мазāров* отмечаются не только в тех регионах, где мусульманская религия существует на протяжении многих веков, но и там, где ислам получил распространение лишь в относительно недавнее время. Так, любопытным примером могут служить Соединенные Штаты Америки, где первый *мазār* видного деятеля суфизма *шайха* Мухаммада Рахима Бавā Мухай ад-Дйна (ум. 1986) был создан в 1987 г. в Пенсильвании.

<sup>6</sup> Для обозначения этой категории мусульманских теологов нового времени (а отчасти и современности) представляется обоснованным использовать термин *салафиты* (*ас-салафиййа*, от *салаф* — предки), обозначающий богословов, призывающих в своих действиях, поступках и, по возможности, во всех видах иной деятельности ориентироваться непосредственно на образ жизни пророка Мухаммада и «праведных предков» (*ас-салаф ас-салīх*). Использование этого термина позволит избежать таких не вполне точных и корректных определений, как фундаментализм, ортодоксальность, относящихся к сфере христианской теологии, а в последнее время получивших также и политическую окраску.

<sup>7</sup> См.: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991; Wensinck A.J. Ziyara // Shorter Encyclopedia of Islam / Ed. H.A.R. Gibb and J.M. Kramers. Leiden, 1974. С. 660.

<sup>8</sup> Примеры отрицания *зийārата* в современном мусульманском обществе мы находим, в частности, в сборнике «Фатавā-йи Рашīдиййа» (Rashid Ahmad Gangohi. Fatawa-i Rashidiyya. Karachi, 1985), содержащем информацию о недопустимости обращения молитв к мертвым, осуждении целования могил и надгробий, порицании церемоний и мероприятий, знаменующих годовщины смерти и т.п. Осуждение подобных практик нередко встречается и в научных изданиях, вышедших из под пера авторов-мусульман: «Вера в чудотворную силу живых и покойных святых — в большей степени, конечно, покойных, чем живых, — правит сознанием народных масс и даже значительного числа 'уламā'. Поклонение могилам и возникшие на почве этого беды привели к тому, что мусульманские массы неспособны адекватно понимать исламское вероучение. <...> Взамен нравственной и социальной упорядоченности она [вера в чудодейственную силу. — Н.Т.] обучает людей определенным методам самовнушения и гипнотизма и чрезмерному потворству предельно перенасыщенной эмоциями религии, которую можно описать лишь как массовую духовную истерию. Именно этот феномен — совокупное последствие суеверия, «чудотворства», поклонения могилам, массовой истерии и, конечно, шарлатанства — является духовным и нравственным мусором, от которого мусульманское общество должно избавиться ради Ислама» (Rahman F. Islam. Chicago, 1979. С. 246).

<sup>9</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938. С. 21.

<sup>10</sup> Tritton A.S. Islam: Beliefs and Practices. London, 1966. С. 144. Термин *маулид* в первую очередь ассоциируется с празднованием дня рождения пророка Мухаммада (*маулид ан-набий*), сопровождающимся чтением *маулида*, панегирической поэмы легендар-

ного содержания, восхваляющей посланника Бога (см., в частности, Grunebaum G.E. Von. Muhammadan Festivals. London, 1976).

<sup>11</sup> Буквально 'урс (мн.ч. *a'rās*) означает женитьба, свадьба.

<sup>12</sup> Следует отметить, что подобный взгляд был характерен и для христианского мира. Так, в католицизме дни поминовений святых и мучеников носили название наталитий (лат. natalitia) как знак перерождения в вечной жизни (см.: The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. Cross F.L. [2<sup>nd</sup> ed.] Oxford, 1983. С. 954–955).

<sup>13</sup> Titus Mysticism and Saint Worship in India // The Muslim World. Vol. 12. P. 136.

<sup>14</sup> Gilchrist J. Muhammad and the religion of Islam. С. 325.

<sup>15</sup> *Ширк* (букв. неверие) — признание других божеств, «сотоварищей» Аллаху, что является нарушением принципа строгого единобожия, одного из главных догматов ислама.

<sup>16</sup> Здесь и далее ссылки даются на перевод Корана, сделанный академиком И.Ю. Крачковским (Коран. М., 1990).

<sup>17</sup> 'Абд ар-Рахмāн б. 'Алй б. Муḥаммад Абӯ-л-Фараш Ибн ал-Джаузй (510–597/1126–1200) был одним из авторитетнейших правоведов, знатоков *ḥадйсов*, историков и богословов своей эпохи. Будучи приверженцем ḥанбалитского *мазхаба*, он выделялся значительной активностью на политическом, религиозном и интеллектуальном поприще.

<sup>18</sup> См.: Al-Djawzi Devil's Delusion. Eng. tr. by D. S. Margoliouth. Islamic Culture IX–XII. 1935–38.

<sup>19</sup> Тақй ад-Дйн Аḥмад Ибн Тамиййа (661–728/1263–1328) — знаменитый ḥанбалитский богослов и правовед.

<sup>20</sup> Эрнст К. Суфизм. М., 2002. С. 111.

<sup>21</sup> Муḥаммад Ибн 'Абд ал-Ваххāб (1115–1206/1703–1792) — ḥанбалитский теолог, основатель ваххабизма, религиозно-политического учения, идеологической основой которого стали переработанные идеи Ибн ал-Джаузй и, в особенности, Ибн Тамиййи, и явившегося крайним выражением принципов ḥанбалитского *мазхаба*.

<sup>22</sup> Так, основатель этого течения в одном из своих сочинений писал: «Ни один из предыдущих *имāмов* не указывал, что желательно совершать молитву на могилах святых и что *намāз* и молитва там предпочтительнее. Однако все они пришли к соглашению, что молитва в мечетях и домах лучше, чем на могилах святых» (см.: Муḥаммад Ибн 'Абд ал-Ваххāб. Зийарāt аль-губӯр. С. 159–160).

<sup>23</sup> Эрнст К. Указ. соч. С. 112.

<sup>24</sup> Речь идет об известном собирателе и знатоке *ḥадйсов* Абӯ Джа'фаре Муḥаммаде б. Йа'қубе б. Исḥāфе ар-Рāзй ал-Кулайнй (ал-Кулйнй) (ум. ок. 329/940–941).

<sup>25</sup> ал-Ḥурр ал-'Амилй является *лақабом* *иснā*-ашарйтского *шайḫа* Муḥаммада б. Ḥасана б. 'Алй ал-'Амилй ал-Машғарй (р. 1033/1624).

<sup>26</sup> Здесь, вероятно, имеется в виду отличавшийся проалидскими взглядами Абӯ 'Абдаллāх Йа'қуб б. Дā'уд (ум. ок. 186/802), который был *вазйрем* при Умаййадском дворе.

<sup>27</sup> Амйр ал-Му'минйн (букв. Повелитель верующих) здесь используется как титул четвертого праведного *ḫалифа* 'Алй б. Абй Тāлиба (ум. 40/660).

<sup>28</sup> *Ал-Кāфй* 6/528, *Васā'ил аш-Шй'а* 2/869, *Джāм'и Аḫādйс аш-Шй'а* 3/445.

<sup>29</sup> *Иснāд* представляет собой цепь ссылок на рассказчиков в сборниках *ḥадйсов*, а также других мусульманских трактатах.

<sup>30</sup> *Ал-Кāфй* 6/528, *Васā'ил аш-Шй'а* 2/869, *Джāм'и Аḫādйс аш-Шй'а* 3/445.

<sup>31</sup> Муḥаммад б. Исмā 'йл б. Ибрāхйм б. ал-Мағйра б. Бардизба Абӯ 'Абдаллāх ал-Джу'фй ал-Бухārй (194–256/810–870) — наиболее известный и авторитетный собиратель *ḥадйсов*, автор знаменитого сборника «Саḫйḫ».

<sup>32</sup> *Имāм Зубайда* «Муḫтасар ал-Бухārй» 635 (1330).

<sup>33</sup> Малик б. Анас ал-Асбаҳи (90–97 – 179/708–715 – 796), также известный как Имām ал-Мадина, — знаменитый мусульманский правовед, основатель маликитского *мазхаба*, автор одного из самых авторитетных и признанных сборников *хадисов* «Китāб ал-Муваṭṭа» («ал-Муваṭṭа»).

<sup>34</sup> Абӯ Хурайра ад-Дауси ал-Йамāни (ум. ок 58/678) — один из современников и ближайших сподвижников Мухаммада.

<sup>35</sup> Малик б. Анас, 2/246, Абӯ Наима «аль-Хилйа» 7/317.

<sup>36</sup> Абӯ ‘Йсā Мухаммад б. ‘Йсā б. Савра ат-Тирмизй (210–279/825–892) — один из наиболее уважаемых и знаменитых собирателей *хадисов*, автор сочинения *ал-Джāми‘ ал-сахйх* — одной из «Шести Книг» (ал-Кутуб ас-ситта) — наиболее авторитетных сборников *хадисов*.

<sup>37</sup> В своей теоретической работе Китāб ал-‘Илал, представляющей собой приложение к ал-Джāми‘ ал-сахйх, ат-Тирмизй излагает метод классификации *хадисов* (сахйх-хасан-гарйб).

<sup>38</sup> Мухаммад б. ‘Абдаллāх б. Мухаммад Абӯ ‘Абдаллāх Ибн ал-Баййи‘ ал-Найсāбурй, также известный по прозвищу ал-Хāким (321–405), — знаменитый собиратель и знаток *хадисов*.

<sup>39</sup> ‘Абдаллāх б. Гāфил б. Хāбйб б. Хузайл — один из первых мусульман и ближайших сподвижников Мухаммада.

<sup>40</sup> Sheikh Muhammad b. Abdul Wahhab: Kitab al-Tawhid, Bab, Qaul Allah Ta’ala: Fala Taj’alu Lillahi Andada.

<sup>41</sup> Гольдциер И. Указ. соч. С. 24.

<sup>42</sup> Ibid. С. 63.

<sup>43</sup> Ibid. С. 86.

<sup>44</sup> См.: Gilchrist J. Muhammad and the Religion of Islam. С. 330–331; Zwemer S.M. The Influence of Animism on Islam. New York, 1920. С. 70–71.

<sup>45</sup> Goldziher I. Veneration of Saints in Islam // Muslim Studies (Muhammedanische Studien) / Ed. S.M. Stern. London, 1971. Vol. 2. С. 329.

<sup>46</sup> См.: Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 11–20.

<sup>47</sup> Речь идет об известном египетском мусульманском мистике, основателе братства дасӯқиййа (известного также как бурхāниййа или бурхāмиййа) Бурхāн ад-Дйне Ибрāхйме б. Абй ал-Маджде ‘Абд ал-‘Азйзе ал-Дасӯқй (видимо, 633–677/1235–1278), также известном под именем Абӯ ал-‘Айнайн (обладатель двух глаз или двух сущностей, свидетельствующих о его даре ясновидения, его «видении» как религиозных законов, так и мистических сущностей).

<sup>48</sup> В известной степени смутность преданий, связанных с мусульманскими погребениями святых в Египте (равно как и в других странах), может быть отнесена за счет того обстоятельства, что мусульманский праведник зачастую является лишь последним носителем культа, идущего со времен языческой древности. По сути дела в форме мусульманского поклонения *аулийā* мы имеем дело с остатками культа, видоизменившегося в течение тысячелетий, что, однако, верующим неизвестно. По этой причине не вызывает удивления тот факт, что с некоторыми почитаемыми персонажами связаны весьма смутные предания, которые по своему существу являются не чем иным, как последней метаморфозой древних представлений о богах (см.: Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 106).

<sup>49</sup> Ахмад ал-Бадавй (596–675/1199–1200–1276), известный также по *кунйе* Абӯ-л-Фитйāн, по всей видимости, уже на протяжении многих веков является наиболее почитаемым мусульманским подвижником в Египте, чья могила в городе Ṭанṭā ежегодно привлекает огромное число паломников.

<sup>50</sup> Reeves E.B. The Hidden Government: Ritual, Clientelism, and Legitimation in Northern Egypt. Salt Lake City, 1990. С. 126, 136.

<sup>51</sup> Пещерева Е.М. Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда // В.В. Бартольд. Ташкент, 1927; Пещерева Е.М. Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник. К 70-летию профессора И.И. Зарубина. М., 1963; Сухарева О.А. Праздник цветов у равнинных таджиков (конец XIX – начало XX в.) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986; Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 205–206; Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории населения южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976. С. 150.

<sup>52</sup> Бахā' ад-Дйн Муҳаммад б. Бурхāн ад-Дйн Муҳаммад ал-Буҳārй Нақшбанд (718–791/1318–1389), широко известный также как Х'ādжа-йи бузург и Шāх-и нақшбанд, является крупнейшим представителем среднеазиатского суфизма VIII/XVI в., эпоним братства нақшбандиййа. (см.: Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963–1977. Т. 2. Ч. 2. С. 477).

<sup>53</sup> Сухарева О.А. Праздник цветов у равнинных таджиков. С. 40.

<sup>54</sup> Ibid. С. 41.

<sup>55</sup> Пещерева Е.М. Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине. С. 218.

<sup>56</sup> Андреев М.С. По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927. С. 75–80.

<sup>57</sup> Помимо изображений раскрытой ладони, встречающихся на *мазāрах*, этот символ также часто используется как навершие для *тўғов*. *Тўғ* (тюрк. букв. знамя, штандарт) представляет собой высокий деревянный шест, увенчанный навершием (*тадж-и тўғ*) в виде пятерни или медальона в виде цветочного бутона.

<sup>58</sup> В этой связи особо следует отметить Памир, где в среде исмā'йлитского населения символ раскрытой ладони имеет важное значение.

<sup>59</sup> Схожее отношение наблюдается и в отношении птиц. Небезынтересным представляется свидетельство о связи птиц и *мазāров*, приведенное в заметках известного русского путешественника, живописца, писателя, философа Н.К. Рериха (1874–1947), составленных им по результатам экспедиции по Центральной Азии в 1924–1928 гг.: «Среди открытых песков три голубя подлетели к каравану и продолжали лететь перед нами, точно призывая куда-то. Местный житель улыбнулся и сказал: “Видите, святая птица зовет вас. Вам нужно посетить старый *мазāр*, охраняемый голубями”. Свернули с пути к старому мазāру и мечети и были окружены тысячами голубей, охраненных преданием, что убивший голубя этого мазāра немедленно погибнет. По традиции купили зерна для голубей и двинулись дальше» (см.: Рерих Н. Сердце Азии.)

<sup>60</sup> Помаскин Б. Наскальные изображения Сулайман-Тоо как памятники ранних форм религии.

<sup>61</sup> Речь идет о древнем городском центре с двухтысячелетней культурой в границах современного Самарканда, включающем в себя, в частности, такой популярный объект паломничества, как комплекс Шāх-и Зинда.

<sup>62</sup> Арапов А. Символические «тексты» Афрасиаба.

<sup>63</sup> См., в частности: Огудин В.Л. Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 41–68; Он же. Трон Соломона. История формирования культа // Там же. С. 68–102.

<sup>64</sup> Возникает большой соблазн связать с подобным пониманием роли котла и очага в частности и огромный бронзовый казан, отлитый по повелению Амйра Тймўра (736–807/1336–1405) и расположенный в мавзолее Х'ādжи Аҳмада Йасавй. Установленный в центральной зале комплекса, непосредственно под куполом, *казан* занимает централь-

ное место даже относительно могилы великого деятеля суфизма. Если смотреть на план здания, то место котла-казана обозначает центр. Однако подобная интерпретация требует более подробного исследования.

<sup>65</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 273; Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы. С. 158.

<sup>66</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 131, 137–138.

<sup>67</sup> Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы. С. 158.

<sup>68</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 144.

<sup>69</sup> Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы. С. 149.

<sup>70</sup> Имеется в виду доисламский период жизни народов, когда люди не знали мусульманского идеала жизни, поклонялись многим богам и в своих поступках руководствовались страстями и желаниями. Термин *джәхилийя* (букв. состояние или время неведения) встречается в Коране и относится в первую очередь к арабам, хотя и не ограничивается ими, а включает и другие народы, придерживавшиеся многобожия.

<sup>71</sup> *Ахл ал-Кутәб* (букв. люди писания) составляют категорию людей, занимающую, согласно мусульманским религиозно-политическим и правовым представлениям, промежуточное положение между неверными и истинно верующими (мусульманами). Этим людям было ниспослано Священное Писание, однако они его исказили, хотя и веруют в того же Бога, что и мусульмане.

<sup>72</sup> Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 9.

<sup>73</sup> См.: Sheikh Muhammad b. Abdul Wahhab Issues of pre-Islamic era.

<sup>74</sup> Из их числа сочинение Аҳмада б. Муҳаммада Му‘йн ал-Фуқарә’ «Китәб-и Муллә-зәда» является одним из наиболее известных и популярных.

<sup>75</sup> Структура представляла собой Совет по делам религиозных культов (или просто Комитет по религии) при Совете министров.

<sup>76</sup> Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана было создано в 1943 г. С 1962 г. правопреемником Духовного управления стало Среднеазиатское духовное управление мусульман (САДУМ).

<sup>77</sup> Цит. по: Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. А. Малашенко и М.Б. Олкотт. М., 2001.

<sup>78</sup> Среди них были, в частности, названы: ношение паранджи, ритуалы, связанные с празднованием дня рождения пророка Мухаммада (*маулид ан-набий*), причитания и декламация рифмованных текстов плакальщицами (*марсийа-хәнлар*) во время похорон, выкуп грехов покойного (ар. *фийа’а* местн. *давра*), поминальное угощение (*худои*) на 3, 7, 20, 40-й дни и годовщину смерти, выплата калыма, торжества по случаю свадьбы (*никәх*), рождения (*бешиктот*) и обрезания (*хатна*, *суннат*), подавание рук *мурїдам* и *ишанам*, коллективные чтения Корана (*хатм-и Қур’ән*) в домах и на кладбищах по случаю религиозных праздников, деятельность лекарей (*сохта табиб*) (речь шла о врачах-лечителях, практиковавших нетрадиционные методы лечения, заговоры (*рукйа/дам салмак*), снятие слеза, порчи, воздействия злых чар, использовавших чтение Корана и молитвенных формул), предсказателей судьбы, гадальщиков (фәлбін), разнообразные обереги (тумар) и т.д. (См.: Бабаджанов Б.М., Олкотт М.Б. САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4. С. 69–71).

<sup>79</sup> Фатвā — решение по ритуальным, догматическим и иным вопросам веры, выносимое одним или несколькими богословами определенного мазхаба.

<sup>80</sup> Впервые появившись в 1947 г., подобные *фатвы* затем неоднократно вновь принимались и издавались в дополненных вариантах на всем протяжении существования Управления.

<sup>81</sup> Здесь необходимо отметить, что до 1957 г. наиболее значимой статьей дохода САДУМ были подношения крупнейших объектов паломничества Средней Азии (*мазāры* Бахā' ад-Дйна Нақшбанда, Кусамы б. 'Аббāса и т.д.) (см.: Бабаджанов Б.М., Олкотт М.Б. САДУМ. С. 70).

<sup>82</sup> Попытки подобных «чисток» региональных форм бытования ислама на предмет избавления от «несоответствующих» шариату элементов, в первую очередь направленные на сопротивление суфизму, в сущности, можно охарактеризовать как борьбу между претендентами на духовную власть (см.: Эрнст К. Суфизм. С. 112). Хотя сам язык спора обычно облекался в богословские одежды, форма борьбы имела очевидно политическую окраску. *Мазāры аулийā* и суфийские братства определяли многие стороны общественно-политического устройства значительной части мусульманского мира в прошлом и распоряжались их экономическими богатствами, а широкое признание авторитета *аулийā* лежало в основе той роли, которую суфизм играл в обществе. Борьба против подобного влияния не была характерна лишь для политики Советского государства в Средней Азии. В Турции ввиду повсеместного влияния суфизма светское националистическое правительство Мустафы Кемāля Ататюрка (1881–1938) запретило суфийские братства и проведение обрядов у могил *аулийā*.

<sup>83</sup> Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев».

<sup>84</sup> Бабаджанов Б.М., Олкотт М.Б. САДУМ. С. 71.

<sup>85</sup> Представляется обоснованным для обозначения ритуалов и обрядов использовать термины, выработанные мусульманскими богословами, — *'урф* или *'āda* (мн.ч. *'ādat*). Буквально обозначая «обычай», *'урф* составлял комплекс традиционно сложившихся местных норм, ритуалов, обрядов, институтов как юридического, так и бытового характера, не нашедших отражения в *шарī'ате*. Часть их могла характеризоваться как допустимые (*мақбӯл*), другая — как сомнительное (*макрӯх*), запретное (*харām*), недопустимое нововведение (*бид'а*, местн. *бид'ат*).

<sup>86</sup> Му'тазилиты (от ар. 'итазала — удаляться, отстраняться) являются приверженцами теологической системы рационалистического направления. Создателями этой школы, для которой характерно жесткое отрицание антропоморфизма, считаются Вāсил б. 'Атā' (ум. 131/748) и 'Амр б. 'Убайд (ум. 144/761) (см.: Gimaret D. Mu'tazila. EI).

<sup>87</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 99.

<sup>88</sup> Живучесть традиций, связанных с почитанием *мазāров*, подтверждается многочисленными примерами. Даже в Турции, которая официально объявила себя светским государством и в 1925 г. распустила все суфийские обители (*текке*, *такиййа*) и проводила жесткую политику по резкому ограничению влияния суфийских братств, обряды, связанные с почитанием Джалāl ад-Дйна Рӯмī (604–672/1207–1273) (великого персидского поэта и мистика, основателя братства мавлавиййа), с разрешения властей проводятся у его могилы каждый декабрь, а ныне стали популярным зрелищем для туристов.

<sup>89</sup> Gilchrist J. Muhammad and the religion of Islam. С. 328.

<sup>90</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 46.

<sup>91</sup> Gaudetroy-Demombynes M. Muslim Institutions. London, 1968. С. 170.

<sup>92</sup> 'Абдаллāх б. 'Умар б. Мухаммад б. 'Алī Абу-л-Хайр Нāсир ад-Дйн ал-Байдāвī (VII–VIII/XIII–XIV вв.) — представитель шāфи'итской школы, занимал пост *қāдī* в Ширазе. Был известен как человек высокой образованности и как автор значительного числа трудов на арабском и персидском языках по разнообразной тематике, в том числе

по толкованию Корана (среди них, видимо, самая известная его работа — «Анвār ат-танзйль ва асрār ат-та'вйл»), юриспруденции, схоластике, грамматике.

<sup>93</sup> Herklots G.A. Islam in India. (Qanun-i-Islam). New Delhi, 1972. С. 273.

<sup>94</sup> Следует отметить, что эти две суры широко используются мусульманским населением по всему миру как средство против дурного воздействия различного рода магических практик, сглаза и злых чар.

<sup>95</sup> Zwemer S. M. The Influence of Animism on Islam. С. 171.

<sup>96</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 25.

<sup>97</sup> Frishkopf M. Changing modalities in the globalization of Islamic saint veneration and mysticism: Sidi Ibrahim al-Dasuqi, Shaykh Muhammad 'Uthman al-Burhani, and their Sufi Orders // Religious Studies and Theology. 2001. Vol. 20. № 1–2. С. 5.

<sup>98</sup> См.: Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Под ред. О.Ф. Акимушкина. М., 1989. С. 22.

<sup>99</sup> Абӯ-л-Қасим 'Абд ал-Карйм б. Хавāзин ал-Қушайрй (376–465/986–1072) — хоросанский богослов, видный деятель суфизма. Здесь идет речь о его знаменитом сочинении «ар-Рисāла фй 'илм ат-таcаввуф».

<sup>100</sup> См.: Эрнст К. Суфизм. С. 90.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> *Барака* является благодетельной силой божественного происхождения, которая проявляется в сверхъестественных физических способностях, а также удивительном счастье и выдающихся возможностях психики. В этой силе заключены такие необычайные способности, как чтение мыслей, исцеление больных, воскрешение умерших, управление стихиями и животными, перемещение по воздуху, хождение по воде, изменение облика и нахождение одновременно в нескольких местах. Эманация *баракы* возможна в пророках и *аулийā'*, особо наделены этим божественным даром Мухаммад и его потомки (см.: Colin G.S. Baraka EI).

<sup>103</sup> Имеется ввиду понятие мистического уничтожения своего «я» (*фанā'*).

<sup>104</sup> Речь идет о явлении Божественного присутствия (*бақā'*).

<sup>105</sup> Абӯ 'Алй ал-Джўзджāнй (ум. ок. 964). Цит. по: Эрнст К. Суфизм. С. 91.

<sup>106</sup> Так, в братстве қāдириййа единственным обязательным требованием, распространявшимся на его представителей по всему миру, было почитание 'Абд ал-Қāдира Джйллāнй (см.: Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. С. 45).

<sup>107</sup> Lapidus I.M. A History of Islamic Societies. Cambridge–New York, 1988. С. 171.

<sup>108</sup> Зачастую общественные узы, связывавшие суфия с местными мусульманами, не относящимися к его братству, были гораздо более прочными, чем те, что связывали членов *тарйқа* в разных частях света между собой.

<sup>109</sup> Frishkopf M. Changing modalities in the globalization of Islamic saint veneration and mysticism. С. 7.

<sup>110</sup> Зачастую паломники, направляющиеся к *мазāрам*, давали обет: в случае если *валй* удовлетворяет желание или просьбу молящегося, то паломник исполняет обязательство со своей стороны, делая пожертвования на поддержание мазара или его смотрителей.

<sup>111</sup> Ашраф Джахāнгйр б. Мухаммад Ибрāхйм ас-Симнāнй (688–808/1289–1405) — известный мистик, ученик одного из наиболее знаменитых суфиев той эпохи 'Алā' ад-Даула ас-Симнāнй (659–736/1261–1336).

<sup>112</sup> Эрнст К. Суфизм. С. 93.

<sup>113</sup> Подобные настроения поощрялись и местными правителями, которые часто способствовали возведению новых *мазāров* и дальнейшему процветанию уже существовавших, поскольку подобная причастность к почитаемым местам приносила им славу людей, совершающих богоугодные поступки, и возможность в той или иной степени контролировать порой весьма значительные материальные богатства, коими обладали



крупнейшие центры паломничества и поклонения. Следует отметить, что могилы суфийских *шайхов* стали приобретать общественное значение в V/XI–VI/XII вв., когда правители увидели политические и экономические выгоды в установлении открытых связей с теми, кто обладал духовной властью над миром. Именно этой причиной можно объяснить сооружение турками-сельджуками гробницы персидского мистика Абū Са‘ида Фадл Аллāха б. Абй-л-Хайра (357–440/967–1049) и тот факт, что йлхāнид Улджайту Муҳаммад Худāбанда (правил 703–716/1304–16) возвел в 713/1313 г. усыпальницу для другого выдающегося деятеля суфизма — Абū Йазйда Тайфўра б. ‘Йсы б. Сурўшāна ал-Бисṭāmй (ум. 261/874 или 264/877–8). История Центральной Азии дает нам немало примеров, когда связь с известными представителями *таṣаввуфа* или суфийскими братствами использовалась в целях легитимации политической власти (одним из них может служить легенда о происхождении Кокандских *хāнов*, в которой, в частности, описывается связь кокандской правящей династии с крупнейшими деятелями суфизма братства нақшбандиййа — *саййидом* Аҳмадом Х‘аджагй б. Джемāl ад-Дйном Касанй Дахбидй (1464–1542), известным как Махдўм-и А‘зам, а также Лутфаллāхом б. Фатхаллāхом Чустй (ум. 1572).

<sup>114</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 52.

<sup>115</sup> Речь идет о выдающемся мусульманском праведнике и *шайхе* Х‘адже Аҳмаде Йасавй (точные даты его жизни неизвестны, учитывая сведения различных источников, можно предположить XII – начало XIII вв. как наиболее вероятное время), эпониме суфийского братства йасавиййа, монументальная гробница которого, построенная по приказу Амйра Тймўра, стала одним из наиболее почитаемых *мазāров* не только средней части Сыр-Дарьинской долины, но и всей Центральной Азии.

<sup>116</sup> Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. СПб., 1832.

<sup>117</sup> В частности указывается, что исполнение сорока *рак‘атов намāза* в Оше равноценно совершению *хаджжа*.

<sup>118</sup> Дар байāн-и рисāла-и Ёш. (Рукопись СПбФ ИВ РАН 8. Л. 42а–44а).

<sup>119</sup> См.: Хисматуллин А. Главная цель для суфия — увидеть Аллаха при жизни // Минарет. 2005. № 1. С. 48–53.

<sup>120</sup> Эрнст К. Суфизм. С. 100.

<sup>121</sup> Многие деятели *таṣаввуфа* в своих сочинениях указывали, что чудеса есть суть искусства, которыми Бог испытывает верующего. Чудотворство вовсе не обязательно для *валй*, а равно и отсутствие чудес не свидетельствует об отсутствии у человека статуса праведника, в то время чудеса, совершаемые пророками, есть удостоверение их полномочия. В отличие от общественной миссии пророков, статус *валй* носит сугубо личный и тайный характер (см.: Эрнст К. Суфизм. С. 161; Wensinck A.J. Mu‘djiza EI; Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 98–99).

<sup>122</sup> Опыт «обретения» (вуджўд) тесно связан с суфийским понятием экстаза (ваджд).

<sup>123</sup> Цит. по: Эрнст К. Суфизм. С. 105.

<sup>124</sup> Знаменитое кладбище в Медине, где похоронены многие из ближайших сподвижников Муҳаммада и выдающихся мусульманских деятелей.

<sup>125</sup> Местными доисламскими правовыми нормами нередко пользовались третейские и верховные судьи (*хакам*, *қадй ал-қудāt*) как второстепенным источником права.

<sup>126</sup> Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев».

<sup>127</sup> Gilchrist J. Muhammad and the religion of Islam. С. 329.

<sup>128</sup> В этой связи помимо Центральной Азии можно упомянуть также индийский субконтинент, мусульманские районы Кавказа.

<sup>129</sup> Ernst C.W. An Indo-Persian Guide to Sufi Shrine Pilgrimage // Manifestations of Sainthood in Islam. Istanbul, 1993. С. 43.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 61.

<sup>132</sup> См.: Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых. С. 8–9.

<sup>133</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 62.

<sup>134</sup> См.: Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев».

<sup>135</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 66–67.

## ЦВЕТ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Цвет характеризует прозрение и затемнение  
целых исторических эпох и говорит о молодости,  
расцвете и о старости цивилизаций.

К. Петров-Водкин

Все идеи — это разноцветные стекла,  
На которые упал луч солнца бытия;  
Если стекло красное, желтое или синее,  
Такого же цвета кажется в нем и солнце.

‘Абд ар-Рахмāн Джāmī

«Думают, что возбужденный характер красного цвета есть субъективное переживание, а колебательные движения среды, дающей красный цвет, — объективны. Почему? Чем одно лучше другого? Разве эти «волны» не суть тоже некое физическое явление, воспринимаемое обычным путем? Почему одни восприятия субъективны, другие вдруг объективны? По-моему, все одинаково субъективно и объективно. И не лучше ли просто выкинуть всех этих субъектов и объектов и не лучше ли описывать предмет так, каким он является. Не хочется людям довериться живому опыту. А он как раз говорит, что не мы возбуждаем красный цвет, а он — нас; не мы успокаиваем зеленый цвет, но — он нас; и т.д. Ну, так и давайте запишем: красный цвет вызывает возбужденность, именно он, а не мы сами. И, значит, возбужденность — его *объективное* свойство. Для меня оно, во всяком случае, гораздо более объективно, чем какие-то там волны неизвестно чего, о которых я с гимназических лет успел забыть все, что ни вбивали в меня старательные физики. Физику я забыл, а красный флаг от белого всегда буду отличать — не беспокойтесь»<sup>1</sup>. В предлагаемой вниманию читателей статье, речь не пойдет, разумеется, о волновой теории Ньютона или феномене цвета с точки зрения современной физики — в своих размышлениях А.Ф. Лосев ставит вопрос о цвете как объекте изучения гуманитарных дисциплин. Дело в том, что хотя еще в XIX в. И.В. Гете высказал мысль о приверженности различных культур к определенным цветам и их сочетаниям: «достаточно иногда увидеть знакомые сочетания цветов, чтобы почти безошибочно определить этническую принадлежность предмета материальной культуры»<sup>2</sup>, — однако вплоть до недавнего времени в этнографии, фольклористике, культурологии проблема цвета не рассматривалась в качестве специального объекта научного исследования. Как замечает Л.В. Самарина: «Несмотря на кажущуюся зыбкость, категориальную ненадежность, специфические черты восприятия, определенные цветовые при-

страстия очень устойчивы в различных сферах жизнедеятельности»<sup>3</sup>. Более того, по мнению этого автора (продолжаем цитировать), «знакомство с той или иной культурой может быть полноценным только тогда, когда объекты этой культуры воспринимаются в цвете»<sup>4</sup>. Действительно, со времен далекой древности цвет был связан самым тесным образом с религией и магией, играл исключительно важное значение в геральдике и архитектуре, мифологии и фольклоре. Как писал Ф. Порталь: «Цвета пытаются пролить свет на очевидную неясность сабианского культа, на таинства Орфея и мистерии Элевсина, на античное и современное искусство, выраженное в нарядах, витражах, драгоценных камнях; на амулеты юга и на ожерелья из ракушек североамериканских индейцев <...> В публичной торжественности коронаций, введений в должности, крещений, свадеб и похорон преобладающие цвета подтверждают достоверность радости и печали, чистоты и верности тех, кто в них участвует»<sup>5</sup>.

Изменение отношения к проблеме цвета, осознание его значимости для осмысления и интерпретации различных аспектов или явлений культуры выразилось в появлении в последние десятилетия в западной науке специального междисциплинарного направления, в задачи которого входит изучение на основании различных источников — памятников письменности, предметов материальной культуры и быта, полевых исследованиях — комплекса вопросов, связанных с особенностями бытования цветового кода той или иной культуры, происхождением и развитием цветовых представлений. Об интересе к подобного рода исследованиям представителей отечественной научной школы свидетельствуют публикации таких авторов, как Н.В. Серов, А.В. Миронова, Ш.М. Шукуров и др.<sup>6</sup> Что касается вопросов цветоведения применительно к центрально-азиатской традиции, то следует признать, что данная проблематика не нашла, пока, во всяком случае, должного освещения в научной литературе. Конечно, в этнографических работах, исследованиях по лингвистике или литературоведению встречаются отдельные упоминания о тех или иных аспектах существования цветового образа культуры Центральной Азии, однако рассмотрение феномена цвета в целом не носит самостоятельного характера. Между тем имеющийся в настоящее время в распоряжении ученых фактический материал — произведения народного творчества, мифы, поэтические сборники и религиозные трактаты, образцы прикладного искусства, миниатюры и архитектурные памятники — свидетельствует о существовании сложной системы применения и использования цвета. Представляется потому, что обращение к проблеме цвета в контексте центрально-азиатской культурной традиции вполне своевременно и актуально. Тем более если учитывать, что Центральная Азия, на протяжении многих веков бывшая ареной взаимодействия и взаимопроникновения различных религий, философских традиций и мировоззренческих систем, представляет, с точки зрения изучения форм бытования традиционной культуры, чрезвычайно интересный

объект исследования. Кроме того, события, происходившие в этом регионе в течение всего прошлого столетия, ситуация, сложившаяся здесь в начале XXI в., со всей очевидностью показывают, что мы в настоящее время являемся свидетелями стремительного исчезновения традиционного уклада жизни, что естественным образом диктует необходимость пристального изучения центрально-азиатского региона в контексте динамики развития, эволюции и преемственности разнообразных культурных традиций.

Вынесенные нами в заглавие работы словосочетания «цвет в культуре» и «народы Центральной Азии» являются, безусловно, довольно общими понятиями и потому требуют некоторого пояснения. Несколько трюизмов по поводу общеизвестного.

Культура — понятие сложное и многогранное; не вдаваясь сейчас в теоретические вопросы, отметим лишь, что культура подразумевает сосуществование, взаимосвязанность и взаимообусловленность различных аспектов бытия того или иного народа, т.е. можно говорить, например, о «духовной культуре», «материальной» или «политической» культуре и т.д. Обозначив темой настоящего исследования «цвет в культуре», мы, безусловно, не могли рассчитывать на то, чтобы детально рассмотреть и проанализировать все те многочисленные и разнообразные формы «жизни цвета», которые характеризуют культуру Центральной Азии в целом. Следует сразу оговориться, что в предлагаемой работе речь пойдет о феномене цвета в контексте традиционных религиозных представлений народов Центральной Азии, причем сочетание «религиозные представления» употребляются нами в широком смысле: к нему мы относим, помимо прочего, различные обрядовые и магические практики. Вследствие особенностей географического положения, а также специфики исторического развития в Центральной Азии сложились самобытные «региональные» формы бытования ислама, которые, в частности, характеризует существование наряду с нормами «ислама классического» целого ряда представлений, восходящих к более древним, архаическим пластам религиозных верований. Многие элементы последних в том или ином виде сохранились, например, в обрядах жизненного цикла.

Учитывая вышесказанное, мы разделили нашу работу на две части. В первой из них речь пойдет о роли и семантике цвета в наиболее консервативных сферах культурной жизни (преимущественно в обрядах жизненного цикла) населения центрально-азиатского региона, в которых большую роль играют именно древние до-исламские представления. Распространение и утверждение ислама в Центральной Азии означало радикальное изменение мировоззренческой системы, исчезновение одних религиозных представлений и появление новых. В какой степени и каким образом эти изменения отразились на цветовом коде культуры? Обсуждению данных вопросов посвящен второй раздел настоящего исследования, в котором мы попытаемся рассмотреть символику цвета в рамках ислама. Основными

источниками для написания этого раздела послужили памятники письменности — сочинения религиозно-философского характера, трактаты по исламскому мистицизму (*тасавуф*), поэтические произведения. При этом в ряде случаев мы использовали труды некоторых мусульманских авторов, например, арабов по происхождению, живших далеко за пределами Центральной Азии, что на первый взгляд может показаться несколько некорректным. Между тем само понятие *дār al-ислām*, т.е. «территория ислама», частью которого является и центрально-азиатский регион, предполагает не только и не столько политическое единство мусульманского мира, хотя вплоть до распада халифата мусульманский мир был един и в политическом смысле, сколько существование единого культурного пространства, в котором местные, локальные традиции, порой довольно значительно различающиеся между собой, соседствуют с нормами и положениями, носящими общемусульманский характер. Не случайно в научной литературе широко распространены такие термины, как мусульманская архитектура, мусульманское право или мусульманская культура в целом.

Следует сделать еще одно важное замечание. Когда мы говорим о народах Центральной Азии, то необходимо помнить, что этот регион характеризуется чрезвычайной пестротой этнического состава, а также разнообразием культурно-хозяйственных типов. Поэтому мы несколько ограничим наше исследование и будем рассматривать обозначенную нами проблематику в реалиях культуры *оседлого персоязычного* населения Центральной Азии.

## Цвет в ритуалах, обрядовых и магических практиках

Известный цвет становится для нас символом той или другой идеи за то, что возбуждает в нас как бы предчувствие этой идеи, склоняет нас к этой идеи, навевая что-то, ей сродное.

*П. А. Флоренский*

Обряды жизненного цикла, сохраняющие многие архаические черты, являются одним из наиболее устойчивых элементов традиционного уклада жизни и, будучи особым образом организованным, концентрированным выражением мировоззренческой системы того или иного народа, представляют большой интерес для исследования различных аспектов культуры, в частности, присущего ей пространства цвета. Ниже мы попытаемся проанализировать характер использования цвета и его семантику в некоторых обрядах, связанных с рождением ребенка, в циклах свадебной и похоронной обрядности.

Материалы этнографической литературы, зафиксированные этнографами поверья и обычаи, связанные с рождением ребенка и первыми годами

его жизни, позволяют сделать некоторые выводы относительно той роли, каковая отводится цвету в родильной обрядности. Прежде всего, следует сказать о цвете как магическом средстве, имеющем охранительную функцию. Представления об особой уязвимости новорожденного широко распространены практически повсеместно в Центральной Азии. Особенно опасными для ребенка считаются первые три дня после родов, в течение которых его приходится тщательно охранять от «пагубного влияния духов». В традиционном пандемониуме среди прочих злых духов выделяется *алмасты* (алмасте, алмасти, албасты) — демоническое существо женского рода, которое вредит главным образом женщинам и прежде всего роженицам. Существует множество магических практик и разного рода заговоров, призванных предотвратить влияние *алмасты* и уберечь мать и новорожденного от ее козней. Как сообщает М.С. Андреев, у таджиков весьма действенным средством считается «вешание на протянутую в комнате роженицы от одного столба к другому пеструю нить, скрученную из двух нитей — белой и черной»<sup>7</sup>. В Каратегине ребенку после сорока дней на руки и ноги надевают браслеты и бусы<sup>8</sup>. При этом среди них обязательно присутствуют бусы черного цвета с белыми пятнышками, которые, согласно местным поверьям, предохраняют от сглаза<sup>9</sup>. В Шугнани для этих же целей родители используют нитку голубых бус (*ходж-бун* — букв. «охранитель от страха»), которые либо надевают ребенку на руку, либо привешивают к верхней перекладине колыбели<sup>10</sup>. Заметим попутно, что детская одежда (речь сейчас идет о первой одежде новорожденных — т.н. *куртаи чиллаг*, т.е. букв. «рубашка сорокадненья») различается по цвету — у девочки она обыкновенно красная или белая, мальчику допускается шить одежду из материи синего цвета<sup>11</sup>. Часто роль оберега выполняют элементы орнамента вышивки на одежде или пастельных принадлежностях ребенка. На Памире (Шугнан), как и в других районах Центральной Азии, принятошивать на детские одежды лоскутки материи различных цветов. Это связано с представлением о том, что чем больше цветов в одежде, тем сильнее ее охранительные свойства<sup>12</sup>. Широко распространено в Центральной Азии представление, согласно которому покойный может причинить вред маленькому ребенку. Как отмечает Т.С. Каландаров, в день похорон ребенку мазали левое ухо сажей. Этот исследователь объясняет данный обычай тем, что сажа, будучи «производным от огня», играет здесь роль оберега. Добавим к этому, что обмазывание сажей в данном случае согласуется и с магическими свойствами, которые приписываются обычно черному цвету. В этом же качестве, т.е. в качестве оберега, используется материя красного цвета, вывешиваемая снаружи дома, где находится младенец в том случае, если мимо него проходит похоронная процессия<sup>13</sup>. Впрочем, все эти меры не всегда оказываются действенными. Если после похорон ребенок заболевает, что связывается, как правило, с несоблюдением тех или иных условий оберега, для его излечения вновь прибегают к традиционным магиче-

ским действиям. Среди них существует и такое: родители берут шерстяные нити семи различных цветов и отмеряют ими рост ребенка, затем кладут их в саван другого умершего односельчанина. Согласно бытующим среди местного населения поверьям, покойник унесет в могилу вместе с нитями и болезнь<sup>14</sup>. Существует также другой способ лечения — ребенка окуривают смесью зерен испанда и шерсти черной собаки<sup>15</sup>. У таджиков Каратегина широко распространен обычай носить в качестве оберега амулеты из ячменной соломы, которые делаются, как правило, для женщин и детей. Солому замачивают в воде, а затем окрашивают в различные цвета — чаще всего в белый, красный, желтый и зеленый<sup>16</sup>.

На основании приведенного выше материала, можно заключить, что в родильной обрядности, а также в некоторых обычаях, связанных с теми или иными событиями в жизни ребенка, цвет преимущественно рассматривается как магическое средство или оберег. Основными в этом качестве выступают белый, черный и красный. Впрочем, в некоторых случаях используются и другие цвета. Помимо отмеченного нами голубого, в магических практиках определенное значение отводится, например, зеленому цвету. Приведем в качестве примера такой обычай. Когда ребенок окончательно оставляет колыбель, т.е. приблизительно в два года, происходит первая в его жизни стрижка волос. Эта церемония сопровождается небольшим празднеством и обрядовыми действиями. Срезанные с головы волосы собирают и заворачивают в тряпку, которая непременно должна быть светлого цвета (использование материи черного или какого-либо иного темного цвета полностью исключается), и затем подвешивают ее к ветвям зеленого дерева (иногда закапывают в землю под ним)<sup>17</sup>. Можно предположить, что в данном случае мы также имеем дело с магией зеленого цвета, цель которой — обеспечить ребенку долгую и счастливую жизнь (цветущее дерево и, соответственно, зеленый цвет в этом обряде, вероятно, выступают в качестве символа жизни, жизненной энергии, долголетия, счастья).

Обратимся теперь к функциям цвета в свадебной обрядности. Свадьба, а также цикл обрядов, с ней связанных, получили достаточно широкое освещение в этнографической литературе. Обыкновенно исследователи выделяют несколько этапов — сговоры, сватовство, собственно свадьба. В каждом из них цвету традиционно отводится весьма существенная роль. Не станем подробно описывать детали и порядок действий, производимых в рамках свадебного цикла, отметим лишь некоторые наиболее, на наш взгляд, существенные для темы настоящей работы моменты. Как правило, этнографы отмечают красный и белый цвета как более распространенные и характерные для свадебной обрядности. Речь о них еще впереди. Хотелось бы вместе с тем сделать несколько замечаний. В некоторых районах Центральной Азии, в частности на Памире, сговоры происходят ночью, во всяком случае, ночи отдается предпочтение перед днем. Данный обычай был



отмечен еще М.С. Андреевым: «Темная ночь прощает грехи, способствует исполнению желаний. То, что сваты пришли сватать, надеясь на великую силу ночи, подчеркивалось ими в сватовстве: “Я воспользовался этой великой ночью и пришел к тебе” или “Я пришел в темную ночь, встал на полу, я виновен и набросил свой пояс себе на шею”»<sup>18</sup>.

Приведенные выше данные М.С. Андреева заставляют вспомнить слова черной невольницы из сказок «Тысяча и одной ночи»: «Разве не знаешь ты, что приведено в Коране <...> слово Аллаха великого: “Клянусь ночью, когда она покрывает, и днем, когда он заблестает!” И если бы ночь не была достойнее, Аллах не поклялся бы ею и не поставил ее впереди дня, — с этим согласны проникательные и прозорливые. Разве не знаешь ты, что чернота — украшение юности, а когда нисходит седина, уходят наслаждения и приближается время смерти? И если бы не была чернота достойнее всего, не поместил бы ее Аллах в глубину сердца и ока. А в числе достоинств черноты то, что из нее получают чернила, которыми пишут слова Аллаха <...> И к тому же, разве хорошо встречаться влюбленным иначе, как ночью?»<sup>19</sup>. Интересным в обоих случаях выглядит то обстоятельство, что ночи и, следовательно, черному цвету как символическому ее выражению придается определенно положительный характер — способность прощать грехи, сопричастность сакральному (черный цвет — цвет чернил, которыми пишут слова Аллаха).

Особая роль, как мы уже отметили выше, отводится красному и белому цветам. На Памире в дом невесты во время сватовства принято приносить подарки, среди которых — ведро топленого масла, покрытое красной тканью, а также два отреза материи, при чем один из них должен обязательно быть красного цвета<sup>20</sup>. Перед шитьем свадебной одежды в доме жениха материи укладываются в решето. Делается это в том порядке, в каком они в готовом уже виде будут надеваться на тело: «На самый низ кладется колленкор или бумажное полотно, идущее на рубашку или штаны, поверх него отрез красного ситца, тоже идущий на рубашку, дальше *хивинч* (местное бумажное полотно), и, наконец, заключая все, кладется кусок белого домо-тканого полотна *гилим*»<sup>21</sup>. В приданое невесты входит пара искусственных волос из овечьей шерсти, которые обязательно окрашиваются в красный цвет<sup>22</sup>. В Рушане и Шугане свадебный костюм невесты состоит из трех платьев красного цвета. В Каратегине и Дарвазе нижнее платье всегда белое, а верхнее — красное сатиновое<sup>23</sup>. Белый также является непременным атрибутом свадебной обрядности. Например, среди таджиков Горного Таджикистана непосредственно перед бракосочетанием в доме невесты совершается обряд мытья головы (*саршуйён*). Перед невестой ставят чашу с молоком (белый цвет) и расплетают ей косу. После этого волосы смачивают молоком, вновь заплетают волосы в две косы, вплетая в них белую вату. Лишь затем на голову невесты повязывают белый головной платок<sup>24</sup>. На Памире, когда жених входит в дом невесты, она обсыпает его мукой

(белый цвет), при встрече молодоженов в доме жениха им принято преподнести пиалу с молоком<sup>25</sup>. Согласно сведениям О.С. Сухаревой, для укрывания невесты во время ее перевозки в дом жениха, равно как и для покрывания постели молодых, обыкновенно выбираются вышивки, сделанные по белой ткани<sup>26</sup>. Ряд примеров можно продолжить, однако мы ограничимся сказанным выше и попробуем сделать несколько предварительных выводов.

Как показывает привлеченный нами материал, в цветовом коде свадебной обрядности ведущая роль отводится красному, белому цветам, которые выполняют функцию оберегов. Наряду с этим цвет, будучи своеобразным языком ритуального действия, выражает в символическом плане благопожелания молодым и получает, таким образом, дополнительную семантическую нагрузку. Представляется, что красный цвет, который применительно к обрядам свадебного цикла используется в качестве средства привлечения партнера (иными словами, как средство любовной магии), обеспечения плодородия и здоровья, помимо упоминавшихся уже мер защиты от злых духов, демонов, сглаза, порчи, болезни и проч., имеет в данном контексте и соответствующее символическое значение. Говоря иначе, сам по себе является символом энергии и жизни, плодородия и здоровья. Аналогичным образом использование белого цвета недвусмысленно указывает на пространство его символических значений — белый связывается со светом и, следовательно, указывает на такие абстрактные понятия, как добро, благо, счастье, жизнь.

К сказанному выше стоит добавить и еще одно замечание, касающееся магических свойств цвета. Речь идет о весьма распространенных среди таджиков, узбеков, казахов, киргизов и других народов Центральной Азии изделиях, сшитых из разноцветных лоскутков материи, — т.н. *курама* или *курок*. Эти изделия — обыкновенно различные предметы домашнего обихода: детские рубашечки, халатики, свадебные занавески, наволочки, одеяла и проч. — имеют характер оберегов и обладают, как считается, магическими свойствами. Местные жители полагают, что каждый цвет ткани имеет свое назначение. Например, наиболее действенной и сильной мерой против сглаза является сочетание черного и белого цветов. Черно-белые узоры имеют собственное название — *балодуркунак* (букв. отвращающие зло) или *курамаи чаими* (*курама* от сглаза). Особо ценились многоцветные *курама*, ибо их ношение почиталось богоугодным делом. Им приписывались свойства предохранять от различных напастей и болезней. Так, желтый цвет предохраняет от желтухи, синий — от коклюша<sup>27</sup>.

В связи с этим интересно упомянуть о том, что в современной психиатрии существует целое направление — цветотерапия. Это относительно новое явление, хотя о лечебных свойствах цвета было известно давно. Любопытную легенду приводит Петров-Водкин в своей автобиографической работе «Пространство Эвклида»: «В Константинополе, в северной Африке, до сей

поры сохранился Голубой город. Историю его я узнал от образованных арабов. В семнадцатом веке местный правитель заболел странной формой удрученного состояния, сделавшей кошмарной его жизнь. Чтоб развлечь себя, этот бей прибегал то к жестоким расправам над подданными (в Константинополе одна из скал, примыкающая к дворцу, носит название «Скалы жен», с которой швырялись заподозренные большим беем в неверности женщины его гарема), то ипохондрик-тиран отдавался благотворительности, то бросался в корсарские авантюры, то к врачам и знахарям, но ничто не помогало осилить болезнь.

Среди пленников бея случился один врач, который предпринял оригинальное лечение. Под его руководством комната правителя была окрашена в синий цвет, и мебель и все, по возможности, предметы, находившиеся в ней, приведены были к этой расцветке. В этой комнате больной начал чувствовать себя лучше; тогда было решено окрасить в синее весь дворец. Эффект оказался удивительным: бей вошел в норму, и, чтоб своим подданным доставить возможность пользоваться таким благом, он повелел, чтоб весь город был окрашен по рецепту врача-цветолечителя в синюю гамму.

В городе голубого бея небо кажется тяжелым по контрасту с чистой синевой зданий. Среди его улиц испытываешь легкость в движениях, не чувствуешь удручения от жары, и четче, яснее думается в его расцветке»<sup>28</sup>.

Рассмотрим теперь некоторые аспекты «жизни цвета» в сфере погребально-поминальной и траурной обрядности<sup>29</sup>. Выражением траура может выступать как одежда в целом, так и отдельные ее части и аксессуары: пояс, головной убор, полоска, пришитая или привязанная, и т.д. Чаще всего к цветам траура относят черный и темно-синий или ярко-голубой. Данные этнографической литературы свидетельствуют о широком ареале распространения такого вида траура в Центральной Азии, а также устойчивости этой цветовой гаммы в контексте траурной обрядности. Впрочем, в хроматическом коде траура встречаются, наряду с уже упомянутыми, и другие цвета<sup>30</sup>. С.В. Дмитриев вводит термин «нетрадиционные траурные цвета», к которым относятся зеленый, белый и красный<sup>31</sup>. Узбеки-карлуки, например, называют зеленый в ряду других траурных цветов (черный, синий, ярко-голубой) и обычно не носят одежду этих цветов в повседневной жизни<sup>32</sup>. Женщины-узбечки в Самарканде, мужчины и женщины в Ташкенте, отправляясь на похороны, надевали пояс из синей или зеленой ткани<sup>33</sup>. Зеленый цвет входит в число траурных также у узбеков Хорезма<sup>34</sup>. У киргизов самые близкие покойному мужчины (отец, брат, сыновья) надевали зеленые платки<sup>35</sup>. У таджиков Соха (Ферганская долина) траурная одежда женщин либо темно-синяя, либо темно-зеленая, а женщины старше 60 лет надевали платья белого цвета<sup>36</sup>. Иногда среди цветов, используемых во время похоронно-поминальных обрядов, встречается упоминание о красном цвете. Так, Н.Ф. Катанов, описывая казахов Тарбагатая, отмечал, что в

день смерти мужа вдова надевает черную одежду, а дочь покойного — белую или красную шапку; эти аксессуары они носят в течение одного года<sup>37</sup>. Т.Д. Баялива упоминает о том, что у киргизов сыновья умершего и его младшие братья до похорон повязывали голову красными платками, затем их снимали<sup>38</sup>. М.Н. Горелик отмечает красный цвет (наряду с белым) в траурной обрядности на миниатюрах XIII в. в Южном Ираке<sup>39</sup>.

У узбеков Хорезма вдова в день похорон должна быть одета в белое (рубашка, головной убор)<sup>40</sup>. У горных таджиков женщины носили в траур халаты белого цвета<sup>41</sup>. В Дунгане в трауре по самым близким родственникам носили белый халат и белую тюбетейку, женщины обшивали низ халата белой тесьмой<sup>42</sup>. Таранчи (уйгуры) Восточного Туркестана также надевали белые халаты (правда, наряду с черными), а женщины обшивали белой тесьмой шапочки снаружи и сверху<sup>43</sup>. Почти во всех селениях киргизов Прииссыккуля перед обмыванием покойника на каждого обмывальщика специально для этого случая надевают белый халат и чепец<sup>44</sup>. Н.С. Бабаева высказала мысль, что «белый» траур присущ «древним религиям <...> зороастризму и буддизму, сущностью которых являлось противоборство светлых и темных сил. Белый цвет — символ светлого начала, светлых сил и чистоты»<sup>45</sup>. Интересно, что в некоторых случаях ношение белого цвета связано либо с возрастными характеристиками, либо является показателем степени траура. Так, З.А. Широкова пишет, что белые траурные одежды у таджиков Соха, кроме женщин старше 60 лет, могут носить и молодые, но в очень глубоком трауре<sup>46</sup>.

Таким образом, традиционная хроматическая схема траурной обрядности включает прежде всего темные цвета — обыкновенно черный, темно-синий или голубой, а также используемые в ряде случаев белый и красный цвета.

К слову сказать, цвет выполняет свои знаковые функции не только в ритуальной одежде. Аналогичным образом семантика цвета проявляется и в одежде повседневной, где цвет указывает на возраст, пол и социальный статус человека. Согласно сведениям, приводимым О.А. Сухаревой в своей работе «История среднеазиатского костюма» и относящимся к реалиям самаркандской области в конце XIX — начале XX вв., «взрослые мужчины носили полосатые ткани в негустые нательные полосы скромных тонов по белому фону; юноши — в розовые или в красные полосы по белому фону; мальчики — ткани более ярких расцветок, причем для них наиболее обычным является полосатый рисунок <...> Обычный колорит платьев пожилых женщин — голубой или синий, реже — серые узоры по белому фону. Для очень пожилых женщин самым подходящим и доньше считается белый цвет»<sup>47</sup>. В Центральной Азии до сих пор весьма распространен особый вид женского костюма — т.н. *мунисак*. Прежде в приданое женщины непременно входил *мунисак*, сшитый из самых дорогих тканей. Зачастую он являлся наиболее нарядной одеждой, бывшей в ее распоряжении. Цвет му-

*мунисака* варьировался в зависимости от возраста женщины. Так, наиболее молодые женщины носили нарядные *мунисаки* ярких расцветок. Женщины тридцати-сорока лет одевали, как правило, *мунисаки* темно-зеленые или светло-синие. *Мунисак* нередко использовался в качестве своеобразного аналога *фаранджи* — новобрачную выводили к родственникам на второй день свадьбы в наброшенном на голову *мунисаке*. В первые годы замужества, до рождения первого ребенка, молодуха таким образом скрывала свое лицо от свекра и деверей, а в том случае если ей приходилось выходить из дома, то *мунисак* одевался под паранджу. Изменение статуса женщины в связи с рождением ребенка отражалось и в ее наряде — с этого времени она переставала накидывать *мунисак* на голову. Такое изменение в костюме сопровождалось обрядовыми действиями. Устраивался пир, после чего женщина получала некоторую свободу: «сделав угощение, она сбрасывает калтачу и, выйдя на свет божий, начинает видится со свекром и деверями»<sup>48</sup>. О значении, которое придавалось *мунисаку* как особому виду одежды, свидетельствует также обряд, посвященный началу его ношения, — *калтачанушон*. В Самарканде, когда девочка превращалась в девушку на выданье, ей шился нарядный *мунисак* из дорогих тканей, устраивалось угощение, после чего старая женщина, прожившая долгую и счастливую жизнь, одевала на девушку новую *калтачу*. Согласно бытовавшим в Центральной Азии представлениям, это должно было обеспечить молодой девушке удачу в жизни и такую же судьбу. Присутствующие при этом обряде произносили молитву и благопожелания. Часто на голову девушки надевали белый платок, что, по всей вероятности, выражало благопожелание «дожить до седых волос».

В заключение этого раздела более подробно остановимся на одном чрезвычайно любопытном сюжете. Важное место среди традиционных представлений многих народов Центральной Азии, имеющих, по всей видимости, не исламское происхождение, занимает идея о двух началах, согласно которой происхождение всего сущего связывается с представлением о слиянии двух противоположных по своим свойствам субстанций, — это центральная идея религиозно-философских систем индусов, китайцев, японцев и других азиатских народов<sup>49</sup>. Одним из характерных проявлений этих представлений в центрально-азиатской культуре является хорошо известное разделение у таджиков, узбеков, киргизов всей пищи на «горячую» и «холодную», при этом само понятие «горячее» и «холодное», отражаясь в различных сферах жизни, имеет сакральное значение. Так, по словам О.В. Горшуновой, «в Ферганской области эти термины часто используются для обозначения различных ритуалов и магических действий, направленных на решение проблем, связанных с отношениями между близкими родственниками и особенно между мужчинами и женщинами»<sup>50</sup>. Например, в любовной магии эти термины означали соответственно «привораживание» и «охлаждение»<sup>51</sup>. Противопоставление «горячее» и «холодное» отражает-

ся и в воззрениях на человека. Согласно бытующим среди населения Центральной Азии представлениям, «горячее» соотносится с мужчиной, а «холодное» — с женщиной. В соответствии с этим существуют и категории цветов — «горячие» и «холодные». К первым относят, как правило, черный. Подобные представления находят свое отражение в различных поверьях и обрядовых практиках. Так, при лечении простуды народной медициной предписывается есть мясо барана черной масти. Среди таджиков Шугнана до сих пор существует обычай заворачивать голову новорожденного ребенка в шерсть черного барана. И.И. Зарубин, объясняя происхождение этого обычая, писал, что «мясо черного барана более горячее, и черная шерсть приносит больше тепла»<sup>52</sup>. К категории «горячих» цветов обыкновенно причисляется также и красный, символизирующий, как можно предполагать, мужское начало. Среди населения Центральной Азии весьма распространено представление об охранительных свойствах красного цвета: недаром ребенку завязывают на запястье красную нить, что должно уберечь его от болезней. Если черный и красный являются «горячими» цветами, то противоположность им составляют белый и синий, рассматриваемые традиционно в качестве «холодных» и, соответственно, женских цветов. Известно, что белый цвет чрезвычайно широко представлен в женской обрядности, например, в цикле обрядов, центральное место в которых занимает «патронесса женщин» Биби Сешамбе — «седая женщина, одетая в белые одежды, с лицом, озаренным светом»<sup>53</sup>. В Ферганской долине, как, впрочем, и в других районах Центральной Азии, для приготовления ритуального блюда используется белая мука, которую женщины в виде милостыни выпрашивают у соседей. Посуда, в которой будут замешивать тесто, предварительно оборачивается белой материей<sup>54</sup>. Все женщины, присутствующие во время проведения обряда или участвующие в нем, покрывают голову белым платком<sup>55</sup>. Во многих обрядах часто в сочетании с белым присутствует синий цвет, также причисляемый к «холодным», женским цветам. При посещении «святого» места в Ферганской долине, называемого по имени местной «святой» Хур-кыз, женщины привязывают к деревьям около мазара лоскутки белого и синего цветов, произнося при этом молитвы и прося Хур-кыз о помощи<sup>56</sup>. О.В. Горшунова сообщает, что в ферганской долине существует также весьма распространенный обряд положения в колыбель младенца, во время исполнения которого с левой стороны колыбели прикрепляются небольшие куски белой и синей материи, старшая из присутствующих женщин произносит молитву либо читает заклинание, в котором просит Фатиму охранить ребенка от болезней и смерти<sup>57</sup>.

## Цвет в культуре ислама

Разве ты не видел, как Аллах низвел с небес воду;  
ею Мы извели плоды различных цветов.  
А в горах есть дороги — белые,  
красные — различных цветов, и вороные — черные.  
И среди людей,  
и животных, и скота — различные цвета.

*Коран, 35:25–28*

В начале этого раздела мы хотим привести слова С.В. Дмитриева из его работы «Семантика цвета в траурной обрядности»: «С распространением ислама традиционная колористическая семантика, особенно если она не вписывалась в мировоззренческую систему ислама, ушла на культурную периферию, чтобы вновь возникнуть и получить развитие, в частности, в некоторых религиозно-философских системах и эстетических доктринах суфизма»<sup>58</sup>. Представляется, что в данном случае следует говорить не столько о вытеснении и затем возрождении традиционной цветовой семантики в Центральной Азии, сколько о расширении цветового поля культуры, когда ставшие привычными цветовые символы получили, сохраняя при этом свои прежние смысловые характеристики, дополнительное толкование, обусловленное широким проникновением в культурный слой населения Центральной Азии новой религии с ее этическими и философскими установками. Далее мы попытаемся на основе доступных нам материалов доказать выдвинутый нами тезис.

Важнейшим столпом веры в Исламе является, как известно, признание единственности Бога (ар. *таухид*, от гл. *ваххада* ‘считать что-либо единым, единственным’). Принцип *таухида* подразумевает помимо прочего особое отношение ко всякой человеческой деятельности вообще, т.е. известным образом объединяет науку, художественное искусство, богословие и политику и т.д. Например, одно из центральных понятий эстетики — понятие красоты — в культуре ислама традиционно соотносится с Прекрасными именами Бога (ар. *асмā ал-хусна*) — *ал-Джамāl*, *ал-Баха*, *ал-Зина*<sup>59</sup>. Равным образом еще со времен Бйрўнй всякая научная деятельность рассматривалась в качестве одного из путей или способов познания божественного замысла — Вселенная представляла собой загадку, поставленную перед человеком Богом, оттого изучение окружающего мира, мира природы с необходимостью требовало к себе почтения как к творению Бога, с одной стороны, и вело, с определенными ограничениями и оговорками, к познанию через творение самого Творца — с другой. Таким образом, любое явление вне зависимости от того, относится ли оно к сфере природного или является результатом человеческой деятельности, в той или иной степени сопричастно божественному, иными словами, может быть истолковано с религиозной точки зрения. Приведем несколько примеров, иллюстрирую-

щих это положение и имеющих непосредственное отношение к теме нашего исследования.

Традиционная картина мира, восходящая к зафиксированным в Коране представлениям, разделяет два уровня реальности — мир духовный, невидимый и физический, видимый, доступный чувственному познанию. В коранической терминологии — соответственно «сокрытый» (ар. *зайб*) и «свидетельствуемый» (ар. *шахада*). В ходе развития мусульманской мысли эта пара приобретает значение универсальной общетеоретической парадигмы, согласно которой в любой вещи необходимо присутствует явное (*зāхир*), т.е. сенсительное, ощущаемое чувствами, и скрытое (*бāтин*) — первооснова, сущность или «скрытый смысл». В рамках этой парадигмы любопытную интерпретацию получают широко распространенные в культуре ислама художественные орнаменты. А.В. Смирнов обратил внимание, что «всякая линия не бывает на всем протяжении орнамента неизменно одного и того же цвета, пересекаясь с другой линией, появляясь вновь, пройдя некоторое расстояние под другой, она меняет свой цвет, словно бы подразумевая прерывание этого последовательного движения. Цветовой контраст, как представляется, направлен на то, чтобы разделить все пространство орнамента на две области: с одной стороны — явленную, с другой — сокрытую. Первая сторона орнамента, говоря категориями мусульманской культуры — *зāхир*, предстает непосредственно перед нашим взором, в то время как вторая, формирующая *бāтин*, укрыта за внешней. Данная пара явленного и скрытого (*зāхир* — *бāтин*) подчеркивается различием цветов»<sup>60</sup>. Орнаменты с прерывающимися цветами обозначались специальным термином *муджазза'*. В *Лисāн ал-'араб* термин объясняется как *муқатта' ал-лавн*, т.е. буквально «разрезанного цвета» (от ар. *джаз'* — разрезать веревку на две половины). Приведенное выше толкование прекрасно согласуется с «прерывающимися цветами» орнамента, линии которого выглядят так, словно их разрезали надвое. Таким образом, многоцветность узора орнамента имеет не только эстетическое значение. Цвет в данном случае участвует в построении структуры *зāхир* — *бāтин* и, следовательно, выполняет важную гносеологическую функцию.

Приведем еще один пример. В мусульманском богословии (*калām*), философии (*фалсафа*, *хикма*) для описания физического, чувственно воспринимаемого мира часто используется термин *кавн ва фасād* (букв. мир «рождения и уничтожения»). Данные термины описывают природу мира, в котором живет человек. Все вещи «возникают», т.е. получают существование, и все они «уничтожаются», претерпевают изменения, исчезают и распадаются. Оба слова (*кавн*, *фасād*) принадлежат кораническому словарю и играют в Коране важную роль. *Кавн* в такой форме в кораническом тексте не встречается, однако производные от этого корня используются много раз, прежде всего в тех айатах, где говорится, что божественный акт, когда Бог желает чего-либо, заключается в том, чтобы «сказать ему: “Будь!



(кун)”: “Он — творец небес и земли, а когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: “Будь!” — оно бывает»<sup>61</sup>. Этот творческий акт Бога называют техническим термином *таквйн*, который буквально означает «заставлять что-либо быть», т.е. «породить» — привести в мир «порождения и уничтожения». Все во Вселенной, таким образом, принадлежит «миру порождения», ибо получило существование, согласно велению Бога «Будь!». Что касается до второго слова (*фасād*), то в Коране производные от него используются приблизительно пятьдесят раз. При этом в большинстве случаев *фасād* употребляется не в паре с *кавн*, а в паре с *салāх*, означающем «правильность, справедливость, совершенство, аккуратность, здоровье». Как *фасād*, так и *салāх* имеют, прежде всего, моральные коннотации, вместе с тем оба термина предполагают также и обладание определенным онтологическим статусом<sup>62</sup>. Таким образом, выражение *кавн ва фасād* подчеркивает сотворенность вещи, с одной стороны, и одновременно указывает на преходящий характер ее существования — с другой. Изменчивому миру, миру «порождения и уничтожения» противопоставлен неизменный мир, мир божественного могущества (*малакūt*). Ш.М. Шукуров, исследуя систему цветовых обозначений в «Шāх-нāма» Фирдāусī и ее связи с изобразительным искусством, отмечает, что в миниатюрах различаются два плана: «На переднем плане изобразительной плоскости миниатюры представлен иллюстрируемый сюжет. Второй план изображения занимает фон, окрашенный в красный или желтый цвет»<sup>63</sup>. Далее автор рассматривает общие закономерности цветопостроений — многоцветья изображаемого сюжета и монохромности фона миниатюры — и сравнивает с сочетанием цветов в тексте «Шāх-нāма». В результате он приходит к следующим выводам (продолжим цитировать): «Для художника и зрителя важным оказывается не только зримый сюжетный мир живописи, но также и мир мнимый, о котором он знает через посредство ряда символов и других намеков. Важное место в изобразительном искусстве при передаче мнимого мира и отношений в этом мире, которые не могут быть выражены чувственными образами, занимает цвет. Именно цвет указывает на изменчивость и тленность зримого мира. Зримый мир образов, представленных в живописи, становится средством передачи незримых, мнимых образов художника и его зрителей. В связи с этим появляется возможность говорить о существовании особых отношений между изменчивым изображаемым миром и неизменным желто-красным или золотым фоном»<sup>64</sup>. Очевидно, что в данном случае цвет используется в качестве средства передачи определенных богословских и философских концепций, восходящих к Корану, о существовании высшего и низшего миров, а также характере взаимоотношений между ними.

Перу Мухаммада Карīm-хāна Кирмāнī (ум. 1870 г.), представителя так называемой *шайхитской* школы, ученика Шайха Ахмада Ахсай (1753–1826 гг.)<sup>65</sup> принадлежит сочинение *Рисāлат ал-йакūtāt ал-хамра* («По-

слание о красном рубине»), посвященное символическому толкованию цветов в шиитской космологии<sup>66</sup>. Система, описанная этим автором, хотя и относится к шиитской иранской традиции, имеет, по всей вероятности, древнее происхождение и кажется небесполезной в нашем исследовании.

Следует отметить, что Кирмāнī рассматривает феномен цвета с иных позиций, нежели это делали большинство мусульманских философов и богословов, — различает собственно существование (*вуджуд*) цвета и его проявление, или манифестацию. Здесь следует сказать несколько слов о проблеме цвета в средневековой мусульманской теоретической мысли, дабы прояснить это положение<sup>67</sup>. В основе феномена цвета лежит прозрачность, в наиболее явном виде представленная водой и воздухом, которая непосредственно несет и определяет цвет. Цвет, в свою очередь, невидим без света, поскольку цвет всякого объекта может восприниматься лишь на свету<sup>68</sup>. Теория цвета и цветовосприятия Аристотеля (*Аристоталīs* или *Аристū*) оказала значительное влияние на мусульманских философов. Строго говоря, концепции цвета, разработанные в мусульманской средневековой науке, лишь с большой натяжкой можно считать собственно мусульманскими, ибо по сути дела они являлись комментированием или дальнейшей разработкой учения греческого философа.

В среде *мута‘зилитов* не было единства мнений по поводу природы цвета<sup>69</sup>. Например, видный представитель басрийской школы *мутазилизма* Абū Исхāқ ан-Наззām (ум. около 230/845 г.) в своих рассуждениях исходил из постулата, что акциденция (*арад*) не может быть видима, и в соответствии с этим цвета причислял к субстанциям (*джавхар*, *гавхар*), т.е. к телам, претерпевающим изменения<sup>70</sup>. Заметим, впрочем, что подобная точка зрения вовсе не была общепринятой — Бишр б. ал-Му’тамир (ум. 220/835 г.) напротив полагал цвет акциденцией, зависящей непосредственно от человеческого восприятия, либо происходящей от природы тела, т.е. субстанция и цвет суть различные вещи: из них первая (т.е. субстанция) зависит от непосредственно божественного промысла, в то время как вторая порождается самой субстанцией.

Многих представителей *фалсафа* также интересовали проблемы цветовосприятия<sup>71</sup>. Ал-Фārābī (ум. 339/950 г.) полагал, что цвета возникают на поверхности тел под воздействием источника света, ибо цвета не пребывают непосредственно в самих телах. При этом цвета возможны лишь в земном мире, тела же небесные, так же как и первоэлементы, и простые тела, цветом не обладают. Цвет небесных тел происходит вследствие слияния различных элементов, каковые эти тела образуют. Присутствие элемента огня придает белый цвет, земли — черный. Промежуточные цвета образуются в соответствии с пропорциями, в которых представлены указанные выше элементы (и, естественно, их цвета — белый и черный). «Братья чистоты» (*Ихвāн ас-Ṣафā*) считали, что цвета есть «дополнительный атрибут» тела, который они называли «духовным атрибутом» —

«формой, каковую душа влагает в тело». «Свет» и «тьма» являются, согласно их терминологии, «духовными цветами». При взаимодействии с телами они преобразуются соответственно в белый и черный, они называются «материальными» («телесными») цветами. Существуют семь простых цветов: белый, черный, красный, желтый, зеленый, синий и «темный цвет» (*ал-кудра*). Черный происходит от земной влажности, которая препятствует цвету стать видимым. Черный — отсутствие света. В то же время белый есть явленность (*зухур*) света. Остальные цвета являются производными от этих двух — каждый из них, таким образом, характеризуется тем количеством черного и белого цветов, которые он содержит. Цветов радуги, согласно «Братьям Чистоты», всего четыре: красный, желтый, зеленый, синий, — им соответствует теплота, сухость, влажность, холод и далее — огонь, воздух, земля, вода. Ибн Сйна (980–1037 г.) посвятил целый раздел своего трактата «*Китāб аш-Шифā*» («Книга исцеления») проблемам зрительного восприятия и цвета. По его мысли, свет оказывает воздействие на прозрачные тела, в то время как цвет — на непрозрачные, в которых он пребывает потенциально. Иными словами, цвет может существовать, не будучи чувственно воспринимаемым, т.е. будучи невидимым. Ибн Сйна, таким образом, заключает, что свет составляет необходимую часть той видимой сущности, которую мы называем «цвет». Собственно говоря, цвет, наблюдаемый человеком, есть результат взаимодействия света и потенциального цвета.

В основе концепции Кирманй, как мы заметили выше, лежит различие двух понятий — существование (ар. *вуджуд*) и явленность (ар. *зухур*) цвета. Согласно этому автору, цвет может существовать, не будучи вместе с тем явленным или видимым. Феномен цвета, таким образом, не ограничивается чувственно воспринимаемым внешним миром. Корбэн отмечает, что, по мысли Кирманй, всякое явление, наблюдаемое в мире, в том числе и цвет, должно объясняться «нисхождением архетипа» из высших миров. Французский исследователь приводит коранический аят, который интерпретировался Кирманй именно в этом смысле: «Нет вещи без того, чтобы у Нас были ее сокровищницы, и низводим Мы ее только по известной мере»<sup>72</sup>. Кирманй приводит соответствие цветов семи уровням мироздания. Белый — мир разума, желтый — мир духа, зеленый — мир души, красный — мир природы, серый — мир материи, темно-зеленый — мир образов, черный — мир материального тела<sup>73</sup>. Говоря об источниках цветов, Кирманй обращается к концепции Трона Милосердного (ар. *'арш ар-рахман*), покоящегося, согласно распространенной мусульманской традиции, на четырех окрашенных столпах (мн.ч. *аркан* от ед.ч. *рукн*). Автор ссылается на известный хадис, переданный Кулайни: «Бог сотворил трон из четырех столпов: красный свет, через каковой красный цвет становится красным, зеленый свет, через каковой зеленый цвет становится зеленым, желтый свет, через каковой желтый цвет становится желтым, белый свет,

от какового происходит белизна»<sup>74</sup>. В результате получается следующая схема: белый — мир разума, архангел Исрафил, желтый — мир духа, архангел Микаил, зеленый — мир души, архангел Израил и красный — мир природы, архангел Джибраил. Последний столп, в свою очередь, характеризуется четырьмя первоэлементами: огонь (ему соответствует красный цвет), воздух (желтый), вода (синий), земля (черный). Следуя шиитской доктрине *валайа*, Кирманн рассматривает также *'арш ал-валайа*, столпами которого являются четыре имама: сокрытый имам (т.е. двенадцатый имам) — столп белого света, первый имам ('Али ибн Абй Талиб) — столп желтого света, второй имам (Хасан ибн 'Али) — столп зеленого света, третий имам (Хусайн ибн 'Али) — столп красного света<sup>75</sup>. Там же Кирманн упоминает легенды, связанные с происхождением и символами цветов столпов Трона. Однажды Хасан и Хусайн, будучи еще в юном возрасте, попросили своего прадедушку (Пророка) подарить им новые одежды. Исполняя их желание, с неба явились два пояса белого цвета. Однако Хасан и Хусайн сказали, что не удовлетворятся до тех пор, пока эти пояса не будут окрашены в те цвета, которые они пожелают. Хасан попросил, чтобы его пояс был зеленым, словно жемчуг, а Хусайн захотел пояс цвета красного рубина. На помощь пришел архангел Джибраил, и их желание было удовлетворено. Затем, когда Пророк стал выражать радость по поводу этого, архангел залился слезами, и когда Мухаммад спросил его отчего, то Джибраилу не оставалось ничего иного, как поведать о несчастной судьбе имамов: Хасан будет отравлен, а Хусайн падет от рук убийц. Добавим к этому, что, согласно некоторым шиитским преданиям, Пророк одел Хусайна в платье, сотканное из волос Джибраила. По другой традиции, замок, место обитания Хасана в раю, — изумрудно-зеленого цвета, а замок Хусайна — рубиново-красного<sup>76</sup>. Таким образом, автор создает стройную космологическую систему, в основе которой лежат представления о соответствии цветов различным уровням мироздания. Иными словами, цвет предстает здесь как существенный структурный элемент Вселенной, т.е. к тем значениям, которые придавались цвету в до-мусульманской традиции, добавляется космологическая семантика.

Иное развитие теория цвета приобретает в мусульманском мистицизме (*тасавуф*), где он играет важную гносеологическую функцию, характеризую состояния души мистика, степень ее чистоты. В основе системы известного суфия, представителя *тариката кубравия* 'Ала ад-Давла Симнанн<sup>77</sup>, лежит идея о совершенствовании души, проходящей на этом пути семь «тонких субстанций» (*латифа*), каждой из которых покровительствует один из семи пророков: Адам, Нух, Ибрахим, Муса, Дауд, Иса, Мухаммад. По достижении каждой стоянки (*макам*) суфий созерцает световые завесы, окрашенные различными цветами, каковые являются показателем степени его духовного совершенства. Символическая система цветовых видений у Симнанн выглядит следующим образом: первая сту-

пень — «завеса физического тела», ей покровительствует Адам, имеет темно-серый, переходящий в черный цвет; «завеса души» (*нафс*), покровитель Нух, цвет — синий; далее следующая ступень — «завеса сердца» (*қалб*), которой покровительствует Ибрāхїм, красного цвета; «завеса тайны» («глубины сердца», (*сирр*) — покровитель Мўсā, белый цвет; затем следует «завеса духа» (*рўх*), ей соответствует желтый цвет, покровитель Дауд; шестая ступень — «завеса субстанции тайны души» (*латїфа хафийа*), которой покровительствует Ёсā, сияющего черного цвета (*асвāд нўранї*), и последняя — «завеса сути души» (*латифа ҳаққийа*) сверкающего зеленого цвета, цвета изумруда, и ей покровительствует Муҳаммад<sup>78</sup>.

Таким образом, система цветовой символики у Симнанї выглядит следующим образом<sup>79</sup>:

Тонкая субстанция	Человеческий тип	Пророк	Цвет
Тело (калаб)	Дикарь (афаки)	Адам	Темный
Душа (нафс)	Неверный (кафир)	Нух	Синий
Сердце (қалб)	Покорный (муслим)	Ибрāхїм	Красный
Совесть (сирр)	Верующий (мумин)	Мўсā	Белый
Дух (рўх)	«Друг Бога» (валї)	Дауд	Желтый
Сокровенное (хафи)	Пророк (набї)	Ёсā	Черный
Истина (ҳаққ)	Печать Пророков	Муҳаммад	Зеленый

Карл В. Эрнст также приводит упрощенную систему, принятую в братстве накшбандийа<sup>80</sup>:

Тонкая субстанция	Расположение	Цвет
Сердце (қалб)	На два пальца ниже левой груди	Красный
Дух (рўх)	На два пальца ниже правой груди	Белый
Душа (нафс)	Под пупком	Желтый
Совесть (сирр)	В середине груди	Зеленый
Сокровенное (хафи)	Над межбровьем	Синий
Чудесный эликсир (акфа)	В верхней части мозга	Черный

Наджм ад-дїн Кубрā описывает символическое значение цветов, созерцаемых путником (*сāлик*), в своем знаменитом трактате «*Фавāїх ал-джамāl ва фаватїх ал-джалāl*» («Благоухание [Божественной] красоты и раскрытие [Божественного] величия»). Позволим привести здесь небольшую цитату из этого сочинения: «Итак, коли ты созерцаешь безбрежное пространство, бесконечность, уходящую в даль, и ты свидетельствуешь на дальнем горизонте цвета зеленый, красный, желтый, голубой, знай, что эти цвета суть цвета духовных стоянок, переживаемые внутренне. Зеленый цвет есть знамение жизни сердца, цвет пылающего, чистого огня есть знамение жизнеспособности духовной силы; коли этот огонь тусклый, это оз-

начает, что мистик пребывает в состоянии утомления и горечи, каковые следуют за противоборством с низшей душой. Синий цвет — знамение этой низшей души, желтый указывает на ослабление [духовной] силы»<sup>81</sup>. С представлением о степени очищения души суфия связаны и хроматические характеристики их одеяний. Суфиев нередко называли «*кабӯд-пӯшāн*», т.е. «одетые в синее», по всей вероятности, по причине синих одеяний, которые те носили. Существуют различные объяснения этому обычаю. Согласно одному из них, цвет одежды мистика соотносился со степенью его совершенства на мистическом пути и соответствовал, таким образом, цвету, каковой он созерцал во время радений. Таким образом, если принять во внимание систему символики цвета Наджм ад-дйна Кубрā и Симнāнй, можно отметить, что синие одеяния указывали на то, что носящий их суфий находится в самом начале пути духовного совершенствования. Отсюда, кстати, и язвительное высказывание Хāфиза, заметившего о тех сӯфиях, которые установили обычай носить *хирқа* синего цвета, следует ли их полагать за людей, каковые так и не ступили дальше первых этапов в своей духовной жизни?<sup>82</sup> Можно еще добавить, что Рузбихāн Шйрāзй<sup>83</sup> называет своего учителя *пйр-и гулранг* (букв. «пир цвета розы»), противопоставляя его тем, кто носит синие одеяния и, таким образом, указывает на обычай менять цвет одежды мистика в соответствии с его положением или степенью продвижения на мистическом пути. Эта практика описана также Наджм ад-дйном Кубрā в его работе «*Адаб ал-мурйдйн*» («Правила поведения суфийских послушников»). Он отмечает, что одеяния черного и синего цветов должно носить в том случае, когда мистик преодолевает стоянку «низшей души» (*нафс аммара*); более высокое положение этот автор связывает с ношением *хирқи* голубого цвета<sup>84</sup>.

Кāдй Нураллах Шуштарй (ум. 1019/1610) пишет, что Шāх Исма'йл, устанавливая свою власть над провинцией Фāрс и Шйрāзом, пожелал посетить *шайха*<sup>85</sup>. Когда они встретились, он спросил *шайха*: «Почему ты избрал для себя всегда носить черные одеяния»? «В честь траура по имāму Хусайну», — ответил *шайх*. Шāх на это заметил, что «было установлено, чтобы трауру по имāму было посвящено только десять дней в году». На это *шайх* сказал следующее: «Нет, это заблуждение людей. В действительности, траур по *имāму* есть постоянный траур; он не прекратится до тех пор, пока не настанет день Воскресения из мертвых»<sup>86</sup>. С одной стороны, как полагает А. Корбэн, в данном случае можно, по всей видимости, говорить об определенных про-ши'итских симпатиях автора. С другой — приведенный выше отрывок также может служить подтверждением распространенному среди последователей различных суфийских братств обычаю носить *хирқу* того цвета, который созерцался суфием во время радений<sup>87</sup>.

Хусайн Ва'из Кāшифй посвятил отдельный раздел (*фасл*) своего знаменитого сочинения «*Футувват нама-йи султāнй*» описанию цвета *хирқи*<sup>88</sup> и соответственно качествам, которыми должен обладать тот, кто носит ее<sup>89</sup>.

«Дар баёни рангҳои хирқа.

Бидон, ки рангҳои хирқа мухталиф аст ва ҳар ранге ишорат ба ҳолатест.

Агар пурсанд, ранги сафед аз они кадом тоифа аст, бигӯй, ранги сафед ранги рӯз аст ва аз они ҷамоатест, ки дили эшон равшан бошад ва синаи эшон аз кудуратҳо соф бувад. Ҳар кӣ ин ҷома биӯшад, бояд ки чун субҳи содиқ бувад ва чун рӯз ҳама касро равшанӣ бахшад.

Агар пурсанд, ки ранги сабз аз они кадом тоифа аст, бигӯй, ранги сабза ва об аст ва аз они олиҳимматон ва зиндадилон аст, ки рангро бисъёр писананд. Ҳар кӣ ин ранг ҷома пӯшад, бояд ки чун сабза хандону хуррам бошад ва монанди об ҳаётбахшу дилпазир бошад.

Агар пурсанд, ки ранги сиёҳ аз они кадом гурӯҳ кардаанд, бигӯй, ранги сиёҳ ранги шаб аст ва ранги мардумаки дида ва аз они мардумест, ки дили эшон ҳазинаи асрор бошад ва ҳоли худро аз ҳама кас махфӣ медоранд ва монанди мардумаки дида ҳама касро бубинад ва худбинӣ накунад, чунон ки гуфтаанд:

Аз мардумаки дида бибояд омӯхт,  
Дидан ҳама касрову надидан худро.

Агар пурсанд, ки ранги кабуд киро зебад, бигӯй, ранги кабуд ранги осмон аст ва касеро зебад, ки дар ҳоли худ тараққӣ карда бошад...

Ҳар кӣ ин ранг ҷома пӯшад, бояд ки чун осмон олиқадр ва баландҳиммат бувад. Бар ҳама кас соя афканд ва рӯзу шаб аз ҳаракат наёсояд.

Агар пурсанд, ки худранг аз они кист, бигӯй, ин ранги хок аст ва аз они мардуми некуниҳод».

«Относительно истолкования цветов хирқи.

Знай, что цвета *хирқи* — многообразны, и всякий цвет указывает на твое состояние.

Коли спросят, к какой категории принадлежит белый цвет, отвечай, что белый цвет — цвет дня и относится к собранию [людей], сердца каковых светлы, а грудь их очищена от [недостойных] стремлений. Всякий, кто надевает эти одежды, должен, подобно утру, быть правдивым и, подобно дню, всякого человека одаривать светом.

Коли спросят, кому принадлежит зеленый цвет, отвечай, что зеленый есть лужайка и вода, из числа людей вдохновенных и живых сердцем, каковые цвета очень похвальные. Всякий, кто надевает [одежды] этого цвета, должен подобно лужайке быть веселым и радостным и, подобно воде, быть дарующим жизнь и желанным.

Коли спросят, к какой группе относится черный цвет, отвечай, черный цвет — цвет ночи и цвет человеческого глаза и относится к тем людям, у которых сердца являются кладом тайны, которые способны держать все в тайне и, подобно человеческому глазу, все видят и не должны быть высокого мнения о себе, подобно тому, как было сказано:

Должно глаз научить у зрачка  
Видеть всякого человека, и не видеть себя.

Коли спросят, синий цвет кого украшает, отвечай, что синий цвет — цвет неба и украшает того, кто в состоянии души своей достигает успеха <...> Всякий, кто одевает [одежды] этого цвета, должен, подобно небу, великим и великодушным.

Коли спросят, кому принадлежит худранг, отвечай, что этот цвет — цвет земли и принадлежит людям благостным»<sup>90</sup>.

Наряду с перечисленными выше системами соответствий различных цветов, каждый из них, будучи взят отдельно, также имеет ряд символических значений. Символика белого цвета вполне очевидна из Корана, где он связывается с такими понятиями, как добродетель и благородство. В коранических айатах упоминается, что лица праведников в День Суда будут белыми, а обитатели рая облачены в белые и зеленые одежды. Уместно в данном случае вспомнить коранический сюжет, связанный с пророком (*набий*) Мусой: «Потом послали Мы после них Мусу с Нашими знаменами к Фирауну и его знати, но они несправедливо поступили с ними. Посмотри же, каков был конец распутников! И сказал Муса: “О Фираун! Я — посланник Господа миров. Должно говорить мне об Аллахе только истину. Я пришел к вам с ясными знаменами от вашего Господа. Отправь же со мной сынов Исраила!” Он сказал: “Если ты пришел со знаменем, то доставь его, если ты из правдивых”. И бросил он свой жезл, и вот, это явно змей. И вынул он свою руку, и вот, она — бела для смотрящих»<sup>91</sup>. «Белая рука» становится символом пророческой силы, а также силы любви и, соответственно, изменения посредством этой силы, о чем достаточно свидетельств в персоязычной поэзии, причем не только средневековой. В этом значении использует выражение «белая рука» и современный автор Мухаммад Иқбāl (1293–1357/1897–1938). Тело архангела Джибра’йла снежно-белого цвета. Именно яйцо белого цвета было ниспослано Богом, дабы указать Адаму время отправления молитвы. Средневековый персидский поэт Амӣр Хусрау Дихлавӣ<sup>92</sup> написал о белом цвете такие строки:

Одежда белая — любому впрок.  
«Покрова лучше нет!» — сказал пророк.  
Мы белые цветы предпочитаем  
По белому мы пишем и читаем.  
Почтенна белизна седых волос,  
Аллах всеильный сам ее вознес.  
И день в свои широкие пределы  
Включает все цвета, но сам он белый<sup>93</sup>.



Если обратиться к черному цвету, то, прежде всего, стоит отметить восходящие к Корану представления о том, что лица и одеяния грешников в День Суда — черные: «В тот день, когда земля будет заменена другой землей и небеса предстанут пред Аллахом, единым, могучим! И увидишь ты грешников в тот день, связанных цепями. Одевание их из смолы, лица их покрывает огонь, чтобы Аллах воздал каждой душе то, что приобрела»<sup>94</sup>. Добавим к этому, что, как правило, основным фоном в миниатюрах, изображающих перенос (*ми'рāдж*) Мухаммада, являются голубой или синий, в то время как на тех миниатюрах, где пророк наблюдает мучения грешников в аду (*джаханнам*), фоном служит черный цвет. Одним из наказаний, широко применявшихся в средние века, было «очернение» лица преступника, не случайно существует выражение «*сийāх-рӯ*», буквально означающее «чернолицый», т.е. обесчещенный или опозоренный. Черный в целом рассматривался как земной цвет, он нередко связывался с душой (*нафс*), метафорически представлявшейся в виде черной собаки, ноги которой укрывает дольний мир (*дунйā*), с тем чтобы искусить или соблазнить человека<sup>95</sup>. Интересно в этой связи упомянуть одну легенду, связанную со священным для мусульман камнем Ка'ба. Он, как известно, черного цвета. В мусульманской традиции считается, впрочем, что изначально камень Ка'бы был белым и лишь впоследствии приобрел черный цвет от рук грешников, которые на протяжении столетий тянулись к этому камню, дабы прикоснуться к нему. Весьма часто, как мы могли убедиться, ислам отводит черному цвету негативную роль. Наряду с этим черный обладает и положительными характеристиками. Как везде, в исламском мире *ахунды* обыкновенно носили одеяния черного и белого цветов<sup>96</sup>. Шайх Шамс ад-дйн Лāхиджй подобным образом описал свое видение: «Я увидел себя пребывающем в мире света. Горы и пустыни переливались светом всех цветов: красным, желтым, белым, синим. Неожиданно я увидел, как черный свет разливается по вселенной. Небо и земля и все, что находилось там, были окутаны черным светом и, наконец, я полностью погрузился в этот свет, потеряв сознание. Затем я вновь пришел в себя»<sup>97</sup>. Черный свет в данном случае означает достижение суфием стоянки (*мақām*) растворения в Боге, потери мистиком собственных личностных качеств и атрибутов, замену их божественными (*фанā*).

Нередко в мусульманской истории черный цвет становился символом тех или иных политических движений. Например, движение *мусаввида* (букв. облаченные в черное), сторонники 'Аббāсидов во времена восстания Абӯ Муслима ал-Хурāсāнй и Абӯ Салама ал-Халлала<sup>98</sup>, носили черные одежды, с чем, надо полагать связано происхождение термина. Во всяком случае, в некоторых источниках их описывали как *асхаб ар-райат ас-савда*<sup>99</sup>. Истоки и происхождение использования именно черного цвета в качестве символа восстания остаются во многом неясными, хотя по этому поводу в научной литературе было много дискуссий. Чер-

ный цвет одежд сторонников Абӯ Муслима мог быть просто символом мятежа. Можно, например, вспомнить, что анти-Омейядский деятель ал-Харис б. Сурайдж, возглавивший анти-Омейядское движение в Хурāsāне и Трансоксании в 116/734 г., также выступал под черными знаменами. ‘Аббāsиды придали черному цвету мессианское значение. Так, согласно ‘аббāsидской традиции, пророк Муḥаммад во время своих военных компаний выступал под черными знаменами<sup>100</sup>. Кроме того, в данном случае можно усмотреть и определенную связь с распространенными в то время эсхатологическими представлениями, согласно которым пришествие Махдї ассоциировалось с черным цветом<sup>101</sup>. Впоследствии, как известно, черный стал официальным цветом династии ‘Аббāsидов (в противоположность белому цвету их противников Омейядов) и, соответственно, использовался для одежаний, носившихся при дворе<sup>102</sup>.

В Коране синий цвет связан с представлениями о грехе: «В тот день, когда подуют в трубу, и Мы соберем грешников голубоглазыми»<sup>103</sup>. В упомянутом Парижском списке *Ми‘рāдж-нāма* на миниатюре, где изображен Муḥаммад, наблюдающий муки грешников и адское дерево *Заккум*, демон, который там верховодит, — с голубым телом<sup>104</sup>. Здесь, как мы видим, синий (голубой) цвет имеет скорее негативный оттенок<sup>105</sup>.

Красное вино, а также огонь (в положительном аспекте) и красная роза указывают на Божественную Славу. Считается также, что *рида ал-кибрийя*, «туника Божественной Славы», излучает красный цвет<sup>106</sup>. Рӯзбихāн Шйрāзй так описывает одно из своих видений: «Однажды ночью я увидел, как что-то окутывает небо. Это был сверкающий красный свет. Я спросил: “Что это?” Он ответил мне: “Это туника [божественного] Величия”»<sup>107</sup>.

Согласно распространенной на мусульманском Востоке легенде, ангелы (*малā’ика*), помогавшие мусульманскому войску в знаменитой битве при Бадре, носили красные тюрбаны либо красные пояса. Напомним, битва при Бадре — крупное сражение Муḥаммада с язычниками-мекканцами (15 или 17 марта 624 г.), в котором ему, несмотря на неблагоприятное соотношение сил, удалось одержать победу и захватить богатую добычу. Восьмая сура Корана в значительной своей части посвящена описанию этого события. Впоследствии этот эпизод из ранней истории ислама приобрел в мусульманской традиции некоторые фантастические черты, в частности, рассматривался как очевидное доказательство ангельского участия и вмешательства в земные дела. Как известно, красный — цвет движения *хуррамииа* (известны также как *мухаммира* — ар. «облаченные в красное» или *сурх-джāмагāн* — перс. «носящие красные одежды») <sup>108</sup>.

Амйр Хусрау Дихлавй посвятил красному цвету такие строки:

Багряный цвет всеяет в сердце радость,  
В рубиновом вине таится сладость.  
Пунцовые бутоны красят сад,  
Восход пунцов, и ярко ал закат.  
У тех, чья жизнь веселием богата,  
Ланиты яркие, как цвет граната.  
Сад Ибрагима был в цветенье ал,  
И, как закат, огонь Мусы пылал<sup>109</sup>.

Зеленый цвет превратился в один из символов Ислама. Он, как правило, имеет позитивный характер, будучи, с одной стороны, связан с Раем и его обитателями (отсюда выражение *сабзнӯш*, буквально означающее «облаченный в зеленое»), с другой — являясь одновременно символом жизни, возрождения природы, надежды и молодости.

Здесь еще раз процитируем «Восемь райских садов» Амīра Хусрау:

Зеленый цвет ласкает в полдень тенью,  
Дарует он покой душе и зренью.  
И травы зелены, и тьма в лесах,  
Зеленый свет колеблется в глазах.  
Зеленый цвет — наряд любого сада,  
И для жасмина стебель — как награда<sup>110</sup>.

В Коране рай описывается следующим образом: «А тому, кто боится сана Господа своего, — два сада, обладающие ветвями и помимо двух — еще два сада, темно-зеленые, в них — два источника, бьющие водой в них плоды, и пальмы, и гранаты в них — добротные, прекрасные, — черноокие, скрытые в шатрах, — опираясь на зеленые подушки и прекрасные ковры...»<sup>111</sup>.

Можно также вспомнить, что крылья архангела Джабраила, согласно распространенной традиции, зеленого цвета. Небесный Трон, о котором мы уже говорили выше в связи с сочинением Кирмāнй, выложен драгоценными камнями темно-зеленого оттенка. Ибрāхйм, как и другие обитатели рая, облачен в зеленые одеяния. В известном *хадисе* так говорится о душах *шахидов*: «Бог вкладывает их души в тела зеленых птиц, которые утоляют свою жажду из райских рек и вкушают его плоды»<sup>112</sup>. Потомки пророка Мухаммада (*саййиды*) имели право облачаться в зеленые одежды<sup>113</sup>.

## Заключительные замечания

Как ни сядешь, чтобы *написать то-то*, —  
Сядешь и напишешь *совсем другое*.

В. Розанов

Центральная Азия представляет собой важнейшую часть *дār ал-ислām*, «территории ислама». На протяжении многих веков мусульманская религия была и остается доминирующей идеологической системой, регламентирующей различные сферы жизни центрально-азиатского общества. История проникновения и утверждения ислама в Центральной Азии, особенности ее географического положения, существование в этом регионе собственной богатой культурной традиции привели к тому, что здесь сложились уникальные, самобытные формы бытования религии Мухаммада. Вобрав в себя многие элементы традиционных верований, неразрывно связанных с историческим и духовным наследием народов Центральной Азии, ислам обретает специфические черты, отражающие своеобразие мышления, сложившейся в этом регионе древней культуры. Заметим, что речь здесь идет не о столкновении или противостоянии в рамках культуры ислама тех или иных представлений, восходящих к иным религиозным традициям, к иной системе мировосприятия в целом, но о *сосуществовании* различных субстратов, определяющих «лицо» этой культуры, ее онтологическую структуру, формирующих мыслительные и художественные схемы, функционирующие в ее пространстве. Отмеченные выше особенности нашли свое отражение, в частности, и в цветовом образе центрально-азиатского мира. Имеющиеся в нашем распоряжении данные этнографической литературы, свидетельствуют о той роли, которую играет цвет в различных ритуальных и обрядовых действиях, восходящих к древнейшим, очевидно до-исламским, традициям. Сказанное отнюдь не означает, что те или иные обряды жизненного цикла не имеют никакого отношения к нормам ислама, а представляют собой нечто от мусульманской религии независимое или даже чужеродное. Однако, будучи *освящены* исламом и рассматриваемые именно в качестве мусульманских, они имеют множество архаических черт. «Раз возникнув, — писал непопулярный в наши дни Ф. Энгельс, — религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой»<sup>114</sup>. Будет ли в таком случае корректным утверждение, что отношение к цвету как к магическому средству или оберегу, зафиксированное в различных ритуальных действиях, продиктовано собственно мусульманскими нормативными положениями? Полагаем, что нет. Представляется более вероятным, что в данном случае мы имеем дело с устойчивой традицией, возникшей в не-исламской культурной среде, но сохранившейся и продолжающей функционировать в новых для себя условиях. К слову сказать, это подтвержда-

ется не только этнографическим материалом. Вспомним знаменитую поэму Низāmī *Хафт тийкār* («Семь красавиц»), сюжет которой построен, как известно, на астрологической символике цветов. Легендарный древний правитель Бахрам Гур, совершив множество подвигов, добывает себе в невесты семь красавиц, изображения которых он видел в сказочном замке Хаварнак. Согласно его повелению, для каждой из царевен возводится павильон, цвет купола которого соответствует кешвару (т.е. области земли), из которого она родом, а также планете и дню недели:

Цвет каждого купола звездочет

Установил по аналогии с темпераментом (*мизадж*) планеты<sup>115</sup>.

Царевны рассказывают Бахрам Гуру притчи, соответствующие «темпераменту» планеты и цвету, с ней связанному. В результате получается следующая схема: «Суббота, цвет купола — условно — черный, обозначенный словом *Мишкин* <...> Планета — символ этого цвета и этого дня — Сатурн. Иклим, или кешвар, — Индия (Восток). Воскресенье, цвет купола — желтый (*зард*), планета — Солнце. Иклим — Чин (условно Восточный Туркестан и Китай). Понедельник, цвет купола — зеленый, планета — Луна. Иклим — Хорезм. Вторник, цвет купола — красный, планета — Марс. Иклим — Саклаб, «страна славян», северо-запад. Среда, купол цвета бирюзы (*пируза*), т.е. синий или голубой <...> Планета — Меркурий. Иклим — Магриб. Четверг, купол — сандалового дерева (*сандали*), планета — Юпитер, Иклим — снова Чин. Пятница — белый цвет, планета Венера, иклим — Иран»<sup>116</sup>. Позднее в популярной энциклопедии XIV в. к приведенным выше соответствиям цветов, дней недели, цветов одежды и планет автор добавляет соответствия пророков и металлов. В результате получается следующая схема: черный — Сатурн — Адам — свинец; желтый — Солнце — Нӯх — железо; зеленый — Луна — Ибрāхīm — олово; красный — Марс — Мӯсā — золото; синий — Меркурий — Дауд — медь; сандаловый цвет — Юпитер — ртуть — 'Йса'; белый — Венера — серебро — Муҳаммад<sup>117</sup>. Вместе с тем указанная система существовала задолго до появления ислама и была, по мнению некоторых исследователей, заимствована предками современных иранцев и таджиков в «городе астрологов» Вавилоне. Во всяком случае, Геродот приводит следующие любопытные сведения: «[мидийский царь] велел возвести большие крепкие стены, теперь носящие название Акбатан, причем одна стена кольцом замыкалась в другой. Акрополь был устроен так, что одно кольцо возвышалось над другим только своими зубьями <...> Всех колец-стен было семь, в последнем из них помещались царский дворец и сокровищницы <...> Зубцы первой снаружи стены белые, второй — черные, третьей — ярко-красные, четвертой — голубые, пятой — цвета сурика. Так покрашены краской зубья на пяти стенах. Одна из двух последних стен имеет зубцы посеребренные, а другая — позолоченные»<sup>118</sup>. Как и в позднейшей мусульманской традиции,

цвета здесь символически отождествляются с планетами: Венерой, Сатурном, Юпитером, Меркурием, Марсом, Луной, Солнцем<sup>119</sup>.

В то же время (возвратимся вновь к нашим рассуждениям) утверждение ислама с его эстетическими и мировоззренческими установками не могло, конечно, не отразиться и на характере цветового пространства культуры. Традиционная система цветовых соответствий, сохраняя прежнюю семантику, получает новые символические истолкования, соответствующие мифологической и философской картине мира, созданной в рамках новой религии. Оставаясь языком ритуалов и магическим средством, цвет теперь рассматривается в контексте религиозно-философских воззрений ислама, восходящих непосредственно к идеям, заложенным в Коране и хадисах, и связывается с мусульманскими представлениями о возникновении и устройстве мироздания, преданиями о мусульманских «святых», пророках и легендарных героях.

Сделаем напоследок одно важное, с нашей точки зрения, замечание. Многочисленные предметы быта и прикладного искусства, керамические изделия и мусульманские рукописные книги поражают богатством и пышностью цветовой гаммы. По словам Эттинггаузена, использование цвета в архитектуре есть совершенно особое, уникальное достижение мусульманской культуры<sup>120</sup>. Вспомним также слова французского исследователя Л. Биньона, сказавшего по поводу одной рукописи поэм Низами: «...все перенесено в странный светящийся мир, поскольку [художник] даже и не пытается передать свет и тени в природе; каждый предмет сверкает отдельно, как драгоценный камень. Ибо обыденное видение обычного человека заменено видением, в котором мир — это мир славы и блеска, дочиста омытый магическим светом, слепящий своими красками»<sup>121</sup>. Современный иранский исследователь С.Х. Наср в одной из статей, посвященной персидской миниатюре, писал: «миниатюра служит напоминанием о реальности, которая выходит за пределы мирского окружения человеческой жизни. Пространство миниатюры является пространством того «мира образов», где получают свое начало формы природы, деревья, цветы и птицы, равно как и движения человеческой души. На самом деле, этот мир одновременно и вне пределов внешнего мира и души человека»<sup>122</sup>. Не будем сейчас подробно останавливаться на размышлениях Насра, приведем лишь его интерпретацию персидской миниатюры. Несмотря на то, что в миниатюре присутствует пространство, время, движение, цвета и формы и качества трехмерного пространства, она существует как репрезентация «мира образов». Полотно миниатюры отображает уровни реальности и ведет людей от материального существования, которое включает в себя профанное и мирское сознание, к более высоким уровням существования и сознания, которые образуют промежуточный уровень мира образов. Художественное выражение сюжетов персидских миниатюр происходит в мире за пределами обыкновенного пространства и времени, в котором оно приобретает

вневременное значение (смысл). Эстетические качества являются не просто качествами физической природы, но фундаментальной, изначальной природы, природы рая, который остается актуализированным в «мире образов» (*‘ālam al-hayāl*, *‘ālam al-misāl*). Таким образом, цвета гор, неба и облаков отличаются от естественных или природных цветов, ибо миниатюра является традиционным искусством промежуточного мира образов, который имеет собственные формы, тела, запахи, вкусы и цвета как модели физического мира. Это подмеченное многими исследователями явление, безусловно, не носит случайного характера, но коренится в своеобразии художественного мышления мусульманской культуры в целом. Определенные ограничения, налагающиеся исламом на пластическое искусство, запрет на изображение человека, тем более пророков и святых в силу неповторимости их внешнего образа (т.е. аниконизм), привели к тому, что цвету была отведена *особая роль передатчика* информации общего мировоззренческого характера, отражающей круг абстрактных, теоретических представлений мусульманской религии об иерархии Вселенной, взаимоотношений горнего и дольного миров, Бога и человека.

В заключение следует сказать, что, ограниченные рамками настоящей статьи, мы вынуждены были существенно сузить проблемное поле нашего исследования, отказаться от рассмотрения целого ряда вопросов, имеющих непосредственное отношение к теме работы (например, общетеоретические проблемы изучения феномена цвета, лингвистический аспект и пр.). Наше исследование носит во многом предварительный характер, мы лишь попытались наметить некоторые мысленные ходы и возможные подходы к изучению заявленной нами проблематики, более детальное и основательное обсуждение которой надеемся продолжить в будущем.

\*\*\*

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М., 1990. С. 437.

<sup>2</sup> Гете И.Ф. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 56.

<sup>3</sup> Самарина Л.В. Цвет в женской субкультуре (Северный Кавказ, Дагестан) // Соросовские лауреаты в России. М., 1996. С. 378.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Порталь Ф. Символика цвета от античности до нового времени // Серов Н.В. Античный хроматизм. СПб., 1995. С. 368.

<sup>6</sup> По поводу различных подходов в изучении феномена цвета в современной науке см.: Самарина Л.В. Традиционная этническая культура и цвет // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). М., 1992. № 2.

<sup>7</sup> Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 55.

<sup>8</sup> Известно, что с наступлением сорока дней *рӯҳ-и хайвāнӣ*, т.е. «животная душа», составлявшая до этого момента душу ребенку, сменяется *рӯҳ-и инсāнӣ*, т.е. «человеческой душой», отчего этому периоду придается особое значение.

<sup>9</sup> Таджики Каратегина и Дарваза / Под ред. Н.А. Кислякова и А.К. Писарчик. Душанбе, 1970. Вып. 2. С. 191.

<sup>10</sup> Андреев М.С. Указ. соч. С. 68.

<sup>11</sup> Таджики Каратегина и Дарваза. С. 190.

- <sup>12</sup> Каландаров Т.С. Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М., 2004. С. 334.
- <sup>13</sup> Там же. С. 335.
- <sup>14</sup> Там же. С. 336.
- <sup>15</sup> Там же.
- <sup>16</sup> Таджики Каратегина и Дарваза. С. 186.
- <sup>17</sup> Зоолишоева Ш.Ф. Цветообозначение в шугнано-рушанской языковой группе в этнолингвистическом освещении. СПб., 2005. С. 96.
- <sup>18</sup> Андреев М.С. Указ. соч. С. 122–123.
- <sup>19</sup> Книга тысячи и одной ночи / Пер. и комм. М.А. Салье, под ред. акад. И.Ю. Крачковского. М.; Л., 1933. IV. С. 236–237.
- <sup>20</sup> Андреев М.С. Указ. соч. С. 125.
- <sup>21</sup> Там же. С. 129.
- <sup>22</sup> Там же. С. 131. М.С. Андреев отмечает, что черные косы женщина может носить лишь спустя год после выхода замуж.
- <sup>23</sup> Таджики Каратегина и Дарваза. С. 198.
- <sup>24</sup> Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин Горного Таджикистана. Душанбе, 1976. С. 129–130.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Сухарева О.С. К истории развития самаркандской декоративной вышивки // Литература и искусство Узбекистана. Литературно-художественный и общественно-политический журнал, орган Союза советских писателей Узбекистана и Управления по делам искусств при СНК Уз.ССР. Ташкент, 1937. Книга VI. Ноябрь–декабрь. С. 122.
- <sup>27</sup> Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 2. С. 212–213.
- <sup>28</sup> Петров-Водкин К.С. Пространство Эвклида. СПб., 2000. С. 521.
- <sup>29</sup> Подробнее о цвете в контексте траурной обрядности см.: Дмитриев С.В. Цвет в траурной обрядности народов Центральной Азии (к постановке проблемы) // Соросовские лауреаты России. М., 1996. С. 344–351.
- <sup>30</sup> Там же. С. 345.
- <sup>31</sup> Там же.
- <sup>32</sup> Там же. С. 346; Шониязов К. Узбеки-карлуки (Историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964. С. 106.
- <sup>33</sup> Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (вторая половина XIX – начало XX вв.). М., 1982. С. 65, 172.
- <sup>34</sup> Сазонова М.В. Женский костюм узбеков Хорезма // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 104.
- <sup>35</sup> Боялива Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 69.
- <sup>36</sup> Широкова З.А. Проявление траура // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-кавказских чтений (апрель 1986). Л., 1987. С. 24–25.
- <sup>37</sup> Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань, 1894. С. 24.
- <sup>38</sup> Баялива Т.Д. С. 69.
- <sup>39</sup> Горелик Н.М. Ближневосточная миниатюра как этнографический источник (опыт изучения мужского костюма) // Советская этнография. 1972. № 2. С. 45.
- <sup>40</sup> Сазонова М.В. С. 455.
- <sup>41</sup> Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков южного Таджикистана в похоронной обрядности (конец XIX – начало XX в.): Автореф. канд. дисс. М., 1990. С. 15.
- <sup>42</sup> Мочеевский Л.И., Поярков Ф.В. Краткие этнографические заметки о туземцах бывшего Кульджинского района. Омск, 1882. С. 34.
- <sup>43</sup> Певцов М. Восточный Туркестан // Военный сборник. 1896. № 6. С. 455.



- <sup>44</sup> Боялива Т.Д. С. 77.
- <sup>45</sup> Бабаева Н.С. С. 15.
- <sup>46</sup> Широкова З.А. С. 24.
- <sup>47</sup> Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканда (II половина XIX – начало XX вв.). М., 1982. С. 24–25.
- <sup>48</sup> Там же. С. 38.
- <sup>49</sup> Подробнее см.: Горшунова О.В. Идея о двух началах в культе плодородия у народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. IV. С. 219–231.
- <sup>50</sup> Там же. С. 222.
- <sup>51</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 88.
- <sup>52</sup> Зарубин И.И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В.В. Бартольд. Ташкент, 1927. С. 362
- <sup>53</sup> Андреев М.С. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны). Ташкент, 1927. С. 8.
- <sup>54</sup> Там же. С. 7.
- <sup>55</sup> Горшунова О.В. Указ. соч. С. 223
- <sup>56</sup> Там же.
- <sup>57</sup> Там же. С. 224.
- <sup>58</sup> Дмитриев С.В. Указ. соч. С. 349.
- <sup>59</sup> *Асмā ал-хусна* — имена, которыми Коран предписывает называть Бога: «У Аллаха прекрасные имена, зовите его по ним и оставьте тех, кто расколыничает о Его именах» (Коран, 7:180). В Коране есть лишь краткий список «прекрасных имен» (см. Коран, 59:22–24). Список в 99 имен сложился, как полагают, в IX–X вв. В мусульманском богословии, философии и мистицизме имена рассматриваются как описание основных качеств Бога, его атрибутов (Прозоров С.М. *Асмā ал-хусна* // ИЭС. С. 22). Следует отметить, что хотя в средневековой мусульманской культуре не существовало эстетики в качестве специальной дисциплины, тем не менее представители различных направлений теоретической мысли в своем творчестве касались тех или иных вопросов, имеющих, с точки зрения современной науки, непосредственное отношение к тем проблемам, которые являются предметом эстетики как отдельной области философского знания. Природа красоты рассматривалась средневековыми мыслителями, как правило, в ходе обсуждения Бога и Его атрибутов, а также отношений между Богом и Его творениями. В значительной степени представители фалсафа находились под влиянием сочинений неоплатоников, таких, как чрезвычайно популярный и имевший широкое хождение на мусульманском Востоке трактат «Теология», традиционно приписывавшийся Аристотелю (в действительности — компиляция из «Эннеад» Плотина). Определенную роль, в особенности это касается проблем художественной красоты и художественного творчества, сыграли хорошо известные мусульманам труды Аристотеля «Риторика» и «Поэтика», а также некоторые взгляды Платона на литературу, отраженные в его «Республике». Внимание мусульманских авторов было сконцентрировано на разработке темы различия между чувственно воспринимаемой красотой и умственно постигаемой красотой. Показателен в этой связи трактат ал-Фараби «ал-Мадина ал-фадла», в котором автор упоминает умственно постигаемую красоту в ходе рассуждений о Прекрасных Именах и атрибутах Бога (См.: al-Farabi. al-Madina al-fadila (The Virtuous City) / Ed. and trans. R. Walzer, Al-Farabi on the Perfect State, Oxford, 1985). Среди Прекрасных Имен ал-Фарāбī перечисляет Красивый (*ал-джамāl*), Великолепный (*ал-бахā*) и Сияющий (*ал-зина*). Несмотря на то, что все эти термины имеют оттенок визуального (зрительного) восприятия и, следовательно, относятся преимущественно к области чувственного восприятия, ал-Фарāбī утверждает, что красота во всякой вещи обладает по

природе своей онтологическим статусом: чем более вещь приближается к своему совершенству, тем более она прекрасна. Из этого ал-Фārābī заключает, что, поскольку существование Бога наиболее совершенно, Он является самым прекрасным из существ. Более того, красота Бога превышает красоту любого иного существа, ибо составляет самую сущность Бога, а не акциденцию: иными словами, источник Божественной красоты происходит из самой субстанции Бога, в то время как красота любой сотворенной вещи акцидентальна и, естественно, не составляет ее субстанции.

<sup>60</sup> См.: Sūfī Ḥayra and Islamic Art: Contemplating Ornament through Fuṣūṣ al-Ḥikam // Материалы международной конференции Sufism, gnosis, art: the thought of Ibn Arabi and Shah Nimatullah. Seville, 22–23 November 2004.

<sup>61</sup> Коран, 2:117.

<sup>62</sup> «Здоровье» для всякой вещи состоит в том, чтобы существовать, ибо Бог сотворил ее, чтобы быть, и одновременно «уничтожение» вещи есть ее разложение или распад, в особенности в результате вмешательства человека, разумеется, с должными целями, ибо все вещи в конечном итоге сотворены для него. Для Корана то обстоятельство, что сущее во Вселенной пребывает в гармонии, является подтверждением таухīда: «Если бы были там боги, кроме Аллаха, то погибли бы они» (Коран, 21:22). Человеческие желания и стремления, оторванные от божественного руководства, приводят к уничтожению (гибели), однако Бог не потакает таким стремлениям: «А если бы истина последовала за их страстями, тогда пришли бы в расстройство небо, и земля, и те, кто в них» (Коран, 23:73). Когда люди придерживаются божественной модели, это естественным образом приводит к здоровью как отдельного человека, так и всего общества в целом; если же, напротив, люди не следуют руководству Бога, они тем самым разрушают последовательность, гармонию и порядок не только общества, но также и естественного мира: «Появилось нечестие на суше и на море за то, что приобрели руки людей» (Коран, 30:40).

<sup>63</sup> Шукуров Ш.М. «Шах-наме» Фирдауси и ранняя иллюстративная традиция (текст и иллюстрация в системе иранской культуры XI–XIV веков). М., 1983. С. 116.

<sup>64</sup> Там же. С. 119.

<sup>65</sup> *Шайхиты* — шиитская богословская школа в Иране в XIX в., основателем которой является Шайх Аҳмад б. Зайн ад-дйн ал-Аҳса'ий (1166–1241/1753–1826). Идеология *шайхитов* по некоторым направлениям расходилась с учением *ахбаритов* в ши'итском исламе (вопросы имамологии, эсхатологии, отрицалось телесное воскресение и др.). Проповедовали идею о пророческой миссии Саййида 'Али-Муҳаммада Шйрāзй (1820–1847), в результате чего в середине XIX в. подверглись репрессиям со стороны официальных властей. Подробнее см.: A. Bausani, al-Ahasai, EI. A. Bausani, Bab, EI. Cl. Huart, Shaikhi, EI // ИЭС. С. 290–291.

<sup>66</sup> По поводу этого сочинения см.: Corbin H. The Realism and Symbolism of Colours in Shiite Cosmology (According to the «Book of the Red Hyacinth» by Shaykh Muhammad Karim-Khan Kirmani) // Corbin H. En Islam iranien. IV. Book VI. P. 1–54. Единственная рукопись трактата, о котором сейчас идет речь (к слову сказать, являющаяся автографом автора), ныне хранится в Ближневосточной коллекции UCLA под шифром. При написании данной работы мы, к сожалению, не имели возможности воспользоваться этой рукописью

<sup>67</sup> См.: Morabia A. // Lawn // EI. Относительно учения о цвете в мусульманской философии см. также: Gatje. Zur Farbenlehre in muslimischen Philosophie // Der Islam. 1967. Bd. 43. H. 3B. P. 280–301.

<sup>68</sup> Наиболее подробно о феномене цвета Аристотель высказывается в своем знаменитом трактате «О душе» (*De Anima*). Позволим себе процитировать небольшой отрывок из этой работы: «Предмет зрения — видимое. Видимое же — это прежде всего цвет, а также нечто такое, что можно описать словами, но не имеет особого названия. То, что

мы имеем здесь в виду, станет совершенно ясно из дальнейшего изложения. Итак, видимое есть цвет. А цвет принадлежит к тому, что видимо само по себе; само по себе не в том смысле, что быть видимым — это существо его, а том, что оно в самом себе включает причину того, почему оно видимо. Всякий цвет есть то, что приводит в движение действительно прозрачное, и в этом его природа. Вот почему нельзя видеть цвета без света, а всякий цвет каждого предмета видим при свете» (Аристотель. О душе. II. 7. 418 а 26).

<sup>69</sup> *Мутазили*ты — «обособившиеся», «отделившиеся» (от арабского глагола *итазила*, со значением «отделять»). Представители раннего направления в *калāме*. Получили свое наименование в связи с «обособлением» от кружка ал-Хасана ал-Басри (ум. 728) его учеников Васи́ла б. Ата (ум. 748 г.) и Амра б. Убайда (ум. 761 г.). Расцвет *мутазилитского калама* приходится на первую половину IX в. Начиная с правления ал-Мутаваккила (847–861) *мутазили*ты стали подвергаться преследованиям. В основе учения лежали «пять основоположений»: *ал-адл* («справедливость»), *ат-таухид* («единственность и единство Бога»), *ал-вад ва-л-ваид* («обещание и угроза» — обязательный и неизменный характер воздаяния за совершенные человеком поступки), *ал-манзила байна-л-манзилатайн* («промежуточное положение» — мусульманин, совершивший тяжкий грех, не считается верующим), *ал-амр би-л-маруф ва-н-нахй ани-л-мункар* («повеление одобряемого и запрещение порицаемого» — обязательность для мусульманина способствовать, включая и насильственные методы, торжеству добра и бороться со злом). См.: ИЭС. С. 128–129, 175–176.

<sup>70</sup> Субстанция (ар., перс. *джавхар*): в *калāме* — единичная вещь, обладающая различными качественными и количественными характеристиками (акциденциями *арад*); в философии под этим термином понималась, как правило, первая из десяти категорий Аристотеля (могла быть единичной либо универсальной). См.: ИЭС. С. 60.

<sup>71</sup> В средневековой мусульманской литературе для обозначения философии как специальной отрасли знания существовало два основных термина — *фалсафа* и *хикма*. Первым из них принято обозначать творчество тех мыслителей, которые ориентировались на античные модели философствования или саму античную философию (Подробнее см.: ИЭС. С. 250–251). Слово *хикма* (букв. мудрость) встречается 20 раз в Коране. Производное от корня х-к-м хаки́м (букв. мудрец) — одно из «прекрасных» имен Бога. Об употреблении данных терминов см.: Nasr S.H. The meaning and role of «philosophy» in Islam // *Studia Islamica*. Paris, 1973. XXXVII. P. 57–81; Leaman O. A brief introduction to Islamic philosophy. Polity Press, 1999. P. 157–159.

<sup>72</sup> Коран, 15:21. См.: Corbin H. The Realism and Symbolism of Colors in Shiite Cosmology. P. 4.

<sup>73</sup> Ibid. P. 15.

<sup>74</sup> Ibid. P. 27. Мухаммад б. Йа'қуб Абӯ Джа'фар ал-Кулайни (ум. 941) — мухаддис и факих, первый кодификатор имамитского (джа'фаритского) права.

<sup>75</sup> Ibid. P. 42.

<sup>76</sup> Ibid. P. 43–44.

<sup>77</sup> 'Ала' ад-Давла ас-Симнāни, Рукн ад-дйн Абӯ-л-Макāрим Аҳмад б. Шараф ад-дйн Мухаммад б. Аҳмад Бийāбāнакй (659–736/1261–1336) — известный суфий, представитель братства *кубрāвийя*. Симнāни разработал доктрину, получившую уже после его смерти название *вахдат аш-шухӯд* (единство свидетельствования), которая была направлена против учения Ибн ал-'Арабий ваҳдат ал-вуджӯд (единство бытия). Подробнее о нем см.: Meier F. 'Alā' al-Dawla al-Simnānī // EI. Относительно ваҳдат аш-шухӯд см.: ИЭС. С. 49–50.

<sup>78</sup> Corbin. Ibid. P. 151.

<sup>79</sup> Подробно см.: Elias J. *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' ad-dawla as-Simnani*. N.Y., 1995. P. 79–99, 119–146. Здесь мы использовали: Карл В. Эрнст. Суфизм. М., 2002. С. 145.

<sup>80</sup> Там же. Эрнст в данном случае ссылается на: Muhammad Dhawki Shah. *Sirr-i dilbaran*. Karachi, 1405/1985. P. 298–299.

<sup>81</sup> Corbin. Ibid. P. 77–78.

<sup>82</sup> Corbin. Ibid. P. 157.

<sup>83</sup> Рӯзбихан б. Абӣ Наҷр ал-Фаса'ӣ ал-Дайламӣ ал-Бақли аш-Шйрәзи (522–606/1128–1209) — известный персидский суфий, основатель рибата в Шйрәзе, автор ряда работ по теории и практике таҗаввуфа, а также суфиского комментария (тафсйр) на Қур'ан.

<sup>84</sup> Corbin. Ibid. P. 157.

<sup>85</sup> По всей видимости, речь идет о Шамс ад-дйне Муҳаммаде б. Йаҳйя Гйләни Ләхиджӣ (ум. 912/1506). О нем см. ниже сноски 94.

<sup>86</sup> Цит. по: Corbin H. Ibid. P. 110–111.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Хирқа (от гл. *харақа* 'разрывать, делать прорехи') — рубище, одежда-символ, указывающая, что облаченный в нее вступил на мистический путь, показатель обета бедности, данного суфием. См.: Акимускин О.Ф. Хирқа // ИЭС. С. 278–279.

<sup>89</sup> Кәшифӣ Камал ад-дйн Хусайн б. 'Али (ал-Ва'из) — персидский писатель и проповедник. Родился в г. Байхақ (Сабзавәр), где провел свои юношеские годы. Позднее некоторое время жил в Нишапуре и Машхаде, затем, во времена правления Абӯ'л Ғәзи Султәна-Хусайна Байқары (795–819/1392–3 – 1416–7) перебрался в Герат, в котором пробыл около двадцати лет. Кәшифӣ оказывали поддержку и покровительство султан, а также знаменитый 'Али Шйр Навә'ӣ (844–906/1441–1501). Он получил известность и признание как красноречивый проповедник, обладавший прекрасным голосом, и выдающийся мастер персидской прозы. Кәшифӣ прожил долгую жизнь и умер в Герате в 910/1504–5. Поскольку он родился в Байхақе, шй'итском центре, в Герате его считали ши'итом, вместе с тем его отношения с Джәмӣ, а также дружба с 'Али Шйром Навә'ӣ привели к тому, что в Байхақе его полагали суннитом. Его сын Фахр ад-дйн 'Али Сафӣ (ум. 939/1532–33) упоминает в своем трактате *Раишахәт 'айн ал-хайәт*, что Кәшифӣ принадлежал к суфийскому братству *нақшбандййа*, как известно суннитскому. Тем не менее некоторые работы Кәшифӣ, такие, как *Латә'иф ат-тавә'иф*, свидетельствуют о том, что автор был ши'итом (имамитом). Ряд работ Кәшифӣ, прежде всего *ал-Рисәла ал-'алиййа фи'л-ахәдйс ан-набавиййа* и *Футувват-нама-йи султәни*, указывают на его близость к суфийским кругам

<sup>90</sup> Хусайн Воизи Кошифӣ. *Футувватномаи султони*. Душанбе, 1991. С. 63–64.

<sup>91</sup> Қур'ан, 7:101–105.

<sup>92</sup> Амйр Хусрау Дихлавӣ — крупнейший представитель индийской персоязычной литературы и один из первых продолжателей литературной школы Низәмӣ Ганджавӣ (1141–1209).

<sup>93</sup> Амир Хосров Дехлеви. *Семь красавиц*. М., 2002. С. 115. По всей видимости, именно с представлениями о таких абстрактных понятиях, как незапятнанность, чистота, очищение, которые символически выражает белый цвет, связано то, что белые одежды стали символом последователей и сторонников Муканны (известны в историографии также как *мубаййида* — ар. «облаченные в белое» или *сапид-джәмагән* — перс. «носящие белые одежды»). Интересно в данном контексте вспомнить сообщение ат-Табарӣ, который, описывая поход ал-Афшина Хайдара, официально обвиненного в проиранских настроениях, характеризует ислам как «черную религию» в противоположность «белой религии» — речь в данном случае, насколько мы можем предполагать, идет о древнеиранской (зороастризм) религии, которую, по всей видимости, хотел восстановить ал-Афшина Хайдара.

<sup>94</sup> Коран, 14:49–51.

<sup>95</sup> Не рассматривая специально мусульманские представления о душе, приведем лишь одно высказывание ал-Газали из его труда *Йахйя ‘улум ад-дйн* («Воскрешение наук о вере»), чтобы прояснить приведенное нами положение. Он пишет:

اللفظ الثالث النفس وهو أيضا مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منه معنيان أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان على ما سيأتي شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المنمومة من الإنسان فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك

«Термин третий — душа — принимает значения многообразные, из коих два имеют касательство до цели нашего [изложения]. Первым является то значение, каковое в себя включает одновременно и способность человека к страсти, и влечению, кои мы истолкуем далее. Таковое значение [употребительно] по преимуществу среди суфиев, ибо они понимают под душой тот источник, какой вмещает в себя достойные порицания качества [человеческие]. Так, они говорят: «Душу должно победить и сломить». Есть на это намек и в словах Пророка: «Душа, каковая меж двух сторон суть враг злейший». Далее Газали приводит второе значение термина душа, согласно которому душу, в соответствии с ее качествами, возможно именовать трояким образом. Во-первых, «душа успокоившаяся» — аллюзия на коранический аят: «О ты, душа успокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!» (Қур’ан 89:27–28). Во-вторых, «душа порицающая» (Қур’ан, 75:2), «ибо она не обрела еще совершенного успокоения и порицает своего владельца, когда тот проявляет небрежение в поклонении своему Господу». И, наконец, душа, которая «побуждает ко злу» (Қур’ан, 12:53), т.е. та, которая оказывается падкой на искушения Иблиса. См.: Абӯ Ҳамид ал-Ғазали. *Китаб ‘аджа’иб ал-қулӯб* («Книга о чудесах сердец»). С. 3.

<sup>96</sup> *Ахунд* — образованный человек, ученый. В Западном Туркестане так обыкновенно именовались наиболее авторитетные богословы (*‘уламā*), в Иране термин вошел в широкое употребление во времена Тимуридов, обозначая, как правило, школьного наставника.

<sup>97</sup> Corbin. *The Man of Light*. P. 112. Шамс ад-дйн Муҳаммад б. Йахйя Гиланӣ Лāхиджӣ (ум. 912/1506) — известный теолог, суфий (*шайх тарӣқа нӯрбахшиӣ*) и поэт. Среди почитателей его таланта были не только такие видные мусульманские ученые, как Мавланā Нӯр ад-дйн ‘Абд ар-Раҳмāн Джāмӣ (817–898/1414–1492) и Муҳаммад б. Ас’ад Джалāl ад-дйн Давāнӣ (830–908/1427–1502–3), но также и основатель династии Сафавидов Шāх Исма’йл I (893–930/1488–1524). Последний посетил хāнақā Лāхиджӣ в Шӣрāзе в 909/1503 г. Перу Лāхиджӣ (известен также под поэтическим именем-псевдонимом (*тахаллӯсом*) Асӣрӣ) помимо сборника стихов (*Дӣвāн*) и маснави *Асрār-и шухӯд* принадлежит также прозаический труд *Мафātӣх ал-и’джāз* — комментарий на знаменитую поэму *Гулиāн-и рāз* исма’йлитского автора Маҳмӯда Шабистарӣ (ум. 720/1320).

<sup>98</sup> ‘Абд ар-Раҳмāн Абӯ Муслим — глава ‘Аббāсидского движения в Хурāsāне, убит по приказанию халифа ал-Мансура в 755 г. См.: Moscati S. *Abu Muslim*, EI. // Бартольд В.В.: Соч. Т. 7. С. 479–480; ИЭС. С. 10. Абу Салама ал-Халлал — бывший раб, в 127/744–5 г. был послан в качестве эмисара ‘Аббāсидов в Хурāsāн. После 132/749 г. назначается визирем, вскоре был убит наемными убийцами, нанятыми Абӯ Муслимом. См.: Moscati S. *Abu Salama Khallal* // EI.

<sup>99</sup> См.: Bosworth C.E. *Musawwida* // EI.

<sup>100</sup> По этому поводу см.: Sharon M. *Black banners from the East, II, Revolt, the social and military aspects of the ‘Abbasid Revolution*, Jerusalem, 1992. P. 78–85.

<sup>101</sup> Bosworth C.E. *Musawwida* // EI.

<sup>102</sup> За исключением краткого периода, когда халиф ал-Мамун принял в качестве официального зеленый цвет, традиционно ассоциировавшийся с ‘Алидами.

<sup>103</sup> Коран, 20:102.

<sup>104</sup> См.: Бертельс. Указ. соч. С. 386. В Коране по поводу этого дерева сказано: «Это лучше, как угощение, или дерево заккум? Мы ведь сделали его соблазном для обидчиков. Это ведь дерево, которое выходит из корня геенны. Плоды его точно головы дьяволов». Коран, 37:60–63.

<sup>105</sup> Справедливости ради стоит отметить, что на миниатюрах Парижской рукописи демоны в различных кругах ада изображаются разными цветами (зеленым, например, или красным), а не исключительно синим цветом.

<sup>106</sup> Shimmel A.M. Color // EI. P. 319.

<sup>107</sup> Corbin H. En Islam iranien. III. V. III. Ch. IV.

<sup>108</sup> Shimmel A.M. Color // EI. P. 319.

<sup>109</sup> Амир Хосров Дехлеви. Семь красавиц. С. 137.

<sup>110</sup> Там же. С. 164.

<sup>111</sup> Коран, 55:68–72.

<sup>112</sup> *Шахид* — «пожертвовавший собой за веру». Согласно мусульманской традиции, *шахиду* гарантирован рай, куда он попадает, минуя испытания в могиле и мусульманском чистилище (ар. *барзах*), поэтому он не нуждается в ритуальном омовении перед погребением, ему прощаются все земные прегрешения, в раю он получает высокое положение вблизи трона Бога (ИЭС. С. 296).

<sup>113</sup> В доисламской Аравии термин *саййид* (глава, господин) означал глава, вождь племени, представитель племенной аристократии. В этом значении употребляется и в Коране (12:25, 33:67). В суре «Семейство Имрана», впрочем, не несет негативного оттенка: «Аллах радуется тебе вестью о Йахйе, подтверждающем истинность слова от Аллаха, господине, воздержанном и пророке из праведников!» (Қур’ан, 3:34). С течением времени стал применяться по отношению к потомкам Мухаммада (ар. *аулад ар-расул*). Кроме того, часто входил в титулатуру мусульманских правителей (бухарские амйры, хивинские ханы). См.: Bosworth С.Е. Sayyid // EI; ИЭС. С. 203–204.

<sup>114</sup> Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. С. 315–316.

<sup>115</sup> Цит. по: Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. М., 1997. С. 307.

<sup>116</sup> Цит. по: Бертельс А.Е. Указ. соч. С. 306–307. Аналогичную систему приводит Бируни в своем трактате *Китаб-и тафхим* (См.: Abu Rayhan Mohammad Biruni. Ketab al-tafhim le awa’el sena’at al-tanjim / Ed. and tr. R.R. Wrights (The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology). L., 1934. P. 240–241, 396–406).

<sup>117</sup> См.: Шамс ад-дин Мухаммад ибн Махмуд Амули. Нафаис ал-фунун фи араис ал-уйун. Техран, 1379. 2. С. 293–294. Цит. по: Бертельс А.Е. Указ. соч. С. 306–307.

<sup>118</sup> Цит. по: Геродот. История в девяти книгах. М., 1888. Т. 2. С. 54.

<sup>119</sup> Бертельс А.Е. Указ. соч. С. 305.

<sup>120</sup> См.: Ettinghausen R., Grabar O. The Art and Architecture of Islam 650–1250 // Yale University Press (Pelican History of Art). 1987. P. 213.

<sup>121</sup> Цит. по: Бертельс А.Е. Указ. соч. С. 322. См. также: Binyon L. The poems of Nizami, described by Laurence Binyon. L., 1928. P. 8.

<sup>122</sup> Nasr S.H. Islamic Art and Spirituality. Albany: State University of New York Press, 1987. P. 182.

## ОГОНЬ И «УМНЫЕ ЧИСЛА» В ТРАДИЦИОННОЙ СИМВОЛИЧЕСКОЙ НУМЕРОЛОГИИ ТАДЖИКОВ\*

В разное время мною были опубликованы работы<sup>1</sup>, в которых рассматривались грани одного и того же явления в культуре таджиков. Они касались традиционной церемонии обведения невесты (иногда невесты и жениха вместе) вокруг костра (*алоугардон*) на ее пути к дому жениха. Последовательность событий и операционная канва, связанные с ритуальным костром, ставят целый ряд труднообъяснимых вопросов. Это не только исторические корни отношения к событийному огню, вокруг которого происходит действие, и идейная подоплека церемонии (хотя эти аспекты также представляют немаловажный интерес). Среди вопросов — и динамичное тяготение действия к определенной числовой гармонизации. Эта особенность становится едва ли не главным смыслом и целью ритуального костра новобрачных как компонента многосложных свадебных обрядов. Поэтому, рассматривая элементы, из которых сплетен ментальный каркас церемонии обхода новобрачными костра на пути невесты к дому молодого, мы подходим к такой важной ее составляющей, как символическая кратность повторяемых его персонажами ритуальных действий: как правило, обход костра совершается троекратно. Подобную специфику, пусть мимоходом, отмечали большинство исследователей, писавших о свадебной обрядности народов Центральной Азии (хотя осмысление самого явления ускользало из поля зрения специалистов). Следует выделить статью Н.П. Лобачевой, содержащую обобщение накопленной информации, скажем, по географии обычая обведения молодых вокруг костра в районах Центральной Азии<sup>2</sup>. Из данных автора публикации видно, что числовая программа является достаточно ярким выражением церемониальности практики обведения новобрачной/новобрачных вокруг костра. Если внимательно посмотреть на существующие в литературе описания традиционной свадебной практики оседлого населения региона, то становится очевидным, что троичность действий характерна не только для церемонии *алоугардон*, завершающей цикл свадебных обрядов. У таджиков разные ее проявления отражены и в других сферах семейно-брачных церемоний. Складывается впечатление, что в целом трехчастной является и сама многосложная свадебная обряд-

\* Выражение «умные числа» заимствовано нами у Николая Гумилева, сказавшего:

А для низкой жизни были числа,  
Как домашний, подъяремный скот,  
Потому что *все оттенки смысла*  
*Умное число передает.*

См.: Гумилев Н. Стихи. Поэмы. Тбилиси, 1989. С. 327.

ность местного населения. Более того, в традиционной культуре таджиков Центральной Азии число «3» во многом актуализирует себя как часть общей системы нумерологической (числовой) символики. Как аспект системы традиционного мировоззрения, троичность пронизывает бесконечное множество поверий и представлений и связанных с ними обычаев и ритуалов; они широко представлены и во многих других областях культурных стереотипов, запечатлены в разнообразных предметах материальной и духовной культуры таджикского народа. Естественно, возникает желание посмотреть на тяготение *алоугардона* к магии троичности в общем контексте традиционной числовой символики в некоторых областях культуры изучаемого народа, в том числе связанных с совокупностью свадебных обрядов.

Безусловно, нумерология представляет собой универсальное явление. Но для этнографии представляет интерес ее этнические преломления. Отсюда и наш интерес к этому сюжету в картине мира таджиков.

В принципиальном плане упоминание об *алоугардоне*, послужившем толчком к написанию данной работы, преследует цель осмысления символических функций числа «3» для уяснения смысла ритуала, заметим, связанного с огнем. Интерес к «живому огню» (его мы касаемся лишь в той мере, в какой он проявляет себя в контексте символической математики) продиктован тем, что он, наряду с прочими, заявляет о себе как о сфере сугубо женской активности, отражая, таким образом, особенности женского мироощущения, что является целью исследовательских поисков автора.

Нужно сказать о том, как обозначенные проблемы связаны с тематикой представленного издания. Ответ на этот вопрос дает свойство символической нумерологии сохранять основные черты своей первоначальной устойчивости, несмотря ни на какие исторические потрясения. Об этом красноречиво свидетельствуют особенности, характерные для церемонии костра новобрачных: практика трехкратного обведения молодых вокруг пламенеющего ритуального огня во многом напоминает обход вокруг сакрального центра в культовом здании, например, мусульман. Из определенных проявлений «извечной» неуязвимости числовых символизмов, например троичностей, складывается впечатление, что это становится возможным благодаря удивительной динамичной способности числовых кодов постоянно приспосабливаться к меняющимся, зачастую глобально, условиям окружающего мира. Оговорим и то, что из всего многообразия символических чисел нас интересует актуализация в традиционной культуре таджиков в основном чисел «3» и относительно меньше «9», «7».

Прослеживая проявления числового акцентирования в обрядности, в некоторых случаях автор привлекает материалы, на первый взгляд не относящиеся к традиционной нумерологии. Речь идет, например, о некоторой детализации ситуаций, отражающих ту или иную грань этикетной реальности. Как выясняется, смысл подобных явлений лучше раскрывается в контексте именно сим-



волической нумерологии: она бросает определенный свет на понимание идейной основы этикетных ситуаций. Следуя по этому пути, автор пытается ввести в научный оборот небольшую группу собственных полевых материалов. Это проявляется в третьем параграфе представленной работы, где говорится о такой форме традиционной «гадательной» практики, которая в живой лексике таджиков называется *фол* (букв. «гаданье»). Привлеченные «ненумерологические» сведения характеризуют сферу, для которой числовые программы являются неким якорем ее бытия. Поэтому возникает необходимость немного сказать о практике *фол*.

В соответствии со сказанным план предлагаемой работы предполагает рассмотрение проблемы в трех аспектах: 1. *магия троичностей в ритуале*; 2. *числа, обладающие «сознанием»* (в «гадательной» практике); 3. *троичная гармонизация в культуре*.

1. *Магия троичностей в ритуале*. Осмысление церемонии троекратного обведения невесты вокруг костра как компонента свадебных церемоний заставляет обратиться к проявлениям символизации смыслового маркера «3», прежде всего, в аспекте традиционной свадебной обрядности.

Присутствие числа «три» (в церемонии обхода новобрачными свадебного огня) находит выражение не только в кратности обхода костра. По одному из вариантов, число участников обряда также равняется трем: это невеста и две женщины, приставленные к ней; в таком случае новобрачная оказывается между ними. По другому варианту выполнения, в церемонии участвуют шесть (число, кратное трем) человек: жених, невеста, а также четыре женщины, несущие вышитое панно над головами новобрачных во время обхода ими ритуального костра.

Цикл церемоний, сопровождающих свадебные обряды, дает и другие примеры обращения к числу «3» для организации ритуального пространства. В равнинных и предгорных районах свадебный цикл включает: а) сватовство (*хостгори, касмони, джавчимони*) — получение сватами согласия стороны молодой и подтверждение этого согласия путем выполнения так называемого *ноншиканон* (букв. «разламывание лепешек» пополам)<sup>3</sup>; б) помолвка (*фотиха*) — церемония, к которой приурочено чтение первой суры Корана (*фотиха* — букв. «открывающая» книгу), знаменующее начало приготовлений к свадебным мероприятиям<sup>4</sup> и в) трехступенчатые (если на время оставить некоторые промежуточные события, не имеющие отчетливого ритуального оформления) свадебные торжества<sup>5</sup>, которые обычно сопровождаются крупномасштабными угощениями односельчан и гостей из других кишлаков и районов. Это следующие три части:

- 1) отправка стороной жениха вена (*мол*) в дом родителей невесты;
- 2) свадебные торжества (*туй*) в доме родителей девушки, сопровождающиеся угощением гостей (включая родственников жениха) и завершающиеся традиционным актом ритуального бракосочетания (*никох*);

3) переезд новобрачной в дом жениха и препровождение молодых к брачному ложу, которому предшествует *туй* в доме родителей жениха (или в кафе, ресторане); эти торжества сопровождаются угощениями родственников, друзей, членов трудовых и других коллективов, с которыми связаны не только новобрачные, но и члены их семей.

О том, что троичность пронизывает основные этапы свадебной церемонии, свидетельствует сведение, зафиксированное мною в Самарканде (правда, оно остается пока единственным, поэтому требует проверки). Две местные пожилые женщины рассказали, что в состав приданого невесты должны входить три обязательные вещи, носящие знаковый характер: *тор/сузани* — большемерная декоративная настенная вышивка, *болинпуш* (букв. «покрытие для подушек» новобрачных) и П-образная вышивка-простыня, называемая *руйджо*. Интересно отметить, что в цикле свадебных церемоний *болинпуш* и *руйджо* выполняют двоякую функцию. Первая функция *болинпуша* — служить балдахином во время обеда новобрачных вокруг огня, вторая связана с его использованием в качестве накидки на их подушки на спальном ложе, отсюда и название этой вышивки — *болинпуш*. Что касается П-образной вышивки, она используется сначала как занавеска, за которую становится невеста на некоторое время при входе в комнату, отведенную для новобрачных; с этим связано ее название — *чимлик*<sup>6</sup>. Когда стелют постель молодым (брачное ложе состоит из тюфяков, подушек и одеял невесты), *чимлик* снимают и набрасывают на их одеяло поверх сюзане. Тогда происходит замена названия *чимлик* на *руйджо*.

Здесь хотелось бы отметить, что «занавеска для лица» (*чимлик*, она же *руйджо*) состоит из трех нарядно вышитых полос, расположенных П-образно; средняя полоса — обычно однотонная ткань. Символическими троичностями наиболее насыщен *болинпуш*. Трехчастность его орнаментальной композиции выражена в форме трех концентрических кругов, имеющих общий центр, выполненный, в свою очередь, в виде трех цветочных розеток разного радиуса; последние заключены в кольцо, представляющее собой первую (если посмотреть на рисунок от центра) из трех окружностей вокруг розеток. Концентрические круги вписаны в три квадрата, наложенные один на другой. Квадраты завершают орнаментальную композицию покрывала на изголовье новобрачных. Таким образом, в *болинпуше* число «3» воспроизведено трижды.

В свете отмеченных данных становится понятным, почему новобрачных вокруг костра принято обводить трижды. Вспомним, что при этом они находятся под церемониальным балдахином (*болинпуш*), основной орнаментальный мотив которого трижды воспроизводит число «3». В *болинпуше* есть еще одна любопытная деталь — вышитая (зелеными и малинового цвета нитками) полоса, из чего состоит упоминавшийся диск (кольцо). Разноцветные фигуры, следующие одна за другой, напоминают наконечники стрел. Интерес вызывает направление, на которое они указывают, — против часовой стрел-

ки. Это соответствует направлению движения молодоженов вокруг «своего» костра (*алоугардон*) — слева направо.

В целом *болинпуш* выполняет функции предписания (или инструкции), выполненного в узорах. Как своеобразный текст оно содержит правила не только о церемонии *алоугардон* новобрачных. В нем также находят отражение угадываемые элементы представления о трехкратности и трехчастности основных действий и событий в общей системе традиционных свадебных обрядов таджиков. То, что основные элементы традиционной свадебной обрядности у них базируются на бесконечном числе повторяющихся символических троичностей, красноречиво свидетельствует о магии числа «3» в свадебных обрядах. Об этом говорят и отмеченные выше детали, которые характеризуют рисунок узора на декоративной вышивке *чимлик/руйджо*.

Относительно символики числа «3» некоторые сведения можно почерпнуть из обычая угощения гостей по самым разным поводам, включая свадебную обрядность. Здесь мое внимание приковано к небольшому сюжету, который, оставаясь одной гранью в области символической нумерологии, другой перемещается в поле иных явлений. Имеются в виду символические триады как функции этикетной реальности в традиционной культуре таджиков. К примеру, названные угощения, на которые люди идут обычно группами в течение длительного времени, имеют ритуальные признаки. На это указывают, прежде всего, черты некой динамичной трехчастности подачи угощений: сначала к *дастурхону* (*дастархону*), богатому всевозможными сладостями и лепешками, подается чай. Затем следует плов. После плова снова ставится чай. Налицо трехчастная схема подачи угощения «чай — плов — чай». С точки зрения символического значения числа «3», интерес вызывает и такая особенность, как подача гостям плова: в сельских местах чашу (блюдо) с традиционным пловом предпочитают подавать на троих; еще сравнительно недавно это было повсеместно.

Осмысление числовых закономерностей интересно тем, что в ряде случаев эти закономерности неожиданно открывают завесу над непонятными сторонами тех или иных явлений культуры, позволяя выявить в привычных, казалось бы, вещах новые грани осмысления. Выясняется, например, что в упоминавшейся схеме подачи угощения («чай — плов — чай») скрыт пласт нормативных представлений, который опирается на соответствующие предписания традиции. Этот факт заслуживает того, чтобы обратить на него внимание, демонстрируя необходимость изучения символической нумерологии в плане понимания причинно-следственной связи явлений. Далее проследим ход событий.

Когда плов подается, младший по возрасту член «троицы» принимается разрезать мясо на мелкие куски, складывая их горкой сверху на рис. Право откладывать первый комок риса (с кусочком мяса) к краю чаши, чтобы отправить его в рот, предлагается старшему из почтения к его возрасту. Вы-

дающийся мусульманский мыслитель и теолог Мухаммад ал-Газзали ат-Туси (1058–1111) в своей книге «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»), уделивший много внимания этикету приема пищи, рекомендует «не протягивать руку к пище до тех пор, пока к ней не протянет руку тот, кто заслуживает предпочтения, будь то по возрасту или по знанию, или по благочестию, или по какой-либо иной причине»<sup>7</sup>. У современных таджиков старший, кому предлагается отложить первый комок риса, из вежливости отказывается, предлагая это право другим «сотрапезникам». Но те, протягивая руку (ладонью кверху) к краю блюда, продолжают ждать, пока старший не слепит свой комок. Тот, видя, что «сопротивление» бесполезно, уступает настояниям «сотрапезников» и приступает к еде первым<sup>8</sup>.

Плов в отличие от чаепития, предполагающего необходимую (для беседы) медлительность, принято есть практически молча<sup>9</sup>. На первый взгляд это кажется странным. Но если посмотреть поближе, то мотивы безмолвия во время еды подаются определенной интерпретации. Прежде всего, складывается впечатление, что в современной культуре таджиков прием горячей пищи и дружеское общение особым образом разграничены. В пользу этого говорит практика подачи гостям угощения по схеме «чай — плов — чай». Такая особенность поясняет, почему горячую пищу, в данном случае плов, нужно есть молча.

То, что вкушение горячей пищи предполагает молчание, вытекает из таджикской поговорки. Она гласит: *Аввал таъом, баъд калом* («Сначала вкушение горячей пищи, после — [«застольные»] речи»). Это вполне соответствует приведенному выше предписанию ал-Газзали. Таджикская поговорка, смысл которой — ограничение разговора во время еды, поднимает интересную проблему.

Как известно, плов в оседлой среде Центральной Азии представляет собой ритуальную пищу, его называют *пищей пророка*. Статус ритуальности связан с назначением этого кушанья быть жертвенным угощением. Знаком данной функции является кровь (мясо) зарезанного по случаю, например, семейных торжеств жертвенного животного — бычка (иногда двух) или баранов. Я склонен думать, что именно жертвенный символизм для понимания смысла приведенной поговорки, предписывающей молчание при вкушении плова, является определяющим. Не случайно, что плов принято есть, предварительно вслух произнеся кораническую формулу, значение которой: «Во имя Аллаха милостивого и милосердного!». После завершения угощения старший по возрасту сотрапезник читает молитву (*дуъо*) *дастурхону*. Обычно младшие эту просьбу выражают так: *Да(р) хакки дастурхон дуъо кунед!* («Прочтите молитву за *дастархан!*»). После этого он читает молитву, к концу которой все совершают ритуальную *Омин* («Аминь»), сопровождая ее молитвенными формулами, содержащими благодарность Богу за блага, благословения предкам устроителя, пожелание благополучия его семье. Такое отношение свидетельствует о почитаемости

*дастархана*, о том, что по своей священности она уподобляется роду жертвенника. Здесь уместно отметить, что в быту у таджиков *дастарханом* ведаёт хозяйка дома и семьи. Для этой скатерти существует определенное место — одна из *токча* («ниша») в кухонном или жилом помещении дома. Когда она расстелена для раскладывания еды, на ней не должны находиться посторонние вещи, не относящиеся к еде и питью. Это считается *увол* («кощунство», «греховно»).

С учетом предложенной интерпретации горячей пищи как функции безмолвия можно полагать, что необходимость вкушать молча позволяет человеку концентрировать внутренний взор на пище и себе. Другими словами, еда в безмолвии погружает человека в «самого себя». Состояние *питания духа* позволяет ему полностью переключиться не только на ощущение вкушаемой пищи, улавливая одновременно ее вкус и запах, но и на переживание, своего рода созерцание, поданной пищи. Благодаря этому безмолвие во время приема горячей пищи создает необходимое человеку условие для философствования в молчании. Такому состоянию способствует концептуализация плова: оставаясь фактором удовольствия и комфорта, он проявляет себя и как некую стратегию единения духовного и телесного, как силу, способную снять границы между внешним и внутренним. В процессе молчания происходит и тематизация единения каждого из членов триады с двумя другими за блюдом с пловом. Это, предположительно, означает, что по ходу испытания удовольствия от пищи переживание процесса единения телесного и духовного в телесном бытии одного становится неким общим переживанием всех троих сотрапезников во время еды. Как результат — состояние, близкое к экстатическому, приводит их к своего рода мистическому зеркалу, отражающему культурную идентификацию: глядя в него, каждый член триады в самости другого видит и свою реальность. Другая самость становится понятной, поскольку она разделяет удовольствие от вкушения плова, поданного на троих в общем блюде, без индивидуальных приборов, которые как знак престижа обычно социально дифференцируют людей. Вследствие этого возрастает сакральность чаши с пловом, которая ставится перед гостями. Она обретает черты жертвенника, а акт слепления комков риса к ее краю становится близким акту жертвоприношения. Описанный статус *дастархана*, к которой подается жертвенный плов, не мог не наложить отпечаток на его ритуальную символику. Это, в свою очередь, оказывает влияние на стереотипы поведения людей во время еды, диктуя им соблюдение определенных правил застольного этикета.

В силу предложенной интерпретации мотиваций вкушения плова втроем из общего блюда (при минимуме слов) становится понятным, почему одиночные посещения хозяина угощения не одобряются. Следует сослаться на авторитет ал-Газзали, который, говоря об этикете приема пищи, пишет: «Не приступать к еде, покуда не появится кто-то, с кем можно вместе поесть, ибо

<...> Пророк, мир да пребудет над ним, никогда не ел в одиночку»<sup>10</sup>. Таджикские старожилы утверждали, что принцип порционности подачи угощения противоречит традиции гостеприимства. Наверное, поэтому, индивидуальные посещения, как правило, нейтрализованы. Подобные случаи обычно вызывают определенную неловкость, которую испытывает не только принимающая сторона, но и гость. Одиночки рассматриваются как люди, социально не реализовавшие себя, лишённые созидательских устремлений, даже разрушители устоев социальной жизни. Про них говорят как об отброшенных на периферию общины людях. Поэтому, направляясь на угощение, устроенное по случаю семейного события, одиночки еще далеко от дома организатора присоединяются к какой-нибудь группе гостей, чтобы сформировать социально одобряемую компанию сотрапезников. Одиночки-путники и странники — исключение. Наоборот, их появление рассматривается как хороший знак. Считается, что они — посланники Бога. Поэтому их стараются угощать подобающим образом. При объяснении особого отношения к путникам иногда говорят: «Для того чтобы они, вернувшись к себе, не говорили о недостатке внимания хозяев угощения к *гостям*». Из описанной регламентации поведения вытекает вывод о специфике программы поведения, характерной для оседлого населения Центральной Азии. По крайней мере, в обрядности тенденции к индивидуализации поведения рассматриваются как нежелательное явление. Таким образом, мы можем сказать, что в основе рассматриваемой практики подачи угощения (плова) на троих лежит тенденция к стандартизации поведения и, соответственно, сдерживание его вариативности.

Нужно отметить, что элементы неодобрения разговора во время еды в той или иной форме прослеживаются и в других традициях. Например, можно вспомнить своеобразный диалог-«экспромт» между взрослым и ребенком о речевом поведении во время еды в русской среде. Взрослый, призывая ребенка к молчанию, говорит: «Когда я ем, глух и нем», на что ребенок, по своей детской природе противник молчания, отвечает: «Когда я кушаю, говорю и слушаю». Как видно, в этом словесном состязании отчетливо выражены две концепции, каждая из которых соответствует определенной социально-возрастной категории: взрослый отстаивает принцип молчания за столом, ребенок, наоборот, стоит на либеральной позиции, отправляется от целесообразности сочетания еды с разговором. Для нас в данном случае имеет значение осознание речевого поведения взрослым из необходимости молчания за столом. Понятно, что в современной русской среде это предписание не соблюдается, оно хранит лишь отзвук действительности далекого прошлого, пульсируя в глубине подсознания человека российского общества.

А.Л. Топорков, проанализировавший происхождение элементов застольного этикета у славян, приводит слова известного писателя и этнографа С.В. Максимова: «дело всех православных крестьян сидеть за столом чинно, унимать от смеху смешливых, пустяшных разговоров не водить

и смотреть на хлебный стол как на божий престол»<sup>11</sup>. Этот исследователь привлекает сведения других источников, из которых вытекает, что в некоторых районах Орловской губ. молодым, смеявшимся за столом, выговаривали: «Разве можно за столом смеяться, когда едят! Надо сидеть смиренно, потому что когда все сидят смиренно, то ангел небесный сидит с нами и благословляет нашу трапезу, а когда смеешься, то ангел божий отходит от нашей трапезы со слезами, а на его место садится Дьявол, который радуется и потешается, что мы Ангела отогнали, а его пригласили». В Тихвинском у. Новгородской губ. считали, что «есть за столом надо молча, разговаривать за столом грешно. Где за столом во время еды разговаривают, там, наверно, нечистый присутствует и невидно в кушанье всякую гадость примешивает». Там же подчеркивается, что в Галичском у. Костромской губ., если кто-либо из ребят засмеялся, тому замечали: «Што гогочешь? Ты гогочешь, а в ложку-то тебе бес кастит»<sup>12</sup>.

Изложенные сведения наглядно показывают, что ограничение разговора во время еды в русской среде было устоявшимся явлением. Вероятно, типизация поведения в российском обществе была разрушена, возможно, уже давно, в то время как в таджикском обществе ее элементы отличаются особой стойкостью. В целом, если исходить из приведенных поговорок (одна из которых — таджикская — сохраняет свою актуальность, а другая — русская — утратила черты своей актуализации), можно сделать вывод, что каждая из них сигнализирует о реальности «своего времени» относительно поведения во время приема горячей пищи. Возникает ощущение, что нормативный характер ограничения разговора во время еды (приема горячей пищи) таит в себе элемент внутренней концентрации мысли на себе, пищи и другом. Здесь уместно процитировать греческое изречение, которое приводит Плутарх: «Сытое брюхо всегда в размышлениях трудных подмога»<sup>13</sup>.

Когда можно разговаривать? В таджикской среде дружескую беседу (*сухбат*, *гап*, *чак-чак* — «общение»; «разговор»; «болтовня») традиция предписывает оставлять для чая (*чай*). Чаепитие предоставляет для этого практически неограниченные возможности. Оно призвано, выражаясь словами Плутарха, «отрешать от уз языки» и предоставлять «речам полную свободу»<sup>14</sup>. Потребность в общении за чаем породила известную из литературы по Центральной Азии чайхану — особого рода помещение для беседы за чаем. Были и особые «дома», получившие свое название от тадж./перс. слова *гап* («разговор», «беседа», «общение», «обмен мнениями») — *гапхона*. Прототипами «домов» для *гапа* являлись *мехмонхона* или *алоухона*. Все подобные помещения вслед за Г.П. Снесаревым рассмотрены автором этих строк<sup>15</sup>.

Если горячая пища создавала атмосферу философствования в безмолвии, то чайхана, со всегда готовым чаем, становилась/становится местом для последних новостей, обсуждения проблем жизни квартальной общины,

рассказов, историй или разговоров о повседневности именно за чашкой (тадж./перс. *пиёла*) чая. Здесь беседа и обмен мнениями являются достоянием каждого так же, как и освежающий и ободряющий чай. Непринужденное дружеское общение за чаем — самое приятное проявление единения людей. Чай обладает той редкой силой, которая позволяет человеку, погруженному в себя, переключиться на визуализацию другого. Можно провести аналогию с традицией русских чаепитий у кипящего самовара. Другой пример — современный ритуал подачи к столу торта и чая у русских в особо торжественных случаях. Эта церемония завершает угощение гостей горячей пищей. Она придает общению осмысленный характер, направляя его вместо провозглашения тостов, спонтанных шуток и прибауток, анекдотов, взрыва хохота во время еды и выпивки в определенное русло.

Говоря о центрально-азиатском чаепитии, заметим, что оно (в отличие от плова, подаваемого в одном блюде на троих) представляет собой сочетание удовольствия от питья чая из одного источника — чайника и часто одной пиалы — и общения (*сухбат*). Чай обычно пьют неспешно, чинно, делая паузы между небольшими глотками. Это обстоятельство освобождает людей от принуждения молчать, создавая условие для непринужденного *сухбата*. Нужно иметь в виду, что у чая жертвенное начало выражено меньше, чем у плова, в этом смысле он не обладает тем статусом, которым обладает плов. Наверное, поэтому чай выступает не только средством утоления жажды, но и фоном для дружеской беседы. Этому, по всей видимости, способствует и принцип порционности, присущий чаепитию из одной чашки, пустив ее по кругу. В известном смысле это сопоставимо с этикетом курения кальяна, также практиковавшегося в чайхане. Кальян часто курили в компании из нескольких знакомых друг с другом собеседников, пуская его по кругу: курильщик обычно делал одну затяжку и передавал его следующему. В интервалах между неспешными затяжками шла знакомая уже из практики чаепития беседа.

В связи с необходимостью осмысления представлений о связи общения с питьем чая (и/или курением кальяна) уместно вспомнить русское устойчивое выражение (из лексики людей, не лишенных вкуса к выпивке) «Сообразим на троих». Когда нерусский человек интересуется мотивами ограничения в устойчивом выражении количества собутыльников числом «3», то носители ссылаются на поговорку «Бог троицу любит!». Так, выражение, которое, в общем, обычно вызывает негативное отношение, становится равноценным поговорке, отражающей идеалы высокой нравственности. Думается, что знак равенства между выражением «сообразим на троих» и поговоркой, отражающей христианскую доктрину, объясняется тем, что выпивка в компании троих единомышленников воспринимается прежде всего как элемент общения. Она производна из этой функции. Хочется думать, что именно этот потенциал фразеологического выражения ставит его



рядом не только с поговоркой «Бог любит троицу», но также с бесчисленным множеством других трехчастных нумерологических структур в разных традициях. Достаточно вспомнить известные произведения художественной литературы «Три товарища», «Три мушкетера», выступающих втроем «Сестер»; в живописи — «Три богатыря»; многочисленны триады персонажей в сказочном репертуаре не только таджиков, но и других народов Евразии. Как бы мы ни относились к смыслу формулы «сообразим на троих», очевидно, что она предполагает не только выпивку в компании из трех человек. В ее основе — стремление к общению за рюмкой водки, приятному времяпрепровождению, которое при умеренности и сохранении уравновешенности укрепляет дружбу собутыльников.

В самом деле, устойчивое выражение «сообразим на троих», если на минутку допустить, что оно подразумевает нацеленность на еду в компании из трех человек, не дает того, что достигается путем «соображения на троих» в плане выпивки. Преимущество умеренной выпивки в компании состоит в том, что она, как в случае с центрально-азиатским чаепитием, дает возможность для общения.

Говоря о формуле «сообразим на троих», в приложении к феномену культуры следует разделить ее на а) нормальное явление и б) ненормальное явление. Под последним (ненормальным) явлением мы имеем в виду такую форму выпивки втроем, когда несоблюдение умеренности в употреблении спиртного может превратиться в антисимвол культуры. Понятие «нормальное явление» в приложении к данной форме «застолья» подразумевает выпивку на троих в приятном обществе, преследующую позитивные (дружеские) цели. Почему «сообразим на троих» становится функцией общения?

Вспомним, что для выпивки этого типа характерны определенные элементы индивидуальной сервировки. Благодаря этому каждый из участников совместной выпивки получает одинаковую порцию спиртного. В этом смысле форма «сообразим на троих» мало чем отличается от выпивки в одиночку. Казалось бы, такая особенность совместной выпивки ограничивает возможность для полной гармонизации отношений между собутыльниками. Но это на первый взгляд. В действительности синхронизация, т.е. эффект единства собутыльников, как в случае с отмеченным выше центрально-азиатским чаепитием, достигается тем, что собутыльники пьют одно и то же, причем из одной бутылки, приобретенной за общие деньги. Не ускользает от внимания и то, что это единство имеет определенное ритуальное оформление в форме провозглашения тостов, которые каждый раз завершаются чоканьем равных. Первый тост и следующее вслед за ним чоканье знаменуют начало, так сказать, развязывания языка для разговора и, таким образом, визуализации собутыльниками друг друга. Потенциал общения, которым обладает выпивка втроем, компенсирует недостаток полного удовольствия от выпивки за общие деньги. Это обстоятельство

придает данной форме выпивки особую привлекательность, становится решающим фактором снятия границ в сближении одного с *другим*. Выясняется, что ситуация, когда каждый получает отмеренную порцию спиртного как из общей кормушки, в данном случае — из одной бутылки в харчевне, освобождает языки собутыльников от уз, придает встрече друзей, предвкушающих экстатическое состояние, характер своего рода совещания, о котором пишет Плутарх. Он свидетельствует, что «у тех племен Греции, которые обладают наилучшим государственным устройством и были привержены к старинному укладу», должностные совещания проходили «за винной чашей»<sup>16</sup>. Это говорит о древних корнях традиции общения «за винной чашей», в нашем случае — «за рюмкой водки». В этом, очевидно, заключается смысл и магическая сила выражения «сообразим на троих».

На основании изложенных сведений можно предположить таинственный смысл, скрытый за устойчивым выражением, проходящим через ум и сердца нашего современника в российской среде. Анализируемое выражение в приложении к выпивке втроем предполагает идею необходимости общения за рюмкой спиртного, сочетая ее с дружеской беседой. Следовательно, формула «сообразим на троих» первоначально подразумевала функцию разговора (беседы), обмена мнениями. Потребность в таком разговоре возникала (возникает) из необходимости смены состояния души, потребности переориентировать человека от погружения в «самого себя» на других, от обращенности вовнутрь на обращенность вовне. Еда (по крайней мере, когда-то), как уже говорилось, такой возможности не дает. Таким образом, в традиционном плане два события — выпивка и еда — соответствовали двум потребностям человеческой души — созерцанию (за едой) и общению, раскрытию души (за рюмкой водки). При таком рассмотрении, выясняется, что центрально-азиатское чаепитие (или практика табакокурения при помощи кальяна) и русская выпивка втроем различаются лишь по форме времяпрепровождения. Что касается их принципиальных функций, то они не слишком далеки друг от друга.

Выводы, которые вытекают из сказанного относительно схемы подачи угощения, могут быть сведены к следующему. Трехчастная схема операций при подаче угощения в ритуале («чай–плов–чай») ориентирована на актуализацию чередования двух форм упорядоченного застольного поведения — общения и молчания. В чаепитии (как и в табакокурении; ср. также русскую формулу выпивки втроем) реализуется стратегия общения, иначе говоря, программа переноса человека на визуализацию другого (собеседника); в приеме горячей пищи (плова), наоборот, концептуализирована стратегия перехода от общения к молчанию, т.е. от восприятия другого к внутренней погруженности и на этой основе к философствованию в безмолвии.

Безмолвие во время принятия горячей пищи (плова) свидетельствует о ее престижности. Вкушение поданного плова сотрапезниками воспринимается как акт жертвоприношения, в процессе которого происходит питание духа. Подобный символизм плова делает своеобразным объектом культа и чашу (блюдо), в которой он подается. В такой ситуации блюдо становится подобием «жертвенника».

Что касается подачи блюда с пловом на троих, то, конечно, эта практика связана с общим кругом поверий и представлений о числе «3». Проявления символических троичностей в культуре таджиков находятся еще на начальной стадии поисков автора. Здесь следует подчеркнуть, что практика угощения пловом в общей чаше без индивидуальных приборов соответствует принципам и нормам, в основе которых — специфика этикетного поведения, исключающая многообразие в этой сфере. Забота о цельности и единстве коллектива поясняет мотивы неодобрительного отношения к одиночным посещениям ритуальных угощений, устраиваемых однообщинниками.

Сравнение таджикского материала с соответствующими сведениями в русской среде показывает, что в российском обществе принципы разделения принятия горячей пищи и общения, следовательно, принципы стандартизации застольного этикета, что наблюдается у таджиков, если не утрачены, то ослаблены.

В целом изложенные данные свидетельствуют, что осознанное трехкратное действие, присущее церемонии обхода молодоженами ритуального костра, отражает общий принцип кратности ритуальных действий, когда дело касается наиболее значимых событий в цикле свадебных церемоний. Эти сведения показывают и другое: там, где данные, относящиеся к другим областям традиционно-бытовой культуры, не позволяют в достаточной степени раскрыть смысл того или иного явления, символическая нумерология, отраженная в свадебной обрядности, может быть использована в качестве одного из ключей для приближения к пониманию идей и воззрений, связанных с нормами и принципами, носящими этикетный характер.

2. *Числа, обладающие «сознанием».* В этом параграфе рассмотрению подлежат числа, перефразируя Н. Гумелева, наделенные сознанием и благодаря одному из своих механизмов — «уму» — выступающие своеобразными защитниками людей в традиционной «гадательной» практике. Во всяком случае, в традиционной обрядности таджиков женщины оперируют ими как некими сущностями. Предпринимая попытку их анализа, мы пытаемся понять символические функции числа «3» в традиционной свадебной обрядности, включая *алоугардон* новобрачных. Поэтому в плане приближения к осмыслению этого достаточно сложного вопроса мы обращаемся именно к тем сферам традиционной обрядности, где огонь (лучинки, свечи) придает им черты ритуальности. Одна из таких форм традиционных обрядов, где динамичность числовой символики носит выраженный харак-

тер, представляет собой своеобразную практику, именуемую у таджиков *фол* (букв. «гадание»). Эта обязанность выполняется особой категорией людей, известных под именем *фолбин* (букв. «гадатель», «гадательница») <sup>17</sup>, кем в оседлой среде Центральной Азии в основном являются женщины. По принципу локализации обрядовых действий *фолбины* пациентов принимают чаще всего у себя дома, в отдельном помещении (*чиллахона*), отведенном для этой цели.

Нужно сказать, что в анализируемой сфере оперирование лучинами (свечами) носит строго регламентированный характер. Они не пронизывают обряд от начала до конца, хотя без них не обходится. Их место и роль четко определены. На стадии «гаданья», в том числе диагностирования источников происхождения неблагополучия в жизни пациента или болезней, а также соответствующих «гадательных» предписаний огонь не присутствует. Если говорить о целительных процедурах, то лучины (свечи) зажигают перед началом каждого этапа всего цикла врачевания. Без этого «гадательная» программа не реализуется. Зажигание светильников (обычно трех, воткнутых в глубокую чашу с мукой) концентрирует внимание на начале обрядового действия. В этом качестве они посвящаются маскулинным (*бобо*) и феминным (*момо*) духовным покровителям «гадальщицы, а также ей самой; в этом случае она именуется *ходжатбарор* («выполняющая/удовлетворяющая просьбу о помощи»). Акт зажигания свечей демонстрирует *действительность* и ожидание *эффективности* обряда. Такую процедуру можно сравнить с театральной реальностью: открывается занавес — действие начинается (вместе с этим происходит зрительская и исполнительская сосредоточенность), действие заканчивается — занавес закрывается. Зажиганию светильников всякий раз предшествуют выполнение «гадалкой» ритуалов очищения (*тахорат*) и чтение молитв, а также произнесение заклинаний в форме обращения к своим небесным покровителям (*бобо* и *момо*).

Компонентом техники ритуальных действий является окуривание зажженной рутой самого, скажем условно, пользователя (пациента) методикой *фола* и пространства дома, с которым он связан. В рассматриваемой сфере процедуры этого рода занимают значительное место. Их выполнение также сопровождается чтением молитв и соответствующих случаю заклинаний. Как я заметил, технологии окуривания присуща определенная вариативность, что, нужно полагать, зависит от случая. Иногда (опыт Фарштамо, к. Ёри Пенджикентского района) они носят самостоятельный характер: им отводятся семь вечеров со вторника на среду перед сном, и сводятся они к окуриванию зажженной рутой спального отделения пользователя. В другом варианте окуривание допускается после завершения того или иного этапа в цепи ритуальных оздоровительных действий. *Фолбин* Мехринисо (к. Суфиён Пенджикентского района) при врачевании, к примеру, боли в тазобедренном и поясничном отделах (*раги куян*) назначала

зажигание 11 лучин и чтение *биби* молитв у *мазара*, связанного с именем местного (для пациента) святого. Было также предписано троекратное окуривание самого пациента. Примеров такого рода можно привести бесконечное количество. Эти оговорки необходимы, чтобы читателю было понятно, почему автор не стремится «загружать» последующее изложение деталями. При этом появляется возможность сконцентрировать внимание на связи приемов и процедур в сфере «гадательной» практики с числами, что, как уже говорилось, связано с попыткой осмысления особой церемониальности троекратного выполнения операции обведения новобрачных вокруг костра. Следовательно, обращение к данному сюжету продолжает исследование до той содержательной грани, которая при рассмотрении на другом материале может оказаться менее результативной. Следуя в этом направлении, мы получаем возможность ввести в научный оборот определенную группу недостающих или мало исследованных материалов. В первую очередь это касается объемов и особенностей профессиональной деятельности *фолбин*, поскольку сведения о специфике их деятельности в этнографической литературе по народам Центральной Азии встречаются нечасто и носят фрагментарный характер. Поэтому позволю себе немного рассказать о практике в целом. На этой основе появляется возможность проследить некоторые особенности женской деятельности в такой специфической области, как врачевание, так сказать, в иной форме познания — в «гадательной» практике. В целом перед нами предстает не только разновидность методов исцеления, вобравших определенные черты знахарства и шаманства с применением специфической «гадательной» техники, но и особенности женской ментальности, которые проявляют себя в отношении к числам.

Иррациональные сферы, сосредоточенные в руках «гадальщиц», не сводятся лишь к гаданию. Они охватывают широкий спектр функций (почему в нашем изложении слова, производные от русского глагола «гадать», заключаются в кавычки). Во всяком случае, область деятельности носителей функций традиционных этнотерапевтов (*фолбин*) в действительности гораздо шире, чем та, что принадлежит повивальным бабкам, духовным руководительницам (*биби*) сугубо женских обрядов дней вторника и среды или бабкам-знахаркам (занимающимся *обу алас*, о чем будет сказано ниже). По убеждению местного населения, *фолбины* владеют техникой, например, устранения причин всевозможной жизненной неустроенности, различных невзгод и череды неудач, которые преследуют людей в делах. Судя по сообщениям, которыми я располагаю, их рецепты призваны способствовать выходу пациентов из состояния душевного кризиса (травмы), устранять, причины женского бесплодия. По рассказам местных жителей, «гадательная практика» позволяет людям находить потерянную собственность; программа на удачу и везение, которую моделируют *фолбины*, способствует улучшению качества жизни. Значительное место в сфере врачевания

вания, осуществляемой этими людьми, занимает исцеление болезней, причиной которых являются сглаз; по рассказам, они способны снять порчу, насланную на людей, нейтрализовать действия, разрушающие организм, такие как *сукк* («зависть») и т.п. Именно ампула предсказательниц будущего и узнавателей судеб людей, а также ясновидящих, ясновыслушающих и яснопонимающих закрепило за «гадалками» название *фолбин*. Поэтому они пользуются большой популярностью не только среди простых людей, но и у носителей властных функций разного уровня: когда возникает необходимость в прогнозировании результатов их планов и намерений, они прибегают к услугам *фолбин*. Все это объясняет причины небывалого взлета различных форм иррационализмов в условиях современной Центральной Азии. Такое впечатление, что нечто, когда-то отправленное в небытие, вновь выходит на просторы самореализации.

Видно, что функции *фолбин* и шамана (тадж./перс. *бахши*) в чем-то совпадают<sup>18</sup>. Принципиальное различие обрядовых действий, выполняемых «гадалками», заключается в том, что «гадания» не имеют тех ярких и легко узнаваемых и различимых черт, которые присущи шаманскому камланию<sup>19</sup>. *Фолбин* Фариштамо (к. Ёри), к примеру, в необходимых случаях предписывает своим пациентам шаманские процедуры, выполняемые не ею самой (как несведущей в этой области), а профессиональными *бахши*. Для этого она часто направляет людей к шаманам-*бахши* в кишлаке Чорбог (долина Магиан-дарьи). По имеющимся в нашем распоряжении данным, лечебный обряд, выполняемый «гадалкой», не сопровождается игрой на бубне, что характерно для шаманского сеанса. Свидетельством различий в обрядовых действиях *фолбин* и *бахши* является неодинаковое словоупотребление. Так, на местном языке при упоминании о шаманском камлании (*бахшиги*) употребляется глагол *кардан* («делать», «выполнять», «устраивать»). Что касается гадательных действий, то они предполагают глагол *андохтан* со значениями «стелить», «расстилать»; «устраивать гадание». По-видимому, особняком стоит обряд, обозначаемый тюркским словом *кайтарма* (тадж./перс. *балогардон*, иногда — *алоугардон*), смысл которого состоит в отвращении (возвращении, отвороте) негативных последствий сглаза или порчи и направлении их к истокам, откуда они происходят. В этом случае целительница, как и *фолбин*, называющая себя *ходжатбарор* (в противоположность «гадальщице»), использует бубен (опыт Марьямбону, г. Душанбе).

В плане профессиональной деятельности человека, практикующего *фол*, можно называть терминами «гадалка», «ясновидящая», «провидец», «экстрасенс», «сенситив»; они выполняют также функции врача хворей, лекаря. Об их профессиональной деятельности можно судить и по тому, что они занимаются в большей степени установлением источников происхождения «черной полосы» (включая болезни) в жизни человека и назначением необходимых приемов и процедур; дополнительно осуществляют

своеобразную провизорскую деятельность. Непосредственно с лечебной практикой, которой занимаются знахарки, приглашаемые на дом *фолбины* связаны лишь в особых случаях.

Знахарки, как мы пытались показать, обычно оперируют магическими средствами. Это характерно и для *биби*-«книжниц» (духовных руководительниц ритуалов дней вторника и среды), которые выполняют соответствующие обряды, так сказать, по писанному, т.е. на основе готовых (в книжном виде) текстов. Если посмотреть на деятельность *фолбин* под углом зрения практикуемого ими, к примеру, врачевания, то можно заметить, что они соединяют черты как рациональных, так и иррациональных приемов и процедур, синтезируют элементы метафизических (магических) и доступных опыту принципов. По этому признаку мы вполне можем называть этих «гадальщиц», мало похожих на обыкновенных людей, *фолбинами-табибами*, т.е. провидцами (ясновидящими)-врачевателями (этнотерапевтами). Упоминавшаяся Фариштамо себя так и называет — *фолбинитабиб*; это наименование приходилось слышать также от местных жителей. Представляется, что людей этой специальности можно называть и лекарями. Так или иначе, сфера их «гадательной» деятельности во многом напоминает поликлиническую, поскольку, как уже упоминалось, своих пациентов они принимают в основном в отдельном помещении у себя дома.

Основное в профессии «гадальщиц», как считают местные жители, которые обращаются к ним, — установление происхождения болезней. Существует убеждение, что возникновение болезни связано не только с объективными факторами (например, со старением организма), но и с субъективными. В первом случае человек становится объектом медицинского исследования и, соответственно, лечения, во втором, когда болезнь наслана извне, средства официальной медицины оказываются неэффективными. Тогда люди обращаются к *фолбин*, исполняющей функции врачевателя именно второй (внедренной) формы заболевания. Считается, что «гадальщицы» — эта особая категория людей, наследовавших от природы психотип сверхчувствия и благодаря этому наделенных особым даром прозрения. Это люди, о которых говорят «не от мира сего». У них якобы врожденное сверхзнание, которое придает им особую магическую силу. По поверьям, они обладают таинственной способностью выступать посредниками между миром небесных сил (маскулинных *бобо* и феминных *момо*<sup>20</sup>), видимых только им, и миром людей, выполняя своеобразную переводческую функцию. По мнению Фариштамо, браться за лечение того или иного пациента или не браться, зависит не от нее самой, а от воли ее небесных покровителей. Их согласие — гарантия успеха в исцелении; несогласие *бобо* и *момо*, наоборот, говорит об отсутствии шансов на успех. Все это свидетельствует о том, что для местного населения *фолбин* олицетворяют фигуру, занимающуюся особой разновидностью ясновидения, граничаще-

го с практикой корректирования сознания людей с целью устранения «черной полосы» в их жизни.

Люди, с которыми приходилось беседовать относительно профессиональной деятельности *фолбин*, высказывали мнение, что «гадательницы» наделены даром служить проводником некоего волшебного света, как в зеркале отражающего чудесные образы их неземных *бобо* (*пиров*)-покровителей и *момо*-покровительниц. Этим зеркалом, насколько можно судить, наблюдая работу *фолбин*, служат ладони рук и мусульманские чётки-*масбех* (опыт Фариштамо) или две глубокие фарфоровые чаши с водой в одной и ватой в другой (практика Мехринисо, к. Суфиён). Во время гадания или диагностирования болезни, избрания тактики врачевания и вообще в процессе выполнения обряда «гадания» (независимо от его направленности) Фариштамо смотрит на ладонь своей руки, а Мехринисо взирает в указанные чаши на полу перед собой. Если присмотреться к характеру действий *фолбин*, вдумываясь в тональность и смысл произносимых ими слов и выражений, то возникает ощущение, что они каким-то образом общаются со своими небесными покровителями и патронессами, получая от них как от небесной инстанции какие-то указания или знаки. Подаваемые сверхэмпирическими силами таинственные (для непосвященных) знаки транслируются «гадальщицами» таким образом, что получают форму, например, диагностики хвори, ее этиологии и, естественно, соответствующих назначений. Интересно, что Мехринисо в процессе работы с пациентами, глядя в одну из двух глубоких фарфоровых чашек, часто произносит: *гуям-ми, нагуям-ми?* («Сказать ли мне, не сказать ли (пациенту)?»). Наблюдателю кажется, что *фолбин* общается с каким-то персонажем, который находится в границах очерченного ею пространства между небом и землей; он видим только ей, для непосвященных он остается за кадром. У О.А. Сухаревой мы находим сообщение, согласно которому в Самарканде шаманка, обращаясь к своему духу-покровителю, говорила: «Скажи правду, Зангуль, не делай меня лгуньей, Зангуль»<sup>21</sup>. По этим деталям «гадательницы» предстают не только как ясновидящие, но и как *яснослышащие*. *Фолбин* Фариштамо говорит, что у нее 7 чистейших/праведнейших (*нок*), 13 шариатских (канонических) покровителей-*бобо* и 41 покровительница-*момо* (заметим, что все числа, которыми оперирует *фолбин* в данном случае, нечетные). К этим сверхсилам (как к духовной опоре), избравшим ее для деятельности *фолбин*, она обращается во время выполнения обряда. При наблюдении за работой Мехринисо, когда она, глядя в указанные чаши, диагностировала болезнь пациента, говорила о ее происхождении и делала соответствующие назначения относительно средств лечения, автору невольно вспомнился *бейт* («двустиишие») знаменитого поэта-мистика Хафиза:

*Ма дар пийале 'аксе рохи йар дидеим,*



*Эй бихабар аз лаззати шорби модами ма.*

Мы в пиале отражение лика возлюбленной узрели,  
Эй, несведущий в наслаждении (которое) мы испытываем  
от постоянного опьянения вином.

Возникает ощущение, что двустишие средневекового поэта представляет собой отражение практики *фола* в поэтической форме. Такая ассоциация не лишена оснований. Как известно, в шиитской среде (например, в Иране) до сих пор существует практика гадания (перс. *фал*) по бейтам Хафиза. Обращает на себя внимание лексика поэта (*пийале*, *йар*, *шорб*): она как будто выражает реалии пограничной с профессиональным *фалом* зоны. Возьмем слово *пийале* («чаша»), которое упоминается в первой *мисре* («строка») *бейта*; на мой взгляд, его можно интерпретировать как синоним упоминавшегося выше слова *коса* («глубокая чаша») из интересующей нас «гадательной» практики. Между прочим, среди предметов, необходимых самаркандской *фолбин* для выполнения обрядовых действий, А.Л. Троицкая называет *пиалу* с водой (она — слева от *фолбин*) и *косу* (справа)<sup>22</sup>. Ниже мы увидим, что *пиала* присутствует также в обрядовых предметах *фолбин* Фариштамо. Другое слово, которое употребляет Хафиз, — *йар*<sup>23</sup> — по-видимому, является образом *пира* — духовного покровителя поэта. Слово *шорб* во второй строке *бейта* — скорее всего олицетворение мистического *хала* — экстатического состояния (транса, отрешенности), в котором пребывают шаманы в разных традициях во время камлания; нечто подобное присуще и *фолбин* во время сеанса «гадания». Конечно, от поэта-мистика описания точных этнографических реалий ждать не приходится. Тем не менее поразительное совпадение поэтических образов, созданных Хафизом, с техникой выполнения обряда *фолбинами* и состоянием экстаза (*хал*), в котором они пребывают во время сеанса *фол*, наводит на мысль, что эти образы взяты поэтом не из метафизического «гадания», а из реальной (земной) «гадательной» практики.

Дар провидения, которым обладают *фолбины*, позволяет им браться за исцеление болезней, происхождение которых связано с так называемым 'илмом. Арабское слово 'илм в лексике современных таджиков означает «знание». Но в терминологической номенклатуре традиционной знахарской практики оно имеет значение «знание, обращенное во зло», и в этом качестве выступает антиподом рационального знания, становясь синонимом слова *джоду* или *сихр* («колдовство», «ворожба», «чародейство»). В отношении человека, который занимается колдовством, говорят *джодугар* («колдун», «ведьма», «чародей»). Если *фолбины* — женщины, то *джодугар*'ами могут быть по преимуществу мужчины. *Джодугары* «как слуги дьявола» противостоят *фолбинам*. «Гадательные» приемы и процедуры по «удалению» из организма человека *джоду* называются *джодугири*. По

словам Фариштамо, у колдунов нет ни *пиров*, ни *момо*. Она говорит: «*Уно хам бало мекунад, хам батар, хам сихр мекунад, хам джоду*», т.е. «они и беду насылают на человека, и несчастье, и ворожат, и колдуют». Приходилось слышать, что колдуны и ведьмы свои колдовские рецепты черпают в том числе из средневековых руководств на основе арабской графики. Они якобы содержат формулы, а также описания ритуалов, носящих заговорно-заклинательный характер. С помощью слов и действий заклинатель оказывает влияние на чужую волю: используя вербальные или обрядовые компоненты, он конструирует модель, направленную на реструктуризацию, иначе говоря, пересоздание линии жизни объекта заговора, из-за чего происходит некая нежелательная инверсия в его физическом и эмоциональном состоянии.

Люди, владеющие техникой *'илм*, обычно скрывают (по крайней мере, не афишируют) свою колдовскую деятельность, в основном из-за негативного отношения ислама к этой практике. Но отдельные люди обращаются к ним и, бывает, за определенное вознаграждение «заказывают» внедрение в тело и душу «нехорошего однообщинника» всевозможных форм поражений (подобных тем, которые на языке энергоинформационников называются энергоинформационными поражениями). По поверьям, приемы, которыми владеют *джодугары*, могут наделать много бед. Они истощают энергетику человека, блокируют его социальную активность; колдуны в состоянии зомбировать «нехороших», закрывать им путь к карьере, ограничить функции их половых органов и т.д. Ганс Бидерманн сообщает, что «у многочисленных экзотических народов существует вера в ведьм и убеждение в демоничности определенных женщин, которых считали способными к <...> превращению мужчин в импотентов (например, посредством своего снабженного зубами влагалища»<sup>24</sup>. Как уже говорилось, согласно поверьям таджиков, когда сглаз или порча «входит» в человека, рациональная (современная) медицина бессильна удалить ее из организма. Тогда люди прибегают к помощи *фолбин*, что отчетливо видно по очередям перед дверьми их помещений для приема посетителей<sup>25</sup>. Большинство местного населения верит, что предписания и соответствующие целительские назначения *фолбин* в состоянии нейтрализовать, точнее, «развязать узлы, завязанные колдунами и ведьмами».

Переходим к числовым программам в «гадательной» технике. Практически любое предписание, прием или гадательное действие *фолбин* основано на оперировании числами не как арифметическим рядом, а в их символическом выражении. Описание многообразия «гаданий» с использованием символических чисел заняло бы значительный объем. Это легко объяснить: сколько обращений жителей к *фолбин*, столько же и индивидуальных рецептов, а в приемные дни к каждой из них обращаются минимум два десятка людей. Однако при всем многообразии назначений можно увидеть определенную закономерность. Она выражается в бесконечном варьирова-

нии *фолбинами* одних и тех же, по преимуществу нечетных, чисел. Чаще используются числа «3» и «7», иногда «21» или, реже, «41». Проиллюстрируем это на одном достаточно тривиальном примере, который касается набора символических чисел в конкретных «гадательных» предписаниях неоднократно упоминавшейся Фариштамо. Речь идет об обрядах по удалению последствий применения *'илма* (знания, обращенного во зло). В сущности, это общее место в предписаниях (и/или действиях) «гадальщиц», особенно когда дело касается врачевания заболевания. Понятно, что и здесь средства и методы анти-*'илма* (антиколдовства) могут быть совершенно разными, поскольку они зависят от ряда причин, например, от вида внедренного колдуном поражения и, соответственно, подачи индивидуальных рецептов сверхэмпирическими покровителями (*бобо*, *момо*) конкретной *фолбин* по противодействию козням злонамеренных сил. В любом случае, соответствующие назначения связаны единством нумерологических (числовых) программ.

Сначала несколько слов об одном довольно курьезном случае. Среди многочисленных клиентов Фариштамо, ожидавших приема, я обратил внимание на единственного представителя мужского пола. Им был по виду местный житель 45–50 лет в городской (европейской) одежде. В разговоре за чаем, который предложили нам родственники Фариштамо в отдельной комнате, выяснилось, что он таджик, вот уже несколько лет живет в одном из городов в верхнем Поволжье. Жена — русская. От этого брака у них есть взрослый сын, который имеет слабое здоровье. Узнав о *фолбине* Фариштамо во время пребывания на родине, он решил воспользоваться случаем и обратиться к ее помощи, имея на руках лишь фотографию сына. Выходит, *фолбин* способна проводить диагностику и устранение энергоинформационных поражений также через фотоизображение, т.е. путем дистанционного контакта. Это обстоятельство чрезвычайно меня заинтересовало. Поэтому я приложил некоторое усилие, чтобы быть, с исследовательской целью, допущенным к приему «гадалкой» отца заочного пациента. По-видимому, в практике Фариштамо случай был несколько необычный. Это было заметно по тому, что она не сразу согласилась на просьбу. Таким образом, на этих страницах речь идет об исследовании «гадалкой» по фотографии молодого человека христианского вероисповедания, родившегося от смешанного (таджикско-русского) брака, а также о получении ею соответствующих рецептов сверхсильных покровителей.

Как выяснилось, причина болезни была связана с *'илмом-колдовством*. Диагноз — ограничение функций позвоночника, вызывающее длительные сильные боли, перемещающиеся по всей спине и тазобедренной области. Отец заочного пациента подтверждает достоверность диагноза. Смыслом исцеления является устранение вредного воздействия *'илма* и, таким образом, восстановление нормальной функции позвоночника. В профессии *фолбин* анти-*'илм* — самая трудная задача, поскольку, как они говорят,

«камень растворяется в организме, а *'илм* — нет». Далее «гадальщица» поясняет, что причиной расстройства здоровья молодого человека стало внедрение в него поражения типа порчи (*джоду*) с использованием заговоренной пищи. Программа противостояния козням злых сил предполагает осуществление длительных целительных мер. Но положение осложняется тем, что между *фолбин* и пациентом лежит расстояние в несколько тысяч километров. Кроме того, пациент — материалист, скептически относящийся к методам исцеления на основе гадательной практики. Как пояснила Фариштамо, в подобной ситуации возникает необходимость врачевания молодого человека в два этапа. На первом этапе нужно «вдохнуть» в него *ихлос* («искренняя вера») в эффективности гадательного метода лечения и лишь затем взяться за его исцеление, т.е. за удаление вредного воздействия колдовства из его организма. Вообще, *фолбины* убеждены, что без *ихлоса* со стороны пациента по отношению к методу лечения на основе *фол* достижение результата невозможно, особенно когда речь идет о лечении болезни, причиной которой является *'илм*. Они говорят: «*Ихлосу халос*», т.е. «По искренней вере и исцеление». Поставленная задача определяет объемы назначений и методику их выполнения в течение первых 40 дней. Избранный на этом этапе трехчастный метод предусматривал выполнение ряда сначала заочных (значит, иррациональных) мер, затем, сочетания контактных и бесконтактных (в контактной среде) способов оказания «гадательного» воздействия на его организм.

При бесконтактном способе, с учетом дальности расстояния между *фолбин* и пациентом, предписывались направленные заочные манипуляции (часть манипуляций выполняется самой «гадалкой», другая часть — родителем молодого человека). Выполнение назначений второй группы было предписано родственникам (без участия *фолбин* и юноши), но уже в контактной среде, т.е. в домашней обстановке, заочного пациента. Непосредственно контактный метод (это уже третья группа назначений) представляет собой действия и приемы, прописанные как процедуры. На этом этапе способы воздействия на организм обретают черты рациональности. Основной компонент рецептов для этого этапа — использование препаратов, получаемых на основе весьма сложного смешения масел и жиров растительного и животного происхождения. Они предназначаются для растирания по строгой схеме по поверхности тела в больных областях.

Необходимо подчеркнуть, что каждому из трех этапов лечения предшествует ритуальное зажигание трех восковых свечей.

Начинаем с назначений и процедур первой группы, т.е. тех, выполнение которых происходит без участия пользователя в условиях, как уже говорилось, большого его удаления от *фолбин*. Для этого Фариштамо соглашается переехать на несколько дней в семью, где остановился приезжий. Необходимо еще раз подчеркнуть, что излагаемые ниже приемы и процедуры призваны способствовать преодолению «материализма» в сознании паци-

ента и появлению в нем веры в действенность исцеления с помощью гадательной практики. Разумеется, что появление веры в действенность лечебного *фола* предполагает ощущение пациентом реальной пользы от применения назначенных для данного этапа процедур. В любом случае, для нас это попытка в меру сил и возможностей проследить функции свечей в сочетании с числовой динамикой в данной программе (*ихлоса*). То, что числа представляют собой ядро гадательных рецептов и приемов, в этом можно убедиться уже с первых предписаний «гадалки».

В первый день Фариштамо начала с того, что поставила около себя три предмета — глубокую фарфоровую чашу (*коса*) с мукой и две *пиалы* с солью и рисом в каждой. В чашу с мукой воткнула три восковые свечи и, предварительно прочитав молитву, зажгла их. Потребовалось, кроме того, три куриных яйца и три дополнительные пиалы. В каждую пиалу она разбила по одному яйцу, опустив в них только белок (желток остается в яичной скорлупе, и через три дня все три желтка должны быть зарыты в землю под фруктовым деревом). При последующих действиях содержимое этих пиал выливается в стеклянную банку и размешивается. В дневное время банка выносится из помещения и ставится на три дня на солнце.

Другой, особый вид процедуры состоит в том, что в банку с водой опускаются семена, полученные от трех цветов ромашки. Спустя три дня после того как банка простояла на солнце на подоконнике, вода перед заходом солнца была вылита под яблоню, а небольшой ее остаток вместе с семенами — под кустик ромашки. В «третий день по субботе» (так с тадж./перс. языка переводится название вторника) три капли яичного белка выливаются из этой банки в потоки реки Зеравшан, на некотором удалении от которой находится родное селение *фолбин* — Ёри. Следующее действие состоит в том, что зажигается вторая свеча и в банку с остатком яичного белка закапываются семь капель горячего воска. В следующий вторник («третий день по субботе») содержимое банки в виде смеси яичного белка и горячего воска выливается в Зеравшан (банку полагается сохранить, чтобы она не разбилась в бурном течении; это считается плохим предзнаменованием). Через три дня после начала обрядовых действий туда же высыпается по две (из трех) части упоминавшейся муки и соли. Относительно остальной (третьей) части соли *фолбин* распорядилась зарыть ее под фруктовым деревом. К остатку (третьей части) муки добавляются еще две равные доли, месится тесто на молоке, из которого пекутся два хлеба. Их съедает родитель пользователя. Что касается риса, то он полностью достается птицам.

На этом этапе отцу заочного пациента предписано совершить *зиёрат* (букв. «ритуальное посещение») родника *нийат* (букв. «намерение», «цель») в районе кишлака Мазари Шариф, взяв с собой семь штук жертвенных стеклянных бусинок синего (*кабут*) цвета. Их следует бросить в родник<sup>26</sup>. Заслуживает упоминания такая деталь. Узнав о намерении отца молодого человека совершить паломничество к мазару Хазрат Султана, (по

преданию, одного из сподвижников Пророка Мухаммада) в Кулябской области, Фариштамо настоятельно рекомендовала ему купить кусок материи бязь (*суф*) длиной в рост сына. Купленная ткань была разрезана на 40 лоскутков. 33 из них *фолбин* оставила себе, сказав: «Они будут находиться у меня в *чиллахоне*». Остальные семь полосок предназначались для привязывания к ветке какого-нибудь дерева на территории мазара Хазрата Султана. Это, по словам Фариштамо, должно способствовать появлению *ихлоса* к применяемому методу.

В перечне заочных обрядовых действий, которые подлежали выполнению в условиях неконтактной (с пользователем) среды, была еще одна операция. Она состояла в том, что на трех заговоренных куриных яйцах «гадалка» написала какие-то слова на основе, как она сказала, арабской графики, только в обратном направлении (не справа налево, как это принято в арабском письме, а наоборот, слева направо). Затем она завернула каждое яйцо по отдельности в бумагу и велела: «Одно, не разворачивая, бросить в реку Зеравшан, второе, по пути возвращения к родителям (юг РТ), — в Варзоб-дарью, а третье, не заезжая домой, — в Волгу».

Вот, собственно говоря, все, что можно сказать о приемах и действиях, выполненных либо самой Фариштамо, либо отцом заочного пользователя. Разумеется, что в анализируемом явлении нас больше интересует вопрос, связанный с числовыми программами, иначе говоря, то, как числа благодаря своей магической нагрузке становятся основным смыслом обрядовых действий. Поэтому детали тех или иных приемов «гадалки» или ее предписаний, требующих отдельного рассмотрения, остаются за рамками данного изложения. Мы видим, что в приемах и рецептах первой из трех обозначенных выше групп явно доминируют нечетные числа. Особенно динамично число «3» (в общей сложности — 13 случаев оперирования им), на втором по частоте месте — «7»; по одному разу — «33» и «41». В процессе изучения работы Фариштамо с ее клиентами я спросил молодую «гадалку» (ей 21 год), почему в приемах и назначениях она часто применяет число «3», на что она ответила: «Потому, что число «3» — нечетное». Выдержав небольшую паузу, я продолжил: «Число «5» тоже нечетное, но вы им не оперируете!». Она, уставившись на четки, лежащие перед ней на столике, спокойно ответила, что числа — это не ее выбор, они диктуются сверху — ее *бобо* и *момо*.

Проанализируем третью часть «гадательных» назначений. Их выполнение происходит в контактной с пользователем среде, но без его участия. Началу лечебных действий этой части схемы, как и в двух предыдущих случаях, предшествует зажигание трех заговоренных Фариштамо восковых свечей и трехкратное чтение отцом коранической *сурь* «ал-Ихлас» («Очищение» веры). После этого «гадалка» просила принести не бывшее в употреблении (в фабричной обертке) туалетное мыло и семь иголок (*сузан*). Из ее пояснений следовало, что каждый день в течение семи дней в мыло

нужно втыкать по одной игле. Воткнув последнюю, седьмую, иглу, мыло следует оставить в таком виде на три дня. По истечении этого срока иглы вытащить из мыла, отнести их на перекресток и незаметно для прохожих выбросить. Перекресток следует выбрать в стороне от обычных путей движения клиента, т.е. такой, которым он не пользуется. Мыло понадобится для последующих действий.

Сходным образом предписывалось использовать семь бритвенных лезвий (*алмос*). Их следует разложить под матрацем там, где находятся ноги больного. В течение семи воскресений нужно доставать по одному лезвию, разломить его на четыре части, отнести на перекресток и выбросить, произнося про себя (в русском переводе): «Пусть болезнь будет разрезана!». Следующее действие связано с фотографией заочного пациента. Ее нужно распечатать в семи экземплярах. Они распределяются следующим образом: четыре из них остаются у *фолбин* для ночных молитв за здоровье, а три — у родителя, для того чтобы вложить их в *Инджил* («Евангелие») по одному экземпляру через каждые семь страниц священного текста и вешать его на стену, внешняя сторона которой обращена к восходу солнца (до этого Евангелие в течение трех ночей кладется под подушку отца). На стену в сторону Мекки, куда обращаются мусульмане во время молитвы, нужно повесить Коран. Евангелие должно висеть в течение сорока дней, а Коран на один день больше. Если в это время пациент уедет куда-нибудь, скажем, в командировку, книги должны быть сняты со стен и возвращены на книжную полку.

Из назначений, носящих магический характер, отметим также окуривание зажженным в совочке *испанд'*ом (дикой рутой). Эта операция выполняется семь вечеров начиная со среды (*чоршамбе*) на четверг. Из сказанного относительно гадательных назначений этой группы явствует, что на этой стадии значительно возрастает активность магических функций числа «7»; оно на два пункта опережает тройку (пять операций). Далее следует числовой код «4» (два случая). Очевидно, к нему следует прибавить и представления о перекрестке как универсальном символе целого ряда четырехчастных структур. Числовые коды «40» и «41» (ср. продолжительность времени, в течение которого Коран и Евангелие должны висеть на стене) применяются по одному разу.

По количеству операций, рецептов и соответствующих им процедур наиболее насыщена числами третья часть общей схемы лечебных обрядов. Эти действия и приемы достаточно сложны. На завершающем этапе пациент, как было сказано выше, становится объектом направленного воздействия. Одно из его звеньев — приготовление трехчастной растительной смеси. Это — 7 толченых головок опийного мака, а также семена кориандра (*сиёхдона*) и наркотической конопли (*кукнор*), полученные из 7 коробочек одного и того же количества другого растения. Такую смесь пациенту

надлежит принимать внутрь 7 раз в утреннее время, запивая ее водой и находясь в постели от трех до семи минут после приема.

Центральное место в этнопровизорских действиях Фариштамо занимало приготовление трех групп многокомпонентных препаратов из масел и жиров растительного и животного происхождения. Они, повторим, предназначались для растирания тела больного. Главной из них была смесь, которая готовилась в три этапа, с интервалами в течение 7 дней. На первом этапе в *тиале* смешивались 7 небольших порций медвежьего (*хирс*), барсучьего (*сугур*), собачьего (от собаки местной породы) и говьяжьего жиров, а также облепихи (*ангак*), оливкового (*зайтун*) масла и масла дикого миндаля (*бодоми кухи*). Вторая часть смеси включала комбинацию (также из 7 наименований) жидкого лошадиного костного мозга, лошадиного и собачьего («русской» породы) жиров; растительные масла в этом составе были представлены оливковым, подсолнечным и персиковым маслами, а также облепихой. В третий состав входили барсучий жир, облепиха и масло дикого миндаля, всего три наименования. Таким образом, в составе смеси первой группы в общей сложности были задействованы 18 смешанных в стеклянной банке ингредиентов (с учетом кратности операций с ними). Этот состав должен простоять в дневное время на солнце 40 дней, после чего его можно использовать для растирания тела от колен до шейного отдела. Продолжительность процедур минимум 7 дней, максимум 40 дней. Процедуры выполняются перед сном матерью пациента. При этом он находится в постели. Им предшествует трехкратное чтение отцом больного уже упоминавшейся суры «ал-Ихлас»; мать при этом поминает Иисуса Христа, прося его об исцелении сына. После каждой процедуры утром пользователь принимает горячий душ. Для мытья тела используется упоминавшееся выше позитивно заговоренное мыло. В течение первых трех дней мытье тела завершается обливанием головы (примерно 7 столовых ложек) заговоренной «гадалкой» водой, простоявшей 40 дней; одновременно на плечи льется процеженный отвар дикой руты (*эспанд/испанд*).

Состав второй группы включает 7 капель (*чакра*) жидкого лошадиного костного мозга, 3 капли лошадиного жира, 3 капли масла дикого миндаля и одну каплю облепихи. Он тоже предназначен для растирания указанных областей поверхности тела в том же режиме в течение трех дней. Третий состав (жировой) состоит из трех компонентов: змеиного, барсучьего и говьяжьего жиров. Он применяется для растирания областей тела от запястья левой руки (по внутренней стороне), через спину и плечи, до запястья правой руки пациента. Продолжительность процедур — три дня, по одному разу перед сном. Если многокомпонентным составом растирает больные участки тела мать, то составами второй и третьей групп оперирует девушка (не состоящая в браке). Она также обращается к Иисусу Христу, прося его об избавлении тела пользователя от боли.



Последовательность применения масложировых препаратов для растирания Фариштамо разъясняла таким образом, что сначала отпускаются три процедуры с использованием состава первой группы. Как уже говорилось, растирания выполняются матерью. После этого мать отстраняется от участия в лечении на три дня. В это время в процесс врачевания включается девушка, которая использует состав второй группы. Затем очередь вновь переходит к матери, которая оперирует «своей» многокомпонентной смесью по одному разу в течение трех дней, после чего за дело снова принимается девушка, которая выполняет процедуры, используя смесь уже третьей группы. Продолжительность этих процедур тоже три дня. Участие девушки в процессе выполнения процедур на этом завершается. Далее функции исполнителя лечебных действий возвращаются к матери, которая завершает предписанные процедуры. Из разъяснений «гадалки» также следовало, что прежде чем начинать растирать больные участки тела, нужно их немного «разогреть» путем трехкратного придавливания (с небольшими интервалами) фалангами трех пальцев обеих рук. В период контактных процедур больной должен носить белую майку или футболку, постельное белье также должно быть белым.

В ряду описанных контактных назначений были еще два предписания. Одно из них сводилось к тому, что в течение трех дней по три плода каштана, который «гадалка» определила как эзотерическое дерево пациента, следует окунать в оливковое масло и проводить ими поочередно по позвоночному столбу. Согласно второму назначению, листья подорожника (*барги зурф*) нужно слегка пропитать теплым оливковым маслом, положить их на позвоночник, закрепив с помощью марли, поверх натянуть майку (футболку) и лечь спать. Утром принять теплый душ.

Мы видим, что на завершающем этапе гадательных лечебных действий, призванных заставить пациента поверить в эффективности метода *фола* (разумеется, это возможно при наличии позитивных результатов), числа «3» и «7» сохраняют главенствующую роль. Трижды фигурирует число «4». Два раза — «40», по одному разу — «18» и «41». В сценарии лечебных действий сохраняет свою значимость и перекресток.

Из изложенных данных явственно вытекает, что лечебная практика (гадательные и магические способы противодействия сглазу и порче) в таджикской среде, несмотря на определенные схожие черты с шаманством и знахарством в форме *обу алас* («вода и окуривание»), представляет собой особое явление культуры. Здесь важно отметить, что эта сфера, пожалуй, яснее, чем шаманство, показывает специфику нумерологических программ как ядра обрядовых действий. О том, что динамичность оперирования числами в «гадательной» обрядности, которая обретает все большую популярность в нынешних условиях РТ, принимая публичную форму, носит характер программы, свидетельствует обращение *фолбин* к преимущественно нечетным числам «3» и «7» как к постоянным доминантам. Заметим,

что целительные программы с использованием преимущественно нечетных чисел являются обычными также в практике целительниц, которые специализируются в области *кайтарма* («отвращение», «отворот», «отговор») внедренных негативных программ — сглаза, порчи и проч. В-первых, сам обряд выполняется в три сеанса; дни недели — обычно вторник, пятница и воскресенье. Программа каждого сеанса, наряду с прочими, предполагает зажигание 7 свечей, оперирование 7 иглками (всего, по итогам трех процедур, используется 21 свеча, 21 иглолка), 7 кусков материи разных расцветок, которые в одном и том же (количественном и цветовом) составе присутствуют на всех трех стадиях выполнения обряда. Нечетная нумерологическая специфика характерна также для шаманских действий.

Наряду с *фол* у оседлого населения Центральной Азии существует другая форма традиционного женского знахарства. Она представляет собой особый вид врачевания, которое именуется *обу алас* (компонент *об* значит «вода», а *алас*, видимо, связан с огнем, скорее всего, в форме окуривания). Записи по данному сюжету произведены нами в 1993–1995 гг. в кишлаке Гусар на Зеравшане. Я приведу их в сокращенном варианте, выделяя лишь те детали, которые имеют отношение к числовой символизации в этой сфере.

При врачевании заболеваний, которые знахарки этой категории (*кампири табиб* — букв. «бабка-целительница») относят к категории вредного воздействия *сукк* («сглаз», «зависть»), в частности заболеваний желудочно-кишечного тракта, берут три порции муки и золы — одну пригоршню муки и две пригоршни золы (можно наоборот — две пригоршни муки и одну пригоршню золы) — в трех домах-усадебках (*хаули*) при условии, что в этих домах супруги живут «единожды заключенным браком» (*якникоха*), т.е. без разводов или повторных браков. *Кампири табиб* стелет на пол кожаную или иную матерчатую скатерть (*сурфа*), над которой обычно просеивают муку для приготовления теста. На *сурфу* укладывают довольно массивную обтесанную доску на невысоких ножках (*тахти ош*), которая в быту применяется для раскатывания на ней теста. Смесь муки и золы с помощью сита (*элак*) просеивается на *тахти ош*. Затем *кампир* (бабка) берет нож и проводит им косые линии по поверхности доски, сначала справа налево, а потом слева направо. Пересекаясь, линии образуют ромбы. После завершения этой операции доска (лицевой стороной) прикладывается к области живота больного<sup>27</sup>. Это действие повторяется три раза. При этом знахарка едва слышным голосом проговаривает: «*Хафт пири комил, хафт пири пок ёри дехан/д*» («Семь совершеннейших *пир*'ов<sup>28</sup> и семь чистейших *пиров* да пусть помогут»). Затем на чистом совочке сжигается пучок соломы, собранный на перекрестке улиц (*чорраха*). Во время собирания соломинок врачевательница едва слышным голосом произносит сакральные сентенции, которые в русском переводе звучат так: «Начало (бытия) — Бог, конец (бытия) — Бог, проявление (всего) — Бог, воплощение чисто-

ты — Бог; ниспосылающий болезни — Бог, ниспосылающий исцеление — Бог, ниспосылающий средство исцеления — Бог; Бог да пусть даст средство для его (называется имя больного) исцеления!». К собранной соломе добавляются сухие ветки руты (*испанд*, он называется также *хазориспанд*). Когда солома и рута разгораются, знахарка три раза обводит ими над головой больного (этот компонент обряда именуется *алас*). После завершения этой части процедуры пепел от сгоревшей соломы и *испанда* выбрасывают в канавку с проточной водой. Затем знахарка начинает оперировать водой. Она три раза черпает рукой воду из фарфоровой чашки и «бросает» ее через свое плечо. На следующем этапе врачевания знахарка три раза опрыскивает лицо больного водой, черпая ее рукой из той же чашки. Следующее действие — трехкратное опрыскивание его тела спереди, а затем сзади. Сумма чисел «3» в применении к непосредственному воздействию знахаркой на больного в данном контексте равняется 12 ( $3 \times 4 = 12$ ).

Возможен и другой вариант этой процедуры. Больному предлагается, упираясь руками и ногами в пол, трижды коснуться животом поверхности указанной доски. Эти касания сопровождаются трехкратно в интенсивном режиме произносимым знахаркой словом: «*Ауф, ауф, ауф!*» («отпущение/разрешение от боли»). По завершении этой части процедуры смесь муки и золы стряхивают на скатерть-*сурфу* и высыпают в канаву с проточной водой. При этом *кампири табиб* нашептывает сакральные формулы, которые в переводе на русский язык звучали бы так: «(Бог) да пусть даст развязывание (узла), духовные наставники да пусть помогут, святая пра-мать (*момо*) Хавво (библ. Ева), *биби* (букв. «бабка»; здесь — «святая», «покровительница») Халича<sup>29</sup>, *биби* Фотима, *биби* Зухро<sup>30</sup> и *биби* Кибриё (?) да чтобы помогли. Бог да пусть даст развязывание!».

Следующая часть сеанса называется *алоу хас* («огонь и соломинки»). Берутся пучок сухой руты, несколько соломинок, собранных на перекрестке, и ветка ивового дерева. Все три элемента складывают вместе и разжигают на чистой земле. Когда огонек разгорается, знахарка подносит к пламени предварительно приготовленные три (по другой версии — семь) лоскутка тканей разных расцветок и опускает их концами в огонь, держа правой рукой за противоположные концы. Концы лоскутков, опущенные в огонь, начинают тлеть, и ими врачевательница обводит голову больного три раза. Окуривание сопровождается нашептыванием *кампири табиб* заклинаний. В них с просьбой о помощи для исцеления она обращается, в частности, к мусульманским пророкам (*хазрат*) Довуду (библ. Давид), Сулаймону (Соломон), святому Гаус-ул-А'заму<sup>31</sup>, к сорока праведным мужам (*чилтани пок*), сорока праведным девушкам (*чил духтарон*), к *Шохи Зинда* («Живой царь»), с которым ассоциируется ансамбль мемориально-культовых построек (в основном XIV–XV вв.) в Самарканде, Ходже Мухаммаду Башоро (кн. Бушшор)<sup>32</sup>, Ходже Аламбардор (букв. «Господин знаменосец»)<sup>33</sup>.

Один из вариантов врачевания заболеваний от сукка представляет собой следующую процедуру: на совочке сжигается пучок соломы, собранной на перекрестке. Больному предписывается сначала три раза перешагнуть через пламя огонька (или просто дымящий огонек), а затем три раза обойти его. Следующее действие состоит в том, что он столько же раз (трижды) обходит фруктовое дерево. После этого знахарка три раза обрызгивает пациента водой. Как видно, и в этом случае число «3» фигурирует четырежды, что составляет в сумме 12 действий.

Видно, что цепочка символических нечетных чисел «3» и «7» выступает обязательным условием выполнения процедур традиционной знахарской медицины не только в «гадательной» практике, но и в такой специфической сфере, которая находится в руках бабок, либо накопивших определенные навыки путем наблюдений, либо унаследовавших традицию феминных предков. Отсюда вытекает, по меньшей мере, два вывода. Первый сводится к тому, что актуализация символической тройки в свадебной обрядности таджиков, включая ритуальный костер молодоженов, представляет собой не случайное явление, а выступает неотъемлемой частью традиции оперирования «умными числами» в событиях жизни человека, когда их течение носит осознанный ритуальный характер. Второй вывод повторяет то, о чем я уже много раз говорил в процессе изложения: «гадательная» и знахарская (*обу алас*) практики представляют собой сферы преимущественно женской деятельности. Этим подтверждается факт, что в равнинных районах центрально-азиатской оседлости практически все семейные обряды, связанные с магией огня, являются в основном сферами женской деятельности. Соответственно, исходя из направленности нашего интереса можно констатировать, что все это отражает особенности феминной религиозности в центрально-азиатском обществе.

Конечно, нельзя утверждать, что магия преимущественно нечетных чисел, в особенности «3» и «7», в целительной обрядности представляет собой характерную особенность культуры лишь таджиков. Примеры универсальности символической вибрации указанных (нечетных) чисел в ритуалах можно обнаружить в любой традиции. Ближайший пример — восточные славяне. Как показывает Д.К. Зеленин, число, например, «3» у них было широко представлено в различных сферах обрядности. Раньше в этой среде в случае тяжелых родов, наряду с прочими действиями, носившими магический характер, существовал обычай троекратного обведения роженицы вокруг стола в избе; «иногда мужа заставляют трижды проползти между ногами стоящей роженицы»<sup>34</sup>. В традиционной культуре восточных славян примеры подобного рода не единичны. Они зафиксированы также в свадебной обрядности этих народов. В указанном исследовании Д.К. Зеленина говорится, что у русских, после того как молодожены обменивались подарками, невеста надевала головной убор замужней женщины. Но до этого она должна была трижды бросить его перед собой на пол<sup>35</sup>.

Там же отмечается факт, который символически достаточно созвучен с интересующей нас церемонией обведения будущей супружеской четы вокруг костра. По Д.К. Зеленину, у восточных славян, когда невесту сажают в повозку, чтобы вести ее в дом будущего мужа, последний трижды обходит вокруг повозки и говорит, слегка ударяя невесту кнутом: «Оставь отцовское, прими мое!». Это достаточно любопытное замечание. Оно наглядно демонстрирует, как жених в символической форме очерчивает пределы пространства, которое отныне принадлежит не отцу невесты, а ему в качестве мужа. Такое понимание подтверждает интерпретацию символического смысла обхода новобрачными свадебного костра у таджиков. В связи с зафиксированной Д.К. Зелениным формулой можно сказать, что когда троекратный обход невестой (без участия жениха) костра происходит у дома ее родителей, то это сигнализирует о том, что отныне «она оставляет отцовское, принимает (огонь) жениха». Обход костра молодыми у ворот дома жениха может означать, что новобрачная «уже оставила отцовское, принимает (огонь) жениха». Интересно, что подобные действия связаны с очищающим и провозглашающим началом огня. К тому же подобные акты совершаются троекратно. Можно предположить, что троекратность однородных действий означает их действительность, эффективность и завершенность (в том числе безоговорочность; ср. троекратное произнесение мужем, решившим развестись с женой, мусульманской формулы развода — «*талак*»). Вероятно, это относится не только к женским обрядам, связанным с огнем, включая обряды «гаданья», но и к пониманию кратности церемонии обхода молодоженами свадебного костра.

Наши материалы показывают насыщенность женских обрядов конкретными числовыми программами. Этот факт поднимает проблему специфики символической нумерологии в аспекте именно женской ментальности. На этом основании возникает вопрос, не склонны ли женщины в своем видении мира больше к магии нечетных числовых структур. Решение этого вопроса нуждается в дальнейшем исследовании. Важнее подчеркнуть, что прочность символической нумерологии в общей системе традиционной женской обрядности таджиков представляет собой наглядный пример упорядочения женщинами многообразия явлений организованного мира при помощи символических чисел как инструмента познания. Продолжая исследование темы символических чисел, мы немного изменим угол зрения, предпринимая попытку проследить проявления нумерологической символики в культуре вообще, уже без ее соотнесения с женской субкультурой, хотя в отдельных случаях она будет присутствовать. Это не самоцель. Избранный угол зрения продолжает вести нас по пути уяснения функций числовых рядов в обрядах и ритуалах, конструирование идеологической концепции которых ведет свое происхождение из женской социальной инстанции. Это относимо также к пониманию мотивов числовой гармонизации в интересующей нас церемонии обведения новобрачных вокруг костра

(алоугардон). Не менее важно рассмотрение числовой символики с учетом безусловного интереса, который она представляет для науки. Отсюда и определенное превалирование этого второго акцента в представленном изложении.

3. *Троичная гармонизация в культуре.* Пока писались эти строки, на улице стояли январские морозы. В это время по каналам электронных средств массовой информации показывались видеосюжеты о том, как верующие по случаю православного праздника Святого Крещения окунаются в реку Иордан, в прорубь в озере Разлив, в реки и водоемы Подмосковья или Калужской области. Во всех случаях окунание совершалось троекратно. Представляется, что несоблюдение необходимой, с точки зрения традиции, троекратности выполнения ритуала чревато признанием его недействительным.

Сами по себе числа не представляют интереса для этнографии, разумеется, если рассматривать их только как арифметический ряд. Для нашей науки имеют значение те из них, которые несут определенную символическую нагрузку, являя собой род метафизической программы.

Символическая нумерология в культуре проявляет себя по-разному. В одном случае она отражает отчетливо выраженный очевидный смысл контекста в форме поговорок, например, «один в поле не воин», «Бог любит троицу» и проч. В другом — числа употребляются как набор однородных членов предложения. Примерами этого ряда оперирования числом могут служить как исламская истина, которая впервые была открыта пророку Мухаммаду: «Икра! Икра! Икра!» («Читай! Читай! Читай!»)<sup>36</sup>, так и известные всем призывы Ленина: «Учиться, учиться и еще раз учиться!». Исламская истина и заповедь Ленина нацеливают на необходимость действия. Другими словами, числовая символика проявляется при помощи троекратного повторения одного и того же глагола в контексте предписания авторитета. Русское устойчивое выражение «прошел огонь, воду и медные трубы» создает образ человека. Впечатление создает не число (его предметность остается в тени), а лексико-нумерологическая структура выражения, которая числовую информационную нагрузку проявляет через количество трех однородных членов предложения.

Однако в культуре наиболее часто мы имеем дело с явлениями, когда символическая нумерология проявлена (озвучена) или предполагается. Примером тому может служить русское устойчивое выражение «сообразим на троих». На первый взгляд кажется, что оно останавливает внимание, прежде всего, на идее выпивки, а осмысленность его нумерологической заданности тонет в «цвете» самой идеи. В то же время участники задуманной идеи ограничены числом «три», т.е. число «три» выступает условием реализации идеи, своеобразным акцентом. Подобные явления не представляются редкостью, они находят отражение в различных сферах повседневности, например, в реалиях знакомой нам академической жизни.

Достаточно беглого взгляда, чтобы понять, как числа порой проявляют себя через наши, в данном случае стандартизированные (привыкшие к символизмам), ум и сердце. Примером тому — практика трехлетнего обучения в очной аспирантуре; часто трехчастные кандидатские диссертации, три стадии их рассмотрения, три «первых лица» специализированного ученого совета, заключение трех членов экспертной комиссии, три официальных оппонента по докторским диссертациям, трехчленная счетная комиссия, три рекомендации для участия в том или ином конкурсе и тому подобное. Эти факты, носящие, казалось бы, процедурный характер, красноречиво свидетельствуют о стремлении человека науки к абсолютизации числа «3» как выражения, по А.И. Кобзеву<sup>37</sup>, «золотой середины», формирующей целостность и многосторонность как необходимых условий достижения объективности при принятии решения.

Примеров числовой гармонизации в культурах — великое множество. Некоторые из них приходят на ум безо всякого усилия, например, относительно недавняя практика необходимости наличия трех рекомендаций для вступления в комсомол или в партию, сохраняющая свою устойчивость традиция награждения призами триады лауреатов победителей фестивалей, конкурсов, а также призеров спортивных состязаний, три желания и три испытания сказочных мотивов (ср. также троичность их персонажей), три попытки, устный счет «до трех» (при старте, например, какого-либо состязания) и предупреждениях. К примерам подобного рода относятся государственные флаги (триколор), три ветви власти, триумvirат, «тройка», судившая в советское время «врагов народа», три стороны разбирательства в современной судебной практике и многое другое. Число символических триад практически не ограничено.

Таким образом, при более пристальном взгляде выясняется, что числа, помимо выполнения ими арифметических функций, наполнены знаковым содержанием, тая в себе элементы упорядочивающего начала и, следовательно, определенной мировоззренческой модели. В этом случае числа обретают черты неких мистических сущностей, группируя многообразие предметов и явлений эмпирического и неэмпирического (мифологического) мира по определенным принципам. Тогда возникает ощущение, что источник числовых схем скрыт в области извечного стремления человека (социума) к числам как к божественным сущностям. Еще пифагорейцы исходили из представления о числах как о душе мира; по Пифагору, все в мире есть числа. Согласно этому воззрению, боги использовали числа для управления подвластным им миром. Уже этого достаточно для того, чтобы, не рассматривая философскую концепцию Пифагора более детально, представить себе то значение, которое он придавал числам.

Нумерология как аспект традиционной системы представлений и убеждений представляет собой практически неисчерпаемую тему. Нельзя сказать, что в этнографии это забытая проблема, но и достижения в этой чрез-

вычайно интересной области не слишком велики. Н.Л. Жуковская, посвятившая в своей монографии числу в традиционной культуре монголов самостоятельный раздел, приводит работы зарубежных и отечественных исследователей по данной проблематике<sup>38</sup>. Как видно, этот список не слишком внушителен. К ним можно прибавить литературу по вопросу, которую дает В.Н. Топоров<sup>39</sup>. Этот перечень может быть дополнен некоторыми работами, либо неучтенными В.Н. Топоровым, либо опубликованными после выхода в свет его публикации<sup>40</sup>.

Интересные аспекты данной проблемы отражены в работах А.Б. Островского, в частности, в его монографии, представляющей собой семиотико-нумерологический анализ библейских текстов<sup>41</sup>. Непосредственно к реалиям Центральной Азии относится небольшая публикация автора этих строк<sup>42</sup> и недавно появившаяся интересная работа С.Н. Абашина<sup>43</sup>.

Проблема в том, что исследователи, которые обращаются к этой теме, в подавляющем большинстве случаев ограничиваются рассмотрением универсальных числовых схем, отраженных в мифологических сюжетах в разных религиозных традициях. При таком подходе числа и нумерологические комплексы, представленные в культуре и, следовательно, носящие эмпирический характер, часто ускользают из поля зрения.

Конечно, вопрос о «сакральной математике»<sup>44</sup> в культуре как своего рода аспект зашифрованной информации должен решаться в рамках масштабной работы. Излагаемая небольшая подборка сведений преследует ограниченную цель — показать проявления, главным образом, числа «3» и связанных с ним триад как знаковых доминант в ряде ситуаций, в которых проявляется нумерологическая символика данного числового кода. Бегло коснемся и числа «7». Это важно хотя бы потому, что данный аспект традиционной культуры таджиков до сих пор остается практически не исследованным<sup>45</sup>.

В научной литературе неоднократно высказывалась мысль о том, что как идеальная модель любого динамического процесса число «три» в общей системе нумерологии в культуре подразумевает возникновение, развитие и упадок. Символическая тройка реализует себя, например, в вертикальной структуре Вселенной. Представления о верхнем, среднем и нижнем сакральных мирах, о сакральных прошлом, настоящем и будущем выступают универсальным понятием в мифологии, фольклоре и эпосе, возможно, всех народов мира. Как уже говорилось, меньше уделено внимания эмпирическому аспекту, т.е. проявлениям символических триад как специфического аспекта традиционной культуры.

Впечатляющую глубину числовых кодов как динамического процесса в культуре можно представить по рассуждениям Мухаммада ал-Газзали ат-Туси. В своей книге «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья») он приводит группу взаимосвязанных троичностей, которые реализуют себя в куль-



туре и обществе. Вот, некоторые из них: «Так же как в основе дольного мира <...> лежат три вещи = еда, одежда и кров, основу ремесел и занятий, необходимых для человека, составляет [тоже] триада: земледелие <...>, ткачество и строительство <...>. Следовательно, появились кузнецы, плотники и пекари». Результатом их взаимодействия «стала потребность в трех видах занятий»: а) занятия политикой и царствованием, б) судопроизводством и управлением и в) занятия правоправедением. Продолжая свои рассуждения, мыслитель подчеркивает, что еда, одежда и кров необходимы для тела. «А тело нужно сердцу, чтобы быть его верховым животным. А сердце нужно для Истины»<sup>46</sup>.

Здесь необходимо сделать некоторое отступление. Как представляется, семантику мистической троичности в культуре таджиков невозможно понять, если рассматривать ее в отрыве от образов чисел «1» и «2», сумму которых она составляет. Поэтому акцентируем внимание читателя на «движении» троичности от ее начала (это и начало числового ряда) до финиша (трех). Такой путь дает возможность проследить различия в символических функциях этих чисел.

Число «1» в форме тадж./перс. *йак, йакта, йакка* (последнее означает «единый», «целостный»; «одинокий») фигурирует в компоненте одной из интересных сфер традиционной семейной обрядности — это широко известный обряд, который еще недавно устраивался у таджиков по случаю выполнения обряда обрезания мальчиков (в некоторых местах он наблюдается и в наше время). Речь идет о плясках *ох-хо-оу, йак-ка* под ритмичные хлопки в ладоши вокруг костра (*миёнаалоу* — букв. «огонь в центре круга» людей). В среде образованных таджиков существует мнение, что в звуках *ох-хо-оу, йак-ка* скрыта первая часть имени верховного Бога зороастризма Ахура Мазды — *Ахура* (букв. «владыка», «господин»). Компонент *йак-ка*, вне сомнения, означает «Один», «Един», «Единосуший», «Абсолют», «Целостность». Вместе взятые, эти звуки означают «Ахура (Мазда) — Един (-ая целостность)». В самом деле, в звуках ритуальной песни, напоминающей гимн какой-то метафизической *единице* (*йак-ке*), так же как и в царившей вокруг костра атмосфере плясок под звездным небом в окружении горных склонов, отчетливо ощущалось дыхание давно ушедших времен. Любопытно, что пляски *ох-хо-оу, йак-ка* и «костер в центре круга» людей в темное время суток взаимно предполагали друг друга. Не бывало *миёнаалоу* без плясок *ох-хо-оу, йак-ка*, так же, как не бывало *ох-хо-оу, йак-ка* без *миёнаалоу*.

В уместности приложения нашими информантами значений рассматриваемых вокализаций (*ох-хо-оу, йак-ка*) вокруг костра к верховному Богу зороастрийцев убеждают примеры из живой лексики таджиков, где различные формы числа «1» также соотносятся с Богом, но уже ныне господствующей религии. Так, люди свое твердое намерение сделать что-либо выражают словами: «*Худо якта бошад, ки ман (фалон кора) мекунам!*»

(«Мой Бог да будет Един, что я (такое-то дело) сделаю!»). Примеров подобного рода, где знак единицы выступает символом Бога (и/или Неба, Космоса), началом всего, можно привести много. Показательна молитвенная формула современных таджиков (и других ираноязычных народов), в которой *йак* наиболее наглядно выступает как символ Бога. Ср. мусульманскую молитвенную формулу «*Худо йакка ва йагона, Мухаммад расули бархакк*», т.е. «Бог — един (-ая целостность) и (абсолютная) единственность, Мухаммад — истинный посланник»). В религиозном контексте (особенно в устной форме или часто в классических произведениях нарративного жанра) идея «Бог» у таджиков передается не в форме коранического «Аллах», а форме общеиранского «Худо».

Попытка понимания магического значения традиционных троичностей обращает к нумерологической концепции средневекового мусульманского теолога аш-Шахрастани (род. 1075 или 1086 г.). Согласно аш-Шахрастани, число «3» — это три единицы. По этому поводу теолог задается вопросом, является ли единица числом. Излагая свое понимание значения этого числа, автор утверждает, что «в первом значении единица является составной частью числа, во втором значении она — причина числа, в третьем значении — присуща числу». Далее он поясняет: «К этим трем частям не относится часть, значение которой применяется к Создателю Всевышнему. Он — единственный, не как (прочие) единичности, т.е. эти единичности и множество обрели бытие от Него. Разделить его на части каким-либо образом невозможно»<sup>47</sup>. Таким образом, по аш-Шахрастани, существуют две категории единичности. Одна соответствует Богу, вторая относится к натуральному ряду чисел. В рассуждениях аш-Шахрастани для нас представляет интерес то, что число «1» соответствует Богу.

Интерес вызывают и другие рассуждения аш-Шахрастани о единице. Говоря, что «разряды исчисления начинаются с единицы и кончаются семью», он вновь концентрирует внимание на вопросе, является ли единица числом или она — начало числа и не является его составной частью<sup>48</sup>. По мнению богослова, единица «употребляется, когда под ней подразумевается то, из чего получается число, т.е. она — его причина, но не составная часть числа, т.е. число не состоит из нее. Действительно, единичность присуща всем числам, но не в том смысле, что число состоит из нее, а в том, что каждая существующая (вещь) — одна в своем роде, или в своем виде, или в своем лице. Говорят: один человек, одно лицо. Так же обстоит дело с числом, ибо три — это три единицы. В первом значении единица является составной частью числа, во втором значении она — причина числа, в третьем значении — присуща числу. К этим трем частям не относится часть, значение которой применяется к Создателю всевышнему. Он — единственный, не как (прочие) единичности, т.е. эти единичности и множество обрели бытие от него. Разделить его на части каким-либо образом невозможно»<sup>49</sup>. Продолжая изложение своей точки зрения, аш-Шахрастани

говорит, что большинство математиков считают, что единица не является числом. Число, по его мнению, начинается с двойки и бывает четное и нечетное. «Первое нечетное (число) — три, первое четное — четыре, а все, что после четырех, — повторное. Так, пять состоит из (четного. — *P.P.*) числа (два) и нечетного (числа) и называется *периодическим* числом. Шесть состоит из двух нечетных (чисел) и называется *целым* числом. Семь состоит из нечетного и четного и называется *совершенным* числом. Восемь состоит из двух четных и является другим началом». Далее средневековый автор поясняет, что «начало» исчисления соответствует единице, которая является причиной числа, не будучи составной его частью, и поэтому она — единственная, нет другой такой же. «Так как число начинается с двух, то производное от него (деление) сводится к двучастному, а так как число бывает нечетным и четным, то /разряд/ «корень» из этого сводится к четырем. Итак, первое нечетное число — три, первое четное — четыре, и это — конец, все остальное составлено из них. Стало быть, всеобщими, универсальными элементами в числе являются единица, два, три и четыре. Это — совершенство»<sup>50</sup>.

У конфуцианцев число «один» выступает как выражение первичной сущности, оно — некий неделимый магический центр, из которого произошло все сущее. В традиционной китайской нумерологии знак единицы символизирует Небо, абсолютную целостность Бога и Космоса<sup>51</sup>. Известно, что в западной традиции сама форма арабской цифры имела фаллическую (осевую, активную) символику. Весьма вероятно, что в обыденном понимании это обозначение человеческого «я».

Проанализируем символические значения числа «2», с которого, по мнению аш-Шахрастани, начинается число. У таджиков, как и в других традициях, двойка ассоциируется с соединением (парностью, четностью) и противоречием (оппозицией, антагонизмом). Если мы обратимся к социальной «проекции» этого числа, то без труда сможем обнаружить, что у таджиков с ним связано великое множество форм парных смысловых понятий, прежде всего бинарных оппозиций. Здесь мы ограничимся лишь некоторыми из них.

Как выражение четности число «2» наиболее часто проявляет это значение в представлениях о парных структурах. Одно из них отсылает к мировоззренческой концепции, согласно которой многие составляющие окружающего человека опытного/зримого мира: горы, реки, озера, леса, сады, дома, дворцы, храмы, города, животные и т.п. — представляют собой аспект внеопытного/не-зримого мира. Примеры подобного рода из реалий жизни и ментальности таджиков показывают, что рассматриваемое явление имеет четкое терминологическое выражение. Так, наставники земледельцев, а также ремесленников воплощают соответствующих Небесных патронов тех и других, земное озеро является функцией небесного озера, называемого *салсабил*, культовое здание мусульман (*масджид*) — аспект

том Дома Бога (*Хони Худо*), земной петух (*хурус*) — повторением небесного Петуха (*мурги бихишт*), земной баран соответствует небесному барану, подлинная лошадь является повторением небесной лошади и т.д. Иными словами, в представлениях таджиков реальный мир как бы раздваивается, становясь проекцией небесного. Такое впечатление, что существование всего материального лишь тогда обретает смысл, когда оно имеет космическое соответствие. В этой концепции дублирования земного и неземного угадывается идея функции двоичности как основы материального мира.

Другой аспект двоичностей связан с тем, что все переживания человека, его ощущения, впечатления, чувства и мысли делятся на положительные и отрицательные (полезные и вредные, нужные и ненужные, хорошие и дурные, приятные и неприятные). Пифагорийцы признавали действие всеобщего принципа единства бинарных оппозиций. В этом можно убедиться, рассмотрев целую категорию парностей (бинарных оппозиций), носящую эмпирический характер. Таковы «Небо — Земля», «низ — верх» («горизонтальное — вертикальное»), «материя — дух» («душа — тело»), «начало — конец» («конечное — бесконечное»), «движение — неподвижность», «юг — север» / «запад — восток», «свет — тьма», «жизнь — смерть», «добро — зло», «свой — чужой», «земной — потусторонний», «прошлое — настоящее», «настоящее — будущее», «мужчина — женщина», «правое — левое», «святость — профанность», «праведность — греховность». Это лишь некоторые примеры универсальных представлений о парных числах как о сущности реальных вещей. Этот список двоичного кода культуры может быть продолжен вплоть до категории «власть — антивласть (оппозиция)». Причем часто бинарные оппозиции в своем большинстве являются комплиментарными. Как соединения они выступают условием развития<sup>52</sup>. Точка зрения аш-Шахрастани, согласно которой «2» является причиной троичности, подтверждает это. И в западной традиции символическая двойка — это божественная сила, первопричина возникновения Вселенной. Данное воззрение близко взглядам древних китайцев. Они считали, что число «2» символизирует Небо и Землю<sup>53</sup>. Вместе с тем из-за отсутствия в двоичных структурах центра (середины) их позитивные функции «соединения»<sup>54</sup> имеют лишь начало и конец. Они создают лишь базу для продолжения (развития), которое воплощают троичные структуры. Наверное, поэтому в системе семейной обрядности порционное угощение одинок (часто и пар гостей) рассматривается как противоречащее предписаниям традиции. Не исключено, что со схожими убеждениями связано и русское устойчивое выражение «сообразим на троих». Конечно, данная гипотеза еще подлежит проверке. Здесь следует упомянуть интересные данные Н.Л. Жуковской о числе «2», представленные в ее монографии<sup>55</sup>.

Изложенные сведения, касающиеся соответствующих образов чисел «1» и «2», наглядно демонстрируют символическую значимость тройки. Она выступает как стержень традиционного мировоззрения таджиков.

Вместе с тем, значение числового кода «3» часто неотделимо от общего класса сакрализованных числовых комплексов. Чтобы не слишком удалиться от намеченного, здесь ограничимся лишь некоторыми образами числа «7». Как видно из традиционной гадательной практики (*фол*), а также знахарской обрядности *обу алас*, числа «7» и «3» часто выступают в сочетании друг с другом.

С числом «7» связана необозримая группа символизмов практически в любой традиции. Достаточно вспомнить семь цветов радуги, семь октав, семь небесных сфер и т.п. В традиции иранских народов его сакрализация ассоциируются с идеей Земли и Вселенной. Согласно мусульманскому космогоническому преданию о сотворении, Вселенная состоит из семи небесных сфер<sup>56</sup>. Средневековый ученый ал-Газзали к семи сферам относит сферы Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна<sup>57</sup>. В некоторых местностях у современных таджиков существует представление, согласно которому душа праведного человека после ее выхода из телесной оболочки достигает обители Бога за семь дней. Ср.: представление угров (манси) о «семибездном небе»<sup>58</sup>. Существовало и представление о том, что небеса делились на девять сфер. Из них семь были сферами планет (третье небо, например, принадлежало Венере-*Зухре*, четвертое — Солнцу, седьмое — Сатурну-*Зухайлю*), за седьмой сферой шла восьмая — сфера неподвижных звезд, а еще выше, на девятом небе, помещалось обиталище Бога и его ангелов. Согласно тем же представлениям, земля к северу от экватора делится на семь поясов (*иклим*). У современных таджиков созвездие Большая медведица именуется *Хафт додарони калон* («Семь старших братьев»), а Малая медведица — *Хафт додарони хурд* («Семь малых/младших, меньших братьев»). Ср.: также сказочные мотивы о семи братьях или семи сестрах в фольклоре таджиков. Можно вспомнить божественную семерку (Ахура Мазда и его ближайшее окружение из шести божеств — «бессмертных святых» — *Амэша Спента*) зороастризма. Не исключено, что с подобными представлениями связан обычай иранцев на скатерть для праздничного (по случаю весеннего равноденствия — *Норуза*) наряду с прочими угощениями ставить семь вещей, название каждой из которых начинается на букву *син* (отсюда и его название — *хафт син*). Они суть *сабзе* («зелень»), *самну* (род сладкой мучной каши, приготовленной с использованием солода специально проращенной пшеницы)<sup>59</sup>, *сенджед* (ягоды лоха), *сиб* («яблоко»), *серке* («уксус»), *секке* («монета») и *сумак* — сумак (растение). Мусульманское паломничество в Мекку включает семь ритуальных действий. К ним относятся совершение очистительного обряда (*ихрам*), ритуальное хождение вокруг ал-Ка'бы (*таваф*), бег между хол-

мами ас-Сафа и ал-Марва (*са'й*), посещение долины *арафат*, обет, побивание камнями дьявола и жертвоприношение.

Показателем сакрально-мифологического знака «7» являются семь врат ада (в противоположность восьми вратам рая). Ср.: мистико-символическую реализацию числа «7» в христианском учении и культуре<sup>60</sup>. В мифологии, религии и культурах народов мира образов символической семерки множество. Можно вспомнить семь кругов ада, семь отверстий в человеческой голове, семь возрастов, семь добродетелей, семь смертных грехов, семь цветов радуги, семисвечник, семь таинств, семь ступеней премудрости, семь недель великого поста, седьмой день отдыха и т.п. В общеиранской традиции — семь морей (*хафт кулзум*), «Семь красавец» (поэма Низами «Хафт пайкар»). У тюрков в качестве сакрального символа единства макро-и микрокосма выступали «7 братьев». В более универсальном плане знак «7» мог быть сочетанием вертикали (как единство Вселенной на оси «Верх–Середина–Низ») и горизонтали, выражением которой являются четыре стороны света<sup>61</sup>. Число «7» является кодом учета поколений предков при произнесении сакральных формул умилоствивлений, индикатором дней недели, константой в описании числа сказочных героев (антропоморфных или зооморфных). В кишлаке Мазори Шариф стоит почитаемое (*азиз*) одинокое дерево можжевельник (*бурс*), называемое *бурси хафт додарон* («можжевельник семи братьев»). Число «7» также служит знаком поминальной обрядности: *хафт* — семь дней после смерти. Н.Н. Ершов говорит, что в народной медицине горных таджиков, например при дозировке того или иного лекарства или снадобья, фигурировало сакраментальное число «7»<sup>62</sup>. В связи с семеркой вспомним вариант первого (после рождения) положения ребенка в колыбель (*гаворабандон*) через 7 дней (по другому варианту — через 9 дней). Выше была показана актуализация этого числа как классификационной матрицы в традиционной «гадательной» практике. Пожалуй, достаточно. Изложенные данные позволяют сделать вывод относительно смысла сочетания в обрядности (например, знахарской) символической тройки с семеркой: число «7» складывается из кратности сакрального числа «3» и единицы как относящейся к Единственности (Абсолютной Целостности).

Возвращаемся к разговору о числе «3». Данные нумерологии традиционного Китая подсказывают, что смысл и вообще предметность трехчастных структур имеют отношение к Вселенной, что они использовались в качестве классификационной матрицы «Небо — Земля — Человек»<sup>63</sup>. На вопрос: «Что называется троицей?» — китайский классический текст отвечает: «Обратясь вверх, берут символы у неба. Обратясь вниз, берут меры у земли. Обратясь к центру, берут законы у человека»<sup>64</sup>. Отсюда вытекает, что при «движении» от одного к трем число «1» символизирует Небо, «2» — Небо и Землю, «3» приложимо к Небу, Поднебесной и Человеку. Таким образом, под числовым стандартом «3» может подразумеваться

универсальная мироустроительная идея гармонизированного единения на оси «Небо — Земля — Человек». Последний выступает субъектом «классификационной (и классифицирующей, и классифицируемой) деятельности и упорядоченности»<sup>65</sup>.

Динамичность числа «3» в культуре таджиков наблюдается не только в ситуации манипулирования огнем, например, при обведении новобрачной вокруг костра или в области традиционного врачевания. Многие сферы обрядности, опирающиеся на использование огня (или дыма, золы, копти), также оперируют этим числом. Ж. Дюмезиль справедливо замечает: «Ничто в мире не распространено так, как троичность»<sup>66</sup>. Достаточно прочитать несколько страниц, например, книги Д.К. Зеленина «Восточнославянская этнография», чтобы убедиться в широкой распространенности трехчастных структур в обычаях и верованиях восточных славян<sup>67</sup>.

У таджиков образы интересующей нас константы — числа «3» — как одной из основ структуры ранних мифологий<sup>68</sup> актуализируются в области:

— социальной организации применительно к членению состава семьи (муж, жена, дети, соответственно отец, мать, дети);

— традиционного быта, где показателен ритуал 3-кратного смачивания водой рук и лица после сна или 3-кратного смачивания водой частей тела во время ритуального очищения (*тахорат*) перед совершением мусульманских канонических молитв;

— традиционных материальных объектов культуры — форма треугольных амулетов (*тумор* «*тумор*»), геометрическая фигура «треугольник» как элемент традиционных орнаментальных композиций. Традиция изображения указанных мотивов сохраняет свою устойчивость в ряде сфер современной культуры народов Центральной Азии. Можно вспомнить формы или орнаментальные сюжеты традиционных серебряных ювелирных изделий<sup>69</sup>, орнаменты коврово-войлочных изделий и декоративной вышивки «*сузани*». Черты соотнесенности форм вещей с образом мира прослеживаются в конструкции складной тюбетейки типа *чусты* с квадратным околышем. В сложенном виде этот головной убор принимает форму треугольника (установленного на прямоугольной стороне околыша), становясь похожим на форму треугольных амулетов-оберегов для коранических молитв (*тумор*), написанных на клочке бумаги<sup>70</sup>. Таким образом, сумма углов пространства на одной стороне головного убора равняется семи (треугольник + прямоугольник). В расправленном виде от углов квадрата к центральной точке в верхней части тюбетейки идут, соответственно, четыре линии изгиба, которые, пересекая друг друга, образуют четыре сегмента треугольной формы, расположенные, как уже говорилось, на линиях сторон околыша. Перевод такой пространственной структуры на язык символической арифметики дает число 28 (4×7). В целом этот преимущественно мужской головной убор<sup>71</sup> принимает вид законченной конструкции, соче-

тающей элементы геометрических квадрата и полусферы. Иначе говоря, пространство, символическим изображением которого в данном случае выступает рассматриваемый головной убор, включает четыре однородных горизонтальных члена (маркировка направлений горизонта) и один вертикальный (он же центральный). Тюрбетейки таджиков к югу от Зеравшанского хребта в основном имеют круглый околыш и полусферический верх; по форме они напоминают юрту тюркских народов. Если согласиться с тем, что между формой этих головных уборов и структурированием аморфного пространства существует определенная связь, то можно допустить, что это отражение иной идеи (традиции) структурирования мира в архаическом сознании. Образы символического числа «3» прослеживаются в структуре топографии средневековых городов Центральной Азии: она включала *арк* (цитадель), *шахристан* (собственно город) и *рабад* (торгово-ремесленные предместья)<sup>72</sup>;

— традиционной обрядности. У таджиков существует представление о трех *момо* (патронессах), которые якобы ведают рождением детей. В отдельных случаях главными персонажами популярного и в наше время обряда *биби сешанбе* («госпожа/патронесса дня вторника») <sup>73</sup>, устраиваемого обязательно во вторник в честь этой «патронессы», являются три пожилые женщины (*момо*), которым подается угощение из семи кушаний. Характерен также поминальный обряд «третьего дня» после смерти (*се*) (ср. *тризна* у древних славян). В древнеиранской мифологии душа усопшего в течение первых 3 дней после смерти находится «около головы» умершего, а «по истечении третьей ночи, на рассвете», направляется к «мосту возмездия» Чинват на суд<sup>74</sup>. Согласно зороастрийскому преданию, в День Страшного Суда разгорится Великий Огонь, который будет полыхать в течение 3 дней и ночей<sup>75</sup>;

— произведений устной словесности, в которых фигурируют, например, три брата, три богатыря, три (или семь) козлят. Вообще, сказочный репертуар таджиков насыщен триадами не только антропоморфных, но зооморфных персонажей. Сюда же можно отнести предания о трех сыновьях исторических личностях или легендарных персонажей: ср. три сына Заратуштры, три сына авестийского владыки мира Траэтона, три сына владыки Ирана Фаридуна, по «Шахнаме» Фирдоуси<sup>76</sup>; три сына родоначальника скифов Таргитая (по скифо-сарматской мифологии), три родоначальника народов мира<sup>77</sup>. Скифо-сарматская мифология повествует также о падении с неба трех золотых предметов — плуга с ярмом, секиры и чаши, по видимому символизирующих царскую власть; эти священные атрибуты власти достаются младшему из трех сыновей Таргитая — Колаксаю, который становится владыкой Скифии<sup>78</sup>. В связи с тремя сыновьями Таргитая вспоминается легенда о трех «хорватских братьях» — Чехе, Лехе и Русе, рассмотренная А.С. Мыльниковым<sup>79</sup>. Сюжет о соответствии синтагматических триад (горизонтальных) парадигматическим (вертикальным), соот-



ветственно, триад элементов одного кода мироздания (напр., Верх, Середина, Низ) отношению между триадами символических кодов Вселенной (напр., отнесение Верха к верхнему миру, богу Папаю, Середины — к миру людей, богу/первочеловеку Таргитаю, Низа — к хтоническому миру, богине Апи) более обстоятельно рассмотрен Д.С. Раевским в монографии, посвященной модели мира скифской культуры<sup>80</sup>. Заслуживают упоминания три сына библейских Адама и Евы — Авель (занимался земледелием), Каин (пас овец) и Сиф (ему приписывается изобретение первых букв), ветхозаветные три отрока в печи (Анания, Мисаил и Азария). Характерны также сказочные мотивы о трех антропоморфных или зооморфных персонажах в отдельности или в различных сочетаниях<sup>81</sup>;

— три типа *мизаджес*, т.е. натур (горячая, холодная и нейтральная), согласно учению о натурах (или гуморальная теория; применяется также термин *темперамент*), свойственных человеку в зависимости от его возраста. Каждой натуре предписывается определенная пища (или набор продуктов питания), обладающая горячительным, охлаждающим или нейтральным свойствами;

— астрономических измерений — день недели *сешанбе* (букв. «третий день по субботе») или «третья суббота, т.е. вторник). Три десятка дней (месяц), три месяца (время года); кратность числа «3» ( $3 \times 3 = 9$  — сакральное число) или «3» и «4» ( $3 \times 4 = 12$  — число знаков зодиака, 12-летнего животного цикла и т.д.);

— верований. Три категории людей лишены возможности попасть в Рай: 1) те, от кого отрекся отец (*оки надар*); 2) те, от кого отреклась мать (*оки модар*) и 3) тот, имя которому *дайус/даввус* — скрывающий прелюбодеяния своих родственников или выступающий в роли сводника своих родственников с людьми, не состоящими с ними в браке;

— этикета. Три вещи не полагается передавать из рук в руки: 1) веник (*джоруб*); 2) нож (*корд*) и 3) перец (*каламфур*);

— космологии. В Бухаре во время церемонии положения новорожденного в колыбель (*гаворабандон*) женщины берут малютку на руки, и каждая старается сказать ему что-нибудь ласковое. В тот момент, когда ребенок переходит с рук на руки, пожилые участницы церемонии приговаривают, в частности: «И Солнце, и Луна, и Звезда, / Всегда следуют за деткой»<sup>82</sup>.

Характерны представления многих народов мира, в том числе иранских, о сакральной троичности членения мифологического пространства Вселенной (Низ, Центр, Верх — соответственно Небо, Атмосфера, Земля). С этим числом связано общеизвестное членение мифологического времени на Прошлое, Настоящее и Будущее. М. Бойс сообщает, что у зороастрийцев «возлияния воде состоят в основном из трех элементов, а именно из молока и сока и листьев двух растений <...> Три составные части возлияния символизируют царства растений и животных, вскормленных во-

дой»<sup>83</sup>. Зороастрийцы совершали приношения огню также из трех элементов. Они «состояли из сухих чистых дров, благовоний (сухих листьев или трав) и небольшого количества животного жира <...>. Таким образом, огонь, так же как и вода, набирался сил с помощью двух приношений от растительного царства и одного — от царства животных. Топливо и благовония приносили, вероятно, три раза в день, во время, предназначенное для молитв (на рассвете, в полдень и на закате)»<sup>84</sup>.

Социальная модель индо-ариев представлялась в виде триады сословий — жрецы, воины, производители<sup>85</sup>. Для сравнения укажем на существующую точку зрения, что жузы казахов (Старший, Средний, Младший) соответствуют реальной модели социума индоевропейцев<sup>86</sup>. Три рода в нартовском эпосе осетин соотносятся с умом, военными доблестями и богатством<sup>87</sup>. А.И. Кобзев установил, что в китайских источниках отчетливо проводится идея исторического цикла, состоящего из трех периодов по пять сотен лет в каждом<sup>88</sup>.

В связи с сопоставлениями относительно числовой модели «3» следует вспомнить основную триаду заповедей зороастрийской религии. В авестийском гимне, посвященном верховному Богу зороастризма Ахура Мазде, триада молитвенных формул звучит так: «Прославляю благомыслием, благословием и благодеянием благомыслие, благословие и благодеяние. Предаюсь всему благомыслию, благословию и благодеянию и отрекаюсь от всего зломыслия, злословия и злодеяния» (Яшт I)<sup>89</sup>. Современные зороастрийцы (парсы) верят, что душа усопшего в течение первых трех дней после смерти витает в пределах этого мира (что хорошо объясняет мотивацию поминального обряда *se* у современных таджиков). За это время душа праведного зороастрийца, устремленного при жизни к благим помыслам, словам и делам, готовит себя к переходу в рай, состоящий из трех ступеней — Numata («благомыслие»), Nukhta («благословие») и Nvatsta («благодеяние»). Души грешных попадают в ад, который также состоит из трех ступеней: Dushmata («зломыслие»), Duzukhta («злословие») и Duzvarshta («злодеяние») <sup>90</sup>. Авестийская космология подразделяет небо на три сферы — благие мысли, благие слова и благие дела<sup>91</sup>.

Примечательна теория трехфункциональности группы богов, разработанная Ж. Дюмезилем в указанной работе. В разных точках индоиранского ареала эти функции суть отправление сакральных действий, военная деятельность и экономика<sup>92</sup>. Согласно младоавестийской доктрине, триаду суда на том свете составляют божества Митра, Сраоша и Рашну<sup>93</sup>. В манихействе Дух живой окружает землю тремя «гениями» стихий<sup>94</sup>. Гений огня Атар (в Авесте) пытается 3 раза за ночь поднять людей против демонических сил.

Отмеченные ситуации, которые описываются посредством числа «3», дают основание утверждать, что нумерология как звено универсальной системы традиционного мышления о числах и символах представляет со-

бой устойчивую характеристику культуры таджиков как в традиционном, так и в современном аспектах. Примечательно, что основные ее элементы воспроизводят себя, несмотря на исторические перемены. Сакрализация числа «3» в культуре, в том числе в церемонии обведения новобрачной вокруг костра или в сфере традиционного врачевания, видимо, связана с семантической ролью, которую это число играло в мифологическую эпоху. Видно, что источник его семантизации лежит в сфере сверхъестественного и поэтому священного прообраза, восходящего к тем временам, когда человек ощущал себя частью окружающего мира, находясь в неразрывной связи и единении с космическими ритмами в категориях мифологического времени и пространства.

Известно, что ритуал отсылает к истокам культуры, к мифическому времени, которое есть «начальное время», или «первовремя». По мнению В.Н. Топорова, «ритуал <священен> сам по себе и из себя. Миф же заимствует <священное> через свою связь с ритуалом, с описанием <священного> начала (творения), с участием в нем <священных> персонажей»<sup>95</sup>. Опираясь на эту посылку, попробуем наметить те связанные с нумерологией идейно-духовные истоки, к которым отсылает нас церемония, в данном случае *алоугардон*.

По-видимому, церемония обведения невесты вокруг костра дает представление о том, каким в глубине статического сознания рисовался мир далеким предкам современного человека. При пристальном взгляде на *алоугардон* можно обнаружить осязаемые элементы системного восприятия примитивного пространства. О понимании мира как упорядоченной системы и целостной структуры свидетельствуют движения персонажей обряда вокруг пламенеющего костра. Какова семантическая нагрузка подобных круговращений — сказать трудно. Ясно одно: это напоминает композицию или конструкцию, состоящую из графических кругов с сакральным центром, роль которого выполняет костер (огонь). Согласно мифу иранских народов, огонь воспринимается как сын Солнца, олицетворением которого является верховный Бог зороастрийцев — Ахура-Мазда. В соответствии с подобным воззрением намечается вероятность связи огня (костра) в обряде *алоугардон* с древними представлениями народов иранского мира о модели Вселенной.

Ситуация еще больше мифологизируется, если мы вспомним, что интересующий нас ритуальный костер прямо или косвенно связан с перекрестком. С ним, как известно, связаны и знахарские обряды *обу алас*. К этому следует добавить замечание М.Р. Рахимова, что у горных таджиков вариант традиционного обряда врачевания детей также выполнялся на перекрестке<sup>96</sup>. Небезынтересно обратиться к данным Е.В. Антоновой, которые проливают свет на представления народов Передней и Средней Азии, связанные с интересующим нас перекрестком. Так, анализируя свидетельства источников, исследовательница отмечает, что мир, согласно воззрениям

древних земледельцев указанных регионов, имеет четыре направления, причем «человек находится в центре. Защитив себя с четырех сторон, он оказывается в безопасности»<sup>97</sup>. Д.С. Раевский предполагает, что со сторонами света соотносились четыре божества, составлявшие третий «разряд» скифского пантеона<sup>98</sup>.

При более или менее внимательном взгляде на сценарий обряда *алоугардон* становится очевидным, что он несет на себе печать мифопоэтического представления об упорядоченной Вселенной. Костер на перекрестке и круговые движения действующих лиц церемонии вокруг него придают обряду черты священнодействия, которое оказывается инсценировкой поэтического мировосприятия космологической эпохи; его элементы воспринимаются где-то на уровне подсознания. Фабула событий вокруг костра определенным образом «открывает» элементы поэтической предыстории ритуала. Они заключены в самом огне. Священнодействие вокруг него говорит о том, что он сугубо священная стихия, а потому объект почтительного и религиозного отношения. Можно предположить, что одной из составных частей ритуала *алоугардон* является ожидание, связанное с созданием (путем вступления в брак) домашнего очага как сакрального центра семейного огня. Центр сакрального семейного огня, как и различные варианты Мирового Дерева, Мировой Горы, Дома и т.п., — это символ сакрального Центра мира. Последний «совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле оказываются изоморфными друг другу и изофункциональными»<sup>99</sup>.

Следовательно, если ритуал прокламирует тему священности огня, то какова должна быть идейная связь между этой сверхъестественностью, троичностью повторения события и трехчленностью его персонажей? Бесспорно одно: *алоугардон* — лаконичный и выразительный символ историко-культурной концепции народа. Он проецирует в сознании образы прошлого. Три молчаливых, не снабженных языковым (словесным) оформлением, круга вокруг полыхающего костра синтезируют и обобщают связь времен, диалектическое единство Прошлого, Настоящего и Будущего. *Алоугардон* знаменует собой акт вхождения новобрачной в новую фазу жизни, с которой связывается ожидание ее включенности в идущее из глубины рационального архаического сознания трехчастное гармоничное отношение на оси «Человек–Природа–Универсум». Выражением идеи связанности макрокосма и микрокосма, мира и человека является семейный очаг как символ сакрального Центра мира. Наметившаяся перспектива позволяет приоткрыть завесу над поэтическим мировосприятием архаического сознания. Священнодействия вокруг костра, должно быть, служат знаком ожидания новой первичной ячейки социальной организации — семьи, предполагающей своим бытием: 1) функциональное триединство «материнства — супружества — хозяйствования»; 2) структурную целостность «отцовства — материнства — детства», возможные на уровнях 3) «дома —

поселения — округа», которые являются главным условием функционирования 4) на трехчленной вертикали «семья — семейный клан (община) — группа (межобщинный коллектив)» и соответственно 5) гарантией актуализации трех функций на космическом, ритуальном, и нравственном уровнях в б) отправлении сакральных действий, деятельности в экономической сфере и воспроизводстве семьи (традиции). Особо следует сказать о самом ритуальном костре. Он должен восприниматься членом сущностного единства трех огней (и очагов) — «семьи — семейного клана — группы», которым соответствуют дом, поселение и округ.

Цепочку взаимосвязанных триад можно продолжать до бесконечности. Итог один: трехчастная (трехчленная) «семантическая» геометрия и арифмология, уцелевшие в области подсознания современного человека, представляют собой, тем не менее, стержень его мировоззрения. Разумеется, современный человек не может объяснить мотивов своего арифмологического поведения в обрядности. Но он и не отступает от этой матрицы, семантика которой скрыта в области архаического мышления. Лишь путем наблюдений можно уяснить, как для него сакральны основные цвета — Белый, Красный, Черный, так же сакральны и возжигаемые им в сакральном очаге дома «Огонь хозяина, Огонь для защиты, Огонь для жертвоприношений»<sup>100</sup>. Р.Б. Пандей, рассматривавший древнеиндийские домашние обряды, указывает, что во время движения свадебной процессии по пути к дому будущего мужа читались стихи о том, что невеста «была сначала женой Сомы, потом Гандхарвы, потом Агни, который, наконец, подарил ее земному супругу»<sup>101</sup>. В комментариях к этому пассажи Р.Б. Пандея Сома характеризуется как владыка царства растительности (образа фертильности/сексуальности), жизненных соков Вселенной, Гандхарва-Вишвавасу — как охранитель девственности невесты, Агни — как олицетворяющий огонь, которому отдают девушку перед тем, как ее получит законный супруг. Если учесть, что в ведийской и индуистской мифологии сильный и могущественный Агни выступает как бог огня и домашнего очага, то становится очевидным, что совпадение в контексте свадебной обрядности, присущей иранцам и индийцам, идеи трехвалентности восходит к периоду их (индоиранского) единства.

Этот аспект традиционной обрядности показывает особенности отношения «женщина — огонь». Они состоят в выполнении женщиной функций, напоминающих жреческие. Более того, традиция определенным образом обосновывает (легитимирует) закрепление этой сферы оперирования огнем именно за женщинами.

Таким образом, изложенный материал наглядно свидетельствует об основополагающем принципе традиционного мышления таджиков. В его основе лежит строгая числовая гармонизация оперирования огнем в ритуальных целях. Следовательно, использование огня в ритуальной практике имеет смысл лишь тогда, когда само действие, связанное с актуализацией

этой стихии в обрядности, имеет предметно-нумерологическое обоснование и построено на этом принципе. В противном случае огонь в обряде теряет свой социальный смысл и лишается своей концептуальности. В целом предпринятый анализ отдельных граней проблемы символической нумерологии в традиционной культуре таджиков оказался достаточно результативным. На этой основе удалось выявить существенные грани особенностей системы традиционного мировоззрения таджиков. Достигнутое наглядно свидетельствует о важности, которую исследование этого сюжета представляет для науки. Предпринятая попытка позволила уяснить, что в числовой гармонизации церемонии обведения новобрачных вокруг пламени костра просматриваются основные ожидания, связанные с необходимостью формирования нового семейного образования как фактора существования, демографического благополучия и развития общества.

\*\*\*

<sup>1</sup> Рахимов Р.Р. 1) Костер на перекрестке. К нумерологической символике в культуре таджиков // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1998. Вып. 4. С. 142–165; 2) Костер на перекрестке: К осмыслению ритуального огня на перекрестке в культуре таджиков // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5. С. 61–78; 3) Костер новобрачных у таджиков (поиски истоков особенностей ритуала) // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: Археология, история, этнология, культура: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.М. Беленицкого (СПб., 2–5 ноября 2004 г.). СПб., 2005. С. 365–368; 4) Костры на пути невесты в Самарканде (За строкою О.А. Сухаревой) // Среднеазиатский этнографический сборник. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2006. Вып. V. С. 108–148.

<sup>2</sup> Лобачева Н.П. Из истории верований и обрядов: огонь в свадебном комплексе хорезмских узбеков (по материалам середины XX в.) // ЭО. 2006. № 6. С. 21–32.

<sup>3</sup> О практике сватовства в горных и равнинных районах см.: Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков // ТИЭ. НС. М.; Л., 1959. Т. 44. С. 77–80, 123.

<sup>4</sup> О традиционных формах помолвки у горных и равнинных таджиков см.: Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 80–84, 123–126.

<sup>5</sup> Традиционная свадебная обрядность как горных, так и равнинных таджиков подробно описана Н.А. Кисляковым. См.: Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 95–120, 126–133.

<sup>6</sup> Слово *чимлик*, видимо, восходит к общеиранскому *чиим* (букв. «глаз») + *лик* (суффикс, образующий абстрактные имена существительные в тюркских языках); *чимлик* означает «занавеска для лица».

<sup>7</sup> *ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад*. «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья») / Пер. с перс., вступит ст., коммент. и указ. А.А. Хисматулина. СПб., 2007. Ч. 2. Рукн 2: Обычай. С. 8. (Сер.: Памятники культуры Востока. XVII в.)

<sup>8</sup> Благодаря знанию и, следовательно, опыту, приобретенному старшим за годы жизни, он олицетворяет существующие предписания и традиции. Возраст наделяет его правом разрешать вопросы приемлемого и неприемлемого в культуре вообще и на угощении, в частности. Он пресекает случаи отступления сотрапезников от норм этикета, противостоит проявлениям ошибочных, не подходящих времени и месту, поступков и т.д. Эффект власти не узурпируется старшим. Более того, старший не демонстрирует своих притязаний на авторитет. Он как бы скрывает их, зная, что в соответствии с традицией о необходимости соблюдения возраста эта власть будет ему делегирована «сни-

зу». Но строгие правила этикета обязывают его максимально легитимировать свои властные функции. Для этой цели он прибегает к использованию такого механизма, как отказ от власти. Последний является одновременно и инструментом испытания «низов», в данном случае — членов триады «едоков плова» на предмет соблюдения ими интериоризированных предписаний традиции.

<sup>9</sup> Мухаммад Газзали по этому поводу замечает, что молчание за едой «свойственно образу жизни неарабов», т. е. *аджама* (см.: ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са'адат. С. 9). Под термином *аджам* арабы подразумевали ираноязычные народы.

<sup>10</sup> ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са'адат. С. 8.

<sup>11</sup> Топорков А.Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 224.

<sup>12</sup> Там же. С. 235–236.

<sup>13</sup> Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990. С. 132. (Сер.: Литературные памятники.)

<sup>14</sup> Там же С. 6.

<sup>15</sup> Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990.

<sup>16</sup> Плутарх. Указ. соч. С. 133.

<sup>17</sup> О термине *фолбин* см.: Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманизма у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 58. О персонажах, занимающихся «гадательной практикой», а также шаманством или *табибской* медициной, интересные сведения приводит Хабиба Фатхи (см.: Fathi Nabiba. Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans L'islam postsoviétique. Institut Français d'Études sur L'Asie Centrale. Maisonneuve & Larose. P. 218–222). О существовании данного источника я узнал от Е.А. Резвана, за что выражаю ему свою благодарность.

<sup>18</sup> О функциях шамана в традиции народов Центральной Азии в сжатом изложении см.: **Басилов В.Н. Шаманство.** С. 51.

<sup>19</sup> О шаманской обрядности у народов Центральной Азии см.: Басилов В.Н. Указ. соч. Гл. IV.

<sup>20</sup> О *момо* более подробно см.: Сухарева О.А. Указ. соч. С. 18–29; Басилов В.Н. Указ. соч. С. 242–245. Там же (гл. VI) можно почерпнуть сведения и по другим шаманским духам.

<sup>21</sup> Сухарева О.А. Указ. соч. С. 69.

<sup>22</sup> Троицкая А.Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // Бюллетень Среднеаз. гос. ун-та. Ташкент, 1925. № 10. С. 148. Там же говорится о *пиале* с кровью жертвенного животного или с водой как элементе шаманского обряда в Ургуте и Ташкенте (С. 150, 153).

<sup>23</sup> *Йар* значит «друг», «подруга»; «помощник»; реальный и мистический «возлюбленный», «возлюбленная».

<sup>24</sup> Бидерманн Г. Энциклопедия символов: Пер. с нем. М., 1996. С. 35.

<sup>25</sup> Название этих комнат — *чиллахона* — связано с сорокадневным (*чилла*) ритуальным очищением, которое *фолбины* проводят в этом помещении (*хона*).

<sup>26</sup> Смысл этого действия понять нетрудно, поскольку к этому роднику обращаются в основном бесплодные женщины из разных районов. Придя сюда, они сначала бросают в достаточно прозрачную воду родника какие-нибудь бусинки, пуговицы или монеты, а затем, предварительно загадав намерение, принимают совать руку в воду, ища свой талисман в виде бусинки, монеты или чего-либо подобного. Если талисман будет найден — это, как считается, к достижению цели. Отсюда можно заключить, что с жертвенными стеклянными бусинками, бросаемыми в родник, как и с каплями яичного белка со смесью капель горячего воска, о чем говорилось несколькими строками выше, связывается представление о семени как источнике размножения. Действительно, из

разговора с отцом заочного пациента Фариштамо выяснилось, что молодой человек, несмотря на свои 25 лет, не женат и детей у него нет.

<sup>27</sup> М.Р. Рахимов сообщает, что у горных таджиков «на доске, на которой обычно нарезают лапшу, смешивали немного золы с мукой, затем эту смесь просеивали, одна из знахарок чертила на ней указательными пальцами от пяти до семи треугольников, связанных между собой <...>. После этого, раздев ребенка, она трижды спиной прикладывала его к этим рисункам, держа за руки и ноги <...>. Потом эту смесь бросали в воду или закапывали в землю (см.: Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 80. Рис. на с. 81). Примечательно, что данные моего тезки — М.Р. Рахимова, — зафиксированные им на юге Республики Таджикистан, в основных чертах совпадают с нашими полевыми материалами, записанными на севере этой республики. И тут, и там фигурируют доска, на которую просеивали смесь муки и золы, вода, геометрической формы рисунки (ромбы, по нашим данным, или треугольники, по материалам М.Р. Рахимова) и т.д., вплоть до выполнения самой процедуры, пусть в разных случаях одного и того же событийного ряда. У М.Р. Рахимова мы находим и другие данные, которые представляют интерес для нашей темы. Например, он говорит, что, исполнив указанные действия, «знахарка брала кувшин, обводила им трижды вокруг головы ребенка». Как видно, это замечание М.Р. Рахимова совпадает с нашими данными относительно динамичности числового кода «3» в женской знахарской практике.

<sup>28</sup> *Пир* буквально значит «старец», «глава суфийского братства». Здесь значение этого термина — «небесный покровитель».

<sup>29</sup> Халича (араб. Хадиджа) бинт Хувайлид — первая жена Пророка Мухаммада.

<sup>30</sup> Фатима и Зухра — дочери Пророка Мухаммада. Имя *Зухро* (араб. *Зухра*) буквально значит Венера. О.А. Сухарева отмечает, что Зухра — эпитет Фатимы (дочери пророка). Но в районах Средней Азии Зухро «повсеместно считается именем отдельной святой, близнечной младшей сестры Фатимы» (Сухарева О.А. Указ. соч. С. 92. прим. 167).

<sup>31</sup> Гаус-ул-А'зам — прозвище знаменитого ханбалитского проповедника, популярного заступника и чудотворца 'Абд ал-Кадира Гилани (1077–1166), основавшего самое распространенное в мусульманском мире суфийское братство *ал-кадирийя* (Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 126).

<sup>32</sup> Ходжа Мухаммад Башоро местным населением воспринимается как один из сподвижников (*саххоба*) Пророка Мухаммада. Мавзолей Мухаммада Башоро находится в кишлаке Мазари Шариф, в 8–9 км к югу от кишлака Гусар, откуда происходят излагаемые на этих страницах данные. Название кишлака — *Мазори Шариф* (букв. «Святое место для поклонения» или ритуального посещения) — связано с названием *мазара* Мухамма Башоро.

<sup>33</sup> Ходжа Аламбардор, видимо, воин ислама времен пророка Мухаммада; его *мазар* находится на полпути между кишлаками Гусар и Мазори Шариф.

<sup>34</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 320, 326.

<sup>35</sup> Там же. С. 336.

<sup>36</sup> Предание гласит, что исламская истина была открыта пророку Мухаммаду ночью священного месяца *рамадан* в 610 г. н.э., когда он, уединившись на горе Хира близ Мекки для благочестивых размышлений и поста, увидел на краю неба свет, после чего небесный вестник окликнул его трижды: «Читай! Читай! Читай!». Тогда же небесная сила стеснила его грудь свитком священного Корана (араб. «чтение»). См.: Родионов М.А. Классический ислам. СПб., 2003. С. 9–10.

<sup>37</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. С. 96.

<sup>38</sup> Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 131.



<sup>39</sup> Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 629–631.

<sup>40</sup> Это две публикации В.Н. Топорова (см.: Топоров В.Н. 1. К семантике троичности (слав. \*TRIZNA и др.) // Этимология 1977. М., 1979. С. 3–20; 2. К семантике четвертичности // Этимология 1981. М., 1983), работа Н.Л. Жуковской (см.: Жуковская Н.Л. Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Материалы Всесоюзн. научн. конф. Элиста, 17–19 мая 1979 г. М., 1980), монографии Б.А. Фролова (см.: Фролов Б.А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974), А.И. Кобзева (см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. В связи с символической нумерологией в китайской традиции см. также: Кроль Ю.Л. Некоторые наблюдения над нумерологическим аспектом ранних «образцовых историй» (ЧЖЭН ШИ) // Памятники письменности и проблемы культуры народов Востока: XXI годичная науч. сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1987. Ч. 1. С. 104–109), статья М.М. Маковского (см.: Маковский М.М. Число // Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образы мира и миры образов. М., 1996. С. 388–397), раздел в монографии Н.И. Толстого (см.: Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 269–289).

<sup>41</sup> Островский А.Б. Библейская метаистория. Семиотико-нумерологический анализ. СПб., 2004. В работе представлена литература по вопросу.

<sup>42</sup> Рахимов Р.Р. Костер на перекрестке. К нумерологической символике...

<sup>43</sup> Абашин С.Н. «Семь святых братьев» // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 18–40.

<sup>44</sup> «Сакральная математика» — выражение А.Я. Гуревича. См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 264.

<sup>45</sup> Автору известна лишь работа И. Ходжиева, в которой рассматривается «математическое» стихотворение анонима XVIII в.; там речь идет о нумерационных функциях чисел по разрядам с названиями каждого из них (См.: Ходжиев И. К истории нумерации чисел // Материалы по истории и истории культуры Таджикистана. Душанбе, 1981. С. 180–185).

<sup>46</sup> ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са'адат... С. 64–65.

<sup>47</sup> аш-Шахрагани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984. Ч. 1. Ислам. С. 45–46. (Сер.: Памятники письменности Востока. Т. LXXV.)

<sup>48</sup> аш-Шахрагани. Книга о религиях и сектах... С. 45–46.

<sup>49</sup> Там же. С. 47.

<sup>50</sup> Там же. С. 47.

<sup>51</sup> Кобзев А.И. Указ. соч. С. 284. О символике числе «1» в культуре монголов см.: Жуковская Н.Л. Указ. соч. С. 132.

<sup>52</sup> Убеждение об эволюции мира из враждебной оппозиции двух космических принципов в зороастризме и учении санкхьи (см.: Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2. С. 19) или представление о существовании двух соперничающих божеств, из которых первое — творец добра, второе — зла («бог света — бог тьмы»), могут служить наглядной иллюстрацией сказанному о бинарной оппозиции. Но этот вопрос имеет и другой ракурс. Дело в том, что противоположные космические силы в ряде случаев выступают парами. В этом случае жизнь и Вселенная, по мифу, «образованы из двух противостоящих начал двум враждебным силам» (Там же. С. 198). Это подводит к сюжету о богах двухчастного пантеона, подробно рассмотренного Ж. Дюмезилем (см.: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т.В. Цивьян. М., 1986). В иранской мифоло-

гии таковы, например, авестийская финальная пара рифмующихся имен Хаурватат — Амэретат (ср. мусульманскую пару ангелов Харут и Марут) или двое первых «Бессмертных Святых» (Амэша Спэнта) — Воху Мана и Аша (Там же. С. 90, 92). По нашим данным, число «2» актуализируется, кроме того, в сфере двухаспектности явлений, вещей, существ и т.п. Это можно проиллюстрировать на примере представлений таджиков о видимом и невидимом огне, земной и небесной птице и т.п.

<sup>53</sup> Кобзев А.И. Указ. соч. С. 284.

<sup>54</sup> Термин «соединение» заимствован мною у М.М. Маковского (см.: Маковский М.М. Указ. соч. С. 389).

<sup>55</sup> Жуковская Н.Л. Указ. соч. С. 132–133.

<sup>56</sup> Кисас-ул-анбиё («Житие мусульманских святых»). Душанбе, 1991. С. 9–10 (на тадж./перс. яз.)

<sup>57</sup> Газали Мухаммед. Ответы на вопросы, предложенные ему // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. VII–XII вв. М., 1960. С. 196.

<sup>58</sup> Павлинская Л.Р. Образ космической реки в сакральной традиции угров Сибири // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Материалы конференции МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и РГО. СПб., 1997. С. 158. Там же см. «семь изгибов», «семь плесов», «семь мысов».

<sup>59</sup> Это специальное приготовление у таджиков Центральной Азии называется *сумунак*.

<sup>60</sup> Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 84.

<sup>61</sup> Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. СПб., 1996. С. 246, след. О священном числе «7» у русских и в других традициях см.: **Миролубов Ю.** Русский языческий фольклор. С. 75, 109.

<sup>62</sup> Ершов Н.Н. Народная медицина таджиков Каратегина и Дарваза // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 356.

<sup>63</sup> Кобзев А.И. Указ. соч. С. 25.

<sup>64</sup> Там же. С. 231.

<sup>65</sup> Там же. С. 291.

<sup>66</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 29.

<sup>67</sup> В этом контексте можно вспомнить церемонию украинцев. Она происходила во дворе дома жениха. Мать последнего, перед тем как свадебный поезд отправится в путь, имитировала трехкратные скачки верхом (на вилах или граблях) вокруг воображаемой квашни, на которой лежит хлеб. Невеста, прежде чем надеть головной убор замужней женщины, должна была сначала трижды бросить его на пол перед собой. Украинцы Черниговской губ. с окровавленной (после первой брачной ночи) рубашкой молодой (знак ее девственности) совершали трехкратный магический обход вокруг стола и вокруг дома. Эта церемония происходила и в доме жениха (Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 335–337). Традиционный свадебный цикл в восточно-славянской среде, как и во многих других традициях евразийцев, состоит из трех частей — сватовства, помолвки и комплекса церемоний в рамках самой свадьбы. В некоторых местах на Руси в Егорьев день после обеда хозяин три раза обходил свой скот, держа в руках образ, яйцо и топор (Лужской уезд). См.: Кирпичников А.К. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 134. Примеры, подобные приведенным, практически неисчерпаемы.

<sup>68</sup> Жуковская Н.Л. Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джунгар»... С. 208.

<sup>69</sup> Об украшениях народов Средней Азии см.: Чвырь Л.А. Таджикские ювелирные украшения. М., 1977; Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.

<sup>70</sup> О тумарах см.: Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 281–297.

<sup>71</sup> В равнинных районах «золотошвейные» тибетейки входят в комплект костюма новобрачной, которая обычно носит ее до рождения первого ребенка.

<sup>72</sup> Более подробные сведения по этому вопросу можно почерпнуть в монографии Н.Н. Негматова (Негматов Н.Н. Государство Саманидов. (Мавераннахр и Хорасан в IX–X вв.). Душанбе, 1977. С. 34 и раздел «Сложение феодального города»).

<sup>73</sup> См.: Андреев М.С. По Таджикистану. Ташкент, 1927. Вып. 1. С. 60.

<sup>74</sup> Брагинский И.С., Лелеков Л.А. Иранская мифология // МНМ. Т. 1. С. 564, 1.

<sup>75</sup> Мохсен Абу-л-Касем. Ара-йе ирани бе ревайет-е Шахрестани // Ашна. 1375 (1996). № 30. С. 32, 1 (на перс. яз.).

<sup>76</sup> Брагинский И.С., Лелеков Л.А. Иранская мифология // МНМ. Т. 1. С. 563, 3.

<sup>77</sup> Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии. С. 199.

<sup>78</sup> Раевский Д.С. Скифо-сарматская мифология // МНМ. Т. 2. С. 446, 2, 3.

<sup>79</sup> Мыльников А.С. Указ. соч. С. 244–248.

<sup>80</sup> Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тыс. до н.э. М., 1985. С. 27–28.

<sup>81</sup> См., напр.: Свод таджикского фольклора. М., 1981. Т. I: Басни и сказки о животных. Тексты (Т) 015, 031, 044, 079, 083, 100, 174, 262, 305, 348, 372, 377.

<sup>82</sup> Шермухаммадов Б. Назми халкии бачагонаи тоджик («Детская народная поэзия таджиков»). Душанбе, 1973. С. 22, 153 (на тадж./перс. яз.); см. также: Рахимов М.Р. Указ. соч. С. 80. В бахтиярской (Иран) колыбельной песне, зафиксированной В. Жуковским, мать, дорожа ребенком, отдает его (и его сон) под охрану неба, солнца и звезд. В песне, которую она поет, есть такие слова (в руск. пер.): «Солнце, Небо и звезды да будут твоими спутниками» (см.: Жуковский В. Колыбельные песни и причитания оседлого и кочевого населения Персии // ЖМНП. 1899. Январь. С. 14).

<sup>83</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблина-Каменского. 3-е изд. СПб., 1994. С. 13–14.

<sup>84</sup> Там же. С. 14.

<sup>85</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 11, 21.

<sup>86</sup> Ануар Галиев. Жузы Казахстана: Прошлое, Настоящее, Будущее // Культура кочевников на рубежах веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации: Тез. докладов междунар. конф. (г. Алматы, 5–7 июня 1995 г.). Алматы, 1995. С. 32.

<sup>87</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 30.

<sup>88</sup> Кобзев А.И. Указ. соч. С. 281.

<sup>89</sup> Здесь и далее ссылки на яшты даются по: Авеста. Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. И.М. Стеблина-Каменского. Душанбе, 1990.

<sup>90</sup> Modi Jivanji Jamshedji. The religious ceremonies and customs of the parsees. 2nd Ed. Bombay, 1937. P. 74.

<sup>91</sup> Dhalla Maneckji Nusservanji. Zoroastrian Theology. From the Earliest Times to the Present Day. Reprint. from the ed. of 1914. N. Y., 1972. P. 57.

<sup>92</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 25.

<sup>93</sup> Pavry Jal Dastur Cursetji. The Zoroastrian Doctrine of a Future Life. From Death to the individual Judgment. Second Ed. Columbia Univ. Press, N. Y., 1929. P. 67.

<sup>94</sup> Смагина Е.Б. Манихейство // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 91.

<sup>95</sup> Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 31, 35.

<sup>96</sup> Рахимов М.Р. Указ. соч. С. 81.

- <sup>97</sup> Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 69.
- <sup>98</sup> Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. С. 99; см. там же. С. 97.
- <sup>99</sup> Топоров В.Н. О ритуале... С. 13.
- <sup>100</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 29.
- <sup>101</sup> Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай) / Пер. с. англ. А.А. Вигасиной. М., 1982. С. 170.

## СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС КАЗАХСКОЙ ЖЕНЩИНЫ. ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Многие социальные институты современного общества уходят своими корнями в традиционный мир прошлых столетий. Судьбы традиций различны — одни живут, сохраняя, хотя бы внешне, неизменный характер, другие трансформируются под влиянием исторических факторов, а некоторые исчезают вовсе. Изменяется и мировоззрение самих носителей традиций. Социальная реальность и мировоззрение членов общества — два фактора, которые находятся в отношении постоянного взаимовлияния, составляя в целом единую систему, которую мы привыкли называть культурой. Изучение какого-либо явления культуры в исторической перспективе неизменно влечет за собой изучение и мировоззренческой системы, ценностных ориентиров исследуемого общества. В рамках этого направления и написана предложенная статья. Объектом исследования стал статус женщины в культуре казахов, при этом исследование основывается на материалах как европейских наблюдателей — этнографов, путешественников, чиновников и журналистов, так и на представлениях об «идеальной женщине» самих носителей традиции.

Социальный статус<sup>1</sup> казахской женщины в XIX в. определялся ее происхождением, т.е. принадлежностью к семейно-родственной группе своих родителей и ее положением в семейно-родственной группе мужа (в случае безбрачия в семейно-родственной группе своего отца), которое она занимала в силу личных качеств и способностей. В XX в. к этим критериям определения статуса прибавляется и положение женщины в производственной сфере, оценка ее профессиональной деятельности, ее общественная активность. Главная особенность социального статуса женщины у казахов в XIX–XX вв. заключается в том, что он реализовывался в рамках трех (порой сосуществующих) юридических систем — обычного права, мусульманского и официального, утверждаемого законами Российской империи, а позже советского законодательства, которое уже в 90-е годы XX в. сменилось законами Республики Казахстан.

*Адат*, традиционно регулирующий брачные и семейные отношения у казахов, несколько раз подвергался глобальным изменениям в течение последних веков. Первый раз воздействие на традиционную соционормативную систему кочевников было оказано со стороны российской законодательной системы в период колонизации региона Россией и второй раз — в момент внедрения в правовую систему казахов советских законов.

Однако нельзя забывать, что к моменту появления в Казахстане русских переселенцев сложившаяся в среде центрально-азиатских кочевников традиционная правовая система уже не была однородным образованием. В начале

XIX в. она включала в себя как нормы адата, так и нормы *шариата*, но воспринималась самими носителями традиции как единый закон. Ислам освятил многие социальные установления адата, что затрудняет выявление в традиционной системе кочевников границы между нормами адата и шариата. Среди казахов были представители духовенства и местной аристократии, которые отдавали предпочтение шариату перед адатом. Но большинство населения степей было мало знакомо с нормами шариата и воспринимало некоторые из них через местные варианты адата.

Российская имперская политика, несомненно, оказала огромное влияние на адатно-шариатную систему кочевников. Ее целью был поиск путей возможного влияния на дальнейший ход исторического и культурного развития колонизированных народов и их постепенная интеграция в административную систему Российской империи. Прямое распространение российских законов на кочевников было невозможно, поэтому в регионе утвердилась правовая система, представляющая собой сплав традиционных юридических норм и законов, вводимых метрополией. Но практика сосуществования адатных и общеимперских судов демонстрировала несовместимость двух судебно-правовых систем. Уже к концу XIX в. некоторые положения адата вытесняются нормами общеимперского законодательства. Наиболее глубокие изменения коснулись судебно-правовой системы. Соционормативный пласт традиционной культуры (нормы традиционного быта) кочевников подвергся значительно меньшим изменениям при столкновении двух политико-правовых систем.

Ситуация официального полиюридизма просуществовала до 20-х годов XX в. В первые годы своего существования советская власть декларировала полную поддержку народных традиций местного населения. Обычное право рассматривалось как один из источников государственного права при условии приоритетного значения норм советских законов. Но уже после 1924 г. начинается процесс жесткого ограничения роли обычного права в жизни кочевников. Такие традиционные институты, как *қун*<sup>2</sup>, *калым*, *полигамия*, *левирадные браки*, были упразднены и признаны несовместимыми с законами советского правительства. С конца 20-х годов началась кампания по коллективизации и приведению кочевых народов к оседлому образу жизни. Уже после 1925 г. в Казахстане обычное право было окончательно выведено из государственной сферы и превратилось в «неофициальную» часть традиционной культуры кочевников. Государство боролось с обычным правом, видя в нем «феодално-патриархальный пережиток», «орудие классовой эксплуатации» населения степей, обращение к правовым нормам адата приравнивалось к уголовным правонарушениям.

Борьба и взаимное приспособление традиционных и привнесенных норм определили развитие правовой системы казахов в XIX–XX вв., что, в свою очередь, не могло не отразиться на специфике социального (в том числе юридического<sup>3</sup> и экономического<sup>4</sup>) статуса женщины в казахском обществе.

Тема положения женщины в обществе — одна из основных, к которой обращались наблюдатели-европейцы, желая оценить уровень «цивизованности» описываемого ими народа. Статус женщины в кочевом обществе оценивался авторами XIX – начала XX вв. неоднозначно. С одной стороны, они отмечали бесправие и «жалкую участь» женщины, продаваемой своей родной семьей в чужой род за калым, а после брака становящейся полностью зависящей от воли супруга, который распоряжался не только ее имуществом, но и жизнью<sup>5</sup>; осуждали они также бесправие вдов и практику насильственных браков<sup>6</sup>. С другой стороны, те же авторы писали о значительной свободе женщины в обществе кочевников по сравнению с женщиной нормативной исламской культуры, где полностью господствовало шариатное право. Г.М. Броневский писал по этому поводу: «женщины (кочевников. — *И.С.*) не заключены в гаремы, как у других неистовых Магометан»<sup>7</sup>. Ф.А. Михайлов вслед за Х. Кустанаевым отмечал, что казахские женщины «никогда не закрывают лица от мужчин, свободно разъезжают по степи и принимают участие в празднествах»<sup>8</sup>. Тем не менее большинство европейцев судили о месте и роли женщины в обществе, основываясь на ее экономическом и юридическом статусе, характеризующемся отсутствием у женщины прав на владение имуществом, и часто оставляли без внимания статус женщины, основывающийся на традиционной для казахов системе ценностных ориентиров. Поэтому исследователи, занимающиеся изучением быта кочевников, в первую очередь обращали внимание на внешние видимые проявления экономической и юридической зависимости женщины, на отличные от европейских нормы этикета и семейного быта. Это было неизбежно, так как наука, последователями которой являлись путешественники и исследователи XIX в., развивалась на основе европейско-христианской культуры. Кроме того, большинство описаний положения женщины в традиционном обществе кочевников оставлено мужчинами-европейцами. Кажущееся отсутствие элементарных экономических и юридических прав заставляло некоторых исследователей писать о полном бесправии и подчиненном положении женщины в кочевом обществе.

На самом деле казахские женщины по сравнению с женщинами оседлого городского населения Центральной Азии обладали значительной свободой. Они, как только что было сказано, в повседневной жизни не закрывали лицо, не находились в затворничестве, узаконенном нормами шариата, и юридически не были лишены права общения с членами других семей без разрешения мужа<sup>9</sup>. Эти положения были закреплены адатом. Как при жизни, так и после смерти своих мужей женщины могли управлять целыми селениями<sup>10</sup> и вести отдельное самостоятельное хозяйство, по крайней мере, до момента совершеннолетия своих сыновей. Видимое отсутствие влияния норм шариата на положение женщины в повседневной бытовой жизни, а также повышенное значение и жизнестойкость положений адата в

этой сфере объясняются традиционным укладом жизни кочевника и экономическим значением женщины в кочевом хозяйстве.

Авторы работ XIX – начала XX вв. неоднократно отмечали большое значение женщины в бытовой сфере. В случае смерти жены мужчина был экономически заинтересован как можно скорее восполнить отсутствие в доме женщины, на которой держалось все домашнее хозяйство. Он не соблюдал траур по своей умершей жене, а стремился вновь жениться<sup>11</sup> (иногда по обычаю *sororata* — на незасватанной сестре покойной жены).

Одним из факторов, определяющих положение женщины в традиционной культуре казахов, является достаточно резкий контраст между периодами девичества, замужества и вдовства (развода). Это положение универсально для всех традиционных сообществ. Добрачный период казахской девушки (*қыз*) характеризовался ее относительной личной свободой как в кругу семьи, так и в общении со сверстниками обоего пола. Девушек отличала непринужденная манера поведения, умение держать себя в обществе и вести разговор. В девичестве заметны отголоски «амазонства» с его культом ловкости, силы и удалства<sup>12</sup>. Резкое ограничение свободы наступало с момента замужества и перехода в возрастную группу *келіншек*, в которой молодая женщина пребывала до 25–30 лет. И лишь после рождения первого ребенка, прохождения этапа «женского посвящения», женщина приобретала некоторый социальный вес в семье мужа, доказав, что способна выполнять предназначение жены-матери. Нужно отметить, что авторитет женщины, даже молодой невестки, в семье мужа значительно повышался уже с момента ее беременности. Статус в обществе вдовы, ведущей самостоятельное хозяйство, был значительно выше, чем у замужней женщины. Являясь опекуном своих детей, мать-вдова приобретала ряд дополнительных прав.

Юридический и экономический статусы женщины, которые являются составляющими социального статуса, лучше всего рассматривать на примерах обычая левирата (*әменгерлік*) — системы наследования имущества и раздела имущества после развода супругов, где экономический статус женщины, определяющийся через право женщины (или его отсутствие) на владение личной собственностью, реализуется в максимальном проявлении.

Обычно левиратный брак, дающий право родственнику умершего супруга жениться на его вдове, рассматривают как доказательство бесправия женщин, их полной зависимости от семейно-родственной группы мужа. Но нельзя забывать, что традиционное казахское общество основывалось на нормах обычного права, которое признавало безоговорочное превосходство рода над индивидом, на этом утверждении основывалась родовая самоидентификация кочевников. В рамках этих представлений обычай левирата был нормой — традиционным юридическим институтом кочевников — и предполагал не только определенные нормы брака, но и определенный порядок наследования имущества, заключающийся в переходе наследства



не к сыну, а к брату<sup>13</sup>. Кроме того, обычай левирата был суровым законом, обязательством не только для женщины, но и для родственника мужа, который не всегда был заинтересован в этом браке, но был обязан жениться и таким образом проявить заботу о семье умершего родственника.

Показательно, что представители местного духовенства, ориентирующиеся в своих религиозных воззрениях на нормативный ислам, не признавая норм адата, осуждали обычай левирата как насильственное принуждение вдов к замужеству и относили эту традицию к «мусульманским законом воспрещенным делам»<sup>14</sup>.

По обычаю, мужа вдове назначала родня умершего согласно степени родства к покойному. Однако еще С.Б. Броневский и А.И. Левшин писали о праве вдовы выбирать мужа по своей воле из младших и старших братьев покойного<sup>15</sup>. Но тот из братьев, которого предпочла вдова, обязан был уплатить другим братьям штраф как компенсацию за имущество, которое он приобретал, вступая в брачные отношения с вдовой своего брата<sup>16</sup>. С течением времени наблюдается некоторое послабление в обычае выбора вдовой нового мужа. Если в конце XVIII – начале XIX вв. выбор вдовы далее братьев умершего простираться не мог, то к концу XIX в. зафиксирована практика, когда родственники покойного предоставляли женщине право выбора кандидата в мужья в пределах всей этнической группы умершего супруга и не принуждали ее к браку с ближайшими родственниками покойного мужа. Однако нельзя забывать о вариативности адата — женитьба по праву левирата имела множество «неписаных» правил: в одних случаях женщине предоставляли право выбора супруга, в других — нет. Решение родственников покойного супруга или суда биев зависело от конкретной ситуации, в первую очередь — от размера выплаты материального вознаграждения со стороны будущего мужа ближайшим родственникам покойного супруга.

Принцип левирата распространялся и на несостоявшиеся браки: в случае смерти жениха невеста переходила на тех же условиях или с небольшой доплатой калыма к одному из его родственников, чаще всего к брату<sup>17</sup>. Причем если умерший жених уже посещал невесту в селении ее родителей, то она должна была переехать в дом к потенциальному свекру и соблюсти траур по умершему в течение года, и только по истечении этого срока родственник покойного жениха имел право жениться на ней<sup>18</sup>. Такую невесту, как и замужнюю женщину после смерти мужа, именовали *жесір*<sup>19</sup>. Таким образом, статус невесты после смерти жениха приравнивался к статусу вдовы.

Если жена после смерти мужа против воли его родственников возвращалась к своим родителям, то это действие приравнивалось к самовольному уходу от живого мужа без веских причин. В этом случае суд биев требовал от родственников женщины возврата калыма<sup>20</sup>. Родители далеко не всегда принимали дочь, которая лишалась всего семейного имущества и покидала род

мужа. Ведь тогда родителям пришлось бы содержать женщину, выплачивать калым родне ее мужа, а при повторном замужестве вновь собирать приданое.

После смерти мужчины все его имущество наследовалось взрослыми (невыделенными) сыновьями и вдовой. Бездетной вдове обычно принадлежала 1/8 часть имущества покойного (юрта со всеми вещами, которые в ней находились и часть приданого). Это имущество после заключения следующего брака переходило в собственность ее нового мужа. А остальное имущество (скот, деньги, товары) распределяли между собой другие родственники покойного<sup>21</sup>.

Если умерший имел дочерей, но не имел детей мужского пола, то все имущество находилось в распоряжении вдовы до ее повторного замужества, после которого права на имущество переходили к ее новому мужу — родственнику покойного супруга<sup>22</sup>. Даже в случае смерти вдовы до ее выхода замуж наследником имущества становился ее потенциальный муж, назначаемый на совете семьи<sup>23</sup>.

Если женщина имела сыновей от первого брака, то она обладала правом отказаться от повторного замужества<sup>24</sup>. Женщина, заявившая об этом, оставалась в статусе вдовы до конца жизни. Главная обязанность женщины, сохранившей статус вдовы, — воспитание детей. Она оставалась в своей семье на правах хозяйки, к ней переходили все домашние обязанности покойного мужа. В правовом отношении положение такой женщины было более стабильным, чем вдовы, вышедшей замуж за родственника умершего мужа и ставшей, к примеру, младшей женой в новой семье.

После женитьбы детей женщина переходила на попечение одного из своих сыновей, чаще всего младшего. Нередко она являлась главной женщиной в доме, даже если у ее сына было несколько жен. Последние находились у нее в подчинении. В традиционных семьях роль свекрови была обычно чрезвычайно велика.

В источниках зафиксирована и другая практика. Если женщина овдовела в пожилом возрасте и к этому времени у нее уже были взрослые сыновья, то всеми делами семьи могли заправлять они, а мать не имела никакого влияния на их решения<sup>25</sup>. Действительно, по адату, если вдова не вышла замуж повторно, ее старший сын (при условии, что он совершеннолетний и в состоянии управлять делами) должен был после смерти отца взять на себя ответственность в отношении своих младших братьев и сестер и выполнять в семье все обязанности умершего отца. В материалах Оренбургской пограничной комиссии говорится, что сын, содержащий свою мать, в случае ее повторного замужества выделял ей только одного верблюда, а остальное имущество удерживал за собой<sup>26</sup>. Д'Андре также сообщает о том, что совершеннолетний сын после смерти отца становился полноправным хозяином всего имущества и по своему желанию наделял (или нет) мать приданым в случае повторного брака<sup>27</sup>.

Как видно из вышеизложенного, имеющиеся у нас сведения о положении вдовы в кочевом обществе достаточно противоречивы. Видимо, многое зависело и от обстановки в семье, и от отношений между матерью и сыновьями, и от того, пользовалась ли женщина уважением в семье до смерти ее мужа.

Отношения мужа и жены во втором браке нередко носили номинальный характер. Закон левирата не учитывал возраста будущих супругов. Так как жениться на вдове мог, а в ряде случаев должен был младший брат покойного, он часто оказывался намного младше вдовы. Бывали случаи, когда тридцатилетней вдове приходилось выходить замуж за семилетнего мальчика, если она состояла в брачном союзе с его умершим братом<sup>28</sup>.

Если же женщина выходила замуж за человека постороннего и покидала род покойного супруга, то родственники мужа получали от ее жениха калым и штраф (*айын*). В этом случае женщина получала от родственников мужа только лошадь и *тусек орын* (*төсек орын. — И.С.*) — «постельные принадлежности»<sup>29</sup>. Она лишалась прав на остальное наследство и воспитание своих детей, которых оставляла в семье покойного мужа<sup>30</sup>. Приданое такой женщины, так же как и все семейное имущество, распределялось между родственниками умершего мужа<sup>31</sup>.

Если договоренность не была достигнута, а женщина самовольно покидала свой дом и тайно выходила замуж за чужака, то дело могло закончиться взаимными грабежами и набегами — *барантой*. Посягательство на права родственника покойного в отношении вдовы (т.е. нарушение *жесір дау* — левиратного права) считалось оскорблением, нанесенным всему роду. Человек, не отстаивший своих прав на брак с вдовой и уступивший ее в другой род, обычно лишался права голоса на общественных собраниях и подвергался насмешкам<sup>32</sup>. Окружающие порицали и высмеивали всю семью, допустившую такое беззаконие. Насмешки прекращались только после уплаты штрафа или *баранты*.

Женщина вышедшая замуж за представителя чужого рода, по традиционным представлениям кочевников, считалась падшей и развратной и подвергалась осуждению со стороны не только родственников покойного супруга, но и собственных родителей<sup>33</sup>. Большинство женщин смотрели на подобное поведение «как на неприличное, как на верх всякого бессовестия, и боялись даже мысли о нем»<sup>34</sup>. Европейцы, описывающие обычай левирата, осуждали принуждение женщин к бракам, но сами носители традиции расценивали уход вдовы из родственной группы мужа как нарушение обычая, освященного правовыми нормами и религиозным законом. По видимому, подобные случаи отказа от повторного левиратного брака были редки до распространения российских законов среди кочевников, когда женщины формально получили право оспаривать левиратные браки и обращаться к российским властям с жалобами на родственников покойного мужа. В российскую администрацию поступали не только прошения вдов

об освобождении от нежелательного левиратного брака, но и требования женщин разобратся в имущественных спорах. Показательны примеры прошений вдов о притеснениях их со стороны мужей в повторном браке в отношении собственности на имущество, которое перешло к новому мужу через вдову от ее покойного супруга<sup>35</sup>, а также дела по разделу имущества покойного между его женами и наследниками мужского пола<sup>36</sup>. Суды биев, следуя традиции, при решении брачных дел поддерживали интересы родственной группы, а не личности. В судах биев ходатайство или прошение имело силу, только если оно было поддержано группой родственников. Женщины, не находя юридической защиты в правовой системе адата, обращались к российским властям, надеясь на решение семейных имущественных споров в свою пользу. Н.И. Гродеков отмечал, что обычай левирата, «делавший женщину принадлежностью рода», был парализован законом 1867 г., предоставлявшем право уездному начальнику (а в неординарных случаях — губернатору) решать брачные и семейные дела в тех случаях, когда одна из сторон была недовольна судом биев<sup>37</sup>. Хотя в 1886 г. семейные и брачные дела были изъяты из ведения русской администрации и переданы для рассмотрения в народные суды, российские власти оставляли за собой право надзора за их работой. Сами кочевники по решению семейно-брачных дел в одних случаях обращались в суд биев (с 1886 г. — в народные суды), а в других случаях — в суд знатоков шариатного права, т.е. в суд казиев. При этом суды казиев не получили широкого распространения среди казахов, более популярными как до присоединения к России, так и после оставались суды биев и выборных народных судей.

Женщины получили шанс подавать протесты против неугодного для них брака, что, с точки зрения европейцев, служило доказательством повышения уровня «цивилизованности» казахов под влиянием российской колонизаторской политики. Но эта практика отражала сложившуюся в регионе ситуацию полиюридизма и постепенное разрушение норм адата, а следовательно, и традиционной организации кочевого общества. Известны случаи, когда решения судов биев не согласовались с постановлениями российских властей, что нередко приводило к затяжным процессам расследования спорных вопросов. Представителям российской администрации приходилось разбирать дела, которые обычно регулировались нормами адата, и оспаривать постановления народных судов, соответствующие традиционному разрешению той или иной ситуации. Постановления российских властей часто противоречили правовой системе кочевников и в отдельных случаях приводили к семейной вражде с неизбежными грабежом и *барантой*. Законы, действующие в интересах всего рода, заменялись «европейскими» законами, поддерживающими право индивида.

Анализ имеющихся материалов показывает, что обычай левирата у казахов был достаточно вариативен. Вариативность положений обычного права по одним и тем же вопросам связана с тем, что в отличие от шариата

адат был исключительно локальным правом. Предписания обычного права соблюдались строго, но единая трактовка «технологии» исполнения предписаний часто отсутствовала, и контроль обеспечивался общественным мнением семейно-родственных групп. Поэтому можно определить лишь круг возможных решений ситуаций, регламентирующихся нормами адата, и проследить вариативность положений адата в повседневной юридической практике.

С уверенностью можно говорить лишь о том, что юридически женщина не являлась полноправным собственником наследуемого имущества. Право женщины на наследование части семейного имущества после смерти супруга — понятие достаточно условное. До совершеннолетия своих сыновей вдова была лишь временным распорядителем имущества, наследуемого детьми, постоянно находясь под присмотром родственников покойного мужа. Бездетная вдова номинально наследовала имущество покойного, но только до обязательного повторного брака с его родственником. В случае отказа от брака она теряла право на все семейное имущество. Если же вдова имела совершеннолетнего сына, то он становился распорядителем всего состояния. Влияние женщины на своих сыновей основывалось только на ее личных качествах и на отношении к ней старших родственников покойного мужа. Таким образом, семейное имущество, оставшееся после смерти главы семьи, в любом случае оставалось в семейно-родственной группе мужа и переходило в собственность старшего мужчины. Эти права мужчины, в отличие от прав женщины, были закреплены адатом.

Схожая ситуация экономической незащищенности женщины складывалась и в случае развода. Поводы к разводу супругов были различными. Развод совершался и по взаимному согласию, и по требованию одной из сторон. Но в любом случае главная проблема, возникающая при разводе, — решение вопроса о возврате мужу калыма и о выделении некоторой материальной компенсации жене.

Н.И. Гродеков отмечал, что «в подражание шариату, адат допускает *акымар* (*катыннын еншісі*), имущество, определяемое в пользу жены, на случай развода. *Акымар* может состоять в скоте, в недвижимости и в деньгах»<sup>38</sup>. Подобно *махру*<sup>39</sup>, *акымар* невесты оговаривался до заключения брачного союза, однако никакими документами не заверялся, и впоследствии эта часть имущества не отделялась от общесемейного. Таким образом, женщина не получала прав личной собственности на имущество, как это следует по шариату, и при разводе не имела гарантированных прав на получение *акымара*. Его выдача зависела исключительно от воли мужа и его родственников. Кроме того, напомним, что материалы Н.И. Гродекова главным образом относятся к юридической системе южных казахов, которые в отличие от других кочевников имели прочные политические, экономические и культурные связи с городскими центрами и достаточно рано подверглись исламизации. Уже в X в. ислам утвердился среди оседлого на-

селения Семиречья и на Сырдарье. Поэтому влияние норм шариата на обычное право казахов именно в этом районе ощущалось наиболее сильно. Практика выплаты *акымара* была локальным явлением и не получила широкого распространения среди кочевого населения степей — она не была зафиксирована у других групп казахов.

Несмотря на то, что после развода дети, как правило, оставались в семье мужа, женщина имела право на получение своей части семейного имущества. Но какова была эта часть? После заключения брака муж имел полное право распоряжаться имуществом своей жены, но после развода был обязан возратить «все ей собственно принадлежащее», т.е. те немногочисленные вещи, которые находились в личной собственности женщины<sup>40</sup>. Личным имуществом женщины считался свадебный головной убор, некоторые украшения, один из костюмов, данный в приданое, и кровать с постельными принадлежностями. Это вещи, составляющие часть приданого; в случае смерти женщины ее родственники получали их как память об умершей. Остальное движимое и недвижимое имущество, составляющее приданое женщины, сразу после заключения брака переходило во владение мужа и его родни и распределялось среди тех, кто участвовал в сборе средств для выплаты калыма.

Если развод совершался по вине мужа, а его благосостояние позволяло без ущерба для хозяйства выделить своей прежней жене одну оседланную лошадь и верблюда, то он мог снабдить женщину необходимым минимумом на первое время, позволяющим ей добраться до своих родителей или родственников ее потенциального нового мужа. Однако это положение основывалось исключительно на желании самого мужчины и не было обязательным правилом. Часто муж выделял жене сумму денег на одежду и самые необходимые вещи из того калыма, который возвращала ему родня жены. Известны случаи, когда муж получал не весь калым, а имущество, составляющее разность между уплаченным калымом и приданым<sup>41</sup>.

Женщина теряла право даже на свое приданое, не говоря уже о прочем имуществе, в случае если муж застигал ее с любовником<sup>42</sup>. Такую жену муж имел полное право обвинить в прелюбодеянии и прогнать к родителям, лишив всех прав не только на имущество, но и на детей.

Известны случаи, когда при разводе муж выделял жене достаточно большую часть семейного имущества. Но так поступали мужчины, дети которых оставались с их прежними женами. При таких обстоятельствах женщина должна была вернуться к своим родителям и пообещать, что до конца жизни останется одинокой и не выйдет замуж<sup>43</sup>. Эта ситуация показывает, что имущество выделялось мужем не самой женщине, а детям, которые при достижении совершеннолетия вступали в права наследников. Запрет на новое замужество женщины должен был оградить наследников от притязаний супруга матери — их отчима.

Иногда после развода дети распределялись между супругами: девочки уходили с матерью, а мальчики оставались в семье отца. В этом случае муж не требовал возврата калыма, но оставлял за собой право удержать имущество, входящее в приданое жены<sup>44</sup>. При этом после заключения брака дочерей калым поступал в пользу семейно-родственной группы мужа.

Таким образом, при разводе женщина, как правило, получала лишь некоторую минимальную материальную компенсацию, которая обычно выделялась из возвращаемого за нее калыма, и права на управление частью имущества мужа только при наличии у нее детей мужского пола, оставленных мужем при ней после развода. Но были прецеденты, когда суд биев, поддерживая влиятельную группу родственников мужа, наоборот, присуждал женщине и ее родне в добавление к возвращаемому калыму уплатить в пользу ее бывшего супруга штраф или сумму, потраченную мужем на жену во время их совместного проживания; в подобном случае жена при разводе не получала никакого имущества<sup>45</sup>. Однако если суд доказывал вину мужа, то тот не имел права требовать возврата калыма и довольствовался удержанием приданого своей жены<sup>46</sup>.

Анализ правовых основ развода демонстрирует, что развод, как и брак, не был личным делом супругов. Вопросы, связанные с передачей или удержанием имущества, решались на уровне двух семейно-родственных групп — семьи мужа и родственников жены.

После развода и урегулирования всех имущественных исков женщина получала юридическую свободу и могла перейти на жительство к своим родителям или другим родственникам, а также выйти замуж по своему желанию, не советуясь с родственниками мужа, как это бывало в случае смерти супруга. Следуя закону, разведенная женщина, как и вдова, имела право выходить замуж неограниченное число раз. Однако зафиксированы случаи, когда право левирата действовало и при разводе — при наличии физических недостатков мужа, его родня могла потребовать, чтобы женщина вышла замуж за кого-либо из его родственников<sup>47</sup>.

Несмотря на то, что повседневно-бытовое положение женщины у кочевых народов было более свободным, чем у оседлых мусульман, рассмотренные материалы доказывают, что в юридическом и экономическом отношении казахские женщины, наоборот, оказывались менее защищенными законами, чем женщины нормативной исламской культуры.

Казахская женщина получала право управления семейно-родственной группой мужа только после его смерти. Если муж был состоятельным человеком, правителем рода, то он еще при жизни наделял каждую жену, способную к управлению, отдельным аулом или несколькими селениями. Жена, номинально управляя аулами, могла кочевать отдельно от мужа, но фактически вся власть находилась в руках мужа, который в любой момент мог отменить решение жены или аннулировать любую торговую сделку,

заклученную женщиной. В менее состоятельных семьях обязанности и права женщины ограничивались рамками отдельного хозяйства.

Женщины в отличие от мужчин не обладали юридической независимостью: не имели права приносить присягу в суде и выступали свидетелями только по вопросам, касающимся их самих. Женщин вызывали в суд только при решении дел об оскорблении их мужем, вместо несовершеннолетних детей (при отсутствии мужа или опекуна) или при заявлении со стороны женщины об ее изнасиловании<sup>48</sup>. Только в этих случаях женщины имели право защищать свои интересы в суде лично. При решении всех остальных судебных дел интересы женщин отстаивали либо их мужья, либо родственники-мужчины.

Согласно нормам адата, казахские женщины постоянно находилась под опекой своего мужа, а в случае его смерти — под опекой его родственников-мужчин. Обычай гласил: «Женщина владеет только собой и за себя одну отвечает»<sup>49</sup>. Это означало, что в течение всей своей жизни женщина не имела прав собственности<sup>50</sup>. До замужества женщина, как и остальные невыделенные члены семьи, никаких прав на семейное имущество не имела. В случае смерти отца выделяемое дочерям имущество шло на приготовление приданого и находилось в распоряжении опекунов. Калым распределялся между главой семьи и ближайшими родственниками невесты по мужской линии. После замужества все права семейной собственности находились в руках старшего мужчины в семье — мужа, если он был выделенным сыном, в противном случае — его отца.

Собственность супругов признавалась нераздельной. По нормам адата, жена совместно с мужем пользовалась имуществом, но не вправе была самостоятельно распоряжаться даже своим приданым и *ениш*<sup>51</sup>, полученным в подарок от своих родителей или от родителей мужа к рождению первого ребенка<sup>52</sup>. Как юридические, так и фактические права на имущество (равно как и на его наследование) находились в руках мужчины, в отсутствие супруга жена управляла имуществом, но не имела права им распоряжаться по своему усмотрению. Когда муж возвращался домой, некоторые из сделок, заключенные женой во время его отсутствия, могли быть признаны недействительными. Даже в случае растраты мужем всего имущества, как своего, так и жены, женщина в крайне редких случаях подавала на него иск в суд, обычно ограничиваясь жалобами свекру на поведение супруга. Но если суд признавал правоту претензий жены, то мог передать права на управление (но не на собственность) семейным имуществом женщине<sup>53</sup>.

Французский исследователь мусульманского права Р. Шарль отмечал, что в противоположность адату шариат имеет целый ряд «юридических норм и институтов, которые можно рассматривать как составляющие единый фонд, общий для всех народов, соблюдающих предначертания ислама»<sup>54</sup>. К таким юридическим нормам он относил в первую очередь «канонические положения, относящиеся к семейному и наследственному пра-



ву»<sup>55</sup>. В отличие от женщины кочевого общества, лишенной юридически зафиксированной гарантии неприкосновенности личного имущества, женщина, живущая в обществе, ориентирующемся на нормативную исламскую культуру, имеет право на свою личную собственность — *махр*, который является правовым символом, вещественным доказательством этого права. *Махр* определяется мужем при заключении брака и является исключительно собственностью жены<sup>56</sup>. Шариат приравнивает неполученный вдовой *махр* к долгам умершего и предусматривает его обязательную выплату супруге покойного<sup>57</sup>. По нормам шариата, женщина теряет право на свой *махр* только в случае какого-либо позорного поступка с ее стороны, например клеветы на мужа и противозаконного развода. Если же вдова не получала *махр* после смерти мужа, то она имела право удержать за собой все его имущество, не выделяя доли другим наследникам, до момента полной выплаты *махра*<sup>58</sup>. Вдова и родители покойного относятся к наследникам первой группы *фарз* — они являются основными претендентами на наследство и наследуют независимо от числа остальных наследников.

Следуя шариату, вдова кроме *махра* должна получить 1/8 часть имущества своего покойного мужа, если после умершего осталось потомство, и 1/4 — если такого потомства нет. Но если у мужчины было несколько жен, то эта часть наследства делилась между ними<sup>59</sup>.

По «классическим» исламским юридическим нормам, женщина использует свое право собственности по своему усмотрению. После смерти супруга и окончания срока траура она может сохранить причитающееся ей имущество, продать или подарить его. Женщина в исламе не обязана обеспечивать себя средствами к существованию. Эта обязанность всегда лежит на мужчинах — ее отце, муже, сыне или братьях. Овдовевших и разведенных дочерей до момента вступления в повторный брак обязаны были содержать их отцы<sup>60</sup>.

Правда, у кочевников, по нормам адата, женщина также имела право на содержание со стороны мужчин: отца в девичестве и мужа в замужестве. Одним из поводов для расторжения брака являлся отказ в содержании жены в течение 6 месяцев и 13 дней<sup>61</sup>. Тем не менее личной имущественной собственности жена не имела, а размер материальной компенсации в случае развода варьировался и зависел от решения мужа и суда биев, который обычно поддерживал интересы родственной группы супруга. Кроме того, что женщина нормативной исламской культуры после смерти супруга сохраняла имущество, которое в любом случае гарантированно являлось ее собственностью, она могла использовать свой *махр* в качестве выкупа за право получить развод со своим супругом (так называемый развод *хул'а*). Если муж был согласен на подобный развод, шариат считал его законным. Таким образом, женщина, по нормам шариата, формально оказывается юридически и экономически более независимой, чем женщина традиционного кочевого общества, которая была лишена этих прав<sup>62</sup>.

Вопрос о степени влияния шариата на юридическую практику казахов принадлежит к числу спорных. Даже если согласиться с мнением Н.А. Кислякова, автора обобщающей работы по системе наследования у оседлых и кочевых народов Центральной Азии, что у кочевников наделение вдовы строго фиксированной частью наследства (1/8 семейного имущества) является следствием внедрения норм шариата в их правовую систему<sup>63</sup>, после анализа источников не остается сомнений, что на практике шариатное право действовало далеко не всегда, и раздел семейного имущества после смерти главы семьи происходил чаще всего по традиционным нормам обычного права. Если в области наследственного права и наблюдалось влияние шариата, то порядок наследования имущества женщинами, как показывает юридическая практика, регулировался исключительно обычным правом. Лишение вдовы практически всех имущественных прав, а также права покинуть семью покойного мужа вместе с детьми и причитающимся им имуществом было направлено на предохранение семейного имущества от раздробления и отвечало интересам всей семейно-родственной группы покойного супруга. Соответственно, имелись мощные стимулы против последовательного внедрения норм шариата в традиционную правовую систему кочевников.

Традиционная организация кочевого общества подразумевала распространение прав собственности на женщину среди всех членов родственной группы. Это было связано со спецификой института калыма. Часть калыма платила семья жениха, а часть — его родственники. Вследствие этого после смерти мужа права на вдову переходили к его ближайшему родственнику, и женщина была обязана вступить в левиратный брак. В этом отношении женщина и ее дети приравнивались к имуществу покойного, которое по наследству переходило во владение родственников, о чем свидетельствует, по словам Н.И. Гродекова, выражение: «У киргизов (казахов. — *И.С.*) жена наследство, у сартов земля наследство»<sup>64</sup>. Главной ценностью были дети покойного, которые ни в коем случае не должны были покинуть род отца, являясь, по сути, возмещением уплаченного за их мать калыма.

Это обстоятельство объясняет, почему рождение ребенка девицей считалось позором, в то время как рождение ребенка вдовой, вне зависимости от времени, прошедшего после смерти мужа, расценивалось скорее положительно или, по крайней мере, не порицалось. Главное — чтобы отцом ребенка был представитель семейно-родственной группы покойного супруга. Если вдова настаивала на том, что ребенок был зачат ее покойным супругом, и наследники покойного не протестовали против этого, ребенок признавался законным и участвовал в наследовании имущества наравне с другими детьми. Дети, рожденные вдовой и признанные семейно-родственной группой покойного мужа, считались потомками не фактического отца, а умершего. Понятие родовой общей крови ощущалось вполне

реально. Поэтому прелюбодеяние, чреватое рождением ребенка с «чужой кровью», сурово наказывалось, а зачатие ребенка от члена семейно-родственной группы умершего мужа преступлением не считалось.

Рассмотренный материал позволяет сделать вывод, что, согласно традиционным нормам обычного права, семейно-родственная группа мужа имела права собственности на фертильный потенциал жены. Эти обстоятельства еще раз демонстрируют специфику правовой системы кочевого общества, в которой субъектом права признавалась вся семейно-родственная группа, а не индивид.

Общественный статус казахской женщины не был поддержан ее экономической независимостью, но в традиционном обществе фактическое положение женщины в семье мужа зависело от других факторов — ее происхождения и личных качеств, при этом влияние жены на мужа в решении вопросов воспитания детей, управления хозяйством, как правило, носило скрытый характер и никогда не афишировалось. Непослушание жены, противостояние воле мужа расценивалось, по традиционным представлениям казахов, как порок. Но если женщина была умна и имела определенное влияние на мужа, то она становилась его помощницей и советчицей при решении многих семейных дел. Такая женщина имела авторитет среди родни мужа. В случае смерти супруга она имела некоторую свободу в выборе нового мужа, и, естественно, к ее мнению прислушивались родственники покойного. Вот что пишут по этому поводу российские чиновники в своих отчетах в Канцелярию степного генерал-губернатора: «Чем больше имеет жена влияния над мужем, тем больше ее свобода, т.е. самостоятельное распоряжается <...> а в обратном смысле она никакого голоса не имеет и свобода действия (ей. — *И.С.*) не предоставлена, а является (она. — *И.С.*) уже в роли рабы и работницы»<sup>65</sup>. Замужняя женщина, не имея юридически зафиксированных прав собственности, нередко фактически являлась хозяином в семье<sup>66</sup>. Такая женщина принимала активное участие в решении всех семейных дел, а на время отсутствия мужа во время длительных сезонных перекочевков была главой семьи. При решении некоторых вопросов, связанных с воспитанием детей и ведением хозяйства, мнение женщины имело преимущество над мнением мужчин<sup>67</sup>. Также необходимо отметить, что жены обычно были намного моложе своих мужей и часто становились полноправными хозяйками в семье еще при жизни престарелого мужа.

Даже наблюдатели-европейцы отмечают, что вдовы, имевшие сыновей и самостоятельно управлявшие своим хозяйством, пользовались у кочевников большим почетом и уважением. Если мужчина-кочевник, боясь стать объектом насмешек, никогда не станет выполнять «женскую» работу, то сами женщины часто вынужденно брали на себя мужские обязанности в доме (как, например, в случае самостоятельного ведения хозяйства вдовой), и это не сопровождалось осуждением окружающих, а, наоборот, при-

ветствовало. «Ибо такая женщина добилась положения в семье мужчины, отказавшись после смерти мужа от нового брака, чтобы не осквернить ложе покойного, что между киргизами (казахами. — *И.С.*) пользуется большим уважением»<sup>68</sup>. Если сравнение мужчины с женщиной означало для него позор, то для женщины в традиционном обществе кочевников приравнивание ее статуса к статусу мужчины рассматривалось как повышение ее социального положения и признание (или, по крайней мере, возможность признания) ее равенства с мужчиной и, следовательно, инкорпорированности женщины в «мужской мир». В этом случае внутрисемейный статус женщины как матери-вдовы повышался до социально значимого в рамках всего рода, что позволяло ей стать главой всей семейно-родственной группы или даже рода своего покойного супруга. Одним из критериев оценки социального статуса женщины в традиционном обществе является ее способность к деторождению. Казахская женщина-мать имела значительные права, по крайней мере, в отношении своих детей. А неисполнение детьми воли матери, особенно если это вдова, ведущая самостоятельное хозяйство, по традиционным представлениям кочевников, приравнивалось к правонарушениям<sup>69</sup>. Мать-вдова имела право выдавать замуж дочерей, женить сыновей и выделять им по своему усмотрению имущество из наследства отца (в случае если тот не оставил завещания).

Как только женщина становилась матерью, особенно после рождения сыновей, она приобретала более высокий статус в обществе. Бывали случаи, когда муж, уверенный в том, что одна из его жен уже никогда не станет матерью, отбирал у нее имущество, включая скот, и передавал его той жене, у которой есть дети или ожидается их рождение. А бездетную жену, лишенную даже дома, переселял в юрту к другой своей жене, под ее присмотр<sup>70</sup>. Мать многих сыновей пользовалась уважением в обществе, особенно если ее сыновья или внуки были известными в народе людьми, например знаменитыми батырами или разумными и справедливыми судьями.

Статус женщины в обществе во многом зависел и от социального положения в обществе ее мужа и взрослых сыновей. Все это регламентировало отношение к ней окружающих и ее общение с ними, определяя социальное пространство ее жизнедеятельности. Вдовство могло повлечь за собой как резкое снижение, так и существенное повышение социального статуса женщины. Управлять аулами могли те вдовы, которые после смерти своих мужей наследовали их социальные статусы и начинали выполнять их общественные функции.

Хотя статус вдовы-матери имел под собой юридическую основу — вдова наследовала социальный статус мужа, являлась опекуном своих сыновей и временно управляла их имуществом, — женщина пользовалась уважением в обществе прежде всего потому, что выполнила свое предназначение — была верной женой, стала матерью сыновей и достойно их воспитала. Одним словом, следуя традиционным представлениям кочевников, женщина — в

первую очередь мать. Эти рассуждения согласуются с представлениями о естественных этапах жизни женщины в традиционной культуре казахов. Замужество рассматривалось как обязательный и необходимый этап в жизни каждой женщины. Девушка, достигшая определенного возраста, должна обязательно выйти замуж, молодая женщина должна исполнять обязанности жены и матери. Вину за бездетность семьи всегда возлагали на женщину, так как бездетность мужчины доказать было достаточно трудно. Доказательствами могли стать либо факт полового бессилия мужа, либо отсутствие детей у других его жен. Если женщина доказывала свою невиновность в бездетности семьи, то имела полное право требовать развода.

Отступления от общепринятых брачно-репродуктивных норм — безбрачие, бездетность, раннее вдовство — рассматривались как нарушение традиционного уклада жизни. Молодая женщина, пережившая смерть своего мужа и находящаяся в статусе вдовы, оказывалась в положении маргинала. Смерть супруга нарушала естественный ход событий жизненного цикла женщины. Поэтому все действия членов коллектива были направлены на скорейшее исправление этой ситуации. Родственники мужа стремились как можно быстрее выдать молодую вдову замуж. По отношению к пожилой вдове, вышедшей из брачного возраста, или к женщине, которая имеет взрослых детей мужского пола<sup>71</sup>, обычай был более лоялен. Такой женщине родственники покойного мужа нередко разрешали остаться вдовой или, по крайней мере, не настаивали на повторном браке. Она уже выполнила свое предназначение: родила и воспитала сыновей, которые в состоянии о ней позаботиться, чем и заслужила признание и уважение в коллективе. Ее статус матери-вдовы более высок по сравнению с молодой вдовой, которой еще только предстояло пройти этот путь.

Способность к деторождению влияла и на принадлежность женщины к определенным социально-возрастным группам. Молодую женщину, не имевшую детей, могли называть просто *келін* (невестка), женщину, имевшую менее трех детей, — *эйел* (женщина), она причислялась к возрастной группе *сары қарын* (от 30 до 50 лет), а почетное звание *бәйбіше* приобретала только женщина, родившая не менее трех здоровствующих детей, лучше мальчиков, которые уже выросли и женились<sup>72</sup>.

Обычай многоженства предполагал наличие своей социальной иерархии в семье среди женщин. Некоторые авторы XIX в., описывающие быт кочевников, были склонны к идеализации внутрисемейных отношений женщин. Так, Г.М. Броневский в своих «Заметках о киргиз-кайсаках Средней Орды» пишет: «А остальные (младшие. — И.С.) жены почитают старшую за мать. На сем обычае зиждется у них благоденствие семейств»<sup>73</sup>. На самом деле, в семье часто царил атмосфера соперничества между женщинами. Правовое, а тем более фактическое положение жен в семье кочевников было неодинаковым. В наиболее сложном положении оказывалась младшая жена — *тоқал*. Этот термин происходит из древнетюркского

языка, «tükal» означает «полный», «совершенный»<sup>74</sup>. И. Алтынсарин приводит другой перевод термина *тоқал* — «короткий»<sup>75</sup>. Последнее значение более емко передает специфику статуса младшей жены, подчеркивая «неполноценность» ее положения в семье, и перекликается со значением, приводимым К.К. Юдахиным в его словаре киргизского языка. Он пишет, что *токол* кроме обозначения статуса младшей жены имеет перевод «безрогий», «комолый» (*токол уй* — комолая корова), а в переносном значении употребляется по отношению к беспомощному, беззащитному человеку<sup>76</sup>.

Социальный статус старшей жены, *бэйбіше*, достаточно высок. Термин *бэйбіше* первоначально определял исключительно брачный статус женщины, но в более поздней трактовке, уже в XIX в., включал в себя и возрастную статус, будучи приложим к женщине старше 55–60 лет<sup>77</sup>, как уже говорилось, имеющей здравствующих детей. *Бэйбіше* имела значительные права в семье. Основная ее функция — управление общественной и хозяйственной жизнью семьи, воспитание и присмотр за младшими женами и детьми. Если все жены жили в одном доме, не имея собственного хозяйства, среди них существовала строгая иерархия, каждая четко знала свои хозяйственные обязанности, младшие жены подчинялись старшей жене.

Термин *бэйбіше* мог употребляться и по отношению к единственной жене, если ее возраст составлял больше 50 лет. Такая женщина являлась не только советчицей своего мужа по некоторым семейным вопросам, но и главной среди женщин в семье. В социально-возрастном плане статус старшей женщины в семье казахов, *бэйбіше*, соотносим со статусами *кейұаны* и *каткуда кемпир* у других центрально-азиатских народов.

В семейной социальной иерархии женщин еще более низкий статус, чем младшая жена, занимала невестка — *келін*. Ее жизнь, по крайней мере, до рождения первого ребенка, согласно традиции, подчинялась строжайшим запретам в общении с родственниками мужа, вплоть до пожизненного избегания свекра. *Келін* была обязана беспрекословно подчиняться старшей женщине в семье — свекрови. Иногда свекровь полностью регламентировала отношения между супругами, даже решала, сколько детей должна иметь ее невестка. Но следует отметить, что взаимоотношения между свекровью и невесткой находились в зависимости от традиций конкретной семьи. Известны случаи, когда свекровь, наоборот, выступала заступницей *келін* перед всеми членами семьи, включая ее мужа, обучала молодую невестку всем навыкам ведения домашнего хозяйства.

С возрастом социальный статус женщины изменялся. После 45–50 лет женщина считалась вышедшей из фертильного возраста. Следовательно, основная функция женщины брачного возраста — деторождение и воспитание детей — отступала на второй план, заменялась функцией управления хозяйственной и общественной жизнью. Чем старше становилась женщина, тем большую она приобретала самостоятельность, больше общалась с внешним миром и начинала играть активную роль в своем домашнем ок-

ружении. Высший социально-возрастной статус прародительницы, который приобретала со временем старшая женщина в семье, был основан на социальной значимости старшего возраста, подразумевающего знание традиций и приобретение жизненного опыта.

В нашем случае социальная иерархия в традиционном обществе кочевников может быть рассмотрена в двух аспектах. Во-первых, как единая для социума и основанная на неравенстве полов. Ведущее место в обществе занимал мужчина, хотя некоторым женщинам удавалось повысить свой социальный статус за счет статуса мужчин (мужа и сыновей), подкрепляя свое положение в обществе личными качествами и способностями. Во-вторых, как параллельная, основанная на возрастном факторе: одна — мужская, высшую ступень которой составляли *ақсақалы*, другая — женская во главе с *бәйбіше*. Эти линии могли пересекаться в рамках одной семейно-родственной группы, когда, например, вдова, самостоятельно ведущая хозяйство и унаследовавшая социальный статус своего мужа, могла являться еще и *бәйбіше*.

Рассмотрев базовые критерии оценки и ситуации реализации социального статуса женщины в традиционном казахском обществе, мы можем выделить факторы, определяющие этот статус. Основные из них: специфика региональной формы ислама (которая заключалась во взаимодействии норм адата и шариата, а также во взаимодействии местной религиозной системы и норм «классического» ислама) и влияние законодательной системы метрополии на традиционную юридическую систему казахов. Эти факторы напрямую влияли на статус женщины в обществе и, конечно, на систему оценки этого статуса, т.е. на шкалу ценностных ориентиров традиционного казахского социума.

Отметим некоторые особенности региональной формы ислама, сложившейся у тюркоязычных кочевников Центральной Азии в правовой сфере. Несмотря на то, что влияние шариата наиболее четко прослеживается в области прав наследования и решения брачных вопросов, можно выделить основные отступления от норм шариата по вопросам правового положения женщины в традиционном обществе кочевников. Во-первых, это сохранение в среде кочевников института калыма и отсутствие института выплаты *махра*; во-вторых, сохранение обычая левирата и отсутствие прав женщины на личную собственность, а значит, и на семейное имущество и, в-третьих, абсолютное право семейно-родственной группы мужа на фертильный потенциал женщины. Кроме того, у казахов до сегодняшних дней сохраняется закон, запрещающий браки между мужчиной и женщиной, состоящих в родстве ближе семи поколений. Перечисленные положения относятся не к системе норм шариата, а к адату — обычному праву, что еще раз подчеркивает синтез правовых систем, бытовавших в среде казахов в XIX – начале XX вв.

Характеризуя общие черты социального положения казахской женщины в традиционном обществе, не следует исключать того, что каждому периоду жизни женщины может соответствовать свой социальный статус. Наблюдаемая динамика смены статусов зависит от возраста женщины и от тех социальных ролей, которые она исполняла в течение жизни. С точки зрения носителей традиции, основным критерием оценки статуса женщины оказывается ее способность к деторождению, что соответствует ценностным стереотипам традиционного казахского общества. Бесплодная женщина не переставала быть женщиной, но ее неспособность иметь ребенка сказывалась на успешной реализации ее жизненного предназначения, на способности исполнить требуемые обществом социальные роли.

Несмотря на то, что мужчина формально всегда признавался главой семьи, и его юридический и экономический статус был подтвержден законом, женщина могла осуществлять фактическое управление в семье. В этом заключался скрытый характер женского лидерства в рамках семьи, а иногда — и всей семейно-родственной группы. Нередко именно женщина поддерживала авторитет отца семейства среди детей, которые ориентировались на межличностные отношения родителей в семье.

Но нельзя забывать, что статус женщины в обществе кочевников реализовывался в первую очередь через статус связанных с ней мужчин — мужа и сыновей. Это объясняется изначальной ведущей ролью мужчины на всех уровнях властно-управленческой структуры — от семьи до верховной власти. Женщины, чьи имена вошли в историю, — это в первую очередь чьи-то жены, матери, реже — сестры и дочери. Положение женщин в обществе являлось, по сути, проекцией статуса их мужей и сыновей. Если муж или сын заслужили признание и уважение в обществе, то и социальный статус женщины (жены, матери) значительно повышался. Высокий статус женщины, ставшей советчицей своего мужа и мудрой матерью, достойно воспитавшей своих сыновей, обязательно должен быть поддержан и одобрен большинством представителей семейно-родственной группы мужа. Положительная оценка поведения женщины, как мы видели, соотносится и с ее местом и функциями в основных обрядах жизненного цикла.

Высокий «мужской» статус женщины старшего возраста основывался на временном факторе возраста и приобретении жизненного опыта. После окончания репродуктивного периода или после рождения определенного количества сыновей, когда долг женщины считался выполненным, женщина, пережившая смерть мужа и унаследовавшая его статус, могла начать восприниматься в мужском социальном статусе, и в этом случае стереотипы ее поведения в семье фактически не отличались от мужских стереотипов. Она меняла круг своих прав и обязанностей, заменяя первоначальную сферу своего активного социального функционирования — дом — на ее мужскую противоположность — род. Таким образом изменялась система



традиционных социальных отношений как внутри семейно-родственной группы, так и всего социума.

В то же время и женщина могла опосредованно повлиять на статус мужчины. Бесплодие женщины могло стать причиной понижения статуса семьи в обществе. Кроме того, статус женщины зависел и от ее личных качеств, и от взаимоотношения с родственниками семейно-родственной группы мужа. Позитивная или негативная оценка поведения женщины зависела от того, насколько женщина соответствовала традиционным ценностным ориентирам кочевого общества. Традиционные общественные установки казахов, этика и мораль поддерживали демографическое поведение: безбрачие и бездетность рассматривались как нарушение традиционных норм жизни.

Социальный статус женщины в традиционной культуре в отличие от статуса мужчины не поддержан экономически (она не является собственником имущества). Ее статус в определенной мере имеет символическое наполнение, которое складывается из соответствия ценностным установкам традиционного общества. По традиционным представлениям казахов, социальный успех человека складывался из личного авторитета, репутации, поддержанной общественным мнением. Экономическое благосостояние, конечно, играло свою роль при определении места индивида в иерархической общественной структуре, но никогда не рассматривалось как основной маркер социального престижа. Эта специфика оценки социального положения человека в рамках традиционной социальной системы объясняет тот момент, что высокий социальный статус казахской женщины в традиционном обществе не был поддержан ее экономической независимостью, а больше зависел от личных качеств и достоинств самой женщины.

Статус индивида находится в прямой зависимости от общих изменений социально-политической, а следовательно, и юридической системы общества. В советское время был осуществлен невероятный по своим масштабам эксперимент по трансформации семейных отношений и изменению социального статуса женщины. Многие традиции, освященные нормами обычного права, были не просто объявлены «вредными», но и запрещены на государственном уровне. Советское правительство объявило, что с запрещением таких «вредных пережитков прошлого», как калым, многоженство, аменгерство, браки несовершеннолетних, женский вопрос на Востоке переходит в разряд решенных. Но запрещение ряда традиционных институтов привело к появлению новых проблем социальной и экономической организации быта. Общество, веками жившее по традиционным законам, оказалось насильственным путем ввергнуто в «новую жизнь».

В первые годы советской власти в Казахстане были изданы законы о запрещении калыма и многоженства, о наказуемости браков с малолетними (был установлен брачный возраст: для девушек — 16 лет, для юношей — 18 лет). Советское государство декларировало гендерное равенство прав,

возможностей и ответственности и одним из первых в мире предоставило женщине равные с мужчиной избирательные права. Политические изменения коренным образом повлияли на статус женщины, ее роль и род занятий в обществе. Тысячи женщин Центральной Азии стали участвовать в общественном производстве и заниматься социально-политической деятельностью. Все это приблизило регион в большей мере к европейским, нежели азиатским стандартам<sup>78</sup>. СССР стоял на первом месте в мире по уровню занятости женского населения — до 90 %. Вследствие индустриализации и культурной революции появились новые специальности и должности, занимаемые, как правило, женщинами: врачи, учителя, воспитатели детских садов, работники сферы обслуживания. Интересно, что в советское время число женщин со средним и высшим образованием увеличивалось в большей степени, чем мужчин<sup>79</sup>. Но женщины работали и в промышленности, уже в 1937 г. каждым пятым рабочим на угольных копях и каждым шестым строителем в Казахстане была женщина<sup>80</sup>.

При этом государство декларировало поддержку многодетных семей и поощряло увеличение рождаемости — материнство официально было объявлено основной социальной функцией женщины. Напомню, что большие многодетные семьи — региональная особенность Центральной Азии. До сегодняшних дней к женщине, не имеющей детей, относятся с пренебрежением, особенно представители старшего поколения. Государство умело играло на традиционно ценимых качествах женщины. СССР оказался чуть ли не единственной страной в мире, где поощрялась максимальная нерегулируемая рождаемость. В условиях повышения уровня медицинского обслуживания за годы советской власти наблюдался беспрецедентный прирост населения, породивший множество демографических, экономических и социальных проблем. Женщины оказались, по сути, между «молотом и наковальней». С одной стороны, государство толкало их на активное участие в программах социалистического строительства, с другой — ориентировало на поддержание устоев семьи. Но сама политика Советского государства подрывала основы общепринятого представления о традиционной семье и роли женщины в семейном быту. Женщина меняла круг своих прав и обязанностей, заменяя первоначальную сферу своего активного социального функционирования — дом — на мужскую противоположность — внешний мир. В традиционном обществе подобная переориентированность женщин носила вынужденной характер и происходила только в случае утраты мужского лидерства в семье, т.е. после смерти мужа или, что происходило крайне редко, в случае развода. В советское же время женщины с молодых лет и до старости оказывались вовлеченными в производственно-общественную сферу. Таким образом, под влиянием программ социалистического строительства изменялась система традиционных социальных отношений внутри не только отдельной семьи и семейно-родственной группы, но и всего этноса.

Запрет на многоженство в центрально-азиатском регионе был введен одномоментно. Но что стало с многочисленными женами? В первые годы советской власти некоторые женщины оказались по сути выкинутыми из семьи. Некоторые возвращались к родителям, некоторые искали поддержки у новой власти и при удачном стечении обстоятельств начинали вести самостоятельное хозяйство.

Достижением советской власти стало признание права и мужчин, и женщин на свободу в выборе брачного партнера по взаимному согласию. Однако не стоит забывать, что многие девушки, находящиеся под влиянием традиционного воспитания в семье, оставались послушны родителям в выборе мужа. Практика узаконивания добровольного вступления в брак была уже апробирована властями Российской империи. В 1868 г. было обнародовано Положение, согласно которому девушки и женщины имели право самостоятельного выбора мужа. Родители просватанных девушек в случае их отказа от брака обязаны были вернуть семье жениха калым и заплатить штраф — *айын* («девятку» скота). Введенное Положение противоречило нормам ада-та, отказ от которых рассматривался как нарушение обычаев предков и позор для семьи невесты. Поэтому, как пишут свидетели событий, казахи-мужчины долго скрывали этот закон от женщин и обнародовали его только после настоятельного требования российских властей<sup>81</sup>.

По советскому законодательству женщины получили официальное право на развод. Наряду с законами по охране материнства и младенчества положительным моментом нового законодательства было поддержанное государством право матери на детей после развода. От отца в случае развода требовалась только материальная поддержка бывшей семьи. Уже в первые годы советской власти отмечается большое количество разводов среди казахов. Пропаганда преподносила этот факт как показатель роста самосознания женщин, уходящих от нелюбимых мужей, навязанных «калымным браком», бежавших от левиратных браков<sup>82</sup>, абсолютно забывая о трагедиях, связанных с распадом семей. От многих разведенных по новым законам женщин отворачивались даже родители, считая позором для семьи подобные разводы, не основывающиеся на традиционных правовых нормах. В данном случае именно государство, открыто объявившее о проведении политики равенства женщин и мужчин не только в области политических прав, но и в области семейно-брачных отношений, должно было оказать и социальную, и экономическую поддержку разведенным женщинам. Женщины стремились в города, где, по слухам, было обещанное «равноправие», и часто оказывались один на один со своими проблемами.

Но в города добирались далеко не все женщины, нуждающиеся в помощи, а лишь незначительный процент от общего числа. Многие активистки женских движений, партийные работники, женщины-руководители были разведенными женщинами. История знает много семейных трагедий, связанных с недопониманием друг друга членами семей. Отцы, брошенные

мужья часто преследовали своих дочерей и жен как отступниц от традиционных семейных ценностей, своим поведением позоривших свою семью и род мужа. Были зафиксированы случаи избиения и даже убийства женщин, поставивших свои личные интересы и амбиции выше традиционных ценностных стереотипов общества<sup>83</sup>.

Историками описана и обратная сторона закона, разрешающего женщинам подавать на развод. Так, родители сами могли убедить дочь в необходимости развода, а затем вновь выдать ее замуж и второй раз взять калым. С этой целью родители пускались на хитрости, заявляя властям, что их дочь хочет развестись, а муж ей в этом препятствует<sup>84</sup>. Много заявлений о разводе поступало от жен бедняков, которые хотели повысить свое материальное положение и после развода вступить в нелегальный полигамный брак с более состоятельным мужчиной<sup>85</sup>.

Но необходимо отметить и положительные моменты советской деятельности в Казахстане. Именно в 20–30-е годы XX в. наблюдается небывалый для Казахстана рост числа женщин, учащихся в школах, институтах, поступивших на государственную службу. Созданные в городах комитеты по решению «женских вопросов» старались оказывать посильную помощь женщинам, бежавшим от своих мужей, устраивали на работу, учебу (другой вопрос, что этой помощи часто было недостаточно). Большая заслуга в ликвидации неграмотности и внедрении элементарных санитарно-гигиенических норм поведения среди казахских женщин в отдаленной от города местности принадлежит так называемым красным юртам — передвижным агитационным и просветительским пунктам, в которых активно работали не только европейские женщины, но и сами казашки, прошедшие элементарные подготовительные курсы по обучению грамоте, первичным медицинским навыкам и политической истории.

Декларируемый советскими законами юридический и экономический статус женщины резко повысился по сравнению с XIX в. В соответствии с советским законодательством расширился и круг прав женщин в области имущественных отношений в семье: казахская женщина впервые стала полноправным собственником части семейного имущества. Теперь женщина не зависела от субъективной оценки родственников мужа при выделении части положенного ей имущества в случае развода или смерти мужа. Ее права были определены и поддержаны государством в соответствии с общим советским законодательством. Декретом от 29 сентября 1921 г., утвержденным Совнаркомом КАССР, за невестой закреплялась как ее неотъемлемая личная собственность часть приданого (деньги, скот, предметы домашнего обихода, одежда). Нетрудно подсчитать, что эта часть приданого была значительно больше того имущества, которое составляло личную собственность женщины в XIX в. и которое она имела право оставить при себе в случае ухода из семейно-родственной группы мужа. Конечно, это декларируемое право на личную собственность женщин далеко не всегда

осуществлялась на практике, особенно в первые годы советской власти. Но все же это были первые законы, закрепляющие за казахской женщиной имущественную собственность, ставящие ее в один ряд с мужчиной, традиционно являвшимся единственным собственником семейного имущества. По советскому законодательству, общим семейным имуществом признавалось имущество, нажитое супругами совместно во время брака. В случае развода это имущество делилось пополам. Но доля одного из супругов могла быть увеличена, если с ним оставались несовершеннолетние дети, нуждающиеся в содержании.

Нет ничего необычного в том, что многие декларируемые Советским государством законы столкнулись с неприятием, в том числе и самими женщинами, часто выступавшими за сохранение традиционного устоявшегося быта и обычно-правовых норм. В 20–30-х годах XX в. проходили массовые выступления казахских женщин против новой политики. Как правило, эти выступления носили стихийный характер и не выходили за рамки отдельного аула. Женщины были недовольны хлебозаготовительной кампанией, закрытием мечетей, притеснением семей духовных лиц и уважаемых состоятельных родственников и соседей<sup>86</sup>.

Несмотря на то, что законодательно ряд «пережитков» традиционной обрядности и быта был запрещен, население продолжало следовать традиции. Полигамия, левират, калым, ранние браки практиковались и в 30-е, и в 40-е, и в последующие годы XX в.<sup>87</sup> Советская пропаганда открыто объявила об искоренении «эксплуатации казахских женщин мужчинами», но при этом сами советские чиновники, партийные работники достаточно часто жили по родовому закону: платили калым, брали неофициальных вторых и третьих жен, ограничивали общественную свободу женщин, в том числе и в получении образования.

Следование традиционным обычаям было приравнено к бытовым преступлениям, но никакой точной статистики по обращениям в государственные органы потерпевших не существовало. Факты многоженства, браков несовершеннолетних, случаи аменгерства часто замалчивались, процессы по ведению этих дел затягивались на годы или просто закрывались из-за нехватки свидетельских показаний и отсутствия заявлений самих потерпевших. Таким образом, законодательные мероприятия советского правительства по борьбе с бытовыми преступлениями носили чисто декларативный характер, без каких-либо юридических выводов. Большинство преступлений приходилось на обычай уплаты калыма, затем — на заключение полигамных браков и, наконец, на принуждение к замужеству. Из этого числа бытовых преступлений большинство было связано с насилием над женщинами. Традиционные стереотипы поведения сказывались на работе сотрудников судебного и милицейского аппарата. Процессы, связанные с бытовыми преступлениями, вовлекали работников правозащитных сфер в сложные межродовые отношения двух семейно-родственных групп, регу-

лирующиеся обычно-правовыми нормами. Поэтому часто сами сотрудники не принимали заявлений от женщин, подвергнувшихся насилию, вели среди них разъяснительную работу, объясняя, чем может кончиться для них подобный судебный иск — осложнением отношений не только с мужем, но и со всей его родней. Помимо этого, обычаи уплаты калыма, многоженства, аменгерства модифицировались, приспособляясь к новым условиям. Так, натуральная форма калыма постепенно заменялась денежным эквивалентом или, уменьшаясь, укладывалась в сумму подарков, преподносимых женихом семье невесты. Часто, чтобы избежать неприятностей, передачу скота, входящего в калым, оформляли официально как куплю-продажу на рынке. Мужчина, желавший взять в дом еще одну жену, официально разводился с первой женой, делил хозяйство, заключал новый брак, но продолжал жить с обеими женщинами. Часто вторую или третью жену содержали в доме под видом прислуги или родственницы, нуждающейся в помощи. Таким образом, обычаи, преследующиеся по закону, становились неуловимыми, продолжая существовать, как прежде. Но женщины далеко не всегда были безропотными жертвами, часто они сами сознательно шли на заключение полигамных браков, следуя традиции, переходили жить в дом к родственнику покойного мужа и становились неофициальными женами.

Урбанизация повлекла за собой изменение традиционной структуры семьи и как следствие этого — изменение семейных обязанностей. У женщин появилась возможность зарабатывать наравне с мужчинами, а иногда и больше их. Иногда функции главы семьи еще при жизни мужа начинала выполнять жена. Впервые статус женщины-лидера в семье основывался на экономическом превосходстве, чем отличался от семейного статуса женщины-лидера XIX в., который она, не являясь собственником средств производства, приобретала только за счет своих личных качеств или наследуя статус своего мужа после его смерти. Именно в советское время появилась традиция проживания престарелых родителей в семье замужней дочери, которая, работая на производстве, имела возможность их содержать. И в советскую, и в постсоветскую эпоху для большинства женщин Центральной Азии качество жизни оценивалось и оценивается наличием семьи и детей. Но появились и другие критерии, с годами приобретающие все большее значение, — профессиональный рост и личная карьера женщины.

В итоге в советское время в Казахстане сложилась двойственная ситуация. С одной стороны, государство поощряло эмансипацию женщин, с другой — в быту сохранялись и традиционные этические нормы, сильно урезанные государственным запретом, но продолжающие существовать на неофициальном уровне, особенно в сельской местности. Именно для Центральной Азии характерна глубокая дифференциация в положении городских женщин и жительниц сельской местности. Женщины, проживающие вдали от городов, до настоящего времени оказываются более зависимыми

от «обычаев предков», чем горожанки. Следование европейскому образу жизни давало возможность женщине для социального продвижения, означало повышение социального статуса, который в значительной мере (в советское время) определялся идеологическими критериями. Но в то же время отступление от традиций рассматривалось в обществе как отступление от национальных обычаев, как потеря этнической самобытности. Возникал конфликт двух стандартов поведения. Нередко выбор зависел не от внутренних убеждений человека, а от внешних обстоятельств.

До сих пор до конца не осмыслены результаты советской политики в Центральной Азии. Одно можно сказать с очевидностью, что влияние этой политики ощущается во всех сферах жизни. Но нельзя только критиковать советский режим и забывать о прогрессивных достижениях советской системы в Центральной Азии: повышении грамотности, образовательного уровня среди женского населения, развитии системы здравоохранения, в конце концов, повышении средней продолжительности жизни женщин и уменьшении смертности среди детей.

Настоящий социальный статус женщины определяется ее новыми функциями в обществе. В современном мире женщина должна сочетать профессиональные и семейные обязанности. Казахское общество и сегодня остается патриархальным. Несмотря на то, что в современном мире пропагандируется уравнивание общественных статусов женщины и мужчины, как и в XIX в. женщина-лидер (в семье, в профессиональной деятельности) является скорее исключением, чем общепринятым явлением. Это при том, что Казахстан является наиболее демократической страной среди других центрально-азиатских государств. Законы Казахстана еще раз закрепили гендерное равенство, создали правовую основу для достижения равноправия полов во всех сферах современной жизни. Разработка государством реальных механизмов для претворения в жизнь этих законов поможет обеспечить практическую реализацию декларируемых государством правовых норм.

В современном казахском обществе до настоящего времени сохраняются многие стереотипы мужского и женского поведения, трактующиеся в рамках преданности обычаям предков и во многом регламентирующие социальный статус как мужчин, так и женщин. Мужчина, следуя этим представлениям, должен быть сильным и удачливым, женщину должно отличать терпение и спокойствие, она обязана выйти замуж, стать верной помощницей (но не лидером в семье) своего мужа и родить как можно больше детей. Именно женщина должна сохранять традиции в семье и передавать их следующему поколению. До настоящего времени значимым для статуса женщины в семье мужа остается ее предписанный статус, заданный ее происхождением, что, по сути, является доказательством устойчивости представлений, связанных с идентификацией человека через его принадлежность к определенному роду. Традиционные стереотипы пове-

дения проявляются и в отношении женщин и мужчин к браку, к одиноким женщинам (вдовам и разведенным), к своим родителям и детям. Традиционность представлений о роли мужчины и женщины в семье и в обществе свидетельствует об удивительной стойкости традиционного менталитета казахов, что отнюдь не исключает гибкости мышления в восприятии современных мировоззренческих категорий.

Следует признать, что до сегодняшнего дня статус казахской женщины значительно отличается от статуса европейской женщины, которая в настоящее время больше ориентирована на общественно-производственную сферу и личную карьеру, чем женщина Центральной Азии. Как показала статистика опросов, для казахской женщины приоритетными остаются семейные ценности. Видимо, с этим связано то, что процент женщин, задействованных в структурах государственной власти и управления, в Казахстане достаточно низок. Самые высокие общественные статусы, по традиции, занимают мужчины. Процент женщин — общественных лидеров невелик. Наибольшее число женщин-руководителей отмечается в тех отраслях, где больше всего сосредоточено женских кадров, например в торговле и общественном питании, здравоохранении и социальном обеспечении, народном образовании и коммунальном хозяйстве<sup>88</sup>. В то же время большинство женщин (особенно среди городского населения) высказывают желание сочетать свои социальные роли — в иерархии жизненных ценностей они на одно место ставят заботу о семье и возможность работать вне дома. Внутренней мотивацией участия женщин в общественном труде далеко не всегда становится необходимость материального поддержания своей семьи, часто участие в социально-общественной деятельности рассматривается ими как символ личной независимости и самостоятельности. Несмотря на то, что многие традиционные стереотипы поведения женщины сохраняются до настоящего времени, представление об образе «идеальной женщины» все же подверглось некоторым изменениям. Идеальная женщина по-прежнему должна отдавать предпочтение интересам своей семьи, но при этом должна быть образованной, иметь свои интересы, увлечения. За сохранение традиционных ценностных ориентаций в межличностном общении чаще всего выступают женщины старшего поколения, видя в сохранении традиционных устоев один из признаков стабильности жизни.

XX век дал казахским женщинам много декларируемых прав, которые закрепили за женщиной свободу выбора образа жизни, профессии, личных интересов, что, в свою очередь, способствовало повышению самооценки женщин, а следовательно, и оценки своего места в обществе. В этом отношении советское и постсоветское законодательство оказывается более прогрессивным по сравнению с традиционным правом. Но следует признать, во-первых, неотработанность некоторых механизмов реального воплощения на практике этих прав, во-вторых, устойчивость в обществе ос-



новых традиционных ценностных ориентиров во взгляде на «идеальную женщину» и ее место как в семье, так и в обществе в целом.

Таким образом, основными факторами, влияющими на современный социальный статус казахских женщин, становятся современное мировоззрение (в русле признания общечеловеческих ценностей), подкрепленное декларируемыми законами страны, и приверженность традиционным ценностям. Сочетание двух этих факторов часто приводит к противоречиям, которые и определяют неоднозначность современного социального статуса женщины. В результате мы сталкиваемся с социальной незащищенностью женщин, с конфликтами между полами, порожденными непониманием происходящих в XX в. социально-политических и экономических изменений в статусах мужчины и женщины.

Одной из фундаментальных проблем современной эпохи стало противостояние «современного» и «традиционного», по сути являющееся противостоянием различных культурных систем и форм мышления в рамках как одного государства, так и мира в целом. Попытка этносов, населяющих пространство постсоветской Центральной Азии, возродить традиционные культурные ценности, вернуться к «старым порядкам» может рассматриваться как реакция на экспансию западной индустриальной культуры и попытка ликвидации нивелирующего пресса советских времен. Возврат к традиционным культурным ценностям предпринимается с целью сохранить национальное своеобразие своей культуры и противостоять мировой глобализации.

С одной стороны, следование традиционным нормам жизни рассматривается обществом как один из способов самоидентификации казахов, с другой стороны, ряд традиций, с точки зрения современного демократического мышления, может быть отнесен к обычаям, унижающим достоинство человека, и оценен как возврат к прошлому, в какой-то степени и как регресс. Универсальная схема развития культуры — это бесконечный процесс порождения новых культурных форм, которые по мере развития устаревают и заменяются новыми формами, обреченными на ту же судьбу. Несомненно, конфликт между общемировыми тенденциями развития общества и желанием сохранить свою национальную культуру является необходимой составляющей существования современного человечества, и нам ничего не остается делать, как примириться с ним и лишь искать пути возможного сглаживания ситуации в моменты ее обострения.

Казахское государство идет по пути модернизации, признавая общемировые тенденции развития, обеспечивающие гарантию прав человека, демократизацию во всех сферах жизни. В то же время нельзя не заметить стремление общества сохранить и укрепить национальные традиции. Современное казахское общество находится в состоянии синтеза этих тенденций. Какой путь дальнейшего развития выберет современный Казахстан — приобщения к европейской культуре, приоритета традиционных

этнических и религиозных ценностей или взаимодействие этих направлений — покажет будущее.

\*\*\*

<sup>1</sup> В современных социальных науках *статус* рассматривается как «устойчивое положение внутри социальной системы, связанное с определенными ожиданиями, правами и обязанностями» (Джерри Д., Джерри Дж. Большой толковый социологический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 294).

<sup>2</sup> *Кун* — имущественный штраф за убийство человека.

<sup>3</sup> Юридический статус женщины рассматривается в предложенной к прочтению работе как декларируемый, т.е. фиксируемый в законах, задающих строгие правила социального взаимодействия.

<sup>4</sup> Традиционный экономический статус женщины определяется правом женщины (или его отсутствием) на владение личной собственностью. Кроме того, экономический статус женщины в обществе определяется и благосостоянием семьи, а значит, тем имуществом, которое она наследовала после смерти мужа или в случае развода.

<sup>5</sup> *Кун* за убитую женщину равен половине *күна* за убитого мужчину — 500 баранов или 50 лошадей, или 25 верблюдов. Если за убийство жены муж нес имущественную ответственность перед ее родственниками, то за убийство мужа женой ей полагалась смертная казнь (Баллюзек Л.Ф. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона // ЗОО РГО. Казань, 1871. Вып. 2. С. 132; Рязанов А. История и быт казак-киргизского народа // НБ РК. Рук. № 72. Л. 18) или выплата полного *күна*. Но при этом за нанесение обиды женщине посторонним мужчиной «взыскивалось не меньше, а скорее больше, чем за обиду мужчины» (Гродеков Н.И. Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1. Юридический быт. Ташкент, 1889. С. 95).

<sup>6</sup> Броневский Г.М. Записки о киргиз-кайсаках Средней Орды // ОЗ. СПб., 1830. Ч. 43. № 123. С. 70–97; № 124. С. 211; Михайлов Ф.А. Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Асхабад, 1900. С. 19; Добросмыслов А.И. Суд у киргиз Тургайской области в XVIII–XIX веках. Казань, 1904. С. 56.

<sup>7</sup> Броневский Г.М. Указ. соч. С. 211.

<sup>8</sup> Михайлов Ф.А. Указ. соч. С. 19.

<sup>9</sup> У некоторых представителей высших сословий, более просвещенных в нормах «классического» ислама, чем рядовые кочевники, под влиянием шариата появилось затворничество женщин (Бабаджанов М.С. Заметка киргиза о киргизах // Северная пчела. СПб., 1861. № 4). Тем не менее эту практику скорее можно отнести к исключениям, нежели к общераспространенным правилам даже среди ханов и султанов. Казахских девушек пугали возможным браком с сартом. И. Аничков по этому поводу писал: «жизнь сартянки (оседлой) внушает всякой киргизской (казахской. — И.С.) женщине отвращение, зная, что ее запрут, оденут в чадру, не будут выпускать из четырех стен» (Аничков И.В. К вопросу о калыме // Очерки народной жизни Северного Туркестана. Ташкент, 1899. С. 9).

<sup>10</sup> Селение могло состоять из 3–4 семей (внуков или сыновей одного лица или отца с женатыми сыновьями), ведущих самостоятельное хозяйство (Букейхан А.Н. Казаки Адаевского уезда // Казаки: Антропологические очерки. Л., 1927. С. 64; Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX века. Алма-Ата, 1971. С. 512). Несколько таких селений, как правило, составляло семейно-родственную группу.

<sup>11</sup> Причем с вдовца калым за девицу брали больший, чем с человека, вступающего в брак первый раз (Гродеков Н.И. Указ. соч. С. 77). Объясняли это тем, что человек, похоронивший жену, несчастливый, а возможно, и отвергнутый Богом, и, отдавая за него

молодую девушку, ее родственники увеличивали размер калыма (Полевые материалы автора). Для кочевника считалось унижением, если его дочь сватал вдовец. Такой жених назывался *уй-сынык* (Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // ЗОО РГО. Казань, 1870. Вып. I. С. 102–103) (*сынық ұй*. — И.С.), что в дословном переводе означало «сломанная кибитка», таким образом, посредством игры слов выражалось понятие разоренности.

<sup>12</sup> Попова Л.Ф. Казахская женщина: штрихи к этнопсихологическому портрету // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2002–2003 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2003. С. 43.

<sup>13</sup> Бикбулатов Н.В. Система родства у тюркоязычных народов и проблема большой семьи // Проблемы современной тюркологии: Материалы II Всесоюзной тюркологической конференции. Алма-Ата. 1980. С. 570; Фукс С.Л. Обычное право казахов в XVIII – первой половине XIX вв. Алма-Ата, 1981. С. 47.

<sup>14</sup> ЦГА РК. Ф. 338. Д. 325.

<sup>15</sup> Броневский Г.М. Указ. соч. С. 281; Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832. С. 109.

<sup>16</sup> Баллюзек Л.Ф. Указ. соч. С. 99–100; Аргынбаев Х.А. О некоторых пережиточных формах брака у казахов // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 96; ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 56.

<sup>17</sup> Тронов В.Д. Обычай и обычное право киргиз // ЗРГО по отделению этнографии. СПб., 1891. С. 73; ЦГА РК. Ф. 64. Д. 5089. Л. 34.

<sup>18</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Д. 5089. Л. 134.

<sup>19</sup> Аргынбаев Х.А. Указ. соч. С. 100.

<sup>20</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 5089. Л. 252.

<sup>21</sup> Баллюзек Л.Ф. Указ. соч. С. 87–90, 98–103; ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 5089. Л. 153; Д. 4236. Л. 117.

<sup>22</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 5089. Л. 38.

<sup>23</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 5089. Л. 39.

<sup>24</sup> Тронов В.Д. Указ. соч. С. 78–80; ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 57–58. Л. 100; Ф. 4. Оп. 1. Д. 401. Л. 83–84.

<sup>25</sup> Поярков Ф.В. О каракиргизах // НБ РК. Рук. № 367. Л. 1.

<sup>26</sup> Материалы по казахскому обычному праву, собранные чиновниками Оренбургской пограничной комиссии в 1846 году // Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, 1948. С. 85.

<sup>27</sup> Д'Андре Материалы по казахскому обычному праву, собранные чиновником особых поручений Д'Андре в 1846 году // Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, 1948. С. 144.

<sup>28</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 10, Малышев Н. Положение киргизской женщины по обычному семейному праву киргизов (по адату) // Журнал Министерства юстиции. СПб., 1904. № 2. С. 140.

<sup>29</sup> Собрание киргизских законов и положение на оные Омского временного комитета // Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, 1948. Сб. 1. С. 66–67; Тронов В.Д. Указ. соч. С. 78; Загряжский Г. Юридические обычаи киргиз и о народном суде у кочевого населения Туркестанского края по обычному праву (зан) // Материалы для статистике Туркестанского края. СПб., 1876. С. 156.

<sup>30</sup> Даже если женщина была беременной от покойного супруга, она обязана была вернуть ребенка в семью умершего мужа, также и грудные дети оставались с матерью только на период их кормления грудью, а затем подлежали передаче в семью ближайшего родственника покойного.

<sup>31</sup> Загряжский Г. Указ. соч. С. 158; ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 57.

<sup>32</sup> Плотников В. Заметки на статью г. Алтынсарина «Очерки обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства», читанную в Оренбургском Отделе Имп. РГО, 23 марта 1868 г. // ЗОО РГО. Казань, 1870. С. 125–126.

<sup>33</sup> Маковецкий П.Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886. Вып. 1. С. 27; ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 5089. Л. 149.

<sup>34</sup> Баллюзек Л.Ф. Указ. соч. С. 103.

<sup>35</sup> ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2272.

<sup>36</sup> ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 4569; Ф. 78. Оп. 2. Д. 7143.

<sup>37</sup> Гродеков Н.И. Указ. соч.

<sup>38</sup> Гродеков Н.И. Указ. соч. С. 91.

<sup>39</sup> *Махр* — имущество, выделяемое по шариату мужем жене при заключении брака. Предоставляется жене в качестве брачного подарка и в отличие от калыма является ее неотъемлемой собственностью, а не собственностью ее родственников. *Махр* возвращается мужу только в том случае, если инициатива развода исходит со стороны жены.

<sup>40</sup> Баллюзек Л.Ф. Указ. соч. С. 91; Загряжский Г. Указ. соч. С. 159.

<sup>41</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 12.

<sup>42</sup> Баллюзек Л.Ф. Указ. соч. С. 90–91; Жакипова А. Развитие семейно-брачных отношений в Казахстане. Алма-Ата, 1971. С. 61.

<sup>43</sup> Маковецкий П.Е. Указ. соч. С. 23; ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 5089. Л. 145.

<sup>44</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 12. Л. 23; Ф. 4. Оп. 1. Д. 401.

<sup>45</sup> Гродеков Н.И. Указ. соч. С. 116–127.

<sup>46</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 13.

<sup>47</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 5089. Л. 83.

<sup>48</sup> Гродеков Н.И. Указ. соч. С. 94.

<sup>49</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 47.

<sup>50</sup> Маковецкий П.Е. Указ. соч. С. 30–31; Малышев Н. Указ. соч. С. 142–143; Троннов В.Д. Указ. соч. С. 76.

<sup>51</sup> Дочь, так же как и сын, имела право на *ениш* — часть семейного имущества, которое выделялось ей родителями после рождения первого ребенка или первого посещения родительского дома после свадьбы. Известны случаи, когда *ениш* выделялось родителями мужа как подарок молодой женщине к рождению первого ребенка. Но это имущество всегда рассматривалось как общесемейная собственность и находилось в распоряжении мужа.

<sup>52</sup> Пален К.К. Отчет по ревизии Туркестанского края, произведенный по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером графом К.К. Паленом. Правовой быт туземного населения. СПб., 1910. С. 91–91; ЦГА РК. Ф. 64. Д. 5089. Л. 35. Л. 240–241; Д. 4236. Л. 48–49, 57.

<sup>53</sup> Таким же образом поступали и в случае сумасшествия мужа: управление семейным имуществом передавали жене или одному из родственников супруга (ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 110).

<sup>54</sup> Шарль Р. Мусульманское право / Пер. с франц. Под ред. и предисл. Е.А. Беляева. М., 1959. С. 11.

<sup>55</sup> Шарль Р. Указ. соч. С. 11–12.

<sup>56</sup> Основные законоположения о браке, семье, семейных отношениях и связанных с ними правах и обязанностях членов семьи по мусульманскому шариату (НБ РК. Рук. № 356. 1921. С. 4).

<sup>57</sup> Шариатные статьи с переводом на русский язык о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края, извлеченные из коренного, действующего арабского положения по вопросам, предложенным сенатором графом К.К. Паленом на обсуждение комиссии ученых туземцев, созданных из трех областей края в Ташкенте. Ташкент, 1910. § 125.

- <sup>58</sup> Пален К.К. Указ. соч. С. 41–42.
- <sup>59</sup> Пален К.К. Указ. соч. С. 50; Остроумов Н. Современное правовое положение мусульманской женщины. Казань, 1911. С. 41–42.
- <sup>60</sup> Пален К.К. Указ. соч. С. 41.
- <sup>61</sup> Загрязский Г. Указ. соч. С. 159; Козлов И.А. Обычное право киргизов // Памятная книжка Западной Сибири. Омск, 1882. С. 333.
- <sup>62</sup> Однако нельзя забывать, что в мусульманском обществе существуют не только формальные права, но и психологические и общественные барьеры, которые женщина-мусульманка не всегда готова преодолеть. Женщина часто отказывается самостоятельно поднимать вопрос о разводе, даже если для этого у нее есть основания, так как общественное мнение может счесть подобный поступок безнравственным.
- <sup>63</sup> Кисляков Н.А. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX – начало XX в.). Л., 1977. С. 38.
- <sup>64</sup> Гродеков Н.И. Указ. соч. С. 47.
- <sup>65</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 5089. Л. 64–65.
- <sup>66</sup> Рязанов А. Указ. соч. Л. 23; Женщина у киргизов. Оренбургский листок. Оренбург, 1901. № 32; Ходырев П. Положение женщин у киргизов // Оренбургская газета. Оренбург, 1912. № 5.
- <sup>67</sup> Подварков А. Народы России. Киргизы. СПб., 1879. С. 41–42.
- <sup>68</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 5089. Л. 246.
- <sup>69</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 23, 31.
- <sup>70</sup> ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4236. Л. 58.
- <sup>71</sup> В традиционном обществе кочевников представление о многодетности семьи связано в первую очередь с рождением сыновей — продолжателей рода.
- <sup>72</sup> Молодые замужние женщины с 25 до 30 лет находились в возрастной группе *келіншек*. Женщины в возрасте от 30 до 45–50 лет находились в группе *сары-қарын*, а после 50–55 лет переходили в последнюю возрастную группу *байбіше*. Каждой возрастной группе соответствует свой социальный статус, предполагающий определенный набор прав и обязанностей женщины в семье мужа
- <sup>73</sup> Броневский Г.М. Указ. соч. С. 216.
- <sup>74</sup> «Tükallig bol» означает «становиться, быть совершенным в чем-либо, преисполненным чем-либо» (Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 595–596).
- <sup>75</sup> Алтынсарин И. Указ. соч. С. 104.
- <sup>76</sup> Киргизско-русский словарь. М., 1965. С. 743. Казахи и киргизы относятся к одной историко-культурной общности тюркоязычных кочевников Центральной Азии. Поэтому я считаю уместным в своем исследовании использовать языковые материалы киргизов в качестве дополнительного источника.
- <sup>77</sup> Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. Алматы, 1998. С. 147. К этой же возрастной группе (55–60 лет) относятся и мужчины *ақсақалы* — «белобородые» (Шаханова Н. Указ. соч. С. 147).
- <sup>78</sup> Табышалиева А. Отражение во времени. (Заметки к истории положения женщин Центральной Азии). Бишкек, 1998. С. 58.
- <sup>79</sup> Майлыбаева Г.А. Женщина и общественное производство (на материалах Казахстана). Алма-Ата, 1975. С. 14.
- <sup>80</sup> Baker J. Position of Women in Kazakhstan in the Interwar Years // Central Asian Survey. 1993. Vol. 4. № 1. P. 78.
- <sup>81</sup> Обычай киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. СПб., 1878. Т. 137. С. 23–24.
- <sup>82</sup> Арыкова Н. Раскрепощение трудящихся женщин. Алма-Ата, 1930. 4.
- <sup>83</sup> Арыкова Н. Указ. соч. С. 17, 19.

<sup>84</sup> Штуссер А. Пережитки родового строя в Казахстане // Новый Восток. 1929. Кн. 26–27. С. 176.

<sup>85</sup> Штуссер А. Указ. соч. С. 176.

<sup>86</sup> Арыкова Н. Указ. соч. С. 5–6.

<sup>87</sup> Табышалиева А. Указ. соч. С. 86.

<sup>88</sup> Табышалиева А. Указ. соч. С. 89.

**ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ В ФОТОГРАФИЯХ  
РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ  
(ПО МАТЕРИАЛАМ ИЛЛЮСТРАТИВНЫХ  
КОЛЛЕКЦИЙ МАЭ РАН)<sup>1</sup>**

Представленная работа построена на некоторых результатах изучения фотоколлекций отдела Центральной Азии МАЭ РАН конца XIX - начала XX вв. Из огромного массива иллюстративного фонда выделены изображения, связанные с положением женщины оседлого населения Центральной (Средней) Азии. Они представляют собой одиночные и групповые портреты. Отдельные изображения показывают женщин из гарема и обитательниц местных публичных домов. Среди коллекционных изображений особое место занимают фотографии мальчиков-*бачей*, переодетых в женские наряды.

Конечно, сюжеты подобного рода приковывают к себе внимание. Проблема, однако, в том, что эти снимки в абсолютном большинстве «немые»: они не содержат достаточной для исследования информации. Это обстоятельство заставило автора вести длительную поисковую работу путем изучения литературы, публикаций периодической печати и архивных материалов. Совокупность собранных данных позволила почувствовать в отмеченных группах изображений отражение некоторых специфических проявлений женской деятельности, когда-то породившей в центрально-азиатском обществе такие институты, как проституция и гарем.

Следует отметить, что подробности частной жизни двора среднеазиатских правителей и их окружения вплоть до 1920-х гг. держались втайне. В 1940-х гг. М.С. Андреев сумел собрать и опубликовать сведения из бесед с очевидцами о некоторых сторонах жизни бухарского Арка<sup>2</sup>. К сожалению, подобные обобщающие работы о жизни хивинского и кокандского дворов отсутствуют. Отдельные сведения на эту тему разбросаны по многочисленным публикациям русскоязычных авторов данного периода. В качестве сравнительного источника для изучения гарема и двора среднеазиатских ханов привлекаются работы, посвященные придворной жизни монархов Турции<sup>3</sup>.

В анализируемых явлениях интерес представляет то обстоятельство, что феминный гарем при дворах ханов и эмиров соседствовал с другим — маскулинным институтом, получившим название *бача* (безбородый красивый мальчик или юноша, в костюме, прическе и вообще в чертах внешнего облика и поведении подражавший женщинам). Все это определяет задачу работы — рассмотреть в первом приближении существование названных институтов в едином блоке проблем, подойдя к ним как к одному и тому

же явлению в социальном и мировоззренческом аспектах, отражающих картину мира высших слоев центрально-азиатского общества интересующего нас периода. Стоит отметить, названные институты в своем классическом виде исчезли не сами по себе, а под воздействием колонизации Центральной Азии, отменившей власть ханов, последовавшим вслед за этим свержением бухарского эмира уже вследствие октябрьских событий 1917 г. в Петрограде.

Поэтому кажется уместным разговор о частной жизни двора центрально-азиатских правителей вести в рамках представленного сборника, в фокусе которого — традиция в условиях исторических перемен. Предлагаемая работа не преследует цели осмысления рассматриваемого феномена. На этом этапе автор нацелен на изложение материалов. Их анализ — задача будущих исследований.

Начинаем с фотографий, на которых, как нам кажется, запечатлены обительницы местных публичных домов.

## I

Наиболее ранними изображениями музея, на которых показаны женщины оседлого населения, являются фотографии с рисунков художника В.В. Верещагина [МАЭ. Колл. И-674 – 127, 129], вошедшие в альбом «Туркестан». Он был издан в 1874 г. в Петербурге. Рисунки для него предположительно были выполнены В.В. Верещагиным во время его первого пребывания в Туркестане в 1867 г.

На черно-белых портретах у женщин открыты лица. Показаны, главным образом, головные уборы, часть причесок, если волосы были видны из-под платков, из украшений — ожерелья. Эти детали говорят о том, что художник стремился передать антропологический типаж представительниц местного населения. Как отмечал сам художник, многие сюжеты своих произведений он воспроизводил по памяти, т.е. ему не всегда позировали модели<sup>4</sup>.

Первые фотографические изображения женщин оседлого населения вошли в знаменитый «Туркестанский альбом», больше известный как альбом Кауфмана, который поступил в МАЭ в 1874 г. [МАЭ. Колл. И-674, И-1718]. Том альбома представляет собой большого формата (36×54×4 см) картонную папку с вложенными в нее картонными листами с наклеенными на них фотографиями. Дополняет «Туркестанский альбом» коллекция фотографий (размером 13×18 и 18×24 см) из собраний МАЭ [МАЭ. Колл. И-1718], выполненных с подлинных стеклянных негативов.

На нескольких снимках лица женщин закрыты специальной уличной одеждой. Так, на одной фотографии группа мужчин и женщин позируют фотографу Г.Е. Кривцову для «Туркестанского альбома» перед началом судейского разбирательства. На всех трех женщинах в кадре надета *панджа*, обязательная для выхода на улицу [МАЭ. Колл. И-1718 – 98]. На



другом снимке альбома женщина сидит верхом на лошади за спиной мужа в этой же уличной одежде [МАЭ. Колл. И-1718 – 73].

На одном из снимков фотографа Н. Ордэ «Бухарская детская *арба*» [МАЭ. Колл. 255 – 166] в кадре — девочки с открытыми лицами; с головного убора спускается белая кисея, которой в случае необходимости можно было прикрывать лицо.

На остальных фотографиях как «Туркестанского альбома», так и в других фотоколлекциях рассматриваемого периода женщины сняты с открытыми лицами.

На фотографиях альбома «Типы народностей Средней Азии» (размером 26,5×19×5,5 см), который был составлен в 1876 г. В. Козловским [МАЭ. Колл. И -2205], все поясные женские портреты выполнены в двух вариантах: в фас и профиль, чтобы продемонстрировать не только антропологический типаж, но и прически. Здесь женщины присутствуют не только с открытыми лицами, но и без головного убора.

А. Шишов писал, что голова женщины должна была быть всегда покрыта платком, завязанным сзади таким образом, чтобы оба его конца были видны. Утром женщина, пригладив волосы рукой, накидывала на голову платок. Особенно большим грехом для женщины было находиться без платка в той комнате, где имелся Коран, тем более во время его чтения. Многие женщины даже ложились спать в платке<sup>5</sup> (рис. 1<sup>6</sup>).

Увидеть местную женщину с открытым лицом постороннему мужчине было невозможно. По признанию одного из приезжих русских авторов, путешествовавших по Бухаре, чтобы рассмотреть домашний наряд *сартянок*, ему приходилось осторожно заглядывать «во внутренние подворотни через щели ворот или низкое место стен»<sup>7</sup>.

Писатель В.В. Крестовский, побывавший в Бухаре, подчеркивал разницу между поведением женщин в столице эмирата и в так называемом Русском Туркестане. В качестве примера крайне свободного поведения ташкентских *сартянок* он привел следующий эпизод: «Они нанизывают все плоские кровли своих домов и толпятся в дверях и даже на улицах, а которая хорошенькая, так возьмет еще да будто бы нечаянно забывшись, и отведет с лица свой «*чимет*» и раздвинет полы «паранджи» — «на мол, кяфырь, полюбуйся!»<sup>8</sup>. Даже «уже попривыкшие к русским» жительницы Ташкента все равно не позволяли себе оставаться с открытыми лицами.

В процессе изучения первых иллюстративных коллекций музея с изображениями женщин невольно возникает вопрос: почему на снимках у мусульманок равнинных районов открытые лица и отсутствуют головные уборы? Ведь их фотографировал посторонний мужчина, иностранец. На многих женщин, позировавших русским фотографам, в качестве головного убора одета тюбетейка [МАЭ. Колл. И-1718-302, 303, 305].

По мнению Е.М. Пещеревой, женщины начали носить тюбетейки с 1920-х гг., т.е. с того времени, когда стали снимать паранджу. До этого времени

надевать женщинам тюбетейку считалось неприличным<sup>9</sup>. Женским головным убором полностью скрывали волосы. Содержание женщин в помещениях, недоступных для посторонних мужчин, ношение одежды, закрывающей лицо, шею, руки, «свято соблюдалось в быту среднеазиатских народов»<sup>10</sup>. На основании этого можно сделать предположение, что на снимках первых иллюстративных коллекций музея в качестве фотомоделей, демонстрировавших с открытыми лицами, без головных уборов или в тюбетейках, одежду, головные уборы, украшения, прически и т.д., выступали местные проститутки. Наличие в фотоколлекциях музея снимков подобного характера позволяет коснуться вопроса существования в среде оседлого населения этой категории женщин.

По наблюдениям путешественников XIX в., которые в своем большинстве были мужчинами-европейцами, немало туркестанских женщин занималось древнейшей профессией. Некоторые авторы считали, что проституция в крае возникла лишь с приходом русских: «Ко всем порокам, гнездящимся в недрах правоверного мусульманства, прибавляется еще два: проституция и пьянство. В Самарканде существует целый квартал, в домах которого проституция обратилась в профессиональное занятие»<sup>11</sup>. В Бухаре проституция запрещалась под страхом быть обезглавленной. По литературным источникам известно, что в соседних по региону странах, таких как Турция в 1830-е гг., были содержательницы публичных домов, а в консервативной Персии была широко распространена проституция. Состоятельные люди нанимали проституток на несколько суток. Их могли также держать под видом горничных и служанок<sup>12</sup>.

А. Дониш, характеризуя времена эмира Музафара, осуждал образ жизни правителя, который основное время проводил среди своих жен, танцоров, музыкантов и актеров. Надоедавших ему жен или наложниц эмир продавал (например, дипломату Н.П. Стремоухову предлагали купить четырех жен эмира по 150 руб. за каждую) или награждал ими своих приближенных. Случалось, что Музафар в сопровождении огромной свиты и охраны выезжал на некоторое время в степь. Тогда по желанию эмира в лагерь доставляли проституток<sup>13</sup>, что указывает на бытование этого института среди оседлого населения в доколониальный период, до появления русских. Кроме того, можно предполагать наличие в среде этой категории «элитарных» женщин, которые обслуживали верхушку общества.

В колониальное время в некоторых городах проституция существовала открыто: «Так, в Ташкенте проститутки не закрывали лица, их постоянно можно было увидеть прогуливающимися по улицам или проезжающими на повозках на пикники или места отдыха. В Самарканде проститутками официально могли стать достигшие 15-летнего возраста, но многие скрывали его и могли начать это занятие и в 10 лет, они также не закрывали своих лиц, у них были свои районы с борделями, с песнями и танцами»<sup>14</sup>.

В. и М. Наливкины, отмечали, что в Ферганской долине в 80-х гг. XIX в. открытых проституток называли *джаляп* (проститутка), тайных — *купия* (тайная), без прибавления слова джаляп; таким образом, купия как бы не признавалась за проститутку. Они писали, что тайная проститутка произвела за последние 3-4 года бескровную революцию в среде значительной части мусульманского населения: «Она совсем почти изгнала бачей (мальчиков-проституток). Редкая приятельская мужская вечеринка обходилась теперь без нее; она появляется здесь то в качестве плясуньи, то просто в роли дамы легкого поведения. На таких вечеринках <...> можно встретить в настоящее время представителей и туземной администрации, и крупного туземного купечества, и иногда даже туземного духовенства»<sup>15</sup>.

Несколько портретов женщин из г. Оша поступило в музей в составе коллекции Лютче в 1899 г. [МАЭ. Колл. 512 – 137, 138]. На них также надеты тубетейки. На одном из снимков несколько женщин демонстрируют разные варианты домашней и уличной одежды [МАЭ. Колл. 512 – 142] (рис. 2)<sup>16</sup>.

Фотографии известного фотографа С.М. Дудина были сделаны им в Андижане в конце XIX - начале XX вв. Свои портреты он подписал: «Женщины из публичного дома [МАЭ. Колл. 4516 – 56, 73, 74, 76]. Задачей С.М. Дудина было в первую очередь показать антропологический типаж женщин в фас и профиль. На фотографиях видны их прически, головные уборы — тубетейки либо платок, свернутый жгутом и повязанный на лбу.

В 1894 г. в музей поступила фотоколлекция от Н. Ордэ. На снимке под названием «Бухарцы» [МАЭ. Колл. 255 – 167] изображена молодая женщина с двумя сидящими рядом с ней мальчиками (рис. 3)<sup>17</sup>. Здесь представлен редкий изобразительный материал по одежде. Снимок Н. Ордэ иллюстрирует полевые материалы исследователей более поздних лет по истории бухарского костюма<sup>18</sup>.

На снимке Н. Ордэ «Бухарцы» молодая женщина правой рукой опирается на вышитую подушку и держит *чили́м* (прибор для курения). Его обычно делали из особого вида тыквы-горлянки, *чили́м-каду*. По форме он напоминал грушевидный флакон, который вставляли, как показано на снимке, в медную оправу. Иногда корпус чилима изящно украшали бирюзой, сердоликом, серебряной инкрустацией и пр. В некоторых случаях чилимы делали из меди, сохраняя грушевидную форму, и украшали серебром, чеканными узорами. В случае необходимости чилимы носили с собой.

В литературных источниках содержится незначительное количество сведений о курении табака местными женщинами. Кокандский уездный врач С. Моравицкий отмечал, что местные женщины и юноши употребляли наркотики редко, так как это строго запрещалось. Он собирал сведения о распространении наркотиков среди местного населения по указанию туркестанского генерал-губернатора К.П. Кауфмана и при финансовой поддержке губернатора Ферганской области А.К. Абрамова. В 1885 г.

С. Моравицкий писал об «обычае, распространенном среди женщин больших городов в Фергане, именно о курении в чилиме «мазы»<sup>19</sup>. Это вещество получали из дубильного ореха, который продавался на базарах, толкли в порошок и курили вместе с табаком. С. Моравицкий отмечал, что в некоторых случаях это вещество использовали в медицинских целях, а «у курящих «мазы» женщин будто бы делается особенно узкой вагина»<sup>20</sup>. Нередко вместе с «мазы» курили *анашу*. Особенно распространено это было среди местных проституток<sup>21</sup>.

Из наркотических средств, употреблявшихся местными женщинами, в литературе конца XIX в. упоминается также смесь «*гюль канд*», которую готовили из анаши с бараньим салом и сахаром. Она имела вид твердой сахаристой массы: «Это любимое лакомство местных женщин, раз его отведавших»<sup>22</sup>.

По сведениям А.Л. Крутые, которая выросла в одном из турецких домашних гаремов, женщины курили все и очень много, но не в присутствии мужчин. Курили только высококачественный табак. Считалось, что курение из длинного чубука и кальяна придавало особую элегантность этому занятию<sup>23</sup>.

Кроме фотографии молодой женщины на снимке «Бухарцы» Н. Ордэ выполнил целый ряд женских портретов. Многие из них изображены с непокрытой головой [МАЭ. Колл. 255 - 58, 59, 124, 125] (рис. 4)<sup>24</sup> либо в тюбетейках [МАЭ. Колл. 255 - 128] (рис. 5)<sup>25</sup>. Похоже, что ему и другим российским фотографам того времени позировали только женщины определенного социального положения, что не вызывает большого удивления. Для проведения первых фотографических работ и составления таблиц с данными антропологических измерений среди коренного населения Средней Азии и Казахстана исследователи работали с определенной группой населения — заключенными и проститутками<sup>26</sup>. Возможно, поэтому некоторые русские, побывавшие в крае в числе первых, были невысокого мнения о тех местных женщинах, с которыми им приходилось иметь дело: «Сальности, которые говорятся между самыми лучшими туземками округа, едва ли когда могут быть произнесены самыми отпетыми мужчинами европейцами»<sup>27</sup>.

На снимках Н. Ордэ «Маргелан. Сартянки на своей половине» и «Сартянки» [МАЭ. Колл. 255 - 126, 127] фотограф показал досуг местных женщин (рис. 6)<sup>28</sup>. В первом случае группа девушек в разноцветных шелковых рубашках с длинными рукавами и шароварах, с тонкими косами, с большим количеством нагрудных и шейных украшений сидит перед достарханом. Во втором — женщины находятся во дворе дома на специальном возвышении. От лучей солнца их защищают ширма и обширный натянутый навес. Расстеленные скатерти завалены горами лепешек, сладостей и фруктов. Здесь же находятся музыкальные инструменты. У женщин обеих групп либо непокрытая голова, либо надеты тюбетейки. Н. Ордэ хотел

изобразить одно из традиционных женских коллективных угощений (рис. 7)<sup>29</sup>.

В литературе существует незначительное количество отрывочных описаний женских коллективных сборов в рассматриваемый период. Отдельные сведения содержатся о своеобразных женских «пирушках», «где допоздна не умолкали звуки бубна и не затихали шумные танцы и песни». Например, в Ферганской долине на них собирались жены, чьи мужья в тот же день посещали один и тот же «мужской дом»<sup>30</sup>.

Из групповых женских портретов выделяются несколько фотографий Н. Ордэ, связанных с социальным положением женщин. Одну из них он подписал: «Самарканд. Публичные женщины» [МАЭ. Колл. 255 - 113] (рис. 8)<sup>31</sup>. На ней четыре девушки сидят на полу, одна из них курит чилим. Пятая стоит у них за спиной. У двоих повязаны платки концами назад, у остальных видны растрепанные волосы. Любопытны также их позы. Существовали определенные этикетные нормы. Женщины обычно сидели, поджав обе ноги в одну сторону, либо одну подгибали под себя, а второй, согнутой в колене и прикрытой полой одежды, опирались о пол. Поза, в которой сидят обитательницы публичного дома на фотографии Н. Ордэ — калачиком, считалась мужской. Прически, отсутствие головных уборов, позы, в которых сидят женщины, подтверждали правильность аннотации фотографа.

В результате изучения содержания иллюстративных коллекций и опубликованных материалов стало очевидным, что для создания большинства коллекционных изображений позировали местные проститутки. Портреты этой категории женщин входят в состав наиболее ранних коллекций. Литературные источники также дают возможность предположить, что институт проституции существовал среди оседлого населения в доколониальный период.

## II

Привлекает к себе внимание фотография Н. Ордэ «Сартянки. Стирка белья» [МАЭ. Колл. 255]: пять женщин сидят около водоема и стирают в тазах. Очевидно, что это те же персонажи, которые сфотографированы на предыдущем снимке. В Российской Национальной библиотеке сохранился полный фотоальбом работ Н. Ордэ. При сравнении снимков этого альбома с фотоколлекциями Н. Ордэ из собраний МАЭ стало очевидным, что в альбоме содержатся те же фотографии, что и в музее. Но в альбоме автор назвал фотографию «Сартянки. Стирка белья», на которой изображены женщины со снимка «Самарканд. Публичные женщины», иначе: «Женщины из гарема эмира». Фотограф перепутал две категории женщин, возможно, потому что у обитательниц гарема также было много забот: уборка, стирка, штопка, приготовление пищи и т.п.

В коллекции Н. Ордэ содержится редкая фотография — «Кокандская ханша Худояр-ханым» [МАЭ. Колл. 255 - 154], по которой можно составить представление об одной из обитательниц кокандского гарема — жене хана Худояра (рис. 9)<sup>32</sup>. В отличие от турецкого порядка, при котором титул султанш предназначался только матери, сестрам и дочерям монарха, судя по названию портрета, в Коканде ханшей становилась жена хана.

Трудно представить себе жизнь среднеазиатского гарема, которая была окутана непроницаемым покровом тайны. Литературные сведения содержат преимущественно описания обычаев турецких гаремов. Из всех восточных народов лучше других европейцам были известны турки. Турция поддерживала с Европой тесные и продолжительные контакты начиная с XVI в. Один из результатов этого — более или менее подробное знакомство европейцев с турецкими социальными институтами, в частности собственным гаремом султана. О том, что он представляет в Турции, на Западе знали несравненно больше, чем об аналогичных заведениях в других мусульманских странах, например в Средней Азии. Турки позаимствовали систему гаремов у византийцев в XV в. В XVIII в. их стали внедрять все, кому оказалась по карману содержать женщин<sup>33</sup>. В Персии гарем назывался *зана*. Здесь затворничество было более строгим, нежели в Турции, роскошью отличались лишь гаремы местного духовенства. Его рассматривали как прототип всех гаремов на Востоке<sup>34</sup>. Сведений по персидским материалам опубликовано значительно меньше, чем турецких. Поэтому многие данные о гаремных буднях в Персии и особенно в Турции во многом совпадают с положением в Средней Азии.

Главными источниками сведений о турецких гаремах для Европы были описания иностранных дипломатов, которым удавалось проникнуть на территорию гарема путем подкупа евнухов, сообщения жен европейских послов, посещавших в качестве гостей обитательниц гарема, а также сведения миссионеров и советников. Для изучения придворной жизни среднеазиатских правителей подобные источники отсутствуют. Сохранились лишь фрагментарные описания российских военных специалистов, которым была недоступна закрытая частная жизнь ханов.

На основании сведений, которые дают представление о реалиях Турции, удалось хотя бы частично опровергнуть традиционные представления европейцев о женщинах гарема, в том числе среднеазиатских, как об «отшельницах» или «птичках в клетках». Примером может служить заметка 1859 г. «Мусульманские женщины» княгини Бельджойзо, которая долго путешествовала по востоку. По мнению газеты «Иллюстрация», автор «совершенно познакомилась с жизнью магометан и находит ее самую безотрадую и пустой»: «жизнь женщины на востоке достойна сожаления», «женщина игрушка, вещь в руках мусульманина тирана»<sup>35</sup>.

Женами турецкого султана считались его наложницы. Их могло быть от четырех до восьми: «Поскольку девушки гарема, согласно законам ислама,

считались собственностью султана, его рабынями, он не был обязан жениться на них»<sup>36</sup>.

Время от времени повелитель играл свадьбу. При этом оргий султаны в своем гареме не устраивали<sup>37</sup>.

Как отмечали очевидцы, церемонии бракосочетаний кокандского хана обычно происходили скромно, без особых торжеств. Музаффар-хан, эмир бухарский, имел четырех законных жен и еще около сорока рабынь-наложниц. Он пользовался среди своих подданных репутацией «занбоз» — бабника<sup>38</sup>.

По сведениям современников, гарем Худояр-хана состоял из 3-4 жен и от 30-50 (по одним источникам) до 70 (по другим источникам) невольниц-чури. Обычно невольницами были персиянки-шиитки, которых приобретали в Хиве или Бухаре, и шугнанки<sup>39</sup>. Каждая ханша (*аим*) имела свой «штат» чури.

Жены и наложницы турецких султанов также должны были иметь многочисленный штат служанок и фрейлин. Женщины гарема правителя в Турции делились на две группы, между которыми существовало четкое различие. К низшей группе относились служанки, которые выполняли практически всю грязную и тяжелую работу по дому. Внутри этой группы также существовало деление в зависимости от квалификации и стажа. Этим женщинам редко случалось удовлетворять похоть султана.

Высшая группа женщин турецкого гарема состояла из привилегированных. Критериями отбора в эту группу служили красота и способности. При одинаковых внешних данных предпочтение отдавалось тем, кто умел играть на музыкальных инструментах, петь, танцевать и владел тонкостями в искусстве обольщать султана. Помимо наложниц и фавориток, наставниц и невольниц в турецких гаремах жили тетушки, сестры и дочери султана. Существовала целая бытовая иерархия должностей в гареме. У каждой обитательницы был свой круг обязанностей, которые она исполняла. По мнению Дж. Клуга, организация гаремов турецких султанов походила на привилегированную закрытую школу для девочек, а жесткие правила позволяли сравнивать их с жизнью в монастыре<sup>40</sup>. А.Л. Крутые, которая родилась и выросла в одном из домашних гаремов, собирала материалы об этом социальном институте. Она называла жизнь женщин в его стенах «пребыванием в состоянии кокона»<sup>41</sup>.

Большинство султанов спали со своими любимыми наложницами по очереди, избегая столкновений между ними. Каждый его визит главный казначей заносил в специальный дневник. В Бухаре также вели так называемый «доманрас», список девушек, с которыми эмир имел близость<sup>42</sup>. Для всех эмиров существовало одно старое мудрое правило и они не могли его нарушать: в целях безопасности эмир никогда не оставался на всю ночь в гареме<sup>43</sup>. Когда внимание монарха к своим женщинам было неодинако-

вым, это вызывало бурю страстей и ненависти, плелись заговоры, велись бесшумные войны.

При выборе жены в большинстве случаев руководствовались политическими соображениями. Известны имена двух жен Худояр-хана. Среди его жен отличали Ша-аим — дочь Исмаил-хана дарвазского, но она умерла во время родов. От нее у хана остался сын. Ее место в сердце хана заняла Агача-аим — дочь кашгарского маклера. У них с Худояром тоже родился сын. В дальнейшем Агача вырастила обоих мальчиков. По всей видимости, именно ее портрет хранится в музее. Известно, что впоследствии Агача-аим жила с сыновьями в Ташкенте. Предполагали, что у нее осталось много дорогих украшений, в том числе жемчужные четки хана и его эгрет<sup>44</sup>.

Наложницы гаремов в Турции обычно были иностранками. Некоторые из них появлялись в качестве добычи янычаров, других приобретали на невольничьем рынке, а третьи приходили сами<sup>45</sup>. Считалось, если женщины с невольничьего рынка попадали в *сераль*, то им очень повезло. Бедные девушки без всякого принуждения мечтали попасть в гарем султана, чтобы улучшить свое материальное положение. Во времена расцвета и могущества Османской империи в серале насчитывалось свыше 1000 женщин, которые находились на попечении около 800 евнухов<sup>46</sup>. Среднеазиатские правители имели в столицах и их окрестностях множество резиденций, в которых большую площадь занимали женские покои.

В турецких султанских гаремах попавших туда молодых женщин обучали языку, рукоделию, игре на музыкальных инструментах. Каждый день им отводилось несколько часов на отдых, развлечения, прогулки и игры. Жены и наложницы турецких султанов должны были иметь многочисленный штат служанок и фрейлин.

Схожими были источники пополнения среднеазиатских гаремов. Гарем эмира бухарского формировался из нескольких источников. Красивых девушек обычно присылали в качестве ежегодных податей управляющие округами. Подыскивали их и через специальных агентов — старух. Будущих невест сначала содержали при матери эмира. Затем их воспитывали в урде (гареме). Их обучали правилам этикета, играм, песням, танцам<sup>47</sup>.

В Коканде аимы проводили время с утра до вечера в приятном бездельи, пили чай, вели бесконечную болтовню о мелочах жизни. В хорошую погоду женщины гарема кокандского правителя выходили погулять в сад, окруженный высокими стенами. Здесь же мог появиться Худояр-хан.

В Турции в XIX в. женщинам гарема разрешалось ездить за покупками, но чаще торговцы сами приносили свой товар. Внутри гаремов Средней Азии, как и Турции, допускали посторонних женщин, как правило евреек, которые вместе с товаром приносили городские сплетни. Поэтому стамбульские купцы специально женились на еврейках, чтобы иметь доступ к покупательницам из гаремов. Эти торговки в некоторых случаях становились посредницами тайных сговоров<sup>48</sup>.



Согласно описанию гаремных будней в Коканде, большое оживление проявлялось при выборе материи, женских безделушек, приносимых мальчиками придворных поставщиков<sup>49</sup>.

Из материалов о турецких гаремах также очевидно, что в привилегированном положении в гареме находились кондитеры, которые злоупотребляли этим, получая значительные доходы не столько от спекуляции сладостями, сколько от торговли молодыми юношами. Их тайком переправляли в лазарет, переодевая в одежду кондитеров, а затем поставляли своим господам.

Если любимица турецкого султана рожала ему ребенка, который оказывался старшим из всех его живых сыновей, она становилась старшей женой. Если ее сын после смерти правителя наследовал трон, она становилась полновластной хозяйкой гарема. Похожее положение женщин существовало в среднеазиатских гаремах. Однако многие наложницы так никогда и не удостоивались чести разделить ложе с султаном. Такая же участь могла ожидать обитательниц среднеазиатских гаремов. За это одни их презирали, а другие жалели, так как отношения с монархом рассматривались как своего рода служебная лестница, и некоторые женщины соревновались за право стать наложницей<sup>50</sup>.

Похожую информацию получила во время экспедиционных поездок по Средней Азии Ф.Д. Люшкевич. По ее устному сообщению, ей удалось познакомиться с пожилой женщиной, бывшей обитательницей гарема последнего эмира бухарского. В течение всех лет проживания в этом заведении правитель ни разу не посетил ее. Если таких девушек становилось много, то иногда эмир выдавал их замуж<sup>51</sup>.

Текучесть гаремных кадров была довольно высокой, одних «увольняли», на смену им принимали других. В Турции состарившихся жен, наложниц или тех, кто не получил статус жены либо наложницы султана, отсылали в Старый дворец. Провинившихся по приказу султана выгоняли и отсылали в старый сераль как отвергнутых и изгнанных с выходным пособием, иногда выдавая замуж за османских чиновников. Сходное положение существовало в гареме эмира Бухары, где нередко были случаи женитьбы высших чиновников на бывших женах эмира. В отличие от них, в гареме Кокандского ханства разведенные жены Худояр-хана не выходили замуж, никто не имел права вступать с ними в брак, их содержали за казенный счет.

Вход в гарем кокандского хана привратники охраняли не только от мужчин, но и от посторонних женщин. За порядком следила и оберегала гаремную честь хана родственница матери Худояра, «почтенная, но живая и веселая киргизка»<sup>52</sup>. В гареме турецкого султана за его обитательницами надзирали женщины постарше. Возглавляла женскую иерархию мать султана<sup>53</sup>. Княгиня Бельджойзо в своей заметке также сообщала, что мать султана имеет много власти и командует всеми женами: «Не одна серальская революция произведена этими старыми бабами»<sup>54</sup>.

Женщины султанского гарема находились под очень строгим наблюдением. Если у них появлялось желание отведать редиса, огурцов, горлянки или тому подобного, эти овощи подавали им уже нарезанными на ломти, «чтобы избавить их от средств ублажить свою похоть». Лесбиянство в гаремах не было редким явлением<sup>55</sup>. Женщин охраняли черные евнухи (из Нубии, Египта, Абиссинии и Центральной Африки), которых, как правило, приобретали на невольничьих рынках, затем подвергали кастрации и называли именами цветов<sup>56</sup>. Встречались упоминания о немногочисленных евнухах гаремов Турции и Персии, которые подверглись частичному оскотлению и могли совратить своих подопечных. В Средней Азии институт евнухов отсутствовал.

А. Борнс сообщал о правилах поведения на улицах Бухары при встрече с обитательницами гарема эмира: «Если же проходит кто-нибудь из царского гарема, то встречающимся предписывается смотреть в сторону, а в противном случае удар по голове напомнит им об исполнении: так недоступны даже и для взора красавицы в Бухаре»<sup>57</sup>.

По сообщениям современной русской прессы, после занятия Кокандского ханства русскими войсками Худояр-хан вместе с семьей, драгоценностями и частью казны («больше заботился о женах и рабынях своих, почему не мог увезти всю казну») на 80 арбах покинул Коканд и добрался до Ходжента. О судьбе обширного гарема последнего кокандского хана некоторые авторы писали, что он «разбежался и укомплектовал собою веселые дома павшей столицы Ферганы»<sup>58</sup>.

Несмотря на регламентированную жизнь в гаремах султанов, женщины в Турции, в отличие от обитательниц среднеазиатских гаремов, были защищены в юридическом отношении, они имели довольно высокий статус и значительную степень свободы<sup>59</sup>.

Рассмотренные материалы частично показали несостоятельность некоторых представлений о восточных гаремах, которые часто фигурировали в европейской культуре. В действительности в этом маленьком мирке существовали жесткие правила. Отдельно взятый гарем в Турции, Персии, Средней Азии был уникальным в своем роде. В каждом случае можно говорить о собственных традициях, обычаях, привычках, этикете и языке, на котором в них разговаривали.

Наряду с бытованием при дворах среднеазиатских ханов женских гаремов существовал институт мальчиков-бачей.

### III

Прежде в этнографической литературе не уделялось достаточно внимания изучению такого явления местной культуры, как бача, хотя очевидно, что из обращения к данной проблеме возникает ряд вопросов, связанных с традиционным мировоззрением народов региона.

В иллюстративных коллекциях МАЭ хранятся изображения мальчиков-танцоров: бача из Ташкента, из Ферганской области, Коканда, Самарканда, на празднике Курбан-байрам среди группы музыкантов и другие [МАЭ. Колл. 255 - 295, 286; 512-145, 146; И-1447 - 24; И-1718 - 29, 84].

В Коканде Н. Ордэ удалось сделать редкий снимок — «Пляска бачей»: мальчик-бача в компании женщин с музыкальными инструментами в руках повторяет движения танца за девушкой [МАЭ. Колл. 255 - 295] (рис. 10)<sup>60</sup>. В отличие от других фотографий с изображениями бачей, которые обычно позировали в женской одежде, мальчик со снимка Н. Ордэ одет в повседневный мужской костюм. На женщинах, которые обучали его танцу, головные уборы отсутствуют, либо надеты тюрбетейки, что отличает в них девушек «легкого поведения». О женском *базме*, который зафиксирован на этом документальном снимке, опубликованные источники содержат незначительное количество сведений. Фотография Н. Ордэ «Пляска бачей» позволяет дополнить литературные сведения, например, о том, что бачей обучали танцевать только бывшие бачи. Наблюдатели-европейцы сообщали о том, как происходили подбор и обучение бачей: красивых мальчиков 9-15 лет «покупали у беднейших родителей «импрессарии», которые являлись окончившими карьеру плясунами и певцами и обучали этому бачей»<sup>61</sup>. По сведениям более позднего времени, хозяин сам обучал искусству танца участников трупп<sup>62</sup>. Фотография из коллекции МАЭ расширяет эти сведения — бачей также могли обучать женщины-плясуньи: «Бача» — молодая девушка с бойкими глазами, на обязанности которой лежало занимать гостей пляской и песнями»<sup>63</sup>.

Пение и пляски бачи, сопровождавшиеся ударами барабанов и бубнов, криками и рукоплесканиями довольных зрителей, считались лучшим украшением любого «*тоя*» (семейного праздника с угощением), различных представлений — *томаша*, которые устраивали почти каждый день в разных домах.

В.В. Крестовский присутствовал на представлениях с участием бачей, мальчиков от 10-14-летнего возраста, «из коих некоторые были одеты в женские костюмы»<sup>64</sup>. Они танцевали между номерами клоунов: «Мальчонки были одеты в легкие ситцевые халатики красного цвета, а некоторые в бешметы и шальвары женского покроя, все подпоясаны яркими шарфами и все в парчевых «*каляпушах*» (головных уборах. — *В.П.*), из-под которых у тех, что были наряжены женщинами, ниспадали длинные, мелко заплетенные косицы из черного шелка, числом пять (по две с висков и одна сзади), наподобие девичьей прически, называемой «*бишькакуль*»<sup>65</sup>. Писатель воспринимал бачей как часть придворной увеселительной труппы, в состав которой входили клоуны (*маскарабазы*), певцы, музыканты, марионетчики.

В.В. Верещагину довелось наблюдать, как несколько мужчин преобразовали мальчика в девочку. Ему привязывали длинные мелко заплетенные

косы с погремушками и кистями, укрепленные одним концом под тубетейкой, голову покрывали большим шелковым платком и выше лба повязывали другим, узко сложенным. При этом мальчик кокетливо смотрел в зеркало: «Толстый, претолстый сарт держал свечи, другие благоговейно, едва дыша, смотрели на это и за честь считали помочь ему»<sup>66</sup>. Содержали бачей часто несколько человек: 10–15–20 мужчин, старавшиеся наперебой угодить мальчику<sup>67</sup>.

В.В. Верещагин ярко описал впечатления от базма — пляски бачей. Во время танца бача под одобрительные возгласы присутствующих подражал женским движениям. Не меньший интерес, по мнению приезжих, представляли музыканты, которые с учащением ритма еще более, чем зрители, приходили в экстаз. Чтобы бубен звучал звонче, перед музыкантами ставили жаровни с горячими углями, над которыми они время от времени держали свои бубны, таким образом, сильнее натягивая кожу на них (рис. 11)<sup>68</sup>.

Под давлением русской администрации к концу 1890-х годов обычай держать бачей начал исчезать. В. Духовская описала один из праздников в Ташкенте с танцами бачей, который происходил в бытность ее мужа, С.М. Духовского, Туркестанским генерал-губернатором: «В Ташкенте за неимением настоящих бачей танцы их исполнялись пожилыми, даже седовласыми мужчинами, между которыми было только два подростка»<sup>69</sup>.

В более позднее время «бача или, как еще его называли, *чувон* (юноша), *бесакол* (безбородый юноша)»<sup>70</sup>, иногда из числа участников собрания, также считался необходимым, престижным персонажем «мужского дома», особенно в торгово-ремесленных центрах. Рассматривая термины, которые применялись по отношению к обедам в «мужских домах» у равнинных таджиков, Р.Р. Рахимов назвал также базм в значении «веселье», «пир», «вакханалия»<sup>71</sup>. Бача «были не только всеобщими кумирами, но и властелинами базмов. Во время базмов они налагали на не выполнявших их волю порой самые невероятные наказания»<sup>72</sup>.

В собраниях МАЭ хранятся две фотоколлекции более позднего времени, в состав которых входят изображения танцующих бачей, собранных среди других групп населения бывшей Средней Азии. Одна из них представляет собой стереоскопические негативы, выполненные И.И. Зарубиным в экспедиции по Памиру и Нагорной Бухаре в 1915–1916 гг. по поручению и на средства Русского Комитета по изучению Восточной и Средней Азии. На снимках показан танец мальчика в Поршнине и Рохарве [МАЭ. Колл. 2621 - 327, 295, 437–440, 442, 455]. Регистировал эту коллекцию в 1916 г. С.М. Дудин. Его комментарии к фотографиям были краткими. Под одним снимком указано: «Танец сына Иззат-Улло в доме Саида Айсо». Обращает на себя внимание то, что на этих изображениях бача одет в повседневную мужскую одежду: подпоясанный халат и тубетейку, а не в женский костюм, который обычно присутствует на фотографиях и в литературных

описаниях бачебазма. На снимке И.И. Зарубина у бачи отсутствуют какие-либо намеки на наличие в его костюме деталей женской одежды.

Самым поздним изображением бачей в составе иллюстративных коллекций МАЭ являются фотографии, сделанные Э.Г. Гафферберг и Г.Г. Гульбиным. Они были участниками Среднеазиатской этнологической экспедиции АН СССР, которая работала в 1926-1929 гг. под руководством И.И. Зарубина. В 1929 г. один из отрядов экспедиции работал среди джемшидов Кушкинского района Туркменской ССР на станции Чемени-Бид. На основании полевых записей собирателей в 1932 г. эту коллекцию зарегистрировала Е.П. Николаичева. Несмотря на то, что коллекция 1929 г. содержит фотоматериалы из жизни джемшидов, ряд снимков бачей относится к белуджам [МАЭ. Колл. 3854 - 31, 70-72, 74, 75, 78, 79].

По сведениям собирателей, в будни «костюм бачи не отличался от костюма остального населения. Перед танцем он одевает род кафтана, стянутого в талии и широкого в подоле с узкими рукавами. На спине пришит треугольный матерчатый амулет. Штаны очень узкие у щиколотки с прикрепленными по сторонам бубенчиками» [МАЭ. Описание колл. 3854 - 31]. Из этого описания костюма бачи следует, что в его одежде присутствовали элементы подражания женскому одеянию: приталенный и широкий внизу кафтан с узкими рукавами. Узкие у щиколотки штаны у бачи были, по всей видимости, данью моде 1920-х гг., когда традиционно широкие внизу женские шаровары стали укорачивать и зауживать<sup>73</sup>. По сведениям собирателей, закончив танец, бача тотчас же переодевался в будничную одежду.

В описи коллекции содержатся любопытные сведения об условиях и размерах оплаты работы танцора и музыкантов в 1929 г.: за танцы и музыку на открытом воздухе перед жителями кишлакани плату не брали, исполнителей лишь угощали чаем. Если же их приглашали выступить в каком-нибудь доме, то за это платили деньги. Так, участники экспедиции стали свидетелями того, как артисты оговаривали условия своего выступления в ауле Сеид-Батура. Труппа хотела получить за это двадцать рублей, а приглашавшая сторона предлагала лишь десять. На одном снимке запечатлен бача и сопровождавшие его три музыканта: барабанщик и два исполнителя на смычковом и духовом инструментах. Все участники ансамбля сидят перед джемшидским кочевым жилищем *чанпарри* вместе с хозяином, который пригласил их выступить [МАЭ. Колл. 3854 – 79].

Любопытно сравнить условия работы танцора, музыкантов конца XIX в. – начала XX вв. со сведениями участников экспедиции 1929 г. об оплате артистам. На рубеже веков в Бухаре за выступление артисты получали две пятые части от всего дохода<sup>74</sup>. Очевидно, что к концу 1920-х годов оплата труда бачей-белуджей, как и их костюм, была очень скромной. Характер же самих танцев, видимо, не изменился: «Танец состоял в плавных движениях по кругу и диагонали. Руки танцора принимают самые разнообразные положения. Они то распростерты крылообразно, то сложе-

ны крестообразно, то вытянуты вперед и т.д. По мере продолжения танца бача ускоряет темп» [МАЭ. Опись колл. 3854-31]. В комментариях собирателей фотографий с танцами бачей отсутствовали замечания по поводу ажиотажа среди белуджей вокруг персоны бачи, который был характерен для оседлого населения, что неизменно подчеркивали авторы публикаций конца XIX — начала XX вв.

По сведениям М.С. Андреева, в танцах бачей или, точнее, в музыке для них существовало «две школы — мервская — «мавриги» и бухарская. В каждой присутствовала совершенно отличная, по словам бухарцев, музыка, для каждой имелись особые *дойрадаст* (бубенщики). Те, которые играли «мервские» мелодии, не годились для «бухарской» музыки и наоборот. Если танцоры готовились выступать под мервскую музыку, то опоясывали себя матерчатыми поясами, если под бухарскую — халаты не подвязывали<sup>75</sup>. На фотографиях иллюстративных коллекций МАЭ в большинстве случаев бача изображены в подпоясанных халатах. По-видимому, мервские мелодии были более популярны, чем бухарские.

В литературных источниках часто встречаются представления о бачах как о мальчиках-проститутках<sup>76</sup>.

Индийский путешественник, посетивший Бухару в начале XX в., выделял как одну из особенностей местной культуры «безбородых мальчиков», «уважение и почитание которых доходит до невероятных размеров, вслед ему несутся возгласы восхищения»<sup>77</sup>.

Обычай «бачебазлык» оседлого населения Средней Азии привлекал внимание приезжих иностранцев конца XIX - начала XX вв. и вызывал у них противоречивые впечатления: «Красивые мальчики (бача) продавались богатым мужчинам. Они жили в семьях, оказывая сексуальные услуги владельцам, развлекая гостей музыкой и танцами»<sup>78</sup>.

О бачах писал М.Э. Никольский: «Это молодые мальчики, юноши. На базаре за таким может идти целая свора пожилых и старых <...> его поклонников и стараются исполнить его малейшее желание. Бачи часто приводят к разорению своих поклонников»<sup>79</sup>. В коллекциях МАЭ имеется фотография бачей, которая называется «Бачи» и их поклонники» [МАЭ. Колл. И-1718 - 334] (рис. 12)<sup>80</sup>.

М.Э. Никольский считал, что бачи встречаются везде, и в Персии, и в Турции, и в Малой Азии. На примере собранных материалов по Афганистану Р.Р. Рахимов привел сведения о ежедневных собраниях мужской молодежи и о существовании в каждой компании одного-двух танцоров-солистов. Как и у народов Средней Азии, танцор одевался в женский наряд. Подобные вечеринки заканчивались глубокой ночью. Подростки оставались спать в помещении, где проходили мужские застолья, а на рассвете расходились по домам<sup>81</sup>.

Турецкие султаны имели штат лиц низшего звания, таких как шуты, немые и музыканты. Фокусники, борцы, как пожилые, так и молодые, пользовались правом свободного прохода через главные ворота.

Из материалов о придворной жизни в Турции не ясно положение мальчиков-плясунов и пажей при дворе султанов. Пажи были постельничьими. Мальчики-танцоры, например, приходили к турецкому султану по понедельникам. Отсутствует описание, по какому принципу их отбирали. Однако содержатся сведения о пажах, дворцовой школе, в которой обучались способные юноши. Потом их ждала карьера на военной или гражданской службе. Сначала туда набирали пажей из христианских меньшинств путем взимания особого вида налога — «*девширме*». В дворцовую школу отдавали также мальчиков, захваченных в ходе военных кампаний и потом обращенных в ислам. Со временем в этом учебном заведении стали обучаться и турецкие юноши. В школе существовал отлаженный учебный процесс. Ее выпускники занимали высокие должности в империи, в том числе и должность великого визиря.

Известно, что к султанской бане примыкало помещение, которое называлось *мешкхане*, или музыкальная комната, где придворных пажей обучали пению и игре на музыкальных инструментах. Польский пленник, служивший пажом при дворе султана в середине XVII в., сообщал, что придворные музыканты играли в султанской бане каждый вторник во время процедуры бритья султана. Можно ли на основании этих материалов говорить, что пажи и мальчики — музыканты / плясуны исполняли одну и ту же роль?

При дворах турецких султанов существовали фавориты (*мусахибы*). Например, в XVII в. султан увлекся привлекательным юношей, поляком по происхождению, «проникнувшись к нему страстью столь внезапной и бурной, которой нельзя было ни найти достойное объяснение, ни предсказать последствий»<sup>82</sup>. Другой султан даже выдал замуж свою малолетнюю дочь за одного из своих мусахибов — любимых пажей<sup>83</sup>.

Одних султанов вечерами развлекали женщины гарема, а на ночных пирушках до рассвета — мальчики-танцоры, «ангелоподобные пажи». У других избыток женщин менял сексуальное поведение, и тогда они переключались на мальчиков. Некоторые султаны при этом продолжали постоянно навещать женщин. В начале XVI в сообщалось о дворе турецкого султана, насчитывавшем среди прочих обитателей 80 мальчиков, другой султан имел их около 200.

Противоречивое отношение к женщинам, смешение сексуальных ролей у турецких султанов не считалось экстраординарным событием. Один из монархов, будучи наследным принцем, был известен своей нетрадиционной ориентацией. Он выступал против присутствия орд женщин во дворце. Когда он стал султаном, то распустил многочисленный штат дворцовой челяди, объявив о своем намерении вести простую жизнь с одной супру-

гой. Характеризуя частную жизнь турецкого султана в XIX в., Дж. Фрили пришел к выводу, что именно избыток женщин породил некое чувство отвращения у монарха, который отдавал предпочтение мальчикам. Автор публикации отмечал, что эта склонность не была новой для османских султанов. В царствование одних султанов этот порок исчезал, во времена других — возрождался<sup>84</sup>.

Изменение сексуальных предпочтений встречалось, видимо, также при дворах среднеазиатских ханов. В своих воспоминаниях Л.И. Ремпель писал о *галыбхона* — казенных заведений, в которых «содержались мальчики, используемые для удовлетворения похотливых желаний эмира, его двора, дворцовых «гостей» и др.»<sup>85</sup>. Запретив частный бачебазм под влиянием царской администрации, эмир ввел свою монополию на бачей: если торговля детьми-бачами становилась известна чиновнику, бачу отбирали. Уличенных в бачебазме отправляли в галыбхону. Она представляла собой двор, состоявший из 8-9 комнат. У ворот сидел комендант бачей, под наблюдением которого находилось приблизительно 20 бачей и 40 музыкантов: «Сюда свозили бачей из разных мест. В большинстве это были безродные дети»<sup>86</sup>. Бачи выступали группами вместе с музыкантами и за это получали подарки.

М.С. Андреев называл танцы бачей, доступные для всех, «*чаукибози*». Он отмечал, что, когда эмир проживал в бухарском арке, *чауки* никогда не устраивались. Востоковед подчеркивал: «Чауки — это название пляски бачей, доступной народу, но когда она устраивалась эмиром для себя, то тогда танец бачей носил другое название: он именовался «*базми хоса*», т.е. к слову «базм» — пир, угощение — прибавлялось определение «*хоса*» — ханский»<sup>87</sup>.

Организацию базма для эмира бухарского М.С. Андреев описывал так. Обычно после последнего намаза, т.е. после девяти часов вечера, эмир отдавал секретное распоряжение привести одного или двух танцоров и сам выбирал лучших певцов и музыкантов. В небольшой комнате, возлежавшей среди подушек, эмир находился с ближайшими компаньонами: «Один или двое юношей-танцоров (тоже по указанию эмира) распускают свои “кокули” <...>, свешивая их по обе стороны шеи себе на грудь»<sup>88</sup>.

О причинах возникновения базма как увеселения с музыкой и танцами бачей высказался известный автор хрестоматийных трудов по Средней Азии и Казахстану В.И. Массальский: «обычай этот издавна укоренился под влиянием разобщенности полов»<sup>89</sup>. Подобное мнение было высказано и на страницах литературно-исторического журнала «Средняя Азия», выходящего в Ташкенте: «У туземцев, лишенных общества женщины, иногда косички на голове красивых мальчиков (бача) усиливают иллюзию при танцах бачи, в этом случае это уже не отрощенные пряди волос, а привязанные косы с погремушками и кистями, укрепленные одним концом под тюбетейкой танцующего, подражающего женщине»<sup>90</sup>.



3. Лев-Старович, исследовавший секс в культурах мира и, в частности, природу гомосексуализма в древнегреческой культуре, считал, что распространению связи взрослого мужчины с мальчиком в возрасте 15-18 лет (наиболее часто встречаемой формой гомосексуализма) способствовали: система обучения, закрытая мужская среда, наличие мужских клубов, которые юноши посещали со своими воспитателями: «Тесные дружеские контакты, частые диспуты углубляли интимность уз и отделяли воспитанника от мира женщин»<sup>91</sup>.

В условиях исламской культуры оседлого населения Средней Азии, при которой существовала изоляция женщин от общественных развлечений, закрытая мужская среда, постоянное общение между собой поощряли мужчин к контактам с мальчиками. Красивые талантливые в танцах бачи вызывали восхищение, им посвящали песни и стихи. Состояние людей определялось их возможностью содержать бачей. Если 10–20 человек могли позволить себе содержать одного избалованного бачу, то ханы имели при дворах в своем штате десятки и сотни бачей. М.С. Андреев писал, что эмир Муззафар-хан не был замечен в пристрастии к мальчикам, а Абдуллахад-хан и Алим-хан грешили этим<sup>92</sup>.

3. Лев-Старович выделяет понятие «*оргастической культуры*», означающее принятие всех форм сексуальной активности, которая встречается чаще всего в среде привилегированной части общества: при дворах монархов, аристократии, в элитарных кругах. На примере среднеазиатского материала, наибольшее количество бачей содержали ханы. Более или менее состоятельные люди содержали бачей вскладчину или порознь, в зависимости от достатка. Вероятно, декхане, беднейшие слои населения, не могли себе этого позволить. Оргастическая культура, ее пласты в различных культурах богата письменными материалами, произведениями искусства, свидетельствующими о сексуальной свободе в различные эпохи, о большой свободе нравов<sup>93</sup>.

Подтверждение этого положения содержится у Р.Р. Рахимова в сведениях о существовании «пиров на суфийский лад», которые являлись «лучшими беседами и наиболее приятными сборищами» в «мужских домах»<sup>94</sup>.

В то же время 3. Лев-Старович считал, что во многом роль гомосексуализма в древнегреческой культуре была преувеличена. Он не был доминирующей формой сексуальной активности мужчин и не угрожал существованию семьи. Гомосексуализм трактовался не как патология, он составлял часть природы<sup>95</sup>.

Институт бача тоже являлся составляющей национальной культуры. Пляски мальчиков-бачей пользовались успехом у всех социальных слоев. Считалось нормой повышенное внимание к ним. По устному сообщению Р.Я. Рассудовой, во время экспедиционной работы ей удалось познакомиться с женщиной, сыну которой выпало быть бачей. К этому относились как к удаче, выпавшей на долю мальчика. Женщина с гордостью рассказы-

вала о том, что ее сына называли ласково «цветком». Несмотря на то, что ислам запрещает гомосексуализм, эту религию называли терпимой к сложившимся местным обычаям и более доброжелательно относящейся к сексу, по сравнению, например, с иудаизмом или христианством<sup>96</sup>. Мусульманские законы регулировали многие вопросы сексуального поведения и навязывали определенные нормы, запреты и предписания. По мнению сексологов, традиционные отношения между полами проявляются в распространении патриархальных моделей этих отношений, доминировании мужчины в данных отношениях. К бачам, переодетым в женские костюмы, обращались как к женщинам. Мужчинам не запрещались контакты с мальчиками.

Характер отношений мужчины к женщине и к мальчику, который вышел из подросткового возраста, но еще не достиг зрелости, например, в древних Афинах, до сих пор остается предметом дискуссий<sup>97</sup>. Во многом это объясняется ущербным социальным положением греческой женщины. Она, как и мусульманки, представительницы оседлого населения Средней Азии, не обладала большими политическими либо гражданскими правами, в течение жизни находилась в полном подчинении у ближайшего родственника мужского пола и была вынуждена проводить большую часть времени на женской половине своего дома<sup>98</sup>. Связь взрослых мужчин с мальчиками культивировалась в рамках отношений учителя и ученика. В Древней Греции этому способствовала система обучения, когда мальчики, получая образование, жили в закрытой мужской среде; в средневековой и более позднего времени Японии — среди буддийских монахов, в воинских классах, в театральные труппы, состоявших из одних мужчин<sup>99</sup>.

Бачебазм имеет глубокие культурные традиции, связанные прежде всего с историей народного театра. Мотив двуполости встречается во многих культурах.

З. Лев-Старович рассматривает гомосексуализм, проявляющийся в большинстве культур и находящийся под влиянием национальных традиций и религии, не явным гомосексуализмом<sup>100</sup>.

Существование пляски бачей, доступных широкому зрителю, отмечал М.С. Андреев<sup>101</sup>. Это свидетельствует о большом интересе населения к выступлениям мальчиков-танцоров, о древних культурных традициях этого социального института, связях его с многовековыми народными эстетическими представлениями. В прозаическом произведении О. Хайяма «Науруз-наме», написанном почти тысячу лет назад, содержится трактат «Слово о свойствах красивого лица»<sup>102</sup>. В нем изложено значение понятия «красивого лица», которое считается большим счастьем («Красота восхваляется на всех языках и приятна всякому разуму»), его лицемерие — хорошей приметой, а «вместе с хорошим характером — счастье достигает крайности». В доказательство этого учения О. Хайям приводит два рассказа назидательного свойства о фантастических возможностях обладателей краси-

вого лица. В первом рассказе речь идет о невольнице, которая подняла покрывало со своего лица и тем спасла жизнь военачальника, во втором изложена история бедного, но очень красивого 12-летнего мальчика. Его заметил турецкий султан. Он принял мальчика как сына, воспитал его: «Мальчик каждое утро рано приходил к нему, и султан, выходя из своей комнаты, первым видел его лицо. Цель султана состояла в проверке благотворности его лицезрения. Оно оказалось очень благотворным. Выходя из комнаты, он смотрел на него и достигал всякой цели в тот же день»<sup>103</sup>. В этих притчах содержатся рекомендации принятых средневековых норм поведения и философско-этические представления.

Другим примером традиционного мировоззрения, связанного с существованием института бачей, является сюжет из туркменского героического эпоса «Гер-оглы» о юноше Овезе<sup>104</sup>. Его восхваляют, в честь него слагали песни:

«Три года наслажденье-блаженство он мне дарил  
Что ни день, благостную красоту свою позволял лицезреть,  
[Но вот] пять поцелуев я попросил — и восемьдесят ударов получил.  
Нескончаемую [боль] причинили душе моей...  
Тринадцать-четырнадцать лет ему  
Рядом с розой он [словно] безумный соловей  
Вместе с сорока *игидами* с Мустапой во главе  
Хотелось бы мне вечно ему служить»<sup>105</sup>.

Образ Овеза возникает также в сцене в *чайхане* как отсутствующий, но необходимый персонаж: «Однажды в мейхане Гер-оглы появился какой-то белобородый старец <...>

- Сын мой! Нет у тебя изъяна, [но] твоей мейхане <...> недостает одного.

- Чего же не хватает, дед?

- Недостает вам юноши лет тринадцати-четырнадцати, с кудрями, окропленными золотой водой и ниспадающими до пояса. Подавал бы он вам чай, кальян — было бы в самый раз. Да пусть имя ему будет Овез. Нехорошо, когда пиалы и кальяны разносит бородач, здоровенный, как маслобойка, — сказал старик и ушел»<sup>106</sup>.

Этот эпизод совпадает с сообщениями авторов конца XIX – начала XX вв. о том, что почти при каждой чайхане находился бача, «поклонники которых составляют постоянных посетителей»<sup>107</sup>. Бача долго не задерживался на одном месте и, кокетничая с посетителями, переходил от одной группы к другой, требуя везде *дастархан* и чай, и угощал окружающих, а его поклонники, осчастливленные таким вниманием, щедро платили за все потребованное мальчиком. Он внимательно наблюдал за присутствующи-

ми и как только замечал ничего не заказывающих посетителей, направлялся к ним, и сразу же раздавалось требование чая.

Когда в чайхане собиралось достаточное количество завсегдаево, сидевших компаниями, хозяин чайханы высылал к ним своего бачу: «Всегда в таких случаях ленивой походкой, мелкими шагами входит хорошенький мальчик и направляется к более знакомым посетителям. Как только он подошел, тотчас весь кружок встает и сарты, согнувшись и держа руки на животе, приветствуют его. Он садится и приглашает жестом других тоже сесть. Взоры всего кружка обращаются на бачу. Принесли чай, и бача, налив чашку и отпив из нее глоток, передает кому-нибудь из присутствующих»<sup>108</sup>. Посетители чайханы обращались к баче не иначе как «благодарю, повелитель». П. Маев сообщал, что этим титулом не величали бачей только ханы и самые важные сановники; все прочие говорили ему «повелитель» и рассказывали про бачу: «они мне сказали» и «я им подал»<sup>109</sup>. Случалось, что бача дразнил своих поклонников: «протянув кому-нибудь чашку, ждет, когда тот прибежит и протянет за нею руки, быстро передает ее другому. Это вызывало общий смех, а обманутый с покорностью ждет, когда бача, отпив, подаст ему чашку чая»<sup>110</sup>. При появлении бачи чаще обносили чилим, ему подавая первому. Затянувшись, он передавал чубук другим.

Изучение такого веками существовавшего социального явления, как бача, деликатного и потому закрытого вопроса, не дает возможности для более детального его рассмотрения. Институт бачей был частью народной культуры, и поэтому его нельзя рассматривать с точки зрения жителя Запада.

Обращение к иллюстративным коллекциям музея как к самостоятельному этнографическому источнику с привлечением дополнительных литературных материалов, данных периодической печати периода 1870-1910-х гг. позволило провести в ряде случаев атрибуцию собрания отдела Центральной Азии МАЭ, выявить и обобщить комплекс исторических фотографий, несущих информацию о роли и положении мусульманской женщины в традиционной культуре оседлого населения конца XIX – начала XX вв.

Исторические музейные фотографии могут рассматриваться одним из основных источников для изучения социального положения женщин оседлого населения Центральной Азии. Они также свидетельствуют о существовании в крае в рассматриваемый период такого социального института, как местная проституция. В результате сравнения разного рода источников выявилось, что на большинстве студийных фотографий первых иллюстративных коллекций МАЭ позировали местные проститутки.

Первые фотоколлекции МАЭ в сочетании с сопоставительными материалами о положении женщин в конце XIX - начале XX вв. близкой по мусульманской культуре Турции послужили источником для рассмотрения института гарема в традиционной культуре оседлого населения Средней

Азии. Изучение гаремного быта его обитательниц, особенностей местной проституции вызывает определенные трудности со сбором источников. Поэтому изобразительный материал — музейные фотоколлекции рассматриваемого периода — приобретают особую значимость.

Прежде в этнографической литературе не уделялось внимания одному из социальных явления в традиционной культуре народов Востока — существованию бачей. Анализ содержания фотоколлекций МАЭ в сочетании с другими документальными источниками обнаружил ряд вопросов, связанных с существованием этого института, с особенностями отбора и подготовки бачей, с представлениям о них в социальном и мировоззренческом аспектах. Представленная статья — это лишь первый шаг в исследовании затронутой проблемы.

Комплексное изучение источников позволяет высказать предположение о возможном родстве данного явления культуры с актерскими исполнительскими группами. Материалы иллюстративных коллекций свидетельствуют, что у народов Памира также существовал танец бачи, но в оформлении его одежды необязательно присутствовали атрибуты женского костюма. Музейные коллекционные снимки, касающиеся бачей, опровергают общепринятое мнение о том, что бачебазм существовал на территории Средней Азии до начала колониального периода (был запрещен в административном порядке). Эти материалы зафиксировали танец бачи, который сохранился в среде «кочевых иранцев» до 1930-х годов (они в 1920-е годы появились на территории Туркменской ССР с пограничных с Афганистаном земель).

Для продолжения дальнейшего углубленного исследования проблем, связанных с социальной дифференциацией, эротическими обычаями и сексуальным поведением в традиционной культуре, необходим более полный анализ на основе дополнительных фактических данных по этнографии, социологии, социальной психологии и других смежных дисциплин народов Центральной Азии.

\*\*\*

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке фонда «Евразия».

<sup>2</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972.

<sup>3</sup> Фрили Дж. Тайны османского двора. Частная жизнь султанов. Смоленск, 2004; Круг Дж. История гарема в культурах народов мира. Смоленск, 2004.

<sup>4</sup> Верещагин В.В. Очерки, наброски, воспоминания. СПб., 1883.

<sup>5</sup> Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Ташкент, 1904. Кн. XI. С. 109.

<sup>6</sup> Колл. 255 – 279. Домашние и уличные костюмы сартянок. Н. Ордэ. 1894.

<sup>7</sup> Обручев В. По Бухаре // Север. СПб., 1890. № 17-24. С. 470.

<sup>8</sup> Крестовский В.В. В гостях у эмира Бухарского. СПб., 1887. С. 117.

<sup>9</sup> Пещерева Е.М. Домашняя и семейная жизнь // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. М.; Л., 1954. Т. 24. С. 150.

<sup>10</sup> Пальванова Б.П. Эмансипация мусульманки. М., 1982. С. 7.

<sup>11</sup> Соколов В.Д. Москва — Самарканд. М., 1894. С. 51; Мусульманские училища в Туркестанском крае // Журнал министерства народного просвещения. Ташкент, 1871. Ч. CLXXVI. Отд. 3.

<sup>12</sup> Клуг Дж. История гарема в культурах народов мира. Смоленск, 2004. С. 147, 247.

<sup>13</sup> Дониш А. История Мангитской династии. Душанбе, 1967. С. 76.

<sup>14</sup> Табышалиева А. Отражение во времени. (Заметки к истории положения женщин Центральной Азии). Бишкек, 1998. С. 49.

<sup>15</sup> Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886 С. 242-243.

<sup>16</sup> Колл. 512 – 142. Женские типы. Ош. Ферганская обл. Лютче. Конец XIX в.

<sup>17</sup> Колл. 255 – 167. Бухарцы. Н. Ордэ. 1894.

<sup>18</sup> Архив МАЭ РАН. Ф.к. 1. Оп. 1. № 842. Ф.Д. Люшкевич. Особенности этнической истории и этнографических черт культуры населения Бухарского оазиса. Рукопись диссертации. Л., 1976. С. 108-120.

<sup>19</sup> Моравицкий С. О наркотических и некоторых других ядовитых веществах, употребляемых населением Ферганской области // Труды общества естествоиспытателей при Казанском университете. Казань, 1885. Т. XV. Вып. 2. С. 7.

<sup>20</sup> Там же. С. 7.

<sup>21</sup> Там же. С. 7.

<sup>22</sup> Каталог Туркестанского отдела Политехнической выставки. М., 1872. С. 44.

<sup>23</sup> Крутье А.Л. Гарем. Царство под чадрой. М., 2000. С. 110-111.

<sup>24</sup> Колл. 255 – 125. Маргелан. Таджичка. Н. Ордэ. 1894.

<sup>25</sup> Колл. 255 – 128. Богатый наряд сартянки. Н. Ордэ. 1894.

<sup>26</sup> Харузин А. Киргизы Букеевской Орды. М., 1889.

<sup>27</sup> Узбеки в наших среднеазиатских владениях // Всемирный путешественник. СПб., 1871. № 11. С. 8.

<sup>28</sup> Колл. 255 – 126. Маргелан. Сартянки на своей половине. Н. Ордэ. 1894.

<sup>29</sup> Колл. 255 – 127. Сартянки. Н. Ордэ. 1894.

<sup>30</sup> Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990. С. 53.

В Самарканде и Бухаре также существовали совместные женские трапезы. Они объединяли 15–20 близких соседок. Отсутствуют сведения о том, случайно или по поводу каких-либо событий собирались их участницы. Известны описания девичников, которые собирали молодухи накануне замужества, либо собраний молодых жен, вышедших замуж в течение прошедшего года. Кроме того, совместные обеды устраивали своеобразные артели женщин для приготовления обрядовой пищи [Рахимов 1990: 54]. В.И. Массальский отмечал, что мужчины и женщины часто порознь посещали знакомых, преимущественно в праздники. Нередко они сходились на вечеринках и посиделках, особенно в зимнее время. Женщины и девушки, как и мужчины на своих *джура* (здесь: «общество друзей»), бывало, просиживали всю ночь [Массальский 1913: 401-402].

<sup>31</sup> Колл. 255 – 113. Публичные женщины. Самарканд. Н. Ордэ. 1894.

<sup>32</sup> Колл. 255 – 154. Кокандская ханша. Н. Ордэ. 1894.

<sup>33</sup> Клуг Дж. История гарема в культурах народов мира. Смоленск, 2004. С. 128.

<sup>34</sup> Там же. С. 241-245.

<sup>35</sup> Мусульманские женщины // Иллюстрация. 1859. С. 261.

<sup>36</sup> Крутье А.Л. Гарем. Царство под чадрой. М., 2000. С. 121.

<sup>37</sup> Там же. С. 122.

<sup>38</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972. С. 125.

<sup>39</sup> Алибеков М. Домашняя жизнь последнего... Кокандского хана Худояр-хана // Ежегодник Ферганской области. 1903. Т. II. С. 92.

- <sup>40</sup> Клуг Дж. История гарема в культурах народов мира. Смоленск, 2004. С. 73, 80.
- <sup>41</sup> Крутые А.Л. Гарем. Царство под чадрой. М., 2000. С. 12.
- <sup>42</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972. С. 125.
- <sup>43</sup> Там же. С. 111.
- <sup>44</sup> Алибеков М. Домашняя жизнь последнего... Кокандского хана Худояр-хана // Ежегодник Ферганской области. 1903. Т. II. С. 94.
- <sup>45</sup> С. 72.
- <sup>46</sup> Там же. С. 82.
- <sup>47</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972. С. 126-127.
- <sup>48</sup> Крутые А.Л. Гарем. Царство под чадрой. М., 2000. С. 71.
- <sup>49</sup> Алибеков М. Домашняя жизнь последнего... Кокандского хана Худояр-хана // Ежегодник Ферганской области. 1903. Т. II.
- <sup>50</sup> Алибеков М. Домашняя жизнь последнего... Кокандского хана Худояр-хана // Ежегодник Ферганской области. 1903. Т. II; Клуг Дж. История гарема в культурах народов мира. Смоленск, 2004.
- <sup>51</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972. С. 125.
- <sup>52</sup> Алибеков М. Домашняя жизнь последнего... Кокандского хана Худояр-хана // Ежегодник Ферганской области. 1903. Т. II.
- <sup>53</sup> Фрили Дж. Тайны османского двора. Частная жизнь султанов. Смоленск, 2004. С. 188.
- <sup>54</sup> Мусульманские женщины // Иллюстрация. 1859. С. 261.
- <sup>55</sup> Одной из особенностей турецкого гарема являлось существование девичников в банях, которые могли рассматриваться как женские клубы [Клуг 2004: 120-121, 249].
- <sup>56</sup> Коран запрещает кастрацию, поэтому лица, принадлежавшие к привилегированной касте евнухов, рекрутировались главным образом из числа иностранцев и в принудительном порядке обращались в ислам после операции. В действительности те, кого кастрировали и превращали в мусульман, воспринимали это как большую удачу, так как эта профессия считалась престижной. За короткий срок они добивались могущества и богатства, чем если бы занимались торговлей или служили в армии [Клуг 2004: 82].
- <sup>57</sup> Борнс А. Путешествие в Бухару. СПб., 1850. Кн. 2. С. 394.
- <sup>58</sup> Череванский В. Две волны. СПб., 1898. Ч. 2. С. 328.
- <sup>59</sup> Клуг Дж. История гарема в культурах народов мира. Смоленск, 2004. С. 124.
- <sup>60</sup> Колл. 255 – 295. Сартянки и бача. Коканд. Н. Ордэ. 1894.
- <sup>61</sup> Приложение к «Новое время». 1893. № 153.
- <sup>62</sup> Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990. С. 44.
- <sup>63</sup> Средняя Азия. Ташкент, 1910. Кн. 1. Январь. С. 19.
- <sup>64</sup> Крестовский В.В. В гостях у эмира Бухарского. СПб., 1887. С. 142.
- <sup>65</sup> Там же. С. 175.
- <sup>66</sup> Верещагин В.В. Очерки, наброски, воспоминания. СПб., 1883 С. 54.
- <sup>67</sup> Там же. С. 58.
- <sup>68</sup> Колл. 255–286. «Бачи» и их поклонники. Ташкент. Н. Ордэ. 1894.
- <sup>69</sup> Духовская В. Туркестанские воспоминания. СПб., 1913. С. 71.
- <sup>70</sup> Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990. С. 44.
- <sup>71</sup> Там же. С. 25–26.
- <sup>72</sup> Там же. С. 46.
- <sup>73</sup> Широкова З.А. Таджикский костюм конца XIX-XX вв. Душанбе, 1993. С. 46; Пещерева Е.М. Домашняя и семейная жизнь // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 24. М.;Л., 1954. С. 142.
- <sup>74</sup> Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990. С. 44.
- <sup>75</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972. С. 123.

- <sup>76</sup> Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886 С. 242-243.
- <sup>77</sup> Абд — Ур — Рауф. Рассказы индийского путешественника. Самарканд, 1913. С. 18.
- <sup>78</sup> Лыкошин Н.С. Хороший тон на Востоке. Пгр., 1915. С. 26.
- <sup>79</sup> Никольский М.Э. Благородная Бухара. СПб., 1903. С. 30.
- <sup>80</sup> Колл. 512 – 146. Пляска мальчика-бачи. Ферганская обл. Лютче. Конец XIX в.
- <sup>81</sup> Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990. С. 66-67.
- <sup>82</sup> Фрили Дж. Тайны османского двора. Частная жизнь султанов. Смоленск, 2004. С. 182.
- <sup>83</sup> Там же. С. 188.
- <sup>84</sup> Там же. С. 309-310.
- <sup>85</sup> Ремпель Л.И. Далекое и близкое. Ташкент, 1981. С. 68.
- <sup>86</sup> Там же. С. 68.
- <sup>87</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972. С. 122.
- <sup>88</sup> Там же. С. 123.
- <sup>89</sup> Масальский В.И. Россия. Туркестанский край. СПб., 1913. Т. XIX. С. 401-402.
- <sup>90</sup> Средняя Азия. Ташкент, 1910. Кн. 1. Январь. С. 75.
- <sup>91</sup> Лев-Старович З. Секс в культурах мира. М., 1991. С. 73.
- <sup>92</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972.
- <sup>93</sup> Лев-Старович З. Секс в культурах мира. М., 1991. С. 134-139.
- <sup>94</sup> Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990. С. 56.
- <sup>95</sup> Лев-Старович З. Секс в культурах мира. М., 1991. С. 72.
- <sup>96</sup> Там же. С. 57-58.
- <sup>97</sup> Тэннэхилл Р. Секс в истории. М., 1995. С. 85.
- <sup>98</sup> Там же. С. 85-87.
- <sup>99</sup> Там же. С. 72–79.
- <sup>100</sup> Лев-Старович З. Секс в культурах мира. М., 1991. С. 58, 68, 73, 166, 170 и др.
- <sup>101</sup> Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972. С. 122.
- <sup>102</sup> Хайям Омар. Хафиз. Рубай. Газели. М., 2004. С. 246-250.
- <sup>103</sup> Там же. С. 249.
- <sup>104</sup> Гер-оглы. Туркменский героический эпос. М., 1983.
- <sup>105</sup> Там же. С. 469, 272.
- <sup>106</sup> Там же. С. 464, 256.
- <sup>107</sup> Маев П. Азиатский Ташкент // Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник. СПб., 1876. Вып. IV. С. 276.
- <sup>108</sup> Там же. С. 277.
- <sup>109</sup> Там же. С. 277.
- <sup>110</sup> Там же. С. 277.



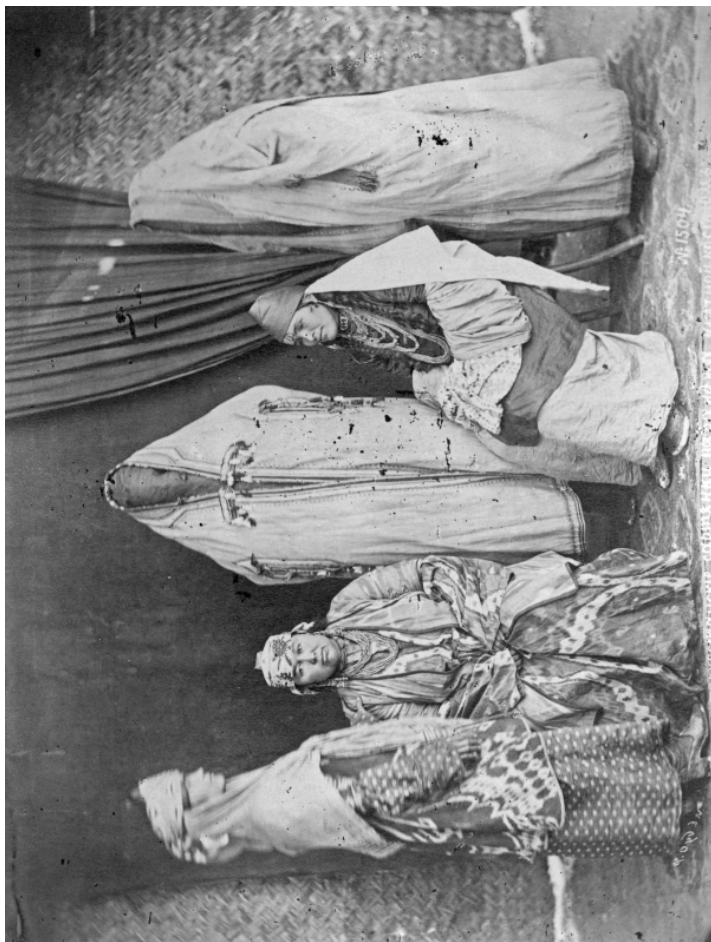


Рис. 1. Домашние и уличные костюмы сарьянок. Н. Ордж. 1894 г.  
(МАЭ. Колл. № 255-279)



Рис. 2. Женские типы. Ош. Лютче. Ферганская область.  
Начало XX в. (МАЭ, Колл. № 512-142)



Рис. 3. Бухарцы. Н. Ордэ. 1894 г. (МАЭ. Колл. № 255-167)



Рис. 4. Таджичка. Маргелан. Н. Ордэ. 1894 г.  
(МАЭ. Колл. № 255-125)



Рис. 5. Богатый наряд сарятки. Н. Ордэ. 1894 г.  
(МАЭ. Колл. № 255-128)



Рис. 6. Сарянки на своей половине. Маргелан Н. Ордэ. 1894 г.  
(МАЭ. Колл. № 255-126)



Рис. 7. Сартянки. Н. Ордэ. 1894 г. (МАЭ. Колл. № 255-127)

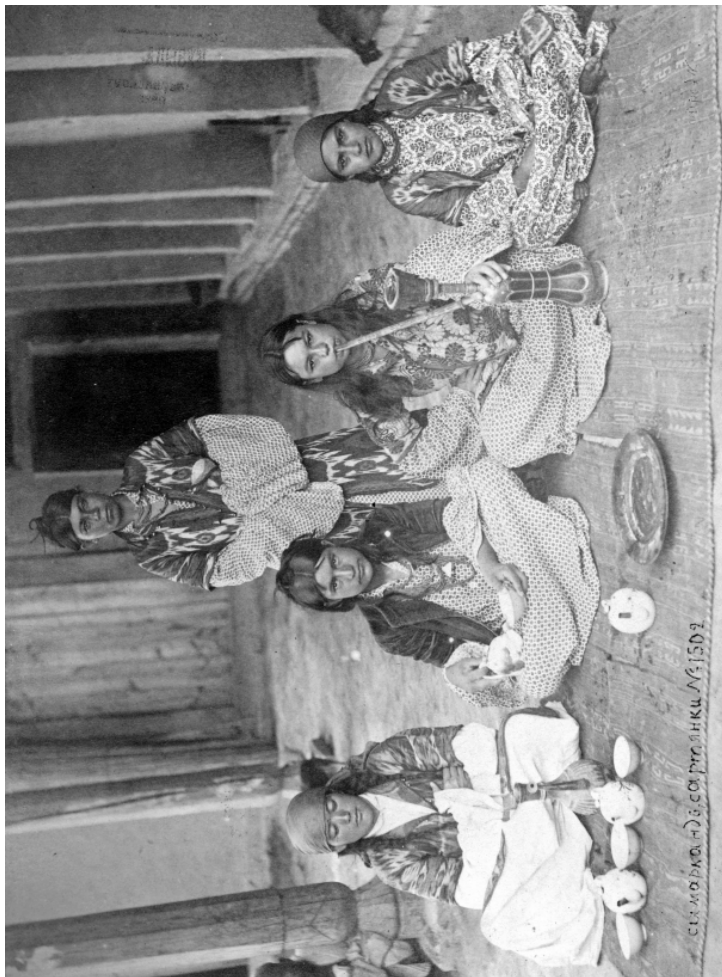


Рис. 8. Публичные женщины. Самарканд. Н. Орде. 1894 г. (МАЭ, Колл. № 255-113)





Рис. 9. Кокандская ханша. Н. Ордэ. 1894 г.  
(МАЭ. Колл. № 255-154).



Рис. 10. Коканд, Сарянки и бача. Н. Ордэ. 1894 г.  
(МАЭ. Колл. № 255-295)



Рис. 11. Ферганская область. Люгче. Пляска мальчика-бачи  
(МАЭ. Колл. № 512-146)



Рис. 12. Бачи и их поклонники. Ташкент. Н. Ордэ. 1894 г.  
(МАЭ. Колл. № 255-286)

## МАТЕРИАЛЫ

А. Шоинбеков

### ПРАЗДНИК КУРБАН В СЕЛЕ ТУСИЁН ЗАПАДНОГО ПАМИРА

Праздник Курбан среди населения Западного Памира (Горно-Бадахшанская АО, Республика Таджикистан), как и у всех правоверных мусульман, считается одним из самых почитаемых.

Автор этих строк, неоднократно участвовавший в праздновании Курбана, последний раз был его свидетелем 21 января 2005 г. в кишлаке Лахшик, сельсовет Тусиён Рошткалинского района (Горно-Бадахшанская АО, Таджикистан), где и было в основном составлено это описание. Кроме того, для сопоставления были привлечены полевые материалы автора, включающие сообщения жителей нескольких кишлаков Рошткалинского и Иш-кашимского районов (Вахан).

Праздник проводят два дня. В первый день начинают приготовления и вечером этого дня совершают обряд «зажигание свечи» (*sirowakdod*) — поминают усопших, а в день праздника проводят обряд жертвоприношения. За день до праздника все совершают омовение и надевают чистую одежду, чтобы быть ритуально чистыми. Члены той семьи, которая жертвует барана, готовят дрова, приносят большой котел и другие приспособления для приготовления кутьи (*boj*)<sup>1</sup>.

В первый день после обеда хозяин дома приступает к изготовлению свечей. В настоящее время для этого используют маленькие сухие веточки ивы (*wed*), а раньше — высушенные древесины можжевельника или ветки кустарника мордовник (*žas*), которые собирают по возможности в чистых местах. Принесенные в дом ветви оставляют для просушки на очаге — в сухом теплом месте. Одновременно с этим хозяйка печет лепешки. С приближением захода солнца хозяин дома оmyвает руки и садится около очага, чтобы заняться свечками. Все имеющиеся сухие ветки он разламывает руками, чтобы получились палочки равной длины (приблизительно 15-20 см). Их количество неважно, главное, чтобы палочки были парными, чтобы не осталось непарной, т.е. общее число не оказалось нечетным. Это правило — их число обязательно должно быть четным — соблюдается повсюду, где такие свечи зажигают<sup>2</sup>. Каждую палочку обматывают ватой или марлей, пропитанной маслом.

Тем временем хозяйка приносит горячую лепешку. Ее кладут в небольшую миску, а сверху наливают немного масла и настой сушеного пахтанья (*tuxrow*). Полученное кушанье носит название *tođčtir garđa* — дословно

«лепешка в чаше», также его называют *nîni rûgan* «хлеб с маслом». Похожее блюдо готовят для домашнего ужина, но в остальное время в него вместо *tuxrow* наливают кипяченое молоко. Однако, по народным верованиям, молоко нельзя приносить на кладбище, поэтому его не используют во время празднования Курбана.

С наступлением ночи (*xineçak waxt*) приготовленное кушанье (*tođćtir garđa*) несут на кладбище. Хозяин дома идет на кладбище, взяв с собой чашу и несколько свечей, только те, что предназначены для зажигания в этом месте. Его могут сопровождать сыновья. Аналогично и в других семьях — на кладбище собираются мужчины и мальчики. Чаши с лепешку *tođćtir garđa* они оставляют возле кладбища, на общем для всех месте, после чего каждый берет свои свечи. Спичками зажигают первую пару свечей и помещают их на окошечке могилы кого-либо из своего рода. Затем с помощью первой пары зажигают остальные свечи, устанавливая их по две на каждой могиле своих родственников. Поскольку у каждого умершего, как правило, больше одного потомка, на каждой могиле оказывается несколько пар свечей. Например, если у покойного четыре или пять сыновей, живущих отдельно, каждый из них обязан зажечь свою пару свечей. Таким образом, ни одна могила, если сохранился могильный холм и известно, кому она принадлежит, не остается без огней.

После того как все свечи зажжены, кто-нибудь из знающих читает молитву или суру из Корана, а потом все садятся кругом, и каждый берет свою чашу с кушаньем. Попробовав из своей чаши, передают ее другому, вкушая, в свою очередь, из его чаши. Таким образом, каждая чаша ходит по кругу и все едят из всех чаш или хотя бы из некоторых. Так живые показывают умершим предкам, что они объединены и полны дружеских, братских чувств и взаимопонимания. По окончании трапезы читают «благословительную молитву за едой» и расходятся по домам.

В доме до наступления этого момента — до возвращения хозяина с кладбища — хозяйка с домочадцами парами зажигает остальные свечи: непосредственно в доме, на складе (*zidûn ganjina*), в хлеве, во всех помещениях, даже в саду. Праздник Курбан считают «благодатным» (*muroddi-handa*), поэтому, зажигая свечи, желают счастья, увеличения стада, плодородности фруктовым деревьям и так далее.

По прибытии хозяина совершают ритуальное омовение и намаз. Затем ужинают вместе. Хозяйка приносит кушанье *tođćtir garđa*, которое по традиции едят руками из общей посуды. Перед началом трапезы хозяин дома пальцами касается еды, точнее, опускает их в жидкую часть — масло с молоком, после чего вытаскивает руку из чаши, поворачивается в сторону и, символически расплескивая жидкость, произносит: «*bijomurzah arwohgûn*» («в памяти предков») — и все приступают к еде. Затем ведут беседу на религиозные темы, в том числе о сущности праздника, и если есть в доме певец, то он исполняет религиозные песни (восхваление — *maddoxoni*).

В день жертвоприношения, второй день праздника, все встают рано утром, совершают омовение и намаз. После завтрака хозяйка сурьмит брови себе и всем желающим членам семьи. Это связано с представлением о том, что в то время, когда Авраам уводил своего сына для принесения его в жертву, жена патриарха подводила брови сурьмой. По другой версии, если кто-либо в этот день не сурьмит брови, змея ударит его по глазам своим хвостом.

Жертвоприношение, совершаемое на Западном Памире во время праздника Курбан, как и в других мусульманских регионах, является воспроизведением коранического сюжета о жертвоприношении Ибрагима и чудесном спасении его сына Исмаила. За преданность Ибрагима в последний момент Бог послал ему с небеса белого агнца. По представлениям населения Западного Памира, этот белый агнец вокруг глаз, лба и на ногах имел особые серые отметины. Поэтому если родится ягненок с такими отметинами, то хозяева дома с большой радостью предназначит его в качестве жертвенного животного. Когда барашек вырастает, рога у него становятся круглыми (*сахт хохон*). Если в день праздника Курбан родится какое-нибудь животное, мясо которого, согласно предписаниям ислама, употребляется в пищу (*халал*), его нарекают жертвенным. За назначенным для жертвоприношения животным с самого рождения бережно ухаживают. Хозяин старается, чтобы будущая жертва к моменту праздника стала большой и жирной.

Каждый человек в своей жизни должен трижды пожертвовать барана на праздник Курбан. Когда впервые в хозяйстве появляется пригодное для этой цели животное, его растят три года. На третий год, с наступлением праздника, барашка приносят в жертву. Второй раз жертвуют пятилетнего барана, а на третий — семилетнего.

Каждый год, когда подстригают предназначенного для жертвы барашка, его шерсть отдают кому-нибудь. Но в год жертвоприношения первую состриженную шерсть откладывают, чтобы во время заклания вручить ее *халифу*<sup>3</sup>. При этом стрижку производят заранее, с тем чтобы к празднику на животном было достаточно шерсти: по народному представлению, хозяин после смерти, держась за шерсть этого барана, сможет перейти через мост Сират, ведущий в загробный мир.

Согласно одним представлениям, барашка следует закалывать до восхода солнца, чтобы он не видел кровь жертвенного барашка. Следуя другим, жертвоприношение надо совершать в тот момент, когда первые лучи солнца касаются земли. В любом случае, процесс принесения жертвы начинается рано утром, с приездом *халифа*. Хозяйка дома выносит барашка из хлева во двор задними ногами вперед. Во дворе хозяин или кто-либо из мужчин совершает ритуальное омовение животного, предварив его троекратным омовением рук.

Сначала омывающий трижды брызгает водой на передние ноги барашка, потом левой рукой трижды оmyвает его половой орган. Затем правой рукой трижды оmyвает барану рот, после чего левой рукой трижды брызгают в нос животного и оmyвает его. Затем правой рукой трижды оmyвают уши и левой рукой трижды задние ноги. Обязательная смена правой и левой рук связана с представлением о чистоте или нечистоте различных частей тела жертвы. Аналогичное ритуальное омовение жертвенного животного совершают во время жертвоприношения (*Хидоуи*) и в похоронно-поминальном обряде «зажигания светильника». Напротив, омовение не производят перед принесением жертвы по случаю свадьбы и строительства дома.

По завершении омовения зажигают благовонную траву *sitiraxm*, и хозяйка дома проводит сурьмой по глазам барашка. После этого животное поднимают на крышу дома. Голову барана поворачивают в сторону *Киблы*. Далее берут заранее приготовленный отрез красной материи (примерно 1-2 м) или красный платок, заворачивают в него две лепешки и подвязывают на спине жертвы как поясной платок. Также привязывают ранее состриженную шерсть. Затем соединяют ноги барана двумя шерстяными веревочками, которые сплетены из красных и белых нитей. По словам информанта, эти веревки символизируют уздечку. В то время как производят эти приготовления, рядом с жертвой садится *халифа* и начинает читать суру Корана. Когда чтение заканчивается, барана закалывают. Хозяйка подставляет миску под голову жертвы, чтобы его кровь не пролилась на землю. После того как кровь стечет в эту миску, все присутствующие окунают в нее пальцы и кровью наносят себе пятнышко на лоб между бровями.

После заклания с барана снимают веревки и ткань, из которой достают лепешки, их раздают по кусочку всем присутствующим, есть такую лепешку считается благим делом. Тело жертвы с крыши дома, с относительно небольшой высоты, бросают вниз:<sup>4</sup> оно должно, по народным представлениям, семь раз перекувырнуться. Затем тушу вносят во двор или в дом, где ее полностью разделывают. Поскольку верят, что жертвенный баран в будущей жизни поможет своему хозяину преодолеть мост *Сират*, кости не рубят топором, как это делается обычно, а разделяют в тех местах, где соединяются части тела, чтобы целиком сварить их в кутье *вој*.

Хозяин или хозяйка дома (в зависимости от того, кто ухаживал за барашком) в течение десяти дней до наступления праздника держит пост<sup>5</sup>, подобный принятому в Рамазан. Поэтому после заклания барана прежде всего готовят печень жертвы для этого человека, чтобы он закончил пост (*ху руза вриѳт*). Перед началом приготовления этого кушанья глашатаи оповещают жителей села о совершенном жертвоприношении и приглашают всех на угощение. Приглашают и незнакомых прохожих, встречающих по дороге. Когда все соберутся, приступают к трапезе. Долей *халифа* являются грудинка, шкура и шерсть. После угощения *халифа* читает молитву, в



которой благословляет тех, кто принес жертву. Все кости барана собирают, выносят наружу и оставляют в каком-нибудь чистом месте.

Согласно народным верованиям, все, что относится к жертвенному барашку, имеет магические и лечебные свойства. Например, детям, у которых болит горло, дают по несколько капель горячей крови. Кровь применяют и для лечения головной боли, она отвращает вред злых духов и прочее. Поэтому частицы жертвенной крови каждый сохраняет у себя дома. Кровь высыхает, если хотят ее использовать для лечения, то кровь растворяют. В случае болезни маленького ребенка сухую кровь смешивают с материнским молоком и дают ему выпить, для лечения взрослых кровь растворяют водой. В Вахане кровь жертвенного барана наливают под фруктовые деревья, чтобы больше плодоносили.

Также в лечебных целях используют другие части жертвы: горячую кишку барана больным «зобом» завязывают вокруг шеи, а у кого боль в пояснице — подпоясывают талию. Снятой шкурой гладят по лицам детей. Из частиц зрачка делают амулеты *tamorča* для детей, чтобы защитить их от сглаза. Лопатку жертвенного барашка сохраняют, и, когда женщину поражает болезнь от злого духа умершего *simiyūn* (т.е. дети рождаются, но умирают), берут эту лопатку, проделывают в ней отверстие, мулла пишет на кости молитву (или обходятся без молитвы), и женщина, у которой умирают дети, через дыру кормит новорожденного младенца.

\*\*\*

<sup>1</sup> Более подробно об этом см.: Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1958. Вып. 2. С. 381-382. Стеблин-Каменский И.М. Повседневная и ритуальная пища Ваханцев // Страны и народы Востока. Памир. М., 1975. Вып. XVI. С. 206-207.

<sup>2</sup> По сообщению моих информантов, в к. Ваџūm (Рошткалинского района) на могилах зажигают нечетное количество свечей, а в доме, в каждом помещении, — четное. В Вахане (Ишкашимского района) изготавливают всего две свечи (*pilta*) и одну лучину (*dalil*). Лучину готовят для дома и, когда наматывают на нее вату, называют имена членов семьи. Одну свечу делают для зажигания на кладбище, называя при наматывании ваты имена умерших своего рода. Другая свеча предназначена для какого-нибудь святого места, и, наматывая на палочку вату, произносят названия святых мест этого кишлака. По материалам М.С. Андреева, в Хуфе ставят по две свечи в изголовье могилы (Андреев М.С. Указ. соч. С. 201).

<sup>3</sup> Люди, авторитетные в области исламского вероучения, обрядности. *Халифа* среди населения Западного Памира — человек, который знает религиозные учения, знаток традиции и принадлежит к роду *сайидов* по мужской линии. Все религиозные процедуры, в том числе и праздник Курбан, осуществляются под его руководством.

<sup>4</sup> По материалам Л.Ф. Моногарова, в Язгуляме сбрасывают барана с крыши в дымовое отверстие (раджон) (Моногаров Л.Ф. Материалы по этнографии язгулямцев // Среднеазиатский этнографический сборник. 2 / ТИЭ АН СССР. М., 1959. Т 17. С. 74.

<sup>5</sup> В большинстве районов Западного Памира этот обычай не соблюдается, он либо не был принят, либо забыт.

## МАЛОИЗВЕСТНОЕ ПЕРСОЯЗЫЧНОЕ СОЧИНЕНИЕ О БУХАРСКОМ МАЗАРЕ

Предложенный вниманию текст на персидском языке и его перевод являются дополнением к опубликованной на страницах этого сборника статье «Места паломничества и поклонения и доисламские традиции в Центральной Азии». Представленное сочинение дошло до нас в рукописном виде; три его списка, хранящиеся в собрании рукописей Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения (СПбФ ИВ) РАН, были использованы для создания приведенного здесь текста. Все три списка входят в состав сборных рукописей, зарегистрированных под шифрами А 1493, В 2181 и С 455.

В описании персидско-таджикских рукописей ИВ АН сочинение названо *Рисāла-йи ҳазрат-и Ҳ<sup>а</sup>джда Ка‘б ал-Аҳбār* (Рассказ [о] *ҳазрате* Ҳ<sup>а</sup>дже Ка‘бе ал-Аҳбāре)<sup>1</sup>. Это название встречается в рукописи А 1493<sup>2</sup>, в этом списке приводится и более полное наименование: *Рисāла-йи ҳазрат-и Ҳ<sup>а</sup>джда Ка‘б ал-Аҳбār <...> дар байāн-и фазлийат-и зийāрат-и қабр-и мутабарак-и ҳазрат-и Ҳ<sup>а</sup>джда Ка‘б ал-Аҳбār* (Рассказ [о] *ҳазрате* Ҳ<sup>а</sup>дже Ка‘бе ал-Аҳбāре <...> относительно достоинств паломничества [к] благословенной могиле *ҳазрата* Ҳ<sup>а</sup>джи Ка‘ба ал-Аҳбāра)<sup>3</sup>. В рукописях С 455 и В 2181 в начале сочинения после *басмаллы* приводится схожее название: *Рисāла-йи дар байāн-и фазлийат-и қабр-и мутабарак-и ҳазрат-и Ҳ<sup>а</sup>джда Ка‘б ал-Аҳбār* (Рассказ относительно достоинств благословенной могилы *ҳазрата* Ҳ<sup>а</sup>джи Ка‘ба ал-Аҳбāра)<sup>4</sup>. Перед текстом сочинения в рукописи С 455 приводится еще одно заглавие, выделенное красными чернилами: *Зикр-и мазār-и Ҳ<sup>а</sup>джда Ка‘б ал-Аҳбār дар Бухārā-йи шарīф* (Упомятае о *мазāре* Ҳ<sup>а</sup>джи Ка‘ба ал-Аҳбāра в благородной Бухаре).

В качестве составителей данного произведения приводятся имена Вахй Кирмāнй и Са‘йд Аллāха Кирмāнй<sup>5</sup>. К сожалению, информацией об их жизни и творчестве мы не располагаем, как и не можем быть полностью уверены в их авторстве, впрочем, как и вообще в историчности этих персонажей. В тексте сочинения сказано, что они являются потомками ал-Исхāқа Калāбādй<sup>6</sup>, прославились своим благочестием и имели большое число учеников (*мурйдов*)<sup>7</sup>. Также рассказывается, что они прибыли в Бухару из Аравии<sup>8</sup>, однако проверка этих сведений в данный момент не представляется возможной. В одном из списков указывается, что еще одним человеком, принимавшим участие в составлении сочинения, был некто Ҳāджжй Бағдādй, завершивший данный труд<sup>9</sup>, а также наряду с Маҳмудом Ҳāджжй, Йār Ҳāджжй и Йаманом<sup>10</sup> Ҳāджжй свидетельствовавший о его правдивости<sup>11</sup>.

Сочинение посвящено правилам совершения паломничества к могиле Ҳ<sup>а</sup>джи Ка‘ба ал-Аҳбāра, богоугодности этого поступка; в нем также приводятся предания, связанные с жизнью и деятельностью этого мусульман-

ского праведника. *Мазār*, связанный с его именем, расположен в 30 км к северо-востоку от Бухары (Каганский район близ кишлака Гашрабад), на территории некрополя, занимающего площадь более 6 гектаров. В литературе приводится краткое описание этой гробницы, не вполне корректно названной *Х<sup>б</sup>аджа Ка‘ба*<sup>12</sup> (она также именуется *Кош-Кафт*): в настоящее время *мазār* представляет собой *сағāну*<sup>13</sup> длиной 13 м, вокруг которой располагались другие постройки комплекса, снесенные в 70-е годы XX столетия в процессе борьбы с «пережитками прошлого»<sup>14</sup>. *Сағāна* была сооружена в XIX в. на руинах древнего *мазāра*, относящегося, согласно археологическим исследованиям, к XII–XIII вв. После возведения она неоднократно подвергалась ремонту и постепенно увеличивалась в размерах. В настоящее время, после проведения восстановительных работ, *мазār* вновь принимает паломников<sup>15</sup>.

Согласно местному преданию, этот *мазār* является гробницей некоего воина-батыра, отличавшегося богатырским ростом в 10 м и проживавшего в давние времена в долине Кашка-Дарьи. Свое имя (*Х<sup>б</sup>аджа Ка‘ба*) он якобы приобрел после *хаджжа* в Мекку к ал-Ка‘бе<sup>16</sup>. Здесь, по всей видимости, имеет место народное объяснение имени, а также связывание местного легендарного персонажа с исторической личностью. *Х<sup>б</sup>аджа Ка‘ба* (вернее — *Х<sup>б</sup>аджа Ка‘б*), несомненно, является частью имени *Х<sup>б</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбāра* — известной исторической личности, видного деятеля периода раннего ислама. Его полное имя звучит как *Абū Исхāқ б. Мāти‘ б. Хайсу‘ (Хайнū‘)*<sup>17</sup>. Будучи иудеем, происходившим родом из Йемена, *Абū Исхāқ* перешел в ислам около 17/638 г. и почитается как наиболее ранний знаток иудео-мусульманских преданий<sup>18</sup>. Именно обширные познания в области иудейских и христианских преданий привели к тому, что он стал носить почетное прозвище *Ка‘б ал-Ахбāр*, часто объясняемое как «распространитель преданий, известий». Однако, по всей вероятности, данное имя происходит от термина *хибр/хабр* (от древнееврейского *хāбер*), обозначающего почетное ученое звание, в иерархии расположенное чуть ниже *рабби* и весьма распространенное среди ученого сообщества иудеев Вавилона<sup>19</sup>. В общих чертах данный титул идентичен арабскому *‘āлим*<sup>20</sup>. Таким образом, несмотря на то, что в использованных нами рукописях имя данного исторического персонажа отмечено как *Х<sup>б</sup>аджа Ка‘б ал-Ахбāр*<sup>21</sup>, по всей видимости, более правильным будет называть его *Х<sup>б</sup>аджа Ка‘б ал-Ахбāр*<sup>22</sup>.

Сведения относительно *Ка‘ба ал-Ахбāра* отрывочны, зачастую противоречивы и носят в основном легендарный характер. Согласно одному из преданий, он прибыл в Медину во время правления *халифа ‘Умара*<sup>23</sup> и сопровождал последнего во время поездки в Иерусалим в 15/636 г.<sup>24</sup> После принятия ислама *Ка‘б ал-Ахбāр* был в тесных отношениях с *халифом* и предсказал дату его смерти<sup>25</sup>. *Абū Исхāқ* был ярким сторонником *халифа ‘Усмāна*. Позже *Му‘āвийя* пытался привлечь *Ка‘ба ал-Ахбāра* в Дамаск и сделать его своим советником, однако, по всей видимости, тот удалился в *Химс*, где и скончался. Точная дата его смерти неизвестна, согласно различным сведениям, он умер в 32/652–3 г., 34/654–5<sup>26</sup> или 35/655–6<sup>27</sup>. Информа-

ция относительно места его захоронения также противоречива. Согласно ал-Харавӣ, могила Абӯ Исхāқа расположена в Химсе<sup>28</sup>, Йāқūt и Ибн Баттūта определяют местом его последнего пристанища Дамаск (где до сих пор имеется могильный камень с его именем)<sup>29</sup>. Ибн Джубайр и ал-Макризӣ говорят, что его могила находится в ал-Джйзе в Египте<sup>30</sup>. Вместе с тем ал-Харавӣ сообщает, что некоторые люди считают, что Ка‘б ал-Ахбār похоронен в Медине, а в ал-Джйзе располагается могила одного из его сыновей<sup>31</sup>.

Личность Ка‘ба ал-Ахбāра настолько плотно окутана легендами и домыслами, что выявление реальных фактов представляется весьма сложным делом. Уверенно можно говорить лишь о его глубоких познаниях в Библии и преданиях, принесших ему славу мудреца. К нему возводят многие предания, связанные с *халифом* ‘Умаром, признаваемые достоверными<sup>32</sup>. Имеются косвенные свидетельства тому, что Абӯ Исхāқ пытался привести в ислам некоторые элементы иудаизма<sup>33</sup>.

Как уже отмечалось выше, списки рассматриваемого сочинения являются частью составных рукописей. Так, общее количество листов в рукописи А 1493 — 113. Помимо собственно «Рассказа [о] *хазрате* Х<sup>б</sup>ādже Ка‘бе ал-Ахбāре» (л. 91б–102б), в данном списке также присутствуют:

- анонимный перевод арабского сочинения по логике «Йсāгуджй» Асйр ад-Дйна Муфаззала б. ‘Умара ал-Абхарй (ум. 663/1265), представляющего переложение труда греческого философа Порфирия (Порфириус; ар. Фурфүрийүс) (234 – ок. 305) *Isagoge* (л. 34б–37а);
- *Шарх-и хадйс-и набави* («Комментарий к преданию о пророке»), приписываемый ‘Абд ар-Рахману Джāмй (817–898/1414–1492) (39а–42б);
- Сочинение *Кавā‘ид-и қарā’* («Руководства для чтецов Корана») с изложением различных мнений о термине *марадж ал-бахрайн* (Коран, LV, 19) (39а–41а);
- трактат о метеорологии *Кāйинāт ал-джавв* («Атмосферные сущности») (л. 45а–46а);
- два (персидский и арабский) *мухаммаса* на *қасйду* Абӯ ‘Абдаллāха Мухаммада ал-Бүсйрй (608–694/1213–1296) (л. 106б–109б), выполненные Мухаммадом б. Мухаммадом ал-Мавлавй ат-Табāдакāнй ат-Түсй.

Рукопись А 1493 была приобретена С.А. Алимовым (ум. 1940 г.) в Астрахани в 1936 г. Бумага среднеазиатская. Переплет картонный. Датой переписки является 1288/1871 г.

Большую часть рукописи В 2181 занимают 10 рассказов (*қисса*) на религиозные сюжеты, озаглавленные *Джанг нāма-йи мāх-и мардāн-и ‘али* (л. 1б–180а). «Рассказ относительно достоинств благословенной могилы *хазрата* Х<sup>б</sup>ādжи Ка‘ба ал-Ахбāра» (л. 181б–192б) завершает рукопись. Список был привезен В.А. Ивановым в 1915 г. из Бухары, куда он был направлен Академией наук для изучения местного дервишества. Собранные Ивановым рукописи (1057 томов за две поездки) составили знаменитую

Бухарскую коллекцию Азиатского Музея, а купленные им предметы поступили в собрание Музея антропологии и этнографии. Размер привезенной В.А. Ивановым рукописи 20,5×13 см. Бумага среднеазиатская. Переплет картонный. Сочинение написано небрежным почерком *наста'лиқ* с элементами *шикаста*. На странице по 14 строк.

В рукописи С 455 содержится сочинение *Қандийа* (л. 9б–88а), представляющее собой обработку арабского труда о Самарканде Абӯ Ҳафса 'Умара ан-Насарӣ ас-Самарқандӣ (461–537/1068–1142), восходящую к его ученику Абӯ-л-Фазлу Муҳаммаду ас-Самарқандӣ. Рукопись была привезена в 1897 г. из Средней Азии выдающимся иранистом К.Г. Залеманом (1849–1916), который более четверти века возглавлял Азиатский музей Российской академии наук. Размеры: 15×26 см. Бумага среднеазиатская. Переплет картонный. Сочинение о *мазāре* Х<sup>б</sup>аджи Ка'ба ал-Аҳбāра занимает 9 листов (л. 88а–96а). Список датирован 1299/1881–82. Поле текста имеет размеры 8,5×17 см. Трактат написан аккуратным *наста'лиқом*.

Во всех трех списках пагинация отсутствует. Для удобства читателя в тексте сочинения специальными знаками указывается начало новой страницы рукописи: (^) — для А 1493, (\*) — для В 2181 и (||) — для С 455. Имена переписчиков рукописей нам неизвестны, однако значительное число допущенных ими ошибок, как грамматических, так и стилистических, по всей вероятности, свидетельствует об их невысокой квалификации. Кроме того, лишь в случае рукописи С 455 можно говорить о работе каллиграфа, два других списка выполнены довольно небрежным почерком. В предложенном тексте были сохранены те варианты написания слов, которые присутствуют в рукописях без особых пометок. Во всех списках текст идет сплошным массивом, без выделения разделов, за исключением рукописи С 455, где некоторые выражения или фразы (при этом далеко не всегда являющиеся заглавием нового раздела) выделены красными чернилами. С целью придать русскому переводу удобочитаемый вид в нем отдельные сюжеты выделены в самостоятельные разделы.

Все три списка по большей своей части совпадают по содержанию; встречающиеся разночтения отмечены сносками. Рукопись А 1493 представляет собой несколько сокращенный вариант произведения: практически полностью совпадая с содержанием списков В 2181 и С 455, она имеет сокращенный вариант заключительной части, который, впрочем, своим содержанием не противоречит информации, изложенной в других списках. Ввиду наибольшей полноты и меньшего количества присутствующих ошибок за основу при составлении персидского текста был взят текст рукописи С 455.

Несмотря на многочисленные неточности и ошибки, встречающиеся в тексте сочинения, а также подложный характер приведенных в нем *ҳадӣсов*, оно, тем не менее, представляет собой любопытный источник по изучению мест паломничества и поклонения в Центральной Азии и обладает несомненной научной ценностью.

## ذکر مزار خواجه کعب الاخبار در بخارای شریف

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على رسوله محمد و آله و اصحابه الجمعين آورده اند که این رساله در بیان فضیلت قبر متبرک حضرت خواجه کعب الاخبار رضی الله<sup>1</sup> عنه است<sup>2</sup> که روزی در روضه عالی حضرت رسول اکرم (ﷺ) صلی الله علیه و سلم بودم آوازی از روضه شریف ایشان بکوشم || رسید که گفتند که هر ان بنده نیک بختی و نیک سعادت که زیارت کند قبر متبرک<sup>3</sup> خواجه کعب الاخبار را در عمر خود یکبار همچنان باشد که از مادر نوتواند شاده<sup>4</sup> باشد آوردنکه طریق زیارت ایشان این است که اول دعا کند یکبار صلوة سه بار سوره فاتحه چهارده بار سوره اخلاص<sup>5</sup> (\*) بعد از دعا چهار رکعت نماز بگزارد و در رکعت اول<sup>6</sup> فاتحه یکبار و الضحی یکبار<sup>7</sup> و در رکعت (ﷻ) دویم بعد از فاتحه الم نشرح یکبار<sup>8</sup> در رکعت سیوم بعد از فاتحه الهیکم<sup>9</sup> الکاثر یکبار در رکعت چهارم قل هو الله احد یکبار بخواند بعد از ان سلام ادا کند بعد از ادای نماز سوره یاسن یا سوره تبارک بخواند<sup>10</sup> همچنان باشد که جمال جهان آرای حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم را دیده باشد و هزار سال و رکعت عبادت کرده باشد و هزار بنده را در راه خدای تعالی آزاد || کرده باشد مثل فرزندان حضرت ابراهیم<sup>11</sup> علیه السلام و هزار اشتر قربانی کرده باشد (ﷻ) و هزار اسب به غازیان داده باشد و از همه گناهان<sup>12</sup> نجات یابد<sup>13</sup> انشا الله تعالی و حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم (\*) فرمودند<sup>14</sup> که من از جبرائیل شنیدم جبرئیل علیه السلام گفت من از میکائیل شنیدم میکائیل علیه السلام گفت من از

<sup>1</sup> B 2181: (... رضی الله تعالی عنه ...)

<sup>2</sup> A 1493: (... که این رساله حضرت خواجه کعب الاخبار این است در بیان فضیلت زیارت قبر متبرک حضرت خواجه) کعب الاخبار رضی الله تعالی عنه است که ...)

<sup>3</sup> A 1493: متبرک حضرت

<sup>4</sup> A 1493, B 2181: یافته

<sup>5</sup> A 1493, B 2181: (... اخلاص بخواند بعد از ...)

<sup>6</sup> A 1493: (... اول بعد از فاتحه ...)

<sup>7</sup> A 1493: (... یکبار بخواند و ...)

<sup>8</sup> A 1493: (... یکبار و در ...)

<sup>9</sup> A 1493: الهاک م; B 2181: الهکم

<sup>10</sup> A 1493, B 2181: ختم کند

<sup>11</sup> A 1493, B 2181, C 455: ابراهیم

<sup>12</sup> B 2181: و از کل گناه

<sup>13</sup> A 1493: (... و از همه گناهان پاک شد ...)

<sup>14</sup> A 1493: (... مهربانی کرده گفته اند...); B 2181: (... صلی الله علیه و سلم گفتند ...)

اسرافیل شنیدم اسرافیل علیه السلام گفت من در لوح محفوظ نوشته دیده ام<sup>15</sup> که هر ان بنده مؤمن نیک بخت که زیارت کند قبر متبرک حضرت خواجه کعب الاخبر را سر ولایت بر وی منکشف شود<sup>16</sup> هر که شک آورد بی نصیب شود و هر که در ان مقام خانه سازد<sup>17</sup> یا سه شبانه (^) روز خانه<sup>18</sup> کند یا در ان مقام<sup>19</sup> متبرکه دو رکعت نماز گزارد یا یک روز روزه دارد یا یک طواف بکند از روی ثواب<sup>20</sup> چنان باشد که هفتاد بار پیاده حج کرده باشد || اگر در ان منزل<sup>21</sup> بمیرد روز محشر از گور با جمله شهیدان برخیزد نقل میکند<sup>22</sup> عایشه صدیقه رضی الله عنها از حضرت رسول اکرم صلی<sup>23</sup> الله علیه و السلام شب در کنار من بودند (\*) نیمه شب گذشته بود که در جامه خواب ذات شریف حضرت را دیدم<sup>24</sup> و آواز شنیدم که آنچه من بینم تومی بینی گفتم (^) نمی بینم حضرت<sup>25</sup> دعا کردند حجاب از میان برداشته شد دیدم قنديل آویخته بر<sup>26</sup> عرش هفت طبقه آسمان و<sup>27</sup> زمین از نور آن قنديل روشن و منور کشته است پرسیدم که این نور از کجاست گفتند این نور روضه خواجه کعب الاخبر است که ایشان در ولایت کرمان و مرغیلان و اندیجان خواهند شهید شدند و از انجا در ولایت بخارای شریف قبرایشان خواهد شد از شهر تا قبر ایشان دو فرسخ و یک میل است نقلست<sup>28</sup> (^) که عبد الله ابن || مسعود<sup>29</sup> رضی الله عنه هر که یک قدم ماند (\*) بسوی قبر متبرک حضرت خواجه کعب الاخبر گویا که هفتاد بار پیاده حج کرده باشد و خدای تعالی تن او را از آتش دوزخ نجات دهد شیخ حسن بصری رحمت الله علیه گفته اند<sup>30</sup> که در واقعه دیدم کوشکهای از یاقوت سرخ و زیرجد<sup>31</sup> سبز و از نقره سفید پرسیدم که این کوشکها از ان کیست فرشته گفت از ان کسانیبست که قبر متبرک حضرت خواجه کعب

<sup>15</sup> (... در لوح محفوظ چنین نوشته دیده اند ...): A 1493

<sup>16</sup> کرد: A 1493

<sup>17</sup> کند: B 2181

<sup>18</sup> روزبانش: A 1493

<sup>19</sup> منزل: B 2181

<sup>20</sup> صواب: A 1493

<sup>21</sup> درین مقام: B 2181

<sup>22</sup> (... شهیدان برخیزد روایت میکند ...): B 2181; (... شهیدان برخیزد صدقه یا رسول الله و دیگر روایت میکند ...): A 1493

<sup>23</sup> صلوات: A 1493

<sup>24</sup> ندیدم: A 1493

<sup>25</sup> (... حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم دعا ...): A 1493

<sup>26</sup> (... بر ساق عرش ...): A 1493

<sup>27</sup> (... و هفت زمین ...): A 1493

<sup>28</sup> دیگر روایت (^) میکند: A 1493, B 2181

<sup>29</sup> عبد الله عباس: B 2181

<sup>30</sup> گفتند: A 1493

<sup>31</sup> برجد: B 2181

الاکبر را زیارت کرده است یک بار تکبیر گفته است چنانچه در حدیث آمده است که (٨) قال النبی علیه السلام زیارت المقبرۃ خواجه کعب الاکبر کتب الله تعالی به حجتہ<sup>32</sup> مقبوله قال النبی علیه السلام زیارت القبور کفارت الذنوب صدقه یا رسول الله قال النبی علیه السلام (\*) من مات علی حب آل خواجه کعب الاکبر عتق الله تعالی النار یعنی فرمودند نبی علیه السلام کسی که بمیرد بدوستی فرزندان خواجه کعب الاکبر آزاد<sup>33</sup> میگردند تن او را از آتش دوزخ و هر کسی که بمیرد بدشمنی اولاد ایشان گویا که کافر مرده باشد و نمیرسد او را بوی بهشت در میانه دو چشم او<sup>34</sup> (٨) مینویسد که درست و نا امید است از رحمت الله تعالی روایت کرده اند که از اسحاق کلابادی از حضرت خواجه کعب الاکبر نور مرقدہ ایشان گفته اند که اول کسی که ایمان آوردن من و مسلمان من داود<sup>35</sup> علیه السلام بود بت پرست بودم پدر و مادرم از قوم عاد بودند جوان صد ساله بودم که پنجاه هزار گوسفند پدر مرا چوپانی میکردم روز در میان (\*) کوه بودم آواز از درون کوه بگویم رسید که بیطاقت شدم عقل از من رفت آهسته آهسته رفتم دیدم که میان غاری در درون غار مردی نشسته پیشانی خود را (٨) در خاک<sup>36</sup> نهاده زبور میخواند زارزار میگرست چون ابرنوبهار چنانچه آواز گریئه او در دل من اثر کرد نزدیک غار رفتم آن مرد عزیز آواز معین مرا شنیده سر از زمین بر داشته گفت تو کیستی و از کجا می گفتم از شهر عاد || و از فرزندان سهیل عاد میشوم دیدم که جوان<sup>37</sup> سرخ روی و کبود چشم و خالی دندان و قامت مبارک شان هشتاد کز بود میخواستم که از غار بیرون آیم بانگ بر من زد که گفتند که درین بیابان چه کار میکانی (\*) گفتم که شبانی میکانم در گردنم بت<sup>38</sup> داشتم همه از زر و نقره و فیروزه<sup>39</sup> نظر کردند آن بت پاره پاره شد بر زمین افتاد و گفتند ای بت پرست چرا خدایرا نمیپرست گفتم خدای شما کیست گفتند که خدای من خالق هژده<sup>40</sup> هزار عالم است که ترا و مرا همه اشیاء را خلق کرده است که همچنین خدای را نمی پرست بت را میپرستی<sup>41</sup> باز زبور<sup>42</sup> را

<sup>32</sup> حجه: A 1493

<sup>33</sup> ازات: A 1493

<sup>34</sup> آدمی: B 2181; ابروی او: A 1493

<sup>35</sup> (... و مسلمان من موسی ...) B 2181; (... و مسلمان شد من بودم بحضرت داود ...) A 1493

<sup>36</sup> بر خاک مالیده تورات میخواند B 2181

<sup>37</sup> جون: A 1493

<sup>38</sup> بتی: A 1493

<sup>39</sup> (... فیروزه چون گفتم ...) A 1493; (فیروزه): C 455

<sup>40</sup> (هجده): C 455

<sup>41</sup> (... میپرستی گفته باز ...) A 1493

<sup>42</sup> تورات: B 2181



گرفته باواز بلند خواندن گرفتن عقل و هوش از من رفت<sup>43</sup> سر خود را در قدم های ایشان نهادم پرسیدند چه نام داری گفتیم آلاسحاق گفتند نام تو خواجه کعب الاخبر باشد و خدای تعالی ترا هزار<sup>44</sup> سال چهار صد و هفتاد و سه سال || عمر بدهد تا ختم نبود خبر مرا (^\*) بآن امیر سید البشر و شفاعت خواه روز محشر و حتم پیغمبر ان مرسل بر سانی بگوی این کلیمه را که لا اله الا الله داود<sup>45</sup> رسول الله و کلیمه عرضه کردن مسلمان شدم بخدمت ایشان استادم<sup>46</sup> گرگان<sup>47</sup> کوسفند های مرا پاسبانی میکردند زبور<sup>48</sup> را از ایشان تعلیم گرفتم بعد از چند روز پدرم آمد نرفتم نماز عت بسیار شد عاقبت الامر لشکر کشی کرده اند حضرت داود<sup>49</sup> علیه السلام<sup>50</sup> معا توابع ایشان بحضرت واجب الوجود مناجات کردند و ملائکه هفت آسمان و زمین جمع شدن و گریزی داشتم چهار صد من<sup>51</sup> وزن (^) داشت او را در دست گرفته در جنگ درادم چنان جنگ شد که بگفتن راست نیاید بالاخبر (^\*) پدرم را کشته شد و شهر مرقیلان<sup>52</sup> را گرفتند و حضرت داود<sup>53</sup> علیه السلام در مسند پادشاهی نشستن صد هزار لشکر جمع شد و در سه سال || سی شهر نامدار<sup>54</sup> بدست حضرت داود علیه السلام مسلمان شدند و حضرت داود<sup>55</sup> علیه السلام صد سال عمر یافتند در چهل سال وحی پیغمبری رسید شصت سال در جاده پیغمبری نشستن<sup>56</sup> بعد از وفات<sup>57</sup> شان حضرت سلیمان سی ساله بودند وحی پیغمبری رسید از حرمت یک نکین<sup>58</sup> تمامی دیوان و پریان و جنیان و (^) مرغان همه در تحت فرمان شان بودند بعد از سی دو سال

<sup>43</sup> A 1493: برفت

<sup>44</sup> B 2181: چهار هزار

<sup>45</sup> B 2181: محمد

<sup>46</sup> A 1493: بودم

<sup>47</sup> C 455: (گورگان)

<sup>48</sup> B 2181: تورات

<sup>49</sup> B 2181: موسی

<sup>50</sup> C 455, A 1493: (معه)

<sup>51</sup> A 1493: (... چهار صد من شرع وزن داشت ...)

<sup>52</sup> B 2181: مرقیاً

<sup>53</sup> B 2181: موسی

<sup>54</sup> B 2181: مسلمان شد

<sup>55</sup> B 2181: موسی

<sup>56</sup> B 2181: (... پیغمبری نشستن روزی خدمت حضرت موسی عرم بودم تورات گرفت حفظ میکردم گفتم تقصیر بعد از شما ) پیغمبر که خواهد شدن گفت حضرت داود عرم و زبور خواهد نازل شدند بعد از آن سخن تمام شد طلب دعا کردم و دعا کردند در حقم مقبول شد در هزار سال که حضرت داود عرم را زیارت کردم زبور (^) از ایشان تعلم گرفته حفظ میکردم بعد از وفات شان (...)

<sup>57</sup> A 1493: (... بعد از آن وفات یافتن ...)

<sup>58</sup> B 2181: (... بعد از وفات شان بحضرت سلیمان عرم رسیده بود و بحرمت یک نکین ...)

که از دار الفنا بدار البقار حلت نمودند آوردن که روزی در خدمت<sup>59</sup> داود علیه السلام زبور تعلیم گرفته حفظ میکردم گفتم تفسیر<sup>60</sup> که بعد از شما پیغمبر که خواهد بود گفتن یا شیخ از فرزندان حضرت ابراهیم علیه السلام خواهد پیدا شدن<sup>61</sup> و تورات خواهد نازل شدن<sup>62</sup> و بعد از آن دعا کردند در حق من مقبول شد<sup>63</sup> در هزار ساله کی || حضرت موسی علیه السلام را زیارت کردم و تورات را از ایشان تعلیم کردم یافتم<sup>64</sup> و حفظ (^) کردم و در درون کوهی خدای تعالی عبادت میکردم هشت درخت انار و هفت درخت انجیر و یک چشمه آبی<sup>65</sup> عطاء کرده بود روز حضرت موسی علیه السلام را دیدم<sup>66</sup> که پرسیدم که بعد از شما پیغمبر که خواهد بود<sup>67</sup> گفتند یا شیخ از بی بی مریم حضرت عیسی علیه السلام<sup>68</sup> بی پدر خواهد پیدا شد<sup>69</sup> انجیل خواهد نازل شد<sup>70</sup> و از ایشان هم طلب دعا کردم و دعا کردند در حق من مقبول شد<sup>71</sup> حضرت عیسی (^) علیه السلام دیدم انجیل را از ایشان تعلیم گرفتم (\*) حفظ کردم و از ایشان پرسیدم<sup>72</sup> که بعد از شما پیغمبر که خواهد شود<sup>73</sup> گفتن یا شیخ بعد از ما پیغمبر آخر زمان خواهد پیدا شدند<sup>74</sup> و فرقان خواهد نازل شد از ایشان<sup>75</sup> طلب دعا کردم و دعا کردند در حق من اجابت || شد جمال جهان آرای حضرت رسول اکرم را دیدم<sup>76</sup> صلی الله علیه و سلم و فرقان<sup>77</sup> گرفتم حفظ کردم قبل از وجود شریف شان یعنی پیش از تولد حضرت رسول اکرم را دیدم صلی الله علیه و سلم در درون غار در آمده<sup>78</sup> خدای تعالی را عبادت میکردم شبی از عالم غیب آوازی<sup>79</sup> (^) آمد که ای

<sup>59</sup> C 455: (خضمت)

<sup>60</sup> C 455: (تقصیر و تقصیر)

<sup>61</sup> A 1493: شد

<sup>62</sup> A 1493: شد

<sup>63</sup> A 1493, B 2181: (... بعد از آن این سخن شنیدم طلب دعا کردم دعا کردند اجابت شد و هزار ...)

<sup>64</sup> A 1493: یافتم; C 455: گرفتم

<sup>65</sup> A 1493: (آبی خدای تعالی); B 2181: (سروردار)

<sup>66</sup> A 1493: (... و روزی از حضرت سلیمان عرم بودم ...); B 2181: (... و روزی بخدمت موسی علیه السلام را بودم ...)

<sup>67</sup> B 2181: باشد

<sup>68</sup> B 2181: (... عیسی روح الله بی پدر ...)

<sup>69</sup> B 2181: (... خواهد پیدا شد و با ایشان کتاب انجیل ...)

<sup>70</sup> B 2181: (... خواهد نازل شد و ایشان را زیارت کردم و خدمت کردم انجیل را تعلم و از ایشان ...)

<sup>71</sup> A 1493: (... دعا کردند اجابت شد ...)

<sup>72</sup> B 2181: (... و از حضرت عیسی عرم پرسیدم)

<sup>73</sup> A 1493: (... که باشد ...)

<sup>74</sup> B 2181: (... خواهد شون و فرقان ...)

<sup>75</sup> B 2181: (... از ایشان هم طلب ...)

<sup>76</sup> A 1493: (... بعد از آن جمال جهان آرای محمد رسول الله را دیدم ...)

<sup>77</sup> B 2181: (... و قرآن را تعلیم گرفتم ...)

<sup>78</sup> B 2181: (... در درون غاری بودم ...)

<sup>79</sup> A 1493: (... آوازه های نقی ...)

خواجه كعب الاخبار بر خيز كه پيغمبر اخزمين<sup>80</sup> تولد يافتند بر خواستم<sup>81</sup> بمكه آمدم ديدم كه (^) از حوالی<sup>82</sup> نور<sup>83</sup> طلوع کرده بر آسمان ميروود و دران حين شخصی از حوالی بيرون آمد پرسيدم چه نام داری<sup>84</sup> گفت كه نام من عبد المطلب گفتم كه اين حوالی از ان كيست گفت عبدالله نام پسری دارم از ان اوست گفتم كه مباركك باد كه پيغمبری اخزمين از خانه اوسيد<sup>85</sup> اشاره است درون خانه درامدم ذات شريفشان را بالته پيچيده مانده اند گفتن مرا ديده (^) مرحبا گفتم السلام عليكم يا ايها النبي و رحمة الله و بركاته ذات شريفشان<sup>86</sup> را از زمين بر داشتم قدمهای مبارك ايشان را بوسه دادم و بر چشمهای خود ماليدم و گفتم<sup>87</sup> كه لا اله الا الله محمد الرول الله<sup>88</sup> باز بمقام خود رفتم (\*) اكثر بخدمت<sup>89</sup> شان ميآمدم<sup>90</sup> سن مباركشان بچهل سال رسیده بود<sup>91</sup> كه حضرت جبرئيل وحی پيغمبری رسانيد قرآن را آيت آيت و سوره سوره<sup>92</sup> حضرت جبرئيل آوردند<sup>93</sup> من تعليم گرفته<sup>94</sup> حفظ ميكردم الحمد لله تعالى را تمام كردم<sup>95</sup> (^) و حضرت محمد مصطفی صلی الله عليه و سلم شصت سه سال عمر يافتن و بعضی<sup>96</sup> گفته اند كه صد بيست پنج سال عمر يافتن زیرا كه اكثر مردم شبها را غفلت اند بنا برين شب را در حساب<sup>97</sup> اعتبار نميكنند بخلاف ذات شريفشان كه شب و روز پيدا<sup>98</sup> بودند بنا برين شب و روز را صد و بيست پنج<sup>99</sup> گفته اند و حضرت رسول اكرم صلی الله عليه و سلم مرا بسيار (\*) عزيز و مكرم ميداشتند بعد از || وفات ايشان<sup>100</sup> چهار يار عظام كرام رضی الله عنهم الجمعین را خدمتها كردم و در خلافت

<sup>80</sup> (... اخزمين از مادر تولد يافتند ...) A 1493

<sup>81</sup> (... بر خواستم در روان شدم بمكه ...) B 2181

<sup>82</sup> هوا C 455

<sup>83</sup> نوری B 2181

<sup>84</sup> (... پرسيدم نام تو چيست) B 2181

<sup>85</sup> (... دان توسيد ...) B 2181; (... دان توبوقع آمده است ...) A 1493

<sup>86</sup> (... شريفشان جواب دادن وجود مباركشان را از ...) A 1493

<sup>87</sup> (... گفتم اين كلمه ...) A 1493

<sup>88</sup> (... الرول الله ازجا باز ...) A 1493

<sup>89</sup> خدمت C 455

<sup>90</sup> ميبودم B 2181

<sup>91</sup> (... ساليكه رسیده بودند ...) B 2181

<sup>92</sup> (... آيت تايت و سوره بسوره ...) B 2181

<sup>93</sup> ميآوردن B 2181

<sup>94</sup> كردم B 2181

<sup>95</sup> شد A 1493

<sup>96</sup> بعضی A 1493

<sup>97</sup> (... بنا برين در حساب شب را اعتبار ...) B 2181

<sup>98</sup> آگاه A 1493, B 2181

<sup>99</sup> (... پنج سال گفته اند ...) A 1493, B 2181

<sup>100</sup> (... وفات رسول حضرت چهار ...) A 1493

حضرت<sup>101</sup> رضی الله عنه حضرت<sup>102</sup> معاویه در یمن (^) بودند و نزاع کردند<sup>103</sup> از آنجا لشکر کشیده آمدند جنگ بسیار کردند مقدار دو هزار کس در دست من و در دست حضرت علی کرم الوجهه<sup>104</sup> کشته شد و من روی بر زمین نهاده الحمد لله بسیار گفتم ابو موسی اشعاری پرسیدند<sup>105</sup> که سبب چیست که حمد الله بسیار میگوی جواب گفتم که اگر در خدمت حضرت معاویه میبودم حالا<sup>106</sup> چهار کتاب آسمانی از من محو میشد یعنی زبور و انجیل و توریست و فرقان<sup>107</sup> بنابراین شکر میگویم چرا که (\*) روزی<sup>108</sup> حضرت علی<sup>109</sup> و حضرت خواجه کعب الاخبار و حضرت خواجه واسق<sup>110</sup> (^) و حضرت خواجه محمود واسق جبلی<sup>111</sup> رضی الله عنهم در مدینه نشسته بودند شخصی از ولایت عجم از ترکستان خبر آورد که یا خلیفه بر حق مردم<sup>112</sup> ترکستان از دین || حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم<sup>113</sup> برگشته اند و کافر شده اند این خبر را شنیده همه اصحاب جمع شدند<sup>114</sup> و حضرت علی رضی الله عنه بروضه<sup>115</sup> حضرت رفتند زیارت کردند<sup>116</sup> ندای آمد که یا علی حضرت خواجه کعب الاخبار و حضرت خواجه واسق<sup>117</sup> و حضرت خواجه محمود واسق جبلی<sup>118</sup> این سه سردار را امرکن<sup>119</sup> تا بروند آن ولایت (\*) را مسخر سازند حضرت علی خبر را بانها رسانیدند همه بجان دل قبول کردند حضرت خواجه کعب الاخبار هفتاد هزار صحابه را سردار بودند و حضرت خواجه واسق

<sup>101</sup> (... حضرت علی رضی ...) A 1493:

<sup>102</sup> (... حضرت و معاوی ...) B 2181:

<sup>103</sup> کرده B 2181:

<sup>104</sup> (... علی رضی الله عنه کشته ...) B 2181:

<sup>105</sup> (... گفتند یا شیخ ...) B 2181:

<sup>106</sup> حال B 2181:

<sup>107</sup> (... فرقان را یادگر کرده بودم بنابراین ...) A 1493:

<sup>108</sup> (... روزی من و حضرت ...) A 1493:

<sup>109</sup> (... علی کرم الله وجهه و حضرت ...) B 2181:

<sup>110</sup> خواجه محمد واسق B 2181:

<sup>111</sup> (ابو القاسم جبلی): B 2181; (محمود واسق جبل): A 1493:

<sup>112</sup> (... بر حق یعنی ای پشواى همه عالم مردم ...) B 2181; (... بر حق یعنی یا علی مردم ...) A 1493:

<sup>113</sup> (... حضرت خلاصه عالمین برگشته اند ...) B 2181:

<sup>114</sup> (... حضرت علی کرم الله وجهه با چندی از صحابه دیگر نشسته بودند مشورت کرده مرا در ولایت اندجان و ...) A 1493:

مرغلان روانه کردند وصیت رسول الله هم همین بود که در ولایت مرغیلان رفته شهید خواهد شد نشانه شهید شدن (^) مرکب توأشتر خواهد شد من در آنجا رفتم کافر بسیار را غزا کردم نشانه شهید شدن معلوم مرکب فارشته (?) شد در جره شهاده یافتم مرا در اشتر بار یار کند سر بدهد بکجا که خدا خواهد مرا در آنجا برد گفته وصیت کردم بعد از شهادت مرا در بالای اشتر بار کرده سر داده اند در بخارای شریف آورده مانده است در آنجا وفتن (?) کرده اند که از بخارا تا آنجا دو فرسخ یک میل را هست هر یکی بزیرت رون ثواب هفتا حج باید (...)

<sup>115</sup> (... بروضه آن حضرت ...) B 2181:

<sup>116</sup> (... زیارت کردند از روضه شریف ندای ...) B 2181:

<sup>117</sup> خواجه محمد واسق B 2181:

<sup>118</sup> خواجه ابو القاسم B 2181:

<sup>119</sup> کنید B 2181:

هزار<sup>120</sup> صحابه را سردار بودند و حضرت خواجه محمود واسق جبلی<sup>121</sup> ده هزار صحابه را سردار بودند و این سه شهریار بلند پرواز همت معه<sup>122</sup> نود هزار صحابه بر آمده راه<sup>123</sup> شدند<sup>124</sup> قریب رفتند قلماق سد راه شدند جنگ کردند سه هزار کس صحابه شهید شدند چهار هزار صحابه || در ولایت مرغلان شهید شدند سه سال در انجا کافران جنگ کردند آخر الامر کافران جمع شدند بسیار صحابه را بدرجه (\*) شهادت رسانیدند حضرت خواجه کعب الاخبار وصیت کردند که ای یاران برادران امشب<sup>125</sup> حضرت عیسی علیه السلام گفته بودند که هر وقت که اسب شما اشتر شود نشانه مرگ شماست الحال اسب ما اشتر شده است اگر شهید شوم مرا بر همین اشتر<sup>126</sup> بر بندید بجالش گذارید اشتر به هر جای که رود برد خاک آنجا باشد بعد از آن روز دیگر جنگ شد چهار کتاب آسمانی را در گردن حمایل کردند<sup>127</sup> جنگ در آمدند بهر ضرب هزار دویست کافر<sup>128</sup> کشته بروخ میسپاریدند<sup>129</sup> تا وقت نماز شام<sup>130</sup> جنگ کرده بعده به نماز مشغول شدند<sup>131</sup> کافران وقت را (\*) غنیمت دانسته از چهار اطراف ایشان<sup>132</sup> زخم زدند<sup>133</sup> هفتاد شمشیر زدند || تاشر کرد بالاخیر شهید شدند<sup>134</sup> صحابه گان<sup>135</sup> همه جمع شدند از برای گرفتن هزار سه صد گز کرباس یافتند یک غلاف کردند نانشسته جنازه گذاریدند<sup>136</sup> بر بالای اشتر بر بستند فریاد کنار روی<sup>137</sup> بجانب بخارای شریف نهاد رفتند<sup>138</sup> قریب بخارا رسیده بودند دیدند که دو ملائکه بامر حضرت واجب الوجود قبر متبرکه حضرت ایشان را کنده منتظر

<sup>120</sup> خواجه محمد ده هزار B 2181:

<sup>121</sup> خواجه ابو القاسیم B 2181:

<sup>122</sup> مع B 2181:

<sup>123</sup> (... آمده و راهی شدند ...)

<sup>124</sup> (... راهی شدند حضرت خواجه محمد واسع و حضرت خواجه ابو القاسیم بترکستان رفتند حضرت خواجه کعب) B 2181:  
الخبار به قلماق رفتن قلماق صد سردر شده جنگ کردند هزار صحابه شهید (...)

<sup>125</sup> (... امشب حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم مرا از شهیدی بستارت دادند و حضرت عیسی ...) B 2181:

<sup>126</sup> اشتر مرا B 2181:

<sup>127</sup> (... کتاب آسمانی را بر گردن خود حمایل کرده جنگ ...) B 2181:

<sup>128</sup> کافر را B 2181:

<sup>129</sup> میفرستادم B 2181:

<sup>130</sup> (... نماز شام شد جنگ ...) B 2181:

<sup>131</sup> شدم B 2181:

<sup>132</sup> (چهار طرف زخم) B 2181:

<sup>133</sup> گرفتند B 2181:

<sup>134</sup> شدم B 2181:

<sup>135</sup> صحابهها B 2181:

<sup>136</sup> خواندند B 2181:

<sup>137</sup> (... فریاد کنان روان شدند بجانب ...) B 2181:

<sup>138</sup> (... شریف راهی شدند قریب ...) B 2181:

استاده اند اشتر همچون<sup>139</sup> دو ملائکه دفن کردند از قبر متبر ایشان تا بخارای شریف دو فرسخ یک میل راه هست و حضرت (\*) خواجه کعب الاخبر دوزن داشته اند<sup>140</sup> از یکی پنج پسر داشته اند<sup>141</sup> و از یکی سه پسر داشته اند و عبره زیاده بسیار بوده اند نسبه العالم صحیح صریح فی الکتب الاسحاق کلابادی<sup>142</sup> از وحی کرمان || سعید الله کرمانی هر دو در بلد بخارای شریف از<sup>143</sup> عربستان آمده بودند دفتر حسب و نسب حضرت خواجه کعب الاخبر<sup>144</sup> را آورده بودند بایشان بوده است و اینها<sup>145</sup> در ولایت مدینه شهرت یافتند و<sup>146</sup> چهل سال پیاده حج کرده اند و صد و چهل مرید داشته اند<sup>147</sup> هر کدام از اقلیم<sup>148</sup> بوده اند از برای اعتبار یافتن این رساله<sup>149</sup> را نوشتن تا که رساله ذات شریف حضرت خواجه کعب الاخبر رضی الله عنه تغیر و تبدیل نشود و آن عزیز<sup>150</sup> که ذکر کردیم یکی نام وحی کرمانی یکی نام سعید الله کرمانی این دو قسم یاد کرده اند که در<sup>151</sup> این رساله خلاف نیست<sup>152</sup> اگر خلاف باشد آن چهل حج که کردیم حرام باشد و از آن جمله چهارمرد کامل گواهی داده اند<sup>153</sup> که این رساله درست است اول محمود حاجی دویم یار حاجی سیوم یمن<sup>154</sup> حاجی بعد ادنمت (اونمت) الکبای بعون الملك الوجای سنه 155۱۲۹۹

... حضرت ایشان کنده منتظر شده استاده بودند اشتر بیچاره همچون باد در رسید مرده ذات شریف را گرفته دو ( ) B 2181: 139  
 (ملائکه ...  
 داشتند B 2181: 140  
 داشتند B 2181: 141  
 (... العالم صحیح صریح فی الکتب از نسل ایشان خواجه ابو اسحاق کلابادی روایت کرده اند از وحی ...) B 2181: 142  
 (... از فاخره (؟) عربستان ...) B 2181: 143  
 (... الاخبر رضی الله عنه ...) B 2181: 144  
 آنها B 2181: 145  
 (... و قریب چهل ...) B 2181: 146  
 داشتند B 2181: 147  
 اقلیمی B 2181: 148  
 (... این رساله همه جمع شده ...) B 2181: 149  
 (... و عزیز آن ...) B 2181: 150  
 (... هر دو قسم یاد کردند اگر این رساله ...) B 2181: 151  
 باشد B 2181: 152  
 (... کمال مکمل درین روز گواهی دادن که این رساله ...) B 2181: 153  
 یمنی B 2181: 154  
 (... چهارم حجی بغدادی این رساله تمام یافت و الله اعلم ) B 2181: 155

## Упоминание о мазаре Х<sup>в</sup>аджи Ка'ба ал-Ахбара в благородной Бухаре

Во имя Бога милостивого, милосердного.

Слава Господу, владыке двух миров, и [да пребудут] молитва и мир Его с посланником Мухаммадом и родом его и всеми *асх̣абам*<sup>34</sup> его. Приводят этот рассказ относительно достоинств благословенной могилы *хазрата* Х<sup>в</sup>аджи Ка'ба ал-Ахбара, да пребудет над ним милость Аллаха.

Однажды был я на священном месте захоронения всемилостивейшего посланника [Божьего], да благословит его Аллах и да приветствует. Некий голос из его почитаемой гробницы достиг ушей моих, который гласил, что каждый счастливый и удачливый человек, кто совершит [хоть] один раз в своей жизни паломничество к благословенной могиле *хазрата* Х<sup>в</sup>аджи Ка'ба ал-Ахбара, будет подобен тому, кто только что родился из [утробы] матери.

Сообщают, что правила паломничества к нему (Х<sup>в</sup>адже Ка'бу ал-Ахбару. — *Н.Т.*) таковы, что сперва [паломник] читает молитвы: один раз *салавāt*<sup>35</sup>, три раза *сӯру* «Фātiхa»<sup>36</sup> и четыре раза *сӯру* «Йхлāс»<sup>37</sup>. После молитвы совершает четыре *рак'ата намаза*, и во время первого *рак'ата* читает один раз «Фātiху» и один раз «ад-Духй»<sup>38</sup>, во второй *рак'ат* вслед за «Фātiхой» один раз «А'лам нашраҳ»<sup>39</sup>, в третий *рак'ат* вслед за «Фātiхой» один раз «ал-Хйкм ал-кāсир»<sup>40</sup>, в четвертый *рак'ат* один раз «Қул хува ллāху аҳад»<sup>41</sup>. После того [паломник] произносит приветствие. После выполнения *намаза* читает *сӯру* «Йāсин»<sup>42</sup> или *сӯру* «Табāрака»<sup>43</sup>.

И будет это подобно тому, как если бы мироукрашающую красоту *хазрата* всемилостивейшего посланника [Божьего], да благословит его Аллах и да приветствует, увидел, и тысячу лет и тысячью *рак'атами* благочестие проявил, и тысячу человек на путь всевышнего Бога отпустил, подобно потомкам *хазрата* Ибрāхима, да пребудет над ним мир, и тысячу верблюдов в жертву принес, и тысячу лошадей *ғāзийям* отдал, и от всех проступков избавление найдет, ежели будет угодно Всевышнему Богу.

\*\*\*

И всемилостивейший *хазрат* посланник [Божий], да благословит его Аллах и приветствует, рассказывал, что:

— Я от Джабрā'йла услышал.

Джабрā'йл, да пребудет над ним мир, сказал:

— Я от Мйкā'йла услышал.

Мйкā'йл, да пребудет с ним мир, сказал:

— Я от Исрāфйла услышал.

Исрāфйл, да пребудет над ним мир, сказал:

— Я в «Хранимой скрижали»<sup>44</sup> надпись видел, что каждому счастливому правоверному, который совершит паломничество на священную могилу *хазрата* Х<sup>в</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбара, откроется тайна области<sup>45</sup>, [а] каждый, кто сомневается, станет неимущим, а каждый, кто в том месте жилище построит, или трое суток проживет, или в том священном месте два *рак‘ата намаза* совершит, или один день соблюдет пост, или один обход [могилы] совершит<sup>46</sup>, по воздаянию будет подобно тому, если семьдесят раз совершит пеший *хаджж*<sup>47</sup>. Если в том месте скончается, [то в] день Страшного Суда восстанет из могилы со всеми принявшими мученическую смерть<sup>48</sup>.

\*\*\*

Предание приводит праведная ‘А’иша, да помилует ее Аллах, о *хазрате* всемилостивейшем посланнике [Божьем], да благословит его Аллах и да приветствует:

[Как-то] вечером [посланник Божий] подле меня был. Полночь минула, когда я увидела благородную персону *хазрата* в ночном платье, и услышала голос [его]:

— Видишь ли ты то, что я вижу?

Сказала я:

— Не вижу.

*Хазрат* помолился<sup>49</sup>. Завеса [с очей моих] была поднята, и я узрела светильник, висящий на семи небесных сферах<sup>50</sup>, а земля светом того светильника была освещена и озарена. Спросила я:

— Откуда этот свет?

Сказал [посланник Божий]:

— Это свет [от] святой гробницы Х<sup>в</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбара, который в области Кирман, Маргилан и Андиджан примет мученическую смерть и оттуда могила его будет перенесена в область благородной Бухары. От города до места его погребения два *фарсаха*<sup>51</sup> и один *мил*<sup>52</sup>.

\*\*\*

Имеется рассказ от ‘Абдаллаха б. Мас‘уда<sup>53</sup>, да помилует его Бог:

Каждому, кто сделает [хоть] один шаг в сторону благословенной могилы *хазрата* Х<sup>в</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбара, это будет равноценно совершению семидесяти раз пешего *хаджжа* и всевышний Бог тело его от огня преисподней избавит.

\*\*\*

*Шайх* Хасан Басри<sup>54</sup>, да пребудет над ним милость Аллаха, говорит:

Воистину видел я некие дворцы из красного рубина и зеленого изумруда и белого серебра. Спросил я:

— То чьи дворцы?

Ангел сказал:



— Тех, кто к благословенной могиле *хазрата* Х<sup>в</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбāра паломничество совершили, [и] один раз *такбīр*<sup>55</sup> произнесли.

\*\*\*

Как приводится в *хадйсе*:

Молвил пророк, да пребудет над ним мир:

— Паломничество к месту захоронения Х<sup>в</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбāра предписано Всевышним Богом под предлогом одобряемым.

Молвил пророк, да пребудет над ним мир:

— Паломничество к могилам воистину [есть] искупление грехов, о посланник Божий!

Молвил пророк, да пребудет над ним мир:

— [Тот], кто скончается в любви к потомкам Х<sup>в</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбāра, освобождает [того] Всевышний Бог от адского пламени.

То есть<sup>56</sup>, молвил пророк, да пребудет над ним мир:

— Тот, кто скончается в сердечном расположении к потомкам Х<sup>в</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбāра, тело того освобождают от огня преисподней, а каждый, кто скончался во враждебности к потомкам его, считай нечестивцем умирает, и не достигает он райского благоухания. Меж глаз его будет написано: «Воистину так, и нет надежды [у него] на милость Всевышнего Бога».

\*\*\*

Предание приводят от Исхāка Калāбādй от [самого] *хазрата* Х<sup>в</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбāра, да осветится могила его. Рассказывает он<sup>57</sup>:

Первый, кто обратил меня в веру и мусульманином меня сделал, был Дāуд<sup>58</sup>, да пребудет над ним мир. Был я идолопоклонником, отец и мать мои были из племени ‘ād<sup>59</sup>, пребывал юным сотню лет, и пятнадцать тысяч овец отца моего я пас. Однажды был я в горах, голос изнутри горы донесся до ушей моих. Я лишился сил, сознание из меня ушло. Постепенно я пришел [в себя и] увидел, что внутри [горы есть] некая пещера, внутри пещеры сидит какой-то человек. Лоб свой в земном поклоне склонив, читал он псалмы<sup>60</sup>, навзрыд плача, подобно раннему весеннему облаку. Поскольку его плачущий голос оставил след в моем сердце, я приблизился к пещере. Тот почтенный человек, услышав мой вопрошающий голос, подняв голову с земли, сказал мне:

— Ты кто и откуда?

Я сказал:

— Происхожу я из города ‘Ад и из потомков Сухайля ‘Ада.

Я увидел, что [то был] юноша румяный и голубоглазый и лишенный зубов<sup>61</sup>, а благословенный рост его был семьдесят *газов*<sup>62</sup>. Я хотел из пещеры выйти, [но] громкий голос позвал меня, который говорил:

— Что ты делаешь в этой безводной пустыне?

Я сказал, что я пасу скот. На шее у меня был идол, весь из золота, серебра и бирюзы. Он [на него] посмотрел, [и] тот идол развалился на куски [и] на землю упал. И молвил он:

— О, идолопоклонник! Почему не поклоняешься ты Богу?

Я спросил:

— Кто ваш бог?

Он сказал:

— Мой Бог — создатель восемнадцати тысяч миров, который тебя и меня и все сущее создал, таким образом [если] Богу не поклоняешься, то ты идолу поклоняешься.

Вновь псалмы<sup>63</sup> взяв, высоким голосом принялся [их] читать. Сознание и разум из меня ушли. Голову свою к ногам его я склонил. Спросил он:

— Как зовут тебя?

Сказал я:

— Ал-Исхāқ.

Сказал он:

— Имя твое [отныне] будет Х<sup>в</sup>ādжа Ка‘б ал-Ахбār, и Всевышний Бог даст тебе тысячу<sup>64</sup> лет и четыреста семьдесят три года жизни, пока не придет конец. Известия относительно меня господину повелителю рода человеческого и стремящемуся к заступничеству в день Страшного Суда и последнему из посланных пророков<sup>65</sup> передай и эти слова произнеси: «Нет бога кроме Аллаха и Дāvūd<sup>66</sup> пророк Аллаха».

И слова [эти] изложив, я стал мусульманином. Служению ему<sup>67</sup> я себя посвятил, [а] волки овец моих охраняли. У него обучился я псалмам<sup>68</sup>. Несколько дней спустя пришел мой отец. Я не пошел [с ним], большая ссора [между нами] возникла. В конце концов, совершил он военный поход. *Хазрат Дāvūd*<sup>69</sup>, да пребудет над ним мир, с приверженцами своими его святости Причине всего сущего<sup>70</sup> совершил молитву, и ангелы семи небес и земель собрались. И была у меня палица, и вес ее составлял четыреста маннов<sup>71</sup>. Взяв ее в руки, я в битву вступил. Битва такая была, что словами не передать. По сведениям отец мой был убит. И город Марғилāн был взят, и *хазрат Дāvūd*<sup>72</sup>, да пребудет над ним мир, на трон царствования воссел. Сто тысяч войска собралось, и в три года тридцать прославленных городов руками *хазрата Дāvуда*, да пребудет над ним мир, перешли в ислам. И *хазрат Дāvūd*, да пребудет над ним мир, прожил сто лет, в сорок лет [ему] пророческое откровение явилось, [и] шестьдесят лет на пути пророчества находился<sup>73</sup>.

После его смерти *хазрат Сулаймāн* тридцать лет был, [и] пророческое откровение получил. Из-за почтения к некоему перстню все *дйвы*, *парй*, *джинны* и птицы находились под его приказанием. По прошествии тридцати двух лет, когда он от бренного мира к загробному миру переходил, рассказывают, что однажды у Дāvуда, да пребудет над ним мир, обучаясь псалмам, я заучивал [их] наизусть. Я сказал:

— Объясните, кто после вас пророком будет?

Сказал он:

— О уважаемый<sup>74</sup>! Он из потомков *хазрата* Ибра̄хима, да пребудет над ним мир, появится, и Тора [через него] ниспослана будет.

После того стал он молиться в отношении меня, [и мольба его] одобрена была<sup>75</sup>.

[Когда мне было] тысяча лет, я к *хазрату* Мӯсе, да пребудет над ним мир, паломничество совершил, Торе у него обучился, [знания о ней] приобрел и наизусть выучил, и внутри горы Всевышнему Богу я поклонялся. Семь гранатовых деревьев<sup>76</sup> и семь смоковниц<sup>77</sup> и один источник воды были им сотворены. Однажды *хазрата* Мӯсу, да пребудет над ним мир, я увидел<sup>78</sup> и спросил:

— После Вас кто пророком будет?

Сказал он:

— [Рожденный] без отца от госпожи Марйам *хазрат* ‘Йса̄, да пребудет над ним мир, появится, [и] Евангелие ниспослано будет.

И у него я также просьбу [на молитву] вымолил, и [он] помолился за меня, [и молитва] принята была. *Хазрата* ‘Йсу, да пребудет над ним мир, увидел я, Евангелию у него обучился и наизусть выучил<sup>79</sup>. И у него спросил я:

— После Вас кто пророком будет?

Сказал он:

— О уважаемый<sup>80</sup>! После нас появится последний пророк<sup>81</sup>, и *Фурқан*<sup>82</sup> ниспослан будет.

У него я просьбу [на молитву] вымолил, и [он] помолился за меня, [и молитва] одобрена была. Мироукрашающую прелесть, всемилостивейшего посланника [Божьего] увидел я, да благословит его Аллах и приветствует, и [знания о] *Фурқане* приобрел и наизусть выучил. [Еще] до появления их благородности, то есть до их рождения, видел я *хазрата* всемилостивейшего посланника, да благословит его Аллах и приветствует. Внутрь пещеры войдя<sup>83</sup>, молился я всевышнему Богу. Однажды вечером из потустороннего мира донесся некий голос<sup>84</sup>:

— О Х̄’аджа Ка’б ал-Ахб̄ар, вставай, ибо последний пророк конца родился!

Я встал [и] в Мекку отправился. Увидел я, что свет, восходя из окрестностей<sup>85</sup> [города], идет на небо. И в тот момент кто-то из предместья явился. Спросил я:

— Как тебя зовут?

Сказал он:

— Имя мое ‘Абд ал-Мутталиб<sup>86</sup>.

Сказал я:

— Кому принадлежит это предместье?

Сказал он:

— У меня есть сын по имени ‘Абдаллāх<sup>87</sup>, это из его [владений].

Сказал я:

— Да благословенен [он], ибо указано, [что] последний пророк из дома этого *сайида* появится.

Внутри дома я вошел, их благородность, оставаясь завернутым в тряпицу, сказал, завидев меня:

— Добро пожаловать!

Я сказал:

— Мир Вам, о пророк, и милость Аллаха и благословение!

Персону их благородности я с земли поднял<sup>88</sup>, ноги благословенные его облобызал, и к глазам своим приложил. И сказал я:

— Нет бога кроме Аллаха и Мухаммад пророк Аллаха!

[Затем] я вернулся в свою обитель. [Позже] часто я приходил к нему на служение.

Возраст их святости достиг сорока лет, когда *хазрат* Джабрā’йл передал пророческое откровение. *Айат* за *айатом* и *сӯру* за *сӯрой* *хазрат* Джабрā’йл приносил Коран. Я знания [о нем] приобретаю, выучил [его] наизусть. Хвала всевышнему Богу, завершил я [это дело]. И [Божий] избранник *хазрат* Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, прожил шестьдесят три года жизни. А некоторые говорят, что он прожил сто двадцать пять [лет], ибо большинство людей ночами беспечны, поэтому ночь в счет не берут, в отличие от их благородности, который ночь и день разделял. Поэтому, [учитывая] ночи и дни, говорят, [что] сто двадцать пять [лет]. И *хазрат* всемилостивейший посланник, да благословит его Аллах и приветствует, меня очень любил и уважал. После его кончины служил я четверем друзьям высокочтимым [и] благородным<sup>89</sup>, да помилует их всех Аллах.

И в [период] правления *хазрата*<sup>90</sup>, да помилует его Аллах, *хазрат* Му‘авийа<sup>91</sup> был в Йемене и ссору затеял, и оттуда привел войско, и большую битву устроил<sup>92</sup>. И люди, в количестве двух тысяч человек, от рук моих и от рук *хазрата* ‘Али, благороден облик его<sup>93</sup>, были убиты. И я, упав лицом на землю, множество раз говорил:

— Слава Богу!

Абу Мӯсā Аш‘арй<sup>94</sup> спросил:

— В чем причина [того], что ты многократно говоришь «Слава Богу!»<sup>95</sup>?

Сказал я в ответ:

— Если бы был я в услужении у *хазрата* Му‘авийи, [то] тотчас же четыре небесные книги со мной бы исчезли, а именно Псалмы, Евангелие, Тора и Фурқан<sup>96</sup>, по этой причине возношу я благодарность.

[Рассказывают], что однажды<sup>97</sup> *хазрат* ‘Али<sup>98</sup> и *хазрат* Х‘аджа Ка‘б ал-Ахбār и *хазрат* Х‘аджа Вāсиқ<sup>99</sup> и *хазрат* Х‘аджа Махмӯд Вāсиқ Джаблй<sup>100</sup>, да помилует их Аллах, собрались в Медине. Некто из области Иран принес известия из Туркистанā:

— О *халиф*! Воистину<sup>101</sup>, жители Туркистанана от веры *хазрата*<sup>102</sup> всемиростивейшего посланника, да благословит его Аллах и да приветствует, отступили и нечестивцами сделались.

Услышав это известие, все *асхāбы* собрались<sup>103</sup> и *хазрат* ‘Алї, да помилует его Аллах, к гробнице *хазрата*<sup>104</sup> пошел [и] совершил поклонение<sup>105</sup>. Некий возглас<sup>106</sup> донесся:

— О ‘Алї! *Хазрату* Х<sup>в</sup>адже Ка‘бу ал-Ахбāру и *хазрату* Х<sup>в</sup>адже Вāсиқу<sup>107</sup> и *хазрату* Х<sup>в</sup>адже Махмўду Вāсиқу Джаблї<sup>108</sup> — этим трем полководцам прикажи пойти и ту область покорить.

*Хазрат* ‘Алї новость [эту] им передал. Все [они ее] одобрили всей душой [и] сердцем. *Хазрат* Х<sup>в</sup>аджа Ка‘б ал-Ахбār был предводителем семидесяти тысяч соратников, а *хазрат* Х<sup>в</sup>аджа Вāсиқ<sup>109</sup> был предводителем тысячи<sup>110</sup> соратников и *хазрат* Х<sup>в</sup>аджа Махмўд Вāсиқ Джаблї<sup>111</sup> был предводителем десяти тысяч соратников. И эти три государя великих, преисполненных высокими помыслами, с девяносто тысячами соратников выступили и в путь отправились. Недалеко они прошли, [как] на пути [их] стали препятствием *қалмāқи*<sup>112</sup>. Устроили сражение. Три тысячи сподвижников приняли мученическую смерть<sup>113</sup>, [и] четыре тысячи соратников приняли мученическую смерть в области Марғилāн<sup>114</sup>. Три года там с неверными<sup>115</sup> воевали. В конце концов, предводители неверных собрались. Многие сподвижники в ранг принявших мученическую смерть перешли.

*Хазрат* Х<sup>в</sup>аджа Ка‘б ал-Ахбār завещал:

— О друзья, братья! Сегодня вечером *хазрат* ‘Йсā<sup>116</sup>, да пребудет над ним мир, сказал, что каждый раз, когда ваши лошади верблюдами обратятся, [то это] есть знак вашей смерти. Ныне же лошади наши стали верблюдами. Ежели приму я мученическую смерть, то меня на этого самого верблюда<sup>117</sup> привязав, вы дайте волю ему, в какое бы место верблюдов ни направился, это место будет выбором [моей] могилы.

[На] другой день после этого произошло сражение. Четыре небесные книги на шею [*хазрат* Х<sup>в</sup>аджа Ка‘б ал-Ахбār] повесил [и] принял бой. Каждым ударом тысячу двести неверных убивая, духу предавал. До времени вечернего *намāза* сражаясь, [затем он] к *намāзу* вечернему приступил. Неверные, воспользовавшись удобным случаем, с четырех сторон нанесли [ему] ранения. Ударили семьюдесятью мечами, пока не уничтожили. Сразу же принял он мученическую смерть. Все соратники собрались на совет. Тысяча триста *газов карбāса*<sup>118</sup> отыскали и завернули внутрь необмытое тело, прочитали заупокойную молитву, сверху на верблюда привязали. Окриком велел двигаться [ему] в сторону благородной Бухары. Предместий Бухары достигли, увидели, что два ангела по повелению его святости Причины всего сущего<sup>119</sup> благословенную могилу *хазрата* [Х<sup>в</sup>аджи Ка‘ба ал-Ахбāра] выкопав, в ожидании стояли. Таким образом [его] два ангела похоронили<sup>120</sup>. От его благословенной могилы до благородной Бухары два *фарсаха* [и] один *мил* пути. *Хазрат* Х<sup>в</sup>аджа Ка‘б ал-Ахбār имел двух жен,

и от одной имел пять сыновей, а от другой имел трех сыновей и внуки его были весьма многочисленны.

\*\*\*

От Вахй Кирмāнй [и] Са'йд Аллāха Кирмāнй — потомков ал-Исхāқа Калāбādй — происходят эти сведения истинные и очевидные<sup>121</sup>. Каждый из этих двоих в область благородной Бухары из 'Арабистāна прибыл [и] реестр знатного происхождения<sup>122</sup> *хазрата* Х'ādжи Ка'ба ал-Ахбāра принес, [и] с ними [он] был. И они в области Медины прославились, и сорок лет пеший *хаджж* совершали, и имели сто сорок учеников<sup>123</sup>, и были все они из разных стран, [и] для обретения авторитета это сочинение<sup>124</sup> написали<sup>125</sup>. Дабы сочинение [относительно] благородной персоны *хазрата* Х'ādжи Ка'ба ал-Ахбāра, да помилует его Аллах, изменения и подмены не претерпело, те двое уважаемых, которых мы [уже] упоминали — один по имени Вахй Кирмāнй, другой по имени Са'йд Аллāх Кирмāнй, поклялись:

— В этом сочинении неправды нет! А ежели ложь отыщется, то пусть те сорок *хаджжей*, что мы совершили, будут незаконными.

И к тому же четверо совершенных мужей дали свидетельства<sup>126</sup>, что это сочинение достоверно: первый — Махмуд Х'аджжй, второй — Йār Х'аджжй, третий — Йаман<sup>127</sup> Х'аджжй<sup>128</sup> в год 1299<sup>129</sup>.

\*\*\*

<sup>1</sup> Персидские и таджикские рукописи института народов Азии АН СССР (Краткий алфавитный каталог) / Под ред. Н.Д. Миклухо-Маклая. Ч. I. М., 1964. С. 250.

<sup>2</sup> Рукопись СПбФ ИВ РАН А 1493 (далее — А 1493). Л. 91б.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Рукописи СПбФ ИВ РАН В 2181 (далее — В 2181). Л. 181б; С 455 (далее — С 455). Л. 88а.

<sup>5</sup> В 2181. Л. 192б; С 455. Л. 96а.

<sup>6</sup> Речь идет о Абӯ Бакре Муҳаммаде б. Исхāқе ал-Калāбāзй (ал-Калāбādй) (ум. 380/990 или 384/994) — ханафитском богослове-законоводе (*фақйхе*), родившемся в предместье Бухары, квартале Калāбād. Он является автором одного из наиболее значимых и известных трудов по раннему мистицизму — «ат-Та'арруф ли мазхаб ахл аташаввуф».

<sup>7</sup> В 2181. Л. 192б; С 455. Л. 96а.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> В 2181. Л. 192б.

<sup>10</sup> В 2181: Йаманй.

<sup>11</sup> В 2181. Л. 192б; С 455. Л. 96а.

<sup>12</sup> См.: Некрасова Е.Г. Хваджа Ка'ба // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь (далее — ИТБРИ). М., 2003. Вып. 4. С. 90.

<sup>13</sup> *Сағāна* представляет собой однокамерное наземное или полуподземное могильное сооружение со сводчатым или плоским перекрытием, возведенное из обожженного или сырцового кирпича. Как любое мусульманское погребение, *сағāна* ориентирована по *қибле* (т. е. направлению к Мекке). Таким образом, в Бухаре *сағāны* ориентированы по линии се-

вер — юг, с изголовьем на север и допустимым отклонением от указанного направления на 3–7° на запад, реже — на восток (см.: Бабаджанов Б.М., Некрасова Е.Г. Сагана // ИТБРИ. М., 1999. Вып. 2. С. 79–81).

<sup>14</sup> Некрасова Е.Г. *Op. cit.* С. 90.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Согласно некоторым исследователям, изначально Х<sup>б</sup>аджа Ка‘б носил имя ‘Ақйбā или Йа‘қўб (см.: Lidzbarski M. *De prophetis, quae dicuntur, legendis arabicis.* Leipzig, 1893. P. 34–35), в описании персидских и таджикских рукописей ИВ АН его имя приводится как Абӯ Исхāқ б. Матйс б. Хайс (см.: Персидские и таджикские рукописи... Ч. I. С. 250.)

<sup>18</sup> Schmitz M. Ka‘b al-Akhbar // *Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition. V. 1.0.* Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999. (далее — EI).

<sup>19</sup> Данный термин употребляется в редко встречающемся имени Абӯ Исхāқа Ка‘б ал-Хабр, в гораздо более распространенном варианте Ка‘б ал-Ахбār вторая часть имени представляет собой множественное число от *хабр*.

<sup>20</sup> Schmitz M. *Op. cit.*

<sup>21</sup> Данный вариант сохранен и в предложенном переводе.

<sup>22</sup> Именно такое написание приводится в энциклопедии Ислама (см.: Schmitz M. *Op. cit.*).

<sup>23</sup> Имеется ввиду ‘Умар б. ал-Хаттāб (13–23/634–644) — второй праведный *халиф*.

<sup>24</sup> al-Tabari. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari.* Leiden, 1879–1901. I. P. 2408.

<sup>25</sup> *Ibid.* I. 2272.

<sup>26</sup> *Ibid.* III. 2474–5.

<sup>27</sup> Ibn al-‘Imad. *Shadharat al-dhahab fi akhbar man dhahab.* Cairo, 1350–51. I, 40.

<sup>28</sup> Al-Harawi. *Kitab al-Isharat ila ma‘rifat al-ziyarat.* (Ed. with French tr. J. Sourdel-Thomine). Damascus, 1952–57. 9/20–21.

<sup>29</sup> Yakub Mu‘djam al-buldan. II. 595; Ibn Battuta *Voyages d’Ibn Batouta.* Paris, 1853–59. Vol. 1. P. 222; *The travels of Ibn Battuta.* Eng. tr. by H.A.R. Gibb. Cambridge, 1958–62. Vol. 1. P. 139.

<sup>30</sup> Ibn Djubayr. *Rihla.* GMS, v. Ed. M.J. de Goeje. Leiden; London, 1907. P. 55; al-Makrizi al-Mawa‘iz wa ‘l-i‘tibar fi dhikr al-khitat wa ‘l-athar. Ed. G. Wiet. Vol. IV. P. 6.

<sup>31</sup> Al-Harawi. *Op. cit.* 14/35, 39/94.

<sup>32</sup> Schmitz M. *Op. cit.*

<sup>33</sup> Так, в частности, предания повествуют о том, что Ка‘б ал-Ахбār сопровождал *халифа* ‘Умара во время его посещения Иерусалима. ‘Умар спросил Абӯ Исхāқа о местонахождении Скалы. После того как она была обнаружена, *халиф* обратился к Ка‘бу ал-Ахбāру с вопросом о том, где следует построить святилище. Тот ответил, что в случае если новое святилище будет воздвигнуто позади Скалы, будут удачно «совмещены две *киблы*: и Мўсы и Муҳаммада», т. е. направление молитвы иудеев к Храмовой горе, к тому месту, где некогда находился Иерусалимский храм, и направление молитвы мусульман. На это ‘Умар обвинил Ка‘ба ал-Ахбāра в все еще сохранявшейся тяге к иудеям и приказал поставить святилище перед горой (см.: Guy le Strange. *Jerusalem Under the Muslims.* London, 1890; al-Ṭabarī Ta’rīkh al-rusul wa al-mulūk. I, 2408–09).

<sup>34</sup> *Асхāбы* (*ал-асхāб* или *ас-сахāба*, мн.ч. от *сахиб* — «сторонник») — сподвижники Муҳаммада, люди, общавшиеся с ним или принимавшие участие в его походах, в более поздней традиции — те, кто хотя бы один раз видел Муҳаммада.

<sup>35</sup> *Салавāt* — произнесение формулы: اللهم صل على محمد و آل محمد (О Боже, благослови Муҳаммада и род Муҳаммада!).

<sup>36</sup> *Фātiха* (первая *сӯра* Корана) является неотъемлемым компонентом молитвенного ритуала мусульманина. Она должна читаться перед совершением каждого *рака'ата* (цикла молитвенных поз и движений), т. е. по крайней мере 17 раз в день во время исполнения обязательных молитв, а также во многих других случаях.

<sup>37</sup> *Ихлāс* (букв. искренность, откровенность, преданность) в первую очередь является внутренней добродетелью правоверного мусульманина, которая подразумевает как неподдельную чистоту (и, соответственно, искренность) в религиозных действиях, так и абсолютную и исключительную откровенность и преданность в поклонении и почитании Бога. В Коране неоднократно встречается однокоренной термин *мухлис*, применимый к тем, кто целиком посвящает себя Господу, кто в своем поклонении Богу воздает Ему должное, что в первую очередь заключается в признании Его единым, вечным, абсолютным владыкой, которому нет равных. По этой причине, сура 112 носит название *Ихлāс* (в переводе, выполненном И.Ю. Крачковским, приводится как «Очищение (веры)») (См.: Gardet L. *Ikhlas*. EI).

<sup>38</sup> Речь идет о *сӯре* 93 «Утро».

<sup>39</sup> Речь идет о *сӯре* 94 «Разве мы не раскрыли».

<sup>40</sup> Вероятно, речь идет о *сӯре* 108 «Обильный».

<sup>41</sup> Букв. «Скажи, Он Бог единый!». Речь идет о *сӯре* 112.

<sup>42</sup> Имеется ввиду *сӯра* 36 «Йā сйн».

<sup>43</sup> Вероятно, имеется ввиду *сӯра* 67 «Власть», также известная как *Табāрака-ллазī би-йадихī-л-мулк* и *Табāрака-л-мулк*.

<sup>44</sup> *Лауҳ Махфӯз* (ал-Лауҳ ал-Махфӯз) — небесный прототип всех священных писаний, на котором записано все, что было и будет на Земле.

<sup>45</sup> По всей видимости, метафорическим значением данного выражения является обретение значительного материального богатства.

<sup>46</sup> В тексте используется термин *тавāф* — ритуальное хождение вокруг почитаемой могилы или вокруг Ка'бы.

<sup>47</sup> Т. е. пешком совершит паломничество в Мекку — один из пяти «столпов» (*рукн*) ислама, выполнение которого обязательно для всех мусульман.

<sup>48</sup> В тексте букв.: *шахīдами*.

<sup>49</sup> А 1493: *Хазрат* все милостивейший посланник [Божий], да благословит его Аллах и да приветствует, помолился.

<sup>50</sup> А 1493: висящий на небесном стебле.

<sup>51</sup> *Фарсах* (*фарсанг*) — единица измерения пути, классически состоящая из 3 *мīл* (см. следующую сноску), примерно равна 6 км (см.: Хинц В. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. М., 1970. С. 71). В действительности длина *фарсаха* в различных регионах и в разное время варьировалась. В Центральной Азии канонический размер этой единицы измерялся шагами (*қадам*) и составлял 12 000 шагов. Источники XIX в. обычно считают *фарсах* за 8,5 км, хотя имеются данные и о меньших его размерах (около 5,6 км) (см.: Давидович Е.А. Материалы по метрологии средневековой Средней Азии. М., 1970. С. 120).

<sup>52</sup> *Мīл* (миля) — единица измерения пути, равная 4 000 канонических локтей (*аз-зирā' аш-шар'ийа*) (49,875 см) = 1/3 *фарсаха*, т.е. примерно 2 км (см.: Хинц В. Указ. соч. С. 71).

<sup>53</sup> Вероятно, речь идет о 'Абдаллāхе б. Ғāфиле б. Ҳабйбе ... б. Хузайле Ибн Мас'уде, одном из ближайших сподвижников Мухаммада, согласно некоторым источникам считающемся третьим человеком, принявшим ислам после Хадйдж и 'Али. К Ибн Мас'уду возводятся *иснāды* многих *хадйсов* (см.: Vadet J.-C. *Ibn Mas'ud*. EI). В рукописи В 2181 приводится имя 'Абдаллāх 'Ийās.

<sup>54</sup> Абӯ Са'йд б. Аби-л-Ҳасан Йасār ал-Басрй (21-110/642-728) был одним из наиболее крупных богословов раннего ислама, являлся вдохновителем и центром богословского



кружка, сложившегося в Басре и игравшего ключевую роль в интеллектуальной жизни всего государства. Слава ал-Баcрї, основанная на его личной искренности и честности, а также популярных проповедях, распространилась широко по всему мусульманскому миру (см.: Ritter H. Hasan al-Basri // EI).

<sup>55</sup> Произнесение формулы «Аллāху акбар» («Аллах — велик!»). Представляя собой наиболее краткое выражение веры в абсолютное могущество единого Бога, данная формула произносится мусульманином при множестве различных обстоятельств его жизни, когда необходимо подчеркнуть величие Бога. *Такбїр* предписано проговаривать в начале молитвы (так называемый *такбїрат ал-ихрām*) и пятикратно в течении ее. *Такбїру* также приписывается магическое значение.

<sup>56</sup> Первая часть данного *хадїса* приводится на арабском языке.

<sup>57</sup> Т. е. Х'аджа Ка'б ал-Ахбār.

<sup>58</sup> В рукописи В 2181 указан Мўсā.

<sup>59</sup> Упоминания о древнем племени 'ād неоднократно встречаются в Коране. Сведения, дошедшие до нас относительно 'ād, носят отрывочный и по большей части легендарный характер. Полагали, что это название носил народ, существовавший непосредственно после Ноя, прославившийся своим богатством. В Коране упоминается благоденствие и неверие 'адитов, за которое они были наказаны засухой, а затем ураганом, стершим их с лица земли. Вопрос о том, существовало ли на самом деле подобное племя, и если существовало, то где именно, остается пока без однозначного ответа. Генеалогии арабских племен, возводимые к племени 'ād, не имеют особой ценности, равно как и указанная в них локализация — в пустынном и ненаселенном регионе между Хадрамаутом (юго-западная Аравия) и 'Умāном (Оман). Некоторые исследователи соотносят племя 'ād с известным племенем *ийād*, другие видят связь указанного племени с народами, населявшими северо-западную Аравию. Анализ известного арабского выражения, которое в переводе гласит: «Со времен 'ād», дает основания предполагать, что лексема 'ād изначально представляла собой имя нарицательное, обозначающее «прошедшую эпоху, древность, древние времена», а применение этого слова к мифическому народу было результатом неправильного толкования (см.: Buhl F. 'Ad. EI; Пиотровский М.Б. 'Ад. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 12-13).

<sup>60</sup> В тексте используется термин *забўр*, обозначающий Псалтирь или Псалмы Давида. В рукописи В 2181 действующим лицом этого предания представлен Мўсā, и, соответственно, он читал Тору.

<sup>61</sup> По всей вероятности, данное выражение используется для метафорического обозначения молодости и юного возраста, возможным толкованием может быть и стремление передать приверженность данного персонажа к аскетической жизни, в таком случае представленная метафора может восприниматься как символ отказа от пищи.

<sup>62</sup> *Газ* — мера длины, являющаяся персидским обозначением локтя. Длина газа неоднократно менялась, а также варьировалась при различных измерениях. Так, в начале позднего средневековья 1 газ определялся в 62 см, в более поздние периоды в разных регионах ираноязычного мира газ составлял от 68 до 96 см. В настоящее время в Иране газ равен 104 см (см.: Хинц В. Указ. соч. С. 63). В Центральной Азии наблюдалось значительное разнообразие типов газа, применяемых для измерения. Наиболее распространенными, видимо, можно признать газы в 106 см и 61 см (см.: Давидович Е.А. Указ. соч. С. 110-116).

<sup>63</sup> В 2181: Тору.

<sup>64</sup> В 2181: четыре тысячи.

<sup>65</sup> Речь идет о пророке Мухаммаде.

<sup>66</sup> В 2181: Мухаммад.

<sup>67</sup> Т. е. Дāvūда.

<sup>68</sup> В 2181: Торе.

<sup>69</sup> В 2181: Мӯса.

<sup>70</sup> Имя Бога.

<sup>71</sup> Манн (манн, мен) — мера веса, канонически равная 2 *ратлям* по 130 *дирхамов*, различающаяся в различных регионах мусульманского мира. В Бухаре существовали две группы *маннов* (большой и малый вес) и по несколько *маннов* в каждой группе. В эпоху позднего средневековья наиболее распространенными здесь, видимо, были *манны*, соответствующие 20, 25, 128, 131 кг (см.: Давидович Е.А. Указ. соч. С. 85-94).

<sup>72</sup> В 2181: Мусā.

<sup>73</sup> В 2181: Однажды был я у могущественного *ҳазрата* Мӯсы. Взял он Тору [и я ее] наизусть выучил. Сказал я: «Истолкуйте, после Вас, кто станет пророком?». Он сказал: «Могущественный *ҳазрат* Дāvūd, и будут ниспосланы Псалмы». После того разговор завершился. Взмолился я о просьбе. И он помолился. По отношению ко мне [просьба] одобрена была. В [течении] тысячи лет, что я посещал могущественного *ҳазрата* Дāvūда, у него псалмам обучившись, выучил я [их] наизусть.

<sup>74</sup> В тексте буквально: «О *шайх!*».

<sup>75</sup> А 1493, В 2181: После того, [как] эти слова я услышал, взмолился я о просьбе. [Он] помолился, [и просьба] была удовлетворена.

<sup>76</sup> Имеется в виду гранат обыкновенный, *Punica granatum*.

<sup>77</sup> Фиговое дерево, *Ficus carica*.

<sup>78</sup> А 1493: И однажды был я у Мӯсы, да пребудет над ним мир...; В 2181: И однажды был я у *ҳазрата* Мӯсы.

<sup>79</sup> В 2181: И паломничество к нему совершал и в услужении [у него] был, Евангелие изучил.

<sup>80</sup> В тексте буквально: «О *шайх!*».

<sup>81</sup> Букв. пророк конца времен — имеется ввиду пророк Мухаммад.

<sup>82</sup> Термин *Фурқāн* неоднократно встречается в Коране, несет разнообразную смысловую нагрузку и обычно переводится как «разграничение», «различие», «мерило», «разделение», «освобождение», «спасение», если вообще переводится. В пяти случаях *фурқāн* употребляется исключительно в связи с передачей и получением божественного откровения: в двух случаях речь идет о Мӯсе, трижды в отношении Мухаммада. Хотя некоторые сведения дают нам основание воспринимать *Фурқāн* как полный синоним Корану (например: «Благословенен тот, который ниспослал различие (букв. *фурқāн*. — Н.Т.) своему рабу, чтобы он стал для миров проповедником» (25:1), или «Ниспослал Он тебе писание в истине, подтверждая истинность того, что ниспослано до него. И ниспослал он Тору и Евангелие раньше в руководство для людей и ниспослал Различение» (3:2)), и именно в этом контексте данный термин употребляется в рассматриваемом нами сочинении, несомненно, не стоит воспринимать его столь прямолинейно. Несмотря на то, что однозначного и общепринятого толкования понятия *фурқāн* на данный момент не существует, по всей вероятности, точка зрения, предложенная Р. Беллом (см.: Bell R. Introduction to the Qur‘ān. 1953. P. 136-138) выглядит наиболее привлекательной и обоснованной. Согласно ей, понятие *фурқāн* имело христианское происхождение, однако было соотносено Мухаммадом с арабским корнем *фарақа* (разделять) и использовано им для различения той части общины, которая восприняла новое учение от неверующих. В подтверждение этой гипотезы следует проанализировать, в частности, события битвы при Бадре (2/624 г.), в отношении которой также применялся термин *фурқāн* (ср.: «... если вы уверовали в Аллаха и в то, что Мы низвели Нашему рабу в день *различения* (курсив — Н. Т.), в день, когда встретились два сорища» (8:42)), и которая символизировала и подтвердила окончательное разделение последователей Мухаммада и остальных мекканцев (см.: Paret R. Furkan // EI).

<sup>83</sup> В 2181: Находился я внутри некой пещеры.

<sup>84</sup> А 1493: благочестивые голоса.

<sup>85</sup> С 455: из воздуха.

<sup>86</sup> ‘Абд ал-Мутталиб б. Хāшим — дед Муḥаммада по отцовской линии. После того как Муḥаммад на шестом году жизни лишился матери (Āмины бинт Вабб), скончавшейся в Абве на обратном пути из Йасриба, куда она ездила с сыном на могилу мужа, ‘Абд ал-Мутталиб взял на себя заботу о малолетнем сироте. Муḥаммад находился на его попечении в течение двух лет, вплоть до смерти своего деда (т. е. около 578 г.) (см.: Большаков О.Г. История Халифат. М., 2000. Т. 1. С. 65).

<sup>87</sup> ‘Абдаллāх — отец Муḥаммада, младший сын ‘Абд ал-Муттабиба б. Хāшима. Занимаясь торговыми операциями, ‘Абдаллах умер в Йасрибе вскоре после рождения сына то ли на обратном пути из Газы, то ли во время торговой поездки в Йасриб (см.: Большаков О.Г. Указ. соч. Т. 1. С. 65). Согласно источникам, ‘Абдаллаху было 25 лет, когда он умер, с учетом того, что год его рождения — предположительно 24-ый год правления Анūшйрвāна, датами его жизни условно можно считать 554-570 гг. (см.: Watt M. ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Muttalib // EI).

<sup>88</sup> А 1493: Их благородность ответили. Их благословенную персону я с земли поднял.

<sup>89</sup> Речь идет о четырех праведных *халифах*: Абū Бакр ас-Ѕиддйқ (Ибн Абй Қухāфа) (11–22 джумādā II 13/ 572 — 23 августа 634), ‘Умар б. ал-Ḥаṭṭāб ал-Фārуқ (13-23/634-644), ‘Усмāн б. ‘Аффāн (23-35/644-655) и ‘Алй б. Абй Ṭāлиб (35–40/656–661).

<sup>90</sup> А 1493: Имеется ввиду *ḥазрат* ‘Алй б. Абй Ṭāлиб — четвертый праведный *халиф*.

<sup>91</sup> Му‘āвийа (I) б. Абй Суфйāн (ок. 605-60/680) — первый Умайядский *халиф* (41-60/661-680). Отличившись в ходе завоевания мусульманами Палестины, он вскоре стал наместником этого региона, а также Сирии. После убийства третьего праведного *халифа* ‘Усмāна (35/655) Му‘āвийа отказался признать ‘Алй *халифом*. Их вражда затем переросла в вооруженное столкновение.

<sup>92</sup> По всей видимости, описанные события носят вымышленный характер. Сопrotивление было организовано Му‘āвийей не в Йемене, а Сирии. Началом открытого конфликта между ‘Алй и Му‘āвийей можно считать неудачу миссии посланного ‘Алй для переговоров в Дамаск Джарйра б. ‘Абдаллāха ал-Баджалй, после которой стороны перешли к военным действиям. Сражением, упомянутым в рассматриваемом сочинении, по всей вероятности, была знаменитая битва при Ѕиффйне (1–10 *сафара* 37 /19–28 июля 657 г.), во время которой руководство войсками осуществлял непосредственно ‘Алй и Му‘āвийа. Несмотря на перевес, достигнутый войском ‘Алй, сирийцам удалось хитростью нивелировать достигнутое им преимущество и начать переговоры.

<sup>93</sup> В 2181: да помилует его Аллах.

<sup>94</sup> Абū Мūsā ал-Аш‘арй Ибн Қайс (род. ок. 614) — один из сподвижников Муḥаммада, видный военный деятель. Уроженец Йемена, ал-Аш‘арй примкнул к Муḥаммаду во время завоевания Ḥайбара в 7/628 г. Принимая участие во многих военных операциях, ал-‘Ашари во времена Муḥаммада и Абū Бакра был одним из военных представителей мусульман в Йемене до того момента, пока *халиф* ‘Умар не назначил его правителем Басры. Занимая этот пост, он руководил завоеванием Хузистана, а также принимал участие в военных операциях в Междуречье и Фарсе. Его авторитет был настолько велик, что жители Куфы обратились к нему с просьбой стать их правителем. Именно этот пост ал-Аш‘арй и занимал, когда *халифом* стал ‘Алй. В конфликтах ‘Алй и ‘Ā’ишы, Ṭалḫи и аз-Зубайра ал-Аш‘арй придерживался нейтральной позиции. Он был одним из арбитров, назначенных для решения дела после битвы при Ѕиффйне в 37/657 г. между ‘Алй и Му‘āвийей. Во время третейского суда ал-Аш‘арй формально представлял интересы ‘Алй. (см.: Vecchia Vaglieri L. Al-Ash‘ari // EI).

<sup>95</sup> В 2181: О уважаемый (букв. *шайх*)! В чем причина...

<sup>96</sup> А 1493: которые знаю я наизусть.

<sup>97</sup> А 1493: Однажды я и *ḥазрат* ‘Алй...

<sup>98</sup> В 2181: Да пребудет великодушие Аллаха над ним.

<sup>99</sup> В 2181: *Х*<sup>в</sup>аджа Мухаммад Вāси‘.

<sup>100</sup> А 1493: *Х*<sup>в</sup>аджа Махмūd Вāсиқ Джабал; В 2181: *Х*<sup>в</sup>аджа Абӯ-л-Қасīm Джаблї.

<sup>101</sup> А 1493: Воистину, о ‘Алї...

<sup>102</sup> В 2181: *ҳазрата* спасителя двух миров.

<sup>103</sup> А 1493: *Ҳазрат* ‘Али, да пребудет над ним милость Аллаха, с несколькими из других его соратников собрались и совет держали. Меня в область Андиджāн и Марғилāн направили. Завещание посланника Бога было следующее: «В области Марғилāн примешь ты мученическую смерть, [когда] конь твой станет верблюдом, [есть это] знак принятия мученической смерти». Я туда отправился, [и] с многочисленными неверными воевал. [Когда] знак принятия мученической смерти проявился, конь мой верблюдом обернулся, завещал я: «[Как] приму я мученическую смерть, меня на верблюда поместите, положитесь на провидение, [и] куда Господу угодно будет, туда меня пусть он и отвезет». После моей мученической смерти поместили меня на верблюда, и положились на провидение, и в благородной Бухаре оказался. И там похоронили. И от Бухары дотуда два *фарсаха* и один *мїл*, и каждый, кто паломничество [туда] совершит, по воздаянию будет подобно семидесяти *хаджжам*.

<sup>104</sup> Т. е. Мухаммада.

<sup>105</sup> В тексте используется термин *зийāрат*.

<sup>106</sup> В 2181: возглас из благородной гробницы.

<sup>107</sup> В 2181: *Х*<sup>в</sup>аджа Мухаммад Вāси‘.

<sup>108</sup> В 2181: *Х*<sup>в</sup>аджа Абӯ-л-Қасīm Джаблї.

<sup>109</sup> В 2181: *Х*<sup>в</sup>аджа Мухаммад.

<sup>110</sup> В 2181: десяти тысяч.

<sup>111</sup> А 1493: В 2181: *Х*<sup>в</sup>аджа Абӯ-л-Қасīm Джаблї.

<sup>112</sup> *Қалмақ* (*қалмиқ, қалмуқ, қалмык*) представляет собой тюркское название для обозначения монгольского народа *ойратов*, которые во времена Чингиз-хāна (1167–1227) населяли лесные и лесостепные земли к западу от озера Байкал. Происхождение этого названия народная этимология связывает с глаголом *қалмақ* (оставаться), поскольку ойраты остались язычниками в отличие от дунганей, которые, согласно распространенному среди мусульман мнению, «вернулись» (*dönmek*) в лоно ислама. *Ойраты* сопровождали Хўлāгў (1217–1265) в его походе на запад и затем играли заметную роль в государстве Йл-хāнидов (654–736/1256–1335). После упадка монгольской династии в Китае *қалмақи* отвоевали большую часть Монголии у чингизидов и основали собственную империю. Со времен Вайс-хāна (821–832/1418–1428) монголам на Или приходилось вести борьбу с «неверными қалмақами» (см.: Boyle J.A. *Kalmuk* // EI; Бартольд В.В. *Калмыки* // Сочинения. М., 1968. Т. V. С. 538–540; Бартольд В.В. *История турецко-монгольских народов* // Сочинения. М., 1968. Т. V. С. 195–222.)

<sup>113</sup> Букв.: *шахїдами*.

<sup>114</sup> В 2181: *Ҳазрат* *Х*<sup>в</sup>аджа Мухаммад Вāси‘ и *ҳазрат* *Х*<sup>в</sup>аджа Абӯ-л-Қасīm Джаблї в Туркистан отправились. *Ҳазрат* *Х*<sup>в</sup>аджа Ка‘б ал-Аҳбār в [земли] қалмақов отправился. *Қалмақи* сотню предводителей собрав устроили битву. Тысячу соратников приняли мученическую смерть.

<sup>115</sup> Букв.: *кафїрами*.

<sup>116</sup> В 2181: Сегодня вечером *ҳазрат* всемилостивейший посланник [Божий], да благословит его Аллах и да приветствует, предрек мне мученическую смерть, а *ҳазрат* ‘Йса...

<sup>117</sup> В 2181: на моего верблюда.

<sup>118</sup> *Карбāс*, обозначает грубую домотканую материю из хлопка — тик, дерюгу, парусиновую ткань.

<sup>119</sup> Т. е. Бога.

<sup>120</sup> В 2181: Бедный верблюд прибыл подобно ветру, взяв благородное мертвое тело, два ангела [его] похоронили.

<sup>121</sup> [Происходящие] из потомков досточтимого Хвādжи Абӯ Исхāқа Калāбādī от Вахй Кирмāнī и Са'йд Аллāха Кирмāнī приводят предание (*равāйат*).

<sup>122</sup> Т. е. родословную книгу.

<sup>123</sup> Букв. *мурīдов*.

<sup>124</sup> Букв. *рисāла*.

<sup>125</sup> В 2181: это сочинение полностью составили.

<sup>126</sup> В 2181: четыре человека с совершенными качествами в этот день дали свидетельства...

<sup>127</sup> В 2181: Йаманī.

<sup>128</sup> В рукописи В 2181 имеется дополнительный пассаж: Четвертый Хāджжī Багдādī это сочинение закончил. Да Богу лучше известно.

<sup>129</sup> Т. е. 1881–82 гг.

**ЦВЕТ В МИСТИЧЕСКИХ ВИДЕНИЯХ НАДЖМ АД-ДЙНА  
АБЎ БАКРА ‘АБДАЛЛАХА Б. МУХАММАДА Б. ШАХАВАРА  
АСАДЙ РАЗЙ ДАЙА**

Предлагаемый перевод отрывка из сочинения Мирсәд ал-‘ибәд илә ‘лмабда’ ва ‘л- ма’ад («Путь рабов божьих от истока до возвращения») знаменитого суфия, представителя центрально-азиатской школы *тасаууфа* Наджм ад-дйна Абў Бакра ‘Абд Алләх б. Мухаммада б. Шахавара Асадй Рази Дайа (573–654/1177–1256) связан с тематикой нашей статьи «Цвет в культуре народов Центральной Азии» и касается некоторых вопросов символики цвета в традиции центрально-азиатского мистицизма.

Поскольку в отечественной научной литературе не существует специальных исследований, посвященных разбору и анализу творчества этого автора, представляется уместным сказать несколько слов как о нем самом, так и о его сочинении Мирсәд<sup>1</sup>.

Наджм ад-дйн Рәзй родился в 573/1177 в г. Рей, в котором провел свои юношеские годы. В 599/1202–03 г. в возрасте 26 лет он покинул родной город и отправился путешествовать, побывав в Сирии, Египте, Хиджазе, Ираке и Азербайджане. В конце концов, он оказался в Хорезме, где стал мурид<sup>2</sup> Наджм ад-дйна Кубры, основателя и эпонима братства кубрәвийя<sup>3</sup>. Кубрә определил его обучаться у старшего своего ученика, Маджд ад-дйна Бағдәдй (ум. 607/1204)<sup>4</sup>. По всей видимости, в уже зрелом возрасте Рәзй покинул Хорезм и отправился странствовать по Западному Ирану. Незадолго до монгольского нашествия, оставив свою семью в Рейе, наш автор проследовал через Хамадан, Ирбил и Дийәрбакр в Центральную Анатолию и прибыл в Кайсери в месяце Рамадане 618 / октябре 1221 г. Вероятно, именно в Анатолии, где в то время нашли прибежище многие видные мусульманские богословы, ученые и мистики, Дайа свел знакомство с Садр ад-дйном Қун(й)авй (605/1207–673/1274)<sup>5</sup>, Джаләл ад-дйном Румй (604–672/1203–1273) и Авхад ад-дйном Кирманй. Среди этой плеяды известных на всем мусульманском Востоке суфиев нельзя не упомянуть и Шихәб ад-дйна Абў Хафса ‘Умара Сухравардй (1145–1234–35), сыгравшего важную роль в дальнейшей судьбе Рәзй<sup>6</sup>. Наш автор встретился с возвращавшимся из поездки ко двору Сәлджукского правителя ‘Алә’ ад-дйну Кайқубәду Абў Хафсом Сухравардй в Малатйа. Согласно приводимым Наджм ад-дйном Рәзй сведениям, Сухравардй предложил ему составить трактат по суфизму и преподнести его Кайқубәду, с тем чтобы добиться покровительства последнего<sup>7</sup>. Впрочем, несмотря на общепризнанные достоинства Мирсәд и восхваления Кайқубәду, каковыми Рәзй завершил свой трактат, он, по всей видимости, испытал разочарование от приема оказанного ему в столице Салджукского государства. Во всяком случае, в Конье

он пробыл недолго и вскоре переехал в Эрзинджан. Надо полагать, что и в Эрзинджане Дайа чувствовал себя немногим лучше, ибо спустя некоторое время он навсегда оставил Анатолию, проведя здесь в общей сложности не более четырех лет. В 622/1225 г. Рāзй совершил путешествие из Багдада в Табриз с дипломатическим поручением к халифу аз-Зāхиру. Находясь в Табризе, Дайа встретился с Джалāl ад-дйном Х<sup>в</sup>āразмшāхом, бежавшим от монголов, и в компании с посланцем Қādй Муджйр ад-дйном вернулся в Багдад, где, вероятно, и провел последние годы своей жизни. Он умер в Багдаде в 624/1256 г. и был похоронен на кладбище Шунайзия, рядом с такими известными деятелями суфизма, как Ма'рўф Кархй (ум. 200/815–16) и Джунайд Багдадй.

По всей видимости, если судить по тем сведениям, которые имеются в нашем распоряжении, Рāзй не занимался наставничеством и не имел учеников. Славу ему принесли трактаты по теории и практике суфизма, а также продолженный им после смерти Наджм ад-дйна Кубры *тафсйр*, известный под названием *Бахр ал-хақāиқ* («Море истин»), *Айн ал-хайāt* («Источник жизни»), *ат-Та'вйлат ан-Наджмиййа*<sup>8</sup>. Безусловно, особое место в творческом наследии нашего автора занимает *Мирсāд ал-'ибād илā 'л-мабда' ва 'л-ма'ād*. О той популярности, которой пользовался этот трактат во всех землях *дār ал-ислām*, свидетельствуют многочисленные сохранившиеся до наших дней рукописи и списки *Мирсāд*. В Индии среди братства *чиштййа* трактат был известен уже в VIII/XIV в.<sup>9</sup> Спустя несколько столетий появился его перевод на турецкий язык, посвященный султану Мураду II. Существует также китайский список *Мирсāд*. Отдельные отрывки и цитаты из этого сочинения Рāзй встречаются в суфийских текстах, написанных на арабском и персидском языках.

*Мирсāд ал-'ибād* — труд энциклопедического характера, в котором рассматривается широкий круг вопросов, относящихся к теории и практике суфизма. В пяти частях (*фасл*) трактата автор систематизирует и излагает основные положения *тасаввуфа*. В тексте *Мирсāд ал-'ибād* отражен интерес *кубрāвиййских* шайхов к интерпретации сновидений, мистических видений, феноменологии мистического пути. Отдельные пассажи свидетельствуют, как полагают некоторые исследователи, о влиянии учений Ибн ал-'Арабй<sup>10</sup>.

\*\*\*

Несмотря на то, что сочинение Наджм ад-дйна Рāзй в целом написано вполне доступным и понятным языком, необходимо сделать некоторые предварительные замечания, без которых, как представляется, наше исследование не будет полным. Прежде всего стоит более подробно остановиться и рассмотреть ряд понятий, играющих ключевую роль для понимания учения, излагаемого Рāзй в своем трактате.

Доктрина, согласно которой Бог есть свет (*нўр*) и в таком качестве являет себя миру и человеку, имеет древнее происхождение и широко распространена как в восточных религиозных системах, так и в эллинистической тради-

ции. В Коране *нūr* употребляется в различных значениях. Под этим термином подразумевается сам Бог: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша, в ней светильник; светильник в стекле; стекло точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!»<sup>11</sup>. Этот аят, а также некоторые другие дают повод для многочисленных спекуляций, комментариев и толкований понятия *нūr*<sup>12</sup>. В целом можно говорить о довольно сложной концепции света, согласно которой Бог по своей сущности есть свет и, будучи таковым, является источником всякого существования, жизни и знания. По всей вероятности, такие представления сформировались под влиянием древних иранских учений, герметической традиции, в известной мере греческой философии и размышлений непосредственно над кораническими аятами<sup>13</sup>. В III/IX в. концепция света развивается в мусульманской среде под сильным влиянием учения неоплатоников. Например, согласно «Теологии Аристотеля», сила света (*кўвва нўриййа*) через первопричину, т. е. Творца, передается Разуму (*‘ақл*), затем Мировой (Всеобщей) Душе (*нафс*) и далее — природе (*табӣ‘ат*), т. е. множественности возникающих и исчезающих вещей. Этот процесс происходит постоянно, вне времени и движения. Вместе с тем Бог, который является причиной излияния света, сам есть свет (иногда в качестве синонимов *нūr* используются термины *хусн* или *баха’*), «свет светов»; иными словами, свет составляет самую сущность Бога и не является его атрибутом (*сифат*)<sup>14</sup>. Шихāб ад-дйн Йахйā ас-Сухравардӣ (ок. 1155–1191), основатель школы «восточного озарения» (*иширāк*), разработал стройную космологическую систему, в которой, используя символику света и тьмы, а также образы, почерпнутые из зороастрийской религии, дал мифологизированную трактовку проявлений «света светов» или творящего света<sup>15</sup>. Источником существования, согласно этому автору, является «верховный свет» (*нūr ал-анвār*), который «озаряет» бытием свое первое творение — архангела света Бахмана. От него начинается нисхождение, градация и дифференциация света в «сумерках» (*зулма*) материального бытия. Свет низшего порядка, будучи отблеском более высокого света, «подчинен» (*макхур*) ему и уступает ему в своей интенсивности. Сухраварди различает «вертикальную» иерархию (*табақат ат-тул*) света, которую составляют архангелы света (*анвār кахира*), содержащие в себе самые общие понятия будущего бытия, и так называемую «вертикальную» (*табақат ал-‘ард*), в которой *анвār кахира* не связаны друг с другом и называются «повелителями видов» (*арбāб ал-анва’*) — здесь они являются прообразами, более конкретными, будущих сущностей материального и духовного миров<sup>16</sup>.

Помимо концепции «свет — Бог», *нūr* в Коране обозначает также ниспосланный через Мухаммада свет откровения: «О пророк, Мы послали тебя свидетелем, благовестителем и увещателем, призывающим к Аллаху с Его доизволения и светильником освещающим!»<sup>17</sup>. В другом месте сказано: «Они хо-



тят затушить свет Аллаха своими устами, а Аллах завершает свой свет, хотя бы и ненавистно было это неверным»<sup>18</sup>. «Уверуйте же в Аллаха, и Его посланника, и в свет, который мы ниспослали, а Аллах сведущ о том, что вы делаете!»<sup>19</sup>. Из приведенных нами коранических стихов очевидно, что свет здесь рассматривается как знание, прежде всего религиозное, истина, которую Бог ниспосылает через своего пророка верующим. Кроме того, Бог направляет людей и ведет их к свету своего откровения<sup>20</sup>.

Наджм ад-дйн Рāзй, как можно убедиться из текста, употребляет термин *нūr* в значении, во-первых, «свет Бога»; во-вторых, «свет атрибутов Красоты и Могушества»; кроме того, пророчество (*нубувва*), «близость к Богу» (*валайат*), духи «друзей Бога» (*авлийа*), суфийских *шайхов*, Коран, *ислам* и *имāн*, различные формы *зикра* свидетельствуются мистиком в качестве соответствующего им света. Иными словами, всякое состояние, переживание или действие соотносится с определенной духовной реальностью, проявляющейся в виде того или иного света. Способность свидетельствовать этот свет напрямую связана с особым органом познания — сердцем (*қалб*). В этом значении термин, насколько мы можем судить, впервые упоминается ал-Хасаном ал-Басрй<sup>21</sup>. Суфийская «наука о сердцах и движениях души» (*‘илм ал-қулуб ва ‘л-хавāтир*) основывается на ряде коранических аятов. Если в Коране практически не употребляется понятие разум (*‘акл*), то имеется довольно много ссылок на сердце (*қалб*). Так, именно сердцем, подобно тому как слышит ушами и видит глазами, «понимает человек»: «Мы сотворили для геенны много джиннов и людей: у них сердца, которыми они не понимают, глаза, которыми они не видят, уши, которыми не слышат. Они — как скоты, даже более заблудшие. Они — находящиеся в невнимательности»<sup>22</sup>. В другом месте сказано: «Неужели ж они не ходили по земле, чтобы у них оказались сердца, которыми они разумеют, или уши, которыми они слушают? Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди»<sup>23</sup>. О тех, кто не понимает и не внемлет словам Бога, в Коране говорится следующим образом: «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди». Подобного рода «слепота сердца» есть отрицание, источник невежества. Таким образом, Бог скрепляет сердца тех, кто не ведает, и не ведет их по истинному пути: «Об этих селениях Мы рассказываем тебе известия. Приходили к ним их посланцы с ясными знамениями, но они не таковы были, чтобы уверовать в то, что раньше считали ложью. Так запечатывает Аллах сердца неверных!»<sup>24</sup>. В суре Йунус сказано: «Потом посылали Мы после него посланников к их народу, и они приходили к ним с ясными знамениями, но не оказались те таковыми, чтобы уверовать в то, что считали ложными раньше. Так Мы запечатываем сердца выходящих за пределы!»<sup>25</sup>. Относительно тех, кто неверует в божественные знамения, говорится: «Так налагает Аллах печать на сердца тех, которые не ведают!»<sup>26</sup>. Из Корана совершенно недвусмысленным образом явствует, что человеческое знание (прежде всего религиозное), так же, как, впрочем, и невежество, происходят от сердца. Для того чтобы сердце стало вместительницей божественного знания, оно должно быть «утолено помина-

нием бога»: «Те, которые уверовали и сердца которых успокаиваются в поминании Аллаха, — о да! Ведь поминанием Аллаха успокаиваются сердца. — Те, которые уверовали и делали благое, — им благо и хорошее пристанище»<sup>27</sup>; быть чистым: «Вот пришел он к Господу своему с сердцем беспорочным»<sup>28</sup>; и раскаивающимся: «Вот что обещано вам для всякого кающегося, соблюдающего, того, кто боится Милосердного втайне и приходит с сердцем обращающимся»<sup>29</sup>. Оно должно быть наполнено боговейным страхом перед Богом: «Так! А кто почитает отмеченных для Аллаха <...> ведь они от богобоязненности сердец»<sup>30</sup>. Кроме того, сердце является вместилищем религиозного знания: «Он — тот, который низвел сакину в сердца верующих, чтобы они увеличили веру с их верой; Аллаху принадлежат воинства небес и земли; Аллах знающ, мудр!»<sup>31</sup>. Сердца тех, кто виновны — «И не приходил к ним никакой посланник, чтобы они над ним не смеялись. Так Мы вкладываем это в сердца грешников!»<sup>32</sup> — кто «избран для сурового наказания» — и сердца тех, которые не веруют в мир загробный — «А когда вспоминают Аллаха единым, ужасаются сердца тех, которые не веруют в последнюю жизнь. А когда вспоминают тех, кто помимо Него, — вот они радуются»<sup>33</sup> — содрогнутся, ужас охватит сердца неверующих: «Мы ввергнем в сердца тех, которые не веровали, ужас за то, что они придавали Аллаху в сотоварищи то, к чему Он не ниспослал никакой власти. Убежище их — огонь, и скверно пребывание нечестивых!»<sup>34</sup>. Углубленное переживание веры или слияние с Богом, каковые, по сути, являются основными целями мистиков, непосредственно связаны с изучением «науки о сердцах», если использовать терминологию ал-Басрй. В суфизме были сформулированы следующие разграничения: вместилище мысли и знания находится не в мозгу, но в сердце, телесном органе (*джисмāнй*), располагающемся в груди, биение которого одновременно дает жизнь и служит указанием на присутствие жизни. В сердце находится потаенная (ар. *сирр*) обитель совести, тайны которой (*наджва*) будут раскрыты в День Суда<sup>35</sup>. Задача *шайха* в отношении *мурйда* состоит в том, чтобы научить его «науке» (*илм*) желаний, мыслей и внутренних побуждений, научить его распознавать и преодолевать те стремления, которые происходят от «физической» души (*нафс*), а также накапливать и охранять те из них, которые нисходят от «божественного дыхания» (*рӯх*). Все что позволяет человеку бороться с алчностью и страстями, все, что укрепляет его веру (*имāн*) и питает чувство покорности Богу (*ислām*), становится, таким образом, частью «науки о сердцах». Показательно, что один из трактатов Абӯ Тāлиба ал-Маккй (IV/X в.) называется «Пища сердец» (*Қўт ал-қулўб*). Знаменитый Абӯ Хāмид ал-Ғазālй (1058–1111) подробно изложил представления о *қалб* в первой книге третьей части своего фундаментального труда «Воскрешение наук о вере» (*Йахйā ‘улўм ад-дйн*), которая называется «Книга о чудесах сердец» (*Китāб ‘аджаиб ал-қулўб*)<sup>36</sup>. Что касается Наджм ад-дйна Рāзй, то он посвящает истолкованию понятия *қалб* одну из самых больших глав своего трактата, в начале которой делает ставшую традиционной в суфийской литературе ссылку на коранический аят: «По-

истине, в этом напоминание тому, у кого есть сердце или кто преклонил слух и сам присутствует!»<sup>37</sup>. Приведем с некоторыми сокращениями его рассуждения: «Один лик человеческого сердца обращен к миру духовному, а другой — к миру телесной оболочки. Именно по этой причине сердце называется *қалб*, ибо содержит в себе два мира, телесный и духовный, и оборачивается постоянно от одного к другому <...> Сердце может пребывать в состоянии здоровья в чистоте своей, либо порочности в нечистоте. Чистота сердца — в здоровье его чувств, а нечистота — в болезни и недугах его чувств. Ибо сердце обладает пятью чувствами, подобно таковым в оболочке телесной, и, поелику здоровье телесной оболочки зависимо от здоровья ее пяти чувств, посредством каковых она воспринимает все явленное мира, подобным же образом обстоит дело и с сердцем. Когда сердце пребывает в состоянии здоровья, оно воспринимает посредством пяти чувств совокупность мира сокрытого <...> Сердце обладает оком, каковым оно созерцает сокрытое; ухом, каковым внимает речениям обитателей сокрытого и речам Господа; носом, каковым оно вдыхает запахи сокрытого, небом, каковым оно воспринимает вкус любви, сладость веры и утонченность познания. И сродни тому, как осязание распределено меж всеми членами телесной оболочки, так что она посредством любого из них может извлечь выгоду из осязаемой вещи, так и разум существует повсюду в сердце и оно способно извлечь выгоду из всякой познаваемой вещи посредственно разума»<sup>38</sup>. Далее наш автор сравнивает сердце с небесной твердью, а тело человека — с землей, «ибо солнце духа излучает сияние свое на землю телесной оболочки чрез твердь небесную, освещая ее светом жизни»<sup>39</sup>. Из этого уподобления с необходимостью следует заключить, что, подобно тому как земля имеет семь климатов, а небо — семь сфер, тело человека имеет семь членов и, соответственно, сердце — семь «периодов», соответствующих семи сферам небесной тверди<sup>30</sup>. Рāзй развивает свою мысль следующим образом: как каждый климат земли обладает особенными, только ему свойственными чертами (характеристиками), так и всякий член тела имеет свои особенности и может выполнять те или иные операции, на которые иные органы не способны (т. е. смотреть на что либо возможно лишь глазами, слушать — ушами и т. д.). Аналогично если всякая небесная сфера — это местоположение планеты и, соответственно, семь небесных сфер являются местоположением семи планет, то всякий «период» сердца представляет собой рудник, в котором залегают различные драгоценности<sup>41</sup>. Рази перечисляет их следующим образом: в первом (грудь) скрыта «драгоценность» Ислама, во втором (сердце) — вера, в третьем (перикардиум, околосоудечная сумка) — любовь и милосердие к людям, в четвертом (*фу'ад*) — рудник свидетельствования, в пятом (*хаббат ал-қалб*, букв. «зерно сердца») — любовь к Божественному присутствию, в шестом (*сувийда*, букв. «ядро») — рудник раскрытия сокрытого и божественного знания, в седьмом (*мухджат ал-қалб*, «кровь сердца») — рудник явлений светов божественных атрибутов<sup>42</sup>. Совершенная чистота сердца достигается, согласно Рази, когда все перечисленные выше

«аспекты» сердца должным образом и в мере, им подобающей, выполняют свое предназначение в соответствии с «велениями Бога и стезей покорности»<sup>43</sup>. Необходимым условием для очищения сердца является полное отрешение от всего внешнего, отказ от мирской жизни, общения с другими людьми, всякого рода собственности, имущества и проч. В результате достигается «стоянка отчуждения», т. е. отделения внутреннего существа от всех иных объектов любви и стремлений, за исключением Бога. Средством для достижения стоянок является *зикр*, который имеет три уровня<sup>44</sup>. Термин *зикр* (от ар. глагола *з-к-р* — букв. «вспоминать») часто встречается в Коране: «Не говори ни о чем: “Я это сделаю завтра” — без того, что пожелает Аллах, и вспомни твоего Господа, когда ты забудешь, и скажи: “Может быть, выведет меня мой Господь к более близкому, чем это, по прямоте”»<sup>45</sup>. В мусульманской традиции *зикр* имеет несколько значений: во-первых, поминание имени бога; во-вторых, призыв молящегося вслух к собственной памяти во время непрерывных рецитаций молитвы; и, наконец, ритуал и техника отправления поминания<sup>46</sup>. Суфии придавали особое значение следующим кораническим аятам (помимо приведенного выше): «О те, которые уверовали! Вспоминайте Аллаха частым упоминанием и прославляйте Его утром и вечером!»<sup>47</sup>. «Те, которые уверовали и сердца которых успокаиваются в поминании Аллаха, — о да! ведь поминанием Аллаха успокаиваются сердца, — те, которые уверовали и делали благое, — им благо и хорошее пристанище»<sup>48</sup>. С течением времени *зикр* превращается в сложный обряд. Различаются так называемый громкий (ар. *джали*) и тихий (ар. *хафи*) *зикр*. Кроме того, в традиции суфийских братств существуют практики индивидуального и коллективного *зикра*<sup>49</sup>. Особая роль в отпращивании *зикра* отводится *шайху* (духовному наставнику), который руководит рецитацией во время коллективного *зикра*, наставляет *муриду*, объясняя ему методику и формулу *зикра* и т. д.<sup>50</sup> Цель *зикра* — достигнуть состояния «экстатического транса» (*ваджд*, *факд*, *ал-ихсас*), для чего был детально разработан ряд технических приемов и практик (музыка, особое положение тела, дыхание и т. д.)<sup>51</sup>. «Не представляется возможным, — пишет А. Корбэн, — изучать вопрос цветковых фотизмов, не исследовав [предварительно] духовные практики, являющиеся их источником. Нет надобности говорить, что все происходит в сверхчувственном мире, *гайба* <...> Наджм ад-дйн Кубрā поставил перед собой задачу описать те случаи и обстоятельства, при которых огонь *зикра* сам становится объектом мистического восприятия. Будучи противоположным огню Дьявола, который суть темный огонь, а созерцание его сопровождается недоумением и чувством чрезвычайной подавленности, огонь *зикра* визуализируется в качестве чистого, ярко пылающего пламени <...> Созерцая его, мистик ощущает чувство внутреннего просветления, раскрытия и совершенного успокоения»<sup>52</sup>. Приведем здесь отрывок из сочинения исследуемого автора, непосредственно касающийся интересующей нас темы: «Завесы, каковые преграждают путь путникам, есть результат забывчивости <...> когда же появляются эти завесы забывчивости, они становятся при-

чиной недуга — “в сердцах их болезнь” — согласно Господом предписанной необходимости, посредственно врачеванию Корана: “Вспоминайте Аллаха частым упоминанием”<sup>53</sup>, ибо, как было сказано, излечение осуществляется противоположным. Тогда возможным станет освобождение от завес и недуга забывчивости — “может быть, вы получите успех!”<sup>54</sup>. Что же касается до особенных свойств *зикр ла иллаха илла’лаху*<sup>55</sup>, то происходят оные из Его слов: “к Нему восходит слово доброе”<sup>56</sup>. Слова, здесь упомянутые, суть *ла иллаха илла’лаху*, и именно они могут достигнуть Божественного присутствия. Они содержат одновременно отрицание и утверждение, и недуг забывчивости может быть побежден чрез лекарство отрицания и утверждения. Ибо забывчивость, подобно этому, также составляется из отрицания и утверждения — отрицания поминания Бога и утверждения поминания иного нежели Бог <...> [Словами] *ла иллаха* отрицается иной, нежели Бог, а [словами] *илла’лаху* утверждается Его величественное присутствие. Когда человек повторяет этот *зикр* и упорствует в нем, то привязанность духа к иному, нежели Бог, будет постепенно, посредственно ножницам [фразы] *ла иллаха*, разрезаться; и благолепие повелителя *илла’лаху* будет открыто и явится из-за завесы могущества<sup>57</sup>.

Теперь, учитывая сказанное выше, можно восстановить последовательность цветовых видений и их интерпретацию в теории Наджм ад-дйна Рāзй. Мистик, вступив на путь духовного совершенствования, проходит различные «стоянки» (*мақām*), целью каковых является растворение или «исчезновение» (*фанā*) в Боге. Достижение каждой «стоянки» возможно при соблюдении определенных правил, ограничений. Всякой стоянке соответствует особое состояние сердца (*қалб*) путника (*сāлик*), которое характеризуется его чистотой (*сāфй*). Одним из средств «очищения» сердца является *зикр*, в различных его формах, но прежде всего — *зикр ла иллаха илла’лаху*. В соответствии со степенью «чистоты» сердца мистик воспринимает различный свет, который указывает на достижение им очередной «стоянки». Свет видится в виде вспышек, лампы, звезд, луны, солнца и т. д.<sup>58</sup> На первых шести ступенях свет, который созерцает суфий, согласно классификации нашего автора, является светом атрибутов Божественной Красоты (*джамāl*), черный свет определяется как свет Божественного Могуущества (*джалāl*).

قال الله تعالى «ما كذبَ الفؤادُ ما رأى أفئماروثة على ما يرى و لقد رآه نزلةً أخرى».

و قال النبي صلى الله عليه و سلم «الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه».

بدانکه چون آینه دل بتدریج از تصرف مصقل «لایله الاالله» صقالت یابد، و از نگار طبیعت و ظلمت صفات بشریت از او محو شود که «ان لكل شی صقالة و صقالة القلوب ذکر الله»، پذیرای انوار غیبی گردد، و سالک بحسب صقالت دل و ظهور انوار مشاهده آن انوار شود. و در بدایت حال انوار بیشتر بر مثال بروق و لوامع و لوائح پدید آید.

یا ایها البرق الذی تلمع من ای اکناف الحمی تسطع

و چندانکه صقالت زیادت میشود انور بقوتر و زیادتر میگردد، بعد از بروق بر مثال چراق و شمع و مشعله و آتشیهای افروخته مشاهده شود، و آنکه انوار علوی پدید آید ابتدا در صورت کواکب خرد و بزرگ، و آنکه بر مثال قمر مشاهده افتد، و بعد از آن در شکل شمس پیدا گردد، پس انوار مجرد از محال پدید آید. شرح این جمله درازنایی دارد اما شمه ای نموده آید، ان شاءالله.

بدانکه منشأ انوار متنوع است، چون: روحانیت سالک و ولایت شیخ و نبوت خواجه علیه السلام و ارواح انبیا و اولیا و مشایخ و حضرت عزت و ذکر «لایله الاالله» و اذکار مختلف و قران و اسلام و ایمان و انواع عبادت و طاعت، که هر یک را نوری دیگر است، و از هر منشأ نوری دیگر بر خیزد مناسب آن، و هر یک را ذوقی و لونی دیگر است.

و چون انوار بکل از حجب بیرون آید خیال را در آن تصرفی نماید، الوان بر خیزد و در بیرنگی و بی صورتی و بی محلی و بیشکلی و بی هیتتی و بی کیفیتی مشاهده افتد، و نور مطلق آن است که از این همه پاک و منزّه باشد. و هر شکل و لون که خیال ادراک کند جمله از آرایش حجب صفات بشری است، چون با روحانیت صرف افتد، این صفات هیچ نماند، و تلالونی بی رنگ و شکل پدید آید. و شرح آنکه هر یک از این انواع مختلف از کدام منشأ مشاهده میشود در این مختصر بتفصیل تعذری دارد.

اما بر سبیل اجمال، بدانکه هر چه در صورت بروق و لوامع آید بیشتر از منشأ ذکر و وضو نماز خیزد و گاه بود که از غلبات انوار روح، حجب صفات بشری منخرف شود بر مثال ابر، و پرتوی از روحانیت در صورت برق مشاهده افتد، وقتی مریدی از آن شیخ ابو سعید رحمة الله علیه وضو ساخته بود، در خلوتخانه رفت نعره ای بزد و بیرون دوید، گفت خدای را بدیدم. شیخ

احوال دانست، فرمود ای کار نادیده آن نور وضوی تو بود تو از کجا هنوز و آن حضرت از کجا؟

و اما آنچه در صورت چراغ و شمع و مانند این بیند نوری باشد مقتبس یا از ولایت شیخ یا از حضرت نبوت که «وسراجاً منیراً» یا از استفادت علوم یا از نور قران یا از نورایمان، و آن چراغ و شمع دل بود که بدان مقدار نور منور شده است از این عالمها که گفتیم. و اگر در صورت قندیل و مشکات بیند همین معنی باشد که حق تعالی دل را بدان مثال زده است که «مثل نوره کمشکوة فیها مصباح».

و اما آنچه در صورت علویات بیند، چون: کواکب و اقمار و شمس، از انوار روحانیت بود که بر آسمان دل بقدر صقالت آن ظاهر میشود. چون آینه دل بقدر کوکبی صافی شود نور روح بقدر کوکبی پدید آید. گاه بود که کوکب بر آسمان بیند، و گاه بود که بی آسمان بیند. چون بر آسمان بیند آسمان جرم دل بود، و کواکب نور روح بقدر صفای دل، اگر جرد بود و اگر بزرگ و اگر اندک بود و اگر بسیار. و چون کوکب بی آسمان بیند عکس نور دل بود یا نور عقل یا نور ایمان که بر صفای هوای سینه ظاهر شود. و گاه بود که نفس چنان صفا یابد که آسمانوار در نظر آید، و دل بر آنجا چون ماه بیند. اگر ماه تمام بیند دل تمام صافی شده است، و اگر نقصان دارد بقدر نقصان کدورت باقی است. و چون آینه دل در صفا کمال گیرد و پذیرای نور روح شود، بر مثال خورشید مشاهده افتد، چنانکه صفا زیادت بود خورشید درخشان تر، تا وقت بود که در روشنی هزار باره از خورشید صورتی درخشان تر بود. و اگر ماه و خورشید بیک بار مشاهده افتد ماه دل بود که عکس نور روح منور شده است، و خورشید روح باشد که مشاهده افتد، اما هنوز از پس حجاب طالع است تا خیال آن را بصورت خورشید نقشبندی مناسب کرده است، و آلا نور روح بی شکل و لون و صورت است.

و گاه بود که خورشید و ماه و کواکب در حوض و دریا و چاه آب و جوی آب و آینه و مانند این مشاهده افتد. آن جمله انوار روحانیت بود، و آن محال مختلف دل باشد که خیال آن را چنین نقشبندی کرده است.

و گاه بود که پرتو انوار صفات حق عز و علا بر قضیه «من تقرب الی شبرا تقرب الیه ذراعاً» استقبال کند، و از پس حجب روحانی و دلی عکس بر آینه دل اندازد بقدر صفای آن، چنانکه ابراهیم را علیه السلام بود در ابتدا، "فلما جن علیه اللیل رای کوکبا" چون آینه دل بقدر کوکوبی

صفا یافته بود آن نور بقدر کوکوبی مشاهده افتد، و چون از نگار طبع بتمام خلاص یافت در صورت قمر مشاهده افتد که «فلما رای القمر بازغا»، و چون آینه بکمال صافی شد در صورت خورشید مشاهده افتد که «فلما رای الشمس بازغ». و بحقیقت آنچه مشاهد نظر جان خلیل علیه السلام میشد عکس پرتو انوار صفات ربوبیت بود، که در آینه دل مشاهده میافتاد، و لکن از پس حجاب روحانی و دلی در مقام تلوین لاجرم افول میپذیرفت، او میگفت «لا احب اللفلین».

بیان آنکه از پس حجب بود آنکه در صورتهای مختلف مینمود و آن حضرت منزه است از صودت، و بیان آنکه در مقام تلوین بود آنکه افول میپذیرفت و او منزه است از افول، و بیان آنکه پرتو انوار صفات حق بود و که مشاهده میافتاد آنکه بتعریف حق دل ذوق شهود مییافت و بر حقیقت آن حکم میکرد، و دل حاکی صادق القول است در آنچه ببند آفت کذب درو راه نیابد، که «ما کذب الفواد ما رای». دل چون دل ببود دروغ نبیند، حکم «هذا ربی» هم از آن پرتو بر خیزد که مشاهد دل است.

آنچه از انوار حق مشاهد دل شود همان نور معرف دل گردد، و تعریف حال خود هم بخود کند، ذوقی در جان پدید آید حضرتی، که بدان ذوق بداند آنچه دل میبیند از حضرت است نه از اغیار. این معنی ذوق است در عبارت دشوار گنجد.

و این ذوق متفاوت افتد، اگر معرف از در سمع در آید چنان بود که موسی را بود علیه السلام «انی انا الله»، و تا معرف از پس حجب آید بواسطه بود که «من الشجره ان یا موسی انی انا الله»، و چون حجب بر خیزد بی واسطه شنود که «و کلم الله موسی تکلیما».

و گار معرف از در نظر در آید و حجب باقی بود بواسطه آید، چنانکه خلیل را علیه السلام بود «فلما رای الشمس بازغة قال هذا ربی»، تا بحقیقت ذوقی در جهان پدید نیاید از تعریف «انا ربک» ترجمان زبان نگوید «هذا ربی». و چون حجب بکلی بر خیزد بیواسطه آید چنانکه خواجه را علیه السلام بود «ما کذب الفواد ما رای افتمارونه علی ما یری». و عمر را رضی الله عنه هم از این چاشنی بود که میگفت «رای قلبی ربی»، و خواجه علیه السلام در بیان مقام احسان اشارت بحصول این ذوق میکرد «ان تعبد الله کانک تراه».

و اگر کسی سوال کند که ابراهیم را علیه السلام آن خورشید و ماه و ستاره که مشاهده افتاد در عالم باطن بود یا در عالم ظاهر؟ جواب گوئیم: تفاوت نکند، چون آینه دل صافی ببود گاه بود که این مشاهدات در عالم غیب ببیند از عالم دل بواسطه خیال، و گاه بود که در شهادت ببیند از عالم



ظاهر بواسطه حس، در چیزی که مناسبی دارد و محل ظهور انوار حق تواند بود، چون خورشید و ماه و ستاره که پذیرای عکس پرتو انوار حق اند که «الله نور السموات و الارض» که بحقیقت بیننده آن دل است و نماینده حضرت عرت. و چون ذوق «هذا ربی» از معرف حق باشد غیب و شهادت و ظاهر و باطن یکسان بود.

و گاه بود که صفای دل بکمال رسد، و حجب شفاف شود، و ارایت «سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» پدید آید. اگر در خود نگردد همه حق بیند، و اگر در موجودات نگردد در هر چه نگردد در آن حق را بیند. چنانکه آن بزرگ گفت «ما نظرت فی شی الا و رایت الله فیه». و چون حجب بر خیزد بکلی و مقام شهود بی واسطه میر شود، گوید «ما نظرت فی شی الا و رایت الله قبله». و اگر در بحر بی پایان شهود مستغرق شود و وجود مشاهدی متلاشی گردد وجود شاهد ماند و بس. چنان بود که جنید قدس الله روحه میگفت «ما فی الوجود سوی الله». در این مقام شهود جمال شاهد در آینه انسان هم نظر شاهد را بود.

و اما الوان انوار، در هر مقام آن انوار که مشاهده افتد رنگی دیگر دارد بحسب آن مقام، چنانکه در مقام لوامگی نفس نوری ازرق پدید آید، و آن از امتزاج نور روح بود یا نور ذکر با ظلمت نفس، از ضیای روح و ظلمت نفس نوری ازرق تولد کند، و چون ظلمت نفس کمتر شود و نور روح زیادت گردد نوری سرخ مشاهده شود، و چون نور روح غلبه گیرد نوری زرد پدید آید، و چون ظلمت نفس نماند نوری سپید پدید آید، و چون نور روح با صفای دل امتزاج گیرد نوری سبز پدید آید، و چون دل تمام صافی شود نوری چون نور خورشید با شعاع پدید آید. و چون آینه دل در کمال صقالت بود نوری چون نور خورشید که در آینه صافی ظاهر شود پدید آید، که نظر از قوت شعاع او برو ظفر نیابد البته.

و چون نور حق عکس بر نور روح اندازد مشاهده با ذوق شهود آمیخته شود، و چون نور حق بی حجب روحی و دلی در شهود آید بی رنگی و بی کیفیتی و بی حدی و بی مثلی و بی ضدی آشکارا کند، و تمکین و تمکن از لوازم او شود. اینجا نه طلوع مانند نه غروب، نه یمین مانند نه یسار، نه فوق نه تحت، نه مکان نه زمان، نه قرب نه بعد، نه شب نه روز. «لیس عند الله صباح و لا مساء» اینجا نه عرش است نه فرش، نه دنیا نه آخرت.

ابتدا انوار صفات جلال که از عالم قهر خداوندی است فناء الفنا و فناء فناء اقتضا کند، و بیان از شرح آن عاجز و قاصر است. اول نوری پدید آید محرق که خاصیت «لا تبقی و لا تذر»

آشکارا کند، که بحقیقت هفت دوزج از پرتو آن نور است. و انوار صفات جمال مشرق است نه محرق، و انوار صفات جمال محرق است نه مشرق، و هر فهم و عقل ادراک این معانی نکند، بلکه گاه بود که عقل «الجمع بین الضدین» محال شناسد.

و اگر فهم توانی کردن اشارت که خواجه علیه السلام میفرماید که دوزج را چندین هزار سال می‌تافتند تا سرخ گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سپید گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سیاه گشت، و اکنون سیاه است از این قبیل است. آتش سیاه را عقل چگونه فهم کند؟

و از آنجا که حقیقت وحدت و وحدانیت است چون نظری کنی هر کجا در دو عالم نور و ظلمت است از پرتو انوار صفات لطف و قهر او است که «الله نور السموات و الارض». از بهر این معنی بود که نور و ظلمت را بلفظ جعلیت اثبات فرمود نه بلفظ خلقیت، گفت «خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور». خلقیت را دیگر نهاد، و جعلیت را دیگر. در ضمن این اشارات معانی بسیار است، فراخور هر حوصله ای نباشد.

اما صفات جلال، چون در مقام فناء الفنا صولت هیبت الوهیت وسطوت عظمت دیمومیت آشکارا کند، نوری سیاه مغنی مبقی ممیت مشاهد شود، که شکست طلسم اعظم و رفع رسوم مبهم از طلوع او پیدا گردد. چنانکه شیخ احمد غزالی رحمة الله علیه رمزی در این معنی میگوید

بیت

دیدیم نهان گیتی و اصل جهان      و ز علت و عار بر گذشتیم آسان  
آن نور سیه ز لا نقط برتر دان      زان نیز گذشتیم نه این ماند نه آن

خواجه علیه السلام در استدعاء «ارنا الا شیاء کما هی» ظهور انوار صفات لطف و قهر میطلبید. زیرا که هر چیز را که در دو عالم وجودی است یا از پرتو انوار صفات لطف او است، یا از پرتو انوار صفات قهر او، و الا هیچ چیز را وجودی حقیقی که قائم بذات خود بود نیست، و وجود حقیقی حضرت لا یزالی و لم یزلی راست، چنانکه فرمود «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن».

دل مغز حقیقت است، تن پوست ببین      در کسوت روح صورت دوست ببین  
هر چیز که آن نشان هستی دارد      یا سایه نور اوست یا اوست ببین

و صلی الله محمد و آله.

## Относительно разъяснения свидетельствований светов и их степеней

Сказал Всевышний Господь: «Сердце ему не солгало в том, что он видел. Разве вы станете спорить с ним о том, что он видит? И видел он Его при другом нисхождении»<sup>59</sup>.

Сказал также Посланник, да хранит его Господь и приветствует: «Истовость — это когда ты поклоняешься Господу твоему, как будто видишь Его»<sup>60</sup>.

Знай, что когда зеркало сердца постепенно обретает блеск, посредством полировки [оного поминанием] «*ла иллаха илла'ллаху*», а образ естества и мрак человеческих атрибутов в нем исчезают, ибо «все может быть очищено, а сердце человеческое очищается поминанием Господа», оно начинает принимать света сокрытого [мира]. Путник, сообразно чистоте [своего] сердца и [степени] явления светов, начинает свидетельствовать их. На первой стадии света будут являться преимущественно наподобие блесков, лучей и вспышек.

О, вспыхнувший блистающий луч!

Из какого хранимого святилища исходит свет?

С увеличением [степени] чистоты [сердца], света усиливаются и становятся ярче. После вспышек они свидетельствуются на подобии лампы, свечи, факела, зажженного огня, затем являются света небесных тел, сперва в образе звезд малых и больших, а затем свидетельствуются на подобии месяца, а после того становятся видимыми в образе солнца, затем являются света свободные ото всякого образа. Истолкование всего этого будет длинным, впрочем, если будет на то воля Всевышнего, малую толику из [того] мы приведем.

Знай, что источник светов различен, например: духовность путника и «святость» *шайха*, пророчество Мухаммада — да приветствует его Аллах; духи пророков, *вали* и *шайхов*, Могущественное присутствие, поминание «нет божества кроме Бога», а также иные поминания; Коран, *ислām*<sup>61</sup>, *имāн*<sup>62</sup>, многоразличные молитвы и поклонения. Всякое из них имеет отличный от [другого] свет; и из каждого источника исходит определенный свет, ему соответствующий, и всякий из оных [светов] обладает различным «вкусом»<sup>63</sup> и цветом.

Когда света полностью являются из-за завесы, воображение более не имеет над ними власти. Цвета исчезают, и света свидетельствуются без цвета, без образа, без местоположения, без формы, без вида и качества: абсолютный свет суть таковой, что является чистым и свободным от всего этого. Всякая форма и цвет, каковы воспринимает воображение, происходят от замутнения взора завесой человеческих атрибутов. Когда света созерцаются чистым духовным оком, атрибуты сии исчезают и видится сияние безо всякого цвета и формы. Истолкование того, из какого источника

свидетельствуется каждый из этих многообразных [светов], излагается вкратце в этой небольшой главе.

Итак, знай: то, что является в образе вспышек и сияний, происходит преимущественно из источника *зикра* и [ритуального] омовения перед намазом. Случается, что вследствие преобладания светов духа, завеса человеческих атрибутов облачается в *хирку* дервиша, наподобие облака, и свет духовности свидетельствуется в образе вспышки. Один *мурїд шайха* Абū Са'ида — да будет милостив над ним Бог, — совершив [ритуальное] омовение, отправился в *халватхāна*, [а затем], закричав, выбежал наружу и сказал, что, де, лицезрел Бога. *Шайх* разузнал об обстоятельствах [этого дела] и молвил: «О, неопытный [юнец], то был свет твоего [ритуального] омовения. Сколь длинен еще путь, отделяющий тебя от Божественного [присутствия]!»

Что касается до того света, каковой созерцается в образе лампы, солнца и подобного им, то это суть свет исходящий либо от света «святости» *шайха*, либо от пророчества Мухаммада — да будет милостив над ним Бог — либо от применения знаний, либо из света Корана, либо из света веры. Воистину, той лампой и тем солнцем является сердце, каковое освещается соответствующей мерой света из тех миров, о каковых мы [уже] сказали.

В том случае, коли [свет] созерцается в образе светильника и ниши для лампы, то это означает то же самое, что Всевышний Господь привел в пример относительно сердца: «Его свет точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле»<sup>64</sup>.

Что касается до тех светов, каковые созерцаются в образе небесных тел, подобно звездам, лунам и солнцам, — они [происходят] из светов духовных, каковые являются на небосводе сердца соответственно [степени] чистоты оногo. Когда зеркало сердца обретает чистоту, равную [чистоте] звезды, свет духа видится подобным звезде. Иногда звезда созерцается на небе, а иногда наблюдается в отсутствии неба. Когда она созерцается на небе, небо суть плоть сердца, звезда — свет духа, соответствующий чистоте сердца. Когда же звезда созерцается в отсутствии неба, то это есть [либо] отражение света сердца, либо свет разума, либо свет веры.

Иногда душа обретает чистоту таковую, что предстает пред взором подобной небу, сердце же на нем видится подобным месяцу. В том случае, коли созерцается полный месяц, сердце обрело чистоту полную, а коли в [месяце] имеется изъян, [сердце], соразмерно изъянам сим, остается замутненным. Когда же зеркало сердца в чистоте своей достигает совершенства и начинает принимать свет духа, [тогда] свидетельствуется [свет] подобный солнцу. Чем более чистота [сердца], тем ярче становится сияние солнца, пока не достигает такой степени, что сияние [его] в тысячу раз ярче, нежели [само] солнце<sup>65</sup>. Коли свидетельствуются месяц и солнце одновременно, то месяц [в таком случае] есть сердце, каковое освещается отражением света духа, солнце есть [сам] дух, каковой свидетельствуется восхо-

дящим из-за завесы, так что воображение принимает солнце подходящим для него образом, ибо в противном случае свет духа не имеет ни формы, ни цвета, ни образа. Иногда солнце, месяц, звезды свидетельствуются в водоеме, море, колодце с водой, потоке воды, зеркале и подобного этому. Все это суть света духовности, а многообразные места те суть сердце, ибо воображение рисует его таковым образом.

Иногда луч из светов атрибутов Бога — велик Он и славен — в соответствии со словами «тот, кто приблизится ко мне на пядь, того я приближу на локоть» встречает [путника]. Из-за завес духа и сердца этот луч образует отражение на зеркало сердца в соответствии со степенью чистоты оно, подобно тому, как было Ибра̄х̄иму — мир ему — в начале [пророческой миссии]: «И когда покрыла его ночь, увидел он звезду»<sup>66</sup>. Когда зеркало [его] сердца достигло чистоты, равной чистоте звезды, свет свидетельствовался подобным [свету] звезды. Когда [зеркало его сердца] окончательно освободилось от образов естества, свет свидетельствовался в виде месяца, ибо сказано: «Когда он увидел месяц восходящим»<sup>67</sup>. А когда сердце достигло совершенной чистоты, свет свидетельствовался в образе солнца: «Когда же он увидел солнце восходящим»<sup>68</sup>. Поистине, то, чему стал свидетелем взор души Ибра̄х̄има, — да приветствует его Бог, — было отражением луча из светов атрибутов пророчества, свидетельствуемого в зеркале сердца, но из-за завес духа и сердца, на стоянке *талвйн*. С необходимостью должно было то закатиться, и сказал Ибра̄х̄им: «Не люблю я закатывающиеся»<sup>69</sup>.

Луч воспринимался из-за завесы в том смысле, что он являл себя в различных образах, в то время как Божественное присутствие превыше всех образов. [Явлено] это было на стоянке *талвйн* потому, что подлежало закату, а Бог превыше всех закатов. И было это лучом из света Божественных атрибутов, каковые Ибра̄х̄им — мир ему — свидетельствовал, потому что сердце познало вкушение свидетельствования божественного самопознания и посчитало то истинным. А сердце — судья истинный, и опасность лжесвидетельствования [по поводу] того, что [оно] видит, пути в нем не находит, ибо «сердце (ему) не солгало в том, что он видел»<sup>70</sup>. Сердце, поскольку является сердцем, ложного не созерцает. Более того, суждение «Это — Господь мой»<sup>71</sup> происходит из луча, который свидетельствует сердце.

То, что из светов Истинного свидетельствуется сердцем, становится тем самым светом [божественного] познания [самого] сердца: Он совершает познание Себя чрез Себя самое. Вкушение, происходящее от Божественного присутствия, возникает в душе, каковая посредством этого вкушения узнает — то, что созерцается сердцем, нисходит от Бога, а не от чего-либо иного. Таковое значение вкушения сложно описать словами.

Вкушение это бывает различным. В том случае, если познание Бога происходит чрез врата слуха, тогда случается так, как это было Мӯсе — да

приветствует его Бог — «Поистине, Я — Аллах»<sup>72</sup>. Коли голос исходит из-за завесы, то он воспринимается опосредованно: «Был к нему зов с правой стороны долины в благословенной рощи из кустарника: О Муса, Я — Аллах, Господь миров!»<sup>73</sup>. Когда же завеса снимается, то слышится он безо всякого посредника: «...Аллах говорил с Мусой разговором»<sup>74</sup>.

В том случае, если познание происходит чрез врата зрения, а завеса при том остается, то происходит оное опосредованно, как это было Ибрахиму — да приветствует его Бог — «Когда же он увидел солнце восходящим, то сказал: Это — Господь мой»<sup>75</sup>. Лишь тогда, когда воистину душе явится вкушение познания «Я — Господь твой», переводчик [этого] наречия скажет: «Это — Господь мой». Когда же завеса снимается полностью, вкушение происходит безо всякого посредника, подобно тому как это было Мухаммаду — да приветствует его Бог — «и открыл Своему рабу то, что открыл»<sup>76</sup>. Умару — да будет доволен им Бог — было вкушение такого [именно] рода, когда он говорил: «Сердце мое видело моего Господа». Мухаммад — да приветствует его Бог — относительно истолкования стоянки *ихсан* сделал указание о присутствии такового вкушения, когда «ты поклоняешься Господу твоему, как будто видишь Его».

Коли спросят: «Те светила, месяцы и звезды, каковые свидетельствовал Ибрāхīm — да приветствует его Бог, — были явлены в мире скрытом или явном?» На это мы отвечаем: различия в том нет, ибо когда зеркало сердца является чистым, иногда таковые свидетельствования созерцаются в мире сокрытом, являясь из мира сердца посредством воображения; а иногда созерцаются в свидетельстве мира явного, посредством чувственного восприятия. Они являются в том или ином подобающем образе, каковой может служить местом проявлений Светов Истинного, сродни солнцу, месяцу, звезде. А они суть принимающие отражение блеска Светов Истинного, ибо сказано: «Аллах — свет небес и земли»<sup>77</sup>. Воистину, единственно сердце видит свет и Могущественное присутствие, каковое являет его. Когда же от познания Истинного бывает вкушение «Это — Господь мой»<sup>78</sup>, тайное и свидетельствуемое, явное и сокрытое становятся едиными.

Случается так, что чистота сердца достигает совершенства, завеса становится прозрачной и значение [айата] «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих»<sup>79</sup> становится явным. Коли человек обратит [свой взор] на себя самого, он увидит Истинного; и, естественно, коли он обратит [свой взор] на любое [из числа] сущего, на что бы он не взглянул, в том видит Истинного. Подобно тому, как сказал один мудрец: «Не было вещи, на какую бы я не смотрел, не замечая в ней Бога». Когда же завеса снимается полностью и достигается стоянка непосредственного свидетельствования, скажут: «Не было вещи, на какую бы я не смотрел, не замечая пред ней Бога». А коли [человек] погрузится в бездонное море свидетельствований, тогда существование [того человека] исчезает и остается лишь существование возлюбленного и ничего более<sup>80</sup>. Так, Джунайд говорил:

«Не существует ничего иного, кроме Бога»<sup>81</sup>. На этой стоянке единственно взор того, кто свидетельствует, воспринимает красоту того, что свидетельствуется в зеркале человека.

Что же касается до цвета светов, то на всякой стоянке те света, каковые свидетельствуются, имеют различный цвет, соответствующий [той] стоянке. Подобно тому, как на стоянке совестливости души является голубой свет, а тот происходит из смешения света духа, либо света *зикра* с сумерками души, т. е. из сияния духа и сумерек души рождается голубой свет. Когда же сумерки души уменьшаются, а свет духа увеличивается, тогда свидетельствуется красный свет. Когда же дух становится преобладающим, является желтый свет, а когда сумерек души более не остается, является белый свет. Когда свет духа смешивается с чистотой сердца, является зеленый свет. Когда сердце становится полностью чистым, то является свет, подобный свету солнца.

Когда зеркало сердца отполировано до совершенства, свидетельствуется свет подобный свету солнца, показывающийся в чистом зеркале. Зрение не может выдержать этот свет по причине яркости его лучей.

Когда свет Истинного отбрасывает отражение на свет духа, свидетельствование [Бога] смешивается со вкушением свидетельствования [Богом самого себя]. Когда же свет Бога свидетельствуется безо всяких завес духа и сердца, он являет [себя] без цвета, качества, меры, подобия, противоположности. В этот момент не остается ни рассвета, ни заката, ни правой стороны, ни левой, ни верха, ни низа, ни времени, ни места, ни близости, ни расстояния, ни дня, ни ночи: «С Господом здесь ни утро, ни ночь». Нет ни небесного трона, ни земли, распростертой под ним, ни мира дольного, ни горнего.

Сперва, на стоянке свидетельствования Богом самого себя, света атрибутов *джамāl*<sup>82</sup>, исходящие из мира Божественной Милости, открывают те явления, каковые ведут к *фанā*<sup>83</sup> в манере [уже] изложенной.

Что же касается до светов атрибутов *джалāl*<sup>84</sup>, исходящих из мира божественного гнева, они приносят *фанā* *ал-фанā* и *фанā* *фанā* *ал-фанā*. [Человеческий] язык в описании этого слаб и немощен. Сперва появляется пылающий свет, каковой являет качество «Не оставляет Он и не покидает»<sup>85</sup>, ибо поистине семь [кругов] ада происходят от луча этого света. Света атрибутов *джамāl* освещают, но не пылают, в то время как света атрибутов *джалāl* пылают, но не освещают. Не всякое понимание и разум в состоянии постичь смысл этого. Ибо иногда свет атрибутов *джалāl* совершенно черный; и как разум может понять черный свет, когда он полагает невозможным единение противоположностей. А коли [ты] в состоянии понять указание, каковое Пророк — да будет милостив над ним Бог — сделал, [сказав], что адский огонь был зажжен на несколько тысяч лет, прежде чем он стал красным; [затем] зажжен на еще несколько тысяч лет, прежде чем стал белым; и вновь был зажжен на несколько тысяч лет, прежде чем

стал черным, каковым цветом он сейчас и обладает, [знай], что черный свет принадлежит к тому же ряду, что и черный огонь. А как может простой разум понять черный огонь?

Обретя истинное значение единственности и единства, когда бы ты ни видел свет и тьму в обоих мирах, они происходят от луча света атрибутов [Божественной] Милости и Гнева, ибо «Бог — свет небес и земли»<sup>86</sup>. Именно по этой причине Бог установил свет и тьму словом «устроил», а не словом «сотворил», сказано: «Хвала — Аллаху, который сотворил небеса и землю, устроил мрак и свет!»<sup>87</sup>. Природа того, что сотворено, отлична от природы того, что устроено. Многочисленные истины, содержащиеся в этом указании, доступны не всякому пониманию.

Что же касается до атрибутов *джамāl*, когда они открываются на стоянке *фанā' ал-фанā'*, властности божественного благоговения и могуществе величия вечности, свидетельствуется черный свет, каковой освобождает человека ото всяких иных стремлений кроме Бога, заставляет его раствориться в Боге, дает жизнь и смерть. Ибо с появлением этого света высший талисман разрушается и все смутные образы исчезают. Шайх Ахмад Газālī — да будет милостив над ним Господь — сказал в связи с этим:

Мы видели основание мира и его тайну  
И без труда минули все недуги и несчастья.  
Знай, что черный свет выше, нежели слово «Нет».  
Мы минули их обоих, ни того, ни другого не осталось.

Пророк — да будет милостив над ним Бог — во время молитвы, говоря: «Покажи нам вещи такими, каковые они есть на самом деле», — желал [проявления] светов атрибутов [Божественной] Милости и Гнева. Ибо все, что обладает существованием в обоих мирах, обладает им либо от луча светов атрибутов Его Милости, либо от луча светов атрибутов Его Гнева. За исключением этого, ничего не обладает истинным существованием, либо устойчивостью посредством собственной сущности. Ибо истинное существование принадлежит только Богу. Так, Он сказал: «Он — первый и последний, явный и тайный»<sup>88</sup>.

Сердце есть зерно истины,  
Смотри же на тело как на его оболочку,  
В одеянии духа узри лицо возлюбленного.  
Всякая из вещей, каковая носит след существования,  
Либо тень Его света, либо Он сам.  
Да смилуется Бог над Мухаммадом и его семьей.



<sup>1</sup> Сведения биографического характера, которые здесь приводятся, почерпнуты нами из статьи известного мусульманского исследователя Х. Алгара. См.: Algar H. Najm al-Din Razi Dayā // EI.

<sup>2</sup> В суфизме (*таṣавуф*) *мурид* — ученик, добровольный последователь.

<sup>3</sup> *Кубрāвййа* — суфийское братство (ар. *тāриқа*), основанное в Хорезме Шайхом Абū-л-Джаннāбом Аҳмадом б. ‘Умаром Наджм ад-дīном ал-Кубрā (1145–1221). После обучения под руководством таких признанных теоретиков и практиков суфизма, как Рўзбихāн ал-Ваззāн ал-Мисрй (ум. 1189 г.), ‘Аммār б. Йāсир ал-Бидлисй (ум. 1187 г.), Исма‘йл ал-Кисри (ум. 1193 г.) и др., основал в Гургандже *хāнақā* (место совместного проживания и отправления религиозных предписаний суфиев). Многие из его учеников стали впоследствии авторитетными деятелями суфизма, отчего Кубрā получил почетное прозвище *шайх-и валитараиш* (букв. «шайх-ваятель “святых” мужей»). Кубрā погиб во время взятия монголами Гурганджа, согласно бытующей традиции, он принимал непосредственное участие в боевых действиях. Кубрā создал свою школу мистического пути, разработал десять принципов братства *кубрāвййа*, правила поведения *мурида* и проч. Его перу принадлежит несколько трудов по теории и практике суфизма, среди которых следует отметить *Фавāиҳ ал-джемāl ва фавāтиҳ ал-джалāl* («Благоухание [Божественной] красоты и раскрытие [Божественного] величия»), *ал-‘Усўл ал-‘ашара* («Десять основ»), *Рисāлат ал-хā’иғ ал-хā’им мин лаумат ал-лā’им* («Послание страшасящегося, который стремится избежать порицаний порицающего»). Братство *Кубрāвййа* возводило цепь духовной преемственности (*санад*) через Ма’рўфа ал-Кархй (ум. 816 г.) к Абū Бакру либо ‘Алй б. Абй Тāлибу. Братство было суннитским, однако в XV в. из *кубрāвййи* выделяются два самостоятельных ши‘итских братства — *захабййа* и *нўрбахшййа* (см.: ИЭС. С. 139–140).

<sup>4</sup> О нем см.: Бертельс Е. Четверостишья Шейха Маджд ад-дина Багдади // Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 335–339.

<sup>5</sup> Садр ад-дйн Муҳаммад б. Муҳаммад б. Йўнус ал-Қўн(й)авй (605/1207–673/1274) — ученик и последователь Ибн ал-‘Арабй. «Величайших шейх» был, согласно традиции, знаком с отцом Қўн(й)авй и после смерти последнего женился на его вдове. Садр ад-дйн Қўн(й)авй долгое время преподавал в Конье. Среди его учеников были Афиғ ад-Дин Тилимсани, Фахр ад-Дин Ираки, Саид ад-Дин Фаркани и др. Его перу принадлежит комментарий к *Фусўс ал-ҳикам* («Геммы мудрости») Ибн ал-‘Арабй, *Мифтāх ал-ғайб* («Ключ к сокрытому»), который был чрезвычайно популярен в Иране и на протяжении нескольких веков использовался в персидских *мадраса* в качестве учебного пособия.

<sup>6</sup> Шихāб ад-дйн Абū Ҳафс ‘Умар ас-Сухравардй (1145–1234) — известный проповедник и наставник, основатель братства *сухравардййа*. Обучался у своего дяди Абū-н-Наджиба ас-Сухравардй, который, в свою очередь, был учеником Аҳмада ал-Ғазālй, проповедником, *мударрисом* и *ра‘исом мадраса* Низāmййа в Багдаде. Абū Ҳафс ас-Сухравардй возводил свой род в тринадцатом колене к Абū Бакру. Занимался наставничеством в Багдаде в обители, построенной для него халифом ан-Нāсиром (1180–1225). Среди его учеников был знаменитый поэт Са‘адй Шйрāзй (ум. 1292 г.). Активно принимал участие в общественной жизни и неоднократно выполнял дипломатические поручения ан-Нāсира. Составил ряд трактатов, среди которых *Авāриғ ал-ма‘āриғ* («Дары Божественного знания»), посвященный вопросам этики и практики суфизма. Носил звание руководителя всех суфиев Багдада (*шайх аш-шуйўх*) (см.: ИЭС. С. 215–216).

<sup>7</sup> Впрочем, Ибн Бибй в своей хронике династии Салджўкидов сообщает, что Дāйа не только завершил работу над своим трудом *Мирсāд ал-‘ибād* перед появлением в Малатйа, но решил посвятить ее Кайқубāду (см.: Histoire des Seldjoucides d’Asie Mineure /

Turkish text. Ed. M. Th. Houstma. Leiden, 1902. P. 226). Два списка, в которых существует *Мирсад ал-ибад*, вероятно, могут объяснить данное противоречие. Один из них был завершён вскоре после прибытия Рāзй в Кайсери, а второй был окончен в Сивасе в месяце Раджабе 620 / августе 1223 г. и посвящён Кайкубаду.

<sup>8</sup> Работу над *тафси́ром* после смерти Рāзй продолжил другой член братства *кубрāвийя* — ‘Алā’ ад-Давла ас-Симнāнй, Рукн ад-дйн Абū-л-Макāрим Аҳмад б. Шараф ад-дйн Муҳаммад б. Аҳмад Бийāбāнакй (659–736/1261–1336). Дайа начал работу над комментарием с *Сурат ал-Бакара* и довел его до *Сурат ал-Наджм*.

<sup>9</sup> *Чиитийя* — суфийское братство, оформившееся в Индии на рубеже XII–XIII вв. Действовало главным образом в Индии, небольшие группы имелись в Афганистане, а с XIX в. и в Исфахане (Иран). Духовную *силсила* (непрерывная генеалогическая цепь духовных передатчиков системы мистического пути) возводят к Алй б. Абй Тāлибу через Ибрāхйма б. Аҳмада (ум. 776 г.) и Хасана ал-Басрй (ум. 728 г.). Первоначально представляло собой направление центрально-азиатской школы *таcаввуфа*, позднее выработало собственное учение о мистическом пути познания, в котором заметно влияние местных религиозных традиций (см.: ИЭС. С. 286).

<sup>10</sup> Муҳйй ад-дйн Абū ‘Абдаллāх Муҳаммад б. ‘Алй ибн ‘Арабй (1165–1240) — крупнейший философ-мистик. Встречался и имел переписку с такими выдающимися современниками, как Шихāб ад-дйн Йāхйā ас-Сухравардй ал-Мақтўл (ок. 1155–1191), Фаҳр ад-дйн ‘Абдаллāх б. Муҳаммад ар-Рāзй (1149–1209), Шараф ад-дйн ‘Умар б. ‘Алй Абū Хāфс ал-Мисрй ас-Са‘дй ибн ал-Фāрид (1181–1235) и др. Создал учение о «единстве и единственности бытия» (*вахдат ал-вуджūd*), оказавшее значительное влияние на разнообразные мистические и философские доктрины на Западе и Востоке мусульманского мира (см.: ИЭС. С. 82–83).

<sup>11</sup> Коран, 24:35.

<sup>12</sup> Здесь уместно привести следующее замечание Ф. Роузенталя: «Легендарная еретическая подделка Корана, созданная якобы в VIII в. Ибн ал-Мукаффой, начиналась, как полагают, словами: “Именем Света, Милосердного и Сострадательного...”, и далее следовала хвала свету. По всей вероятности, здесь ощущается манихейское, а возможно, также и зороастрийское влияние» (см.: Роузенталь Ф. Торжество знания (Концепция знания в средневековом исламе). М., 1978. С. 160).

<sup>13</sup> В раннем исламе представители подобных взглядов нередко обвинялись в приверженности к манихейству, в основе которого лежит, как известно, дуализм света (*нўр*) и тьмы (*зулма*). Можно вспомнить в этом контексте такие имена, как ал-Хакйм Абū ‘Абдаллāх Муҳаммад б. ‘Алй ат-Тирмизй (ум. в конце IX в.), ар-Рази (311/923), Абū-л-Мугйс ал-Хусайн б. Мансўр ал-Халлāдж (ок. 858–922).

<sup>14</sup> De Voeg. Nur // EI. *Сифат* (ар. «свойства, качества») — введенный впервые *му‘тазилитами* термин, которым обозначались «божественные атрибуты». Вопрос о «божественных атрибутах» стал предметом обширной полемики в мусульманском богословии. *Му‘тазилиты*, например, отрицали самостоятельное существование *сифат аллах*.

<sup>15</sup> Часто основоположником данного направления считают Абū ‘Алй ибн Сйну по недошедшему до нас трактату «Восточная мудрость» (иногда в русском переводе — «Мудрость восточных», араб. *ал-хикма ал-маширақийя*), в котором, как полагают, Ибн Сина отошел от традиции перипатетизма (ар. *машй’й*) и предпринял попытку создать новую философскую систему. Сам термин происходит от арабского слова *иширак*, буквально означающего «восходить» (обыкновенно о светилах). Кроме того, данный термин является производным от корня *ш-р-к* (букв. «быть или находиться на востоке»), отсюда, соответственно, *шарк* — собственно восток. Таким образом, *иширақ* стал означать специфический «восточный» тип философствования: в персоязычной литературе данный термин используется, как правило, для характеристики такой формы мышле-

ния, которая противопоставляется рациональному ('ақлӣ от ақл- разум) философствованию, и, таким образом, подразумевает непосредственное, интуитивное познание.

<sup>16</sup> Для обозначения световых эманаций Сухравардӣ пользовался образами, взятыми из Авесты: например, высшая световая эманация (т. е. Первопринцип Ибн Сїны или Перворазум ('ақл-и аввал) исма'їлитов) носит имя Бахмана, последующая — Ордибехшта, затем — Шахривар и т. д. (см.: ИЭС. С. 215, 118–119).

<sup>17</sup> Коран, 33:44–45.

<sup>18</sup> Коран, 61:8.

<sup>19</sup> Коран, 64:8.

<sup>20</sup> По всей вероятности, в данном случае мы имеем дело с древней, доисламской традицией, которая в рамках исламского вероучения получила новое толкование: божественный свет стал интерпретироваться как «благое руководство». Можно сослаться на Коран, в котором существуют многочисленные упоминания о Боге как о Знающем ('алӣм) и Наставляющем (*хади*). Именно в этом смысле ал-Ашари (873–935) истолковывает аят «Свет» (24:36): Бог направляет обитателей рая и земли. *Зайдиты* (религиозно-политическое течение, последователи которого признали имамат Зайда б. Али (брат пятого шиитского имама Мухаммада ал-Бакира (ум. 732 г.), возглавил в 739 г. антиомейадское восстание в Куфе), «умеренные» шииты) также интерпретировали свет как божественное руководство (см.: De Voer. Nur // EI).

<sup>21</sup> Хасан ал-Басрӣ, Абу Са'ид б. Аби'л-Хасан Йасар ал-Басрӣ (21/642–110/728). Согласно мусульманской традиции, он родился в Мадине, затем, спустя год после битвы у Сиффина (37/657), перебрался в Басру. Будучи еще молодым человеком, принимал участие в походах в Восточный Иран (43/663 и др.), после чего вернулся в Басру, где и прожил до самой смерти. До нас дошли лишь некоторые фрагменты его проповедей, снискавших ему славу и уважение среди его современников. О нем см.: Farid al-Din 'At-tar. *Tadhkirat al-awliya'* // Ed. Nickolson. I. P. 24 ff.; Massion L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922. P. 152–175; Ritter H. *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit*. I. Hasan el-Basri // *Der Islam*. 1933. Vol. XXI. P. 1–83.

<sup>22</sup> Коран, 7:179.

<sup>23</sup> Коран, 22:46.

<sup>24</sup> Коран, 7:101.

<sup>25</sup> Коран, 10:74.

<sup>26</sup> Коран, 30:59.

<sup>27</sup> Коран, 13:28.

<sup>28</sup> Коран, 37:84.

<sup>29</sup> Коран, L:32–33.

<sup>30</sup> Коран, 22:32.

<sup>31</sup> Коран, XLVIII:4.

<sup>32</sup> Коран, 15:12.

<sup>33</sup> Коран, 39:45.

<sup>34</sup> Коран, 3:151. В другом месте (Коран, 8:12) сказано: «Вот внушил Господь твой ангелам: “Я с вами, укрепите тех, которые уверовали! Я брошу в сердца тех, которые не веровали, страх; бейте же их по шеям, бейте их по всем пальцам!”»

<sup>35</sup> Massion L. *Op. cit.* P. 478.

<sup>36</sup> Наджм ад-дїн Рāзӣ упоминает этот трактат ал-Газālӣ в разделе своей работы, посвященной концепции *қалб*. См.: л. 208.

<sup>37</sup> Коран, 50:37. Далее Рāзӣ приводит хадис (зафиксирован ал-Бухārӣ, Ибн Маджа, Дарими): «Существует в теле сына Адама кусочек плоти, каковая, в том случае, если сама является неиспорченной, заставляет и остальное тело быть неиспорченным; а если она порочна, то и все тело порочно. Этот кусочек плоти есть сердце».

<sup>38</sup> *Калб* (сердце) происходит от арабского корня *к-л-б*, который имеет значение «вращать», «переворачивать»; отсюда значение *масдара* «вращение». Рāзй, таким образом, дабы объяснить двойственность природы сердца, обращается к этимологии этого термина. Далее, в конце главы, он ссылается на известный *хадис*: «Сердце верующего помещено меж двух пальцев Милосердного, и Он вращает его, как того пожелает» (см.: Рази. Л. 219).

<sup>39</sup> Там же. Л. 207.

<sup>40</sup> Аллюзия на коранический аят: «Он сотворил вас по периодам» (Коран, 71:14).

<sup>41</sup> Здесь автор приводит *хадис*, переданный ал-Бухārй: «Люди суть рудники, рудники с золотом и серебром» (Там же. Л. 210).

<sup>42</sup> Там же. Л. 208–210.

<sup>43</sup> Там же. Л. 210.

<sup>44</sup> Там же. Л. 215. Относительно уровней *зикра* см. с. 300–301.

<sup>45</sup> Коран, 18:23–24.

<sup>46</sup> ИЭС. С. 77.

<sup>47</sup> Коран, 33:41.

<sup>48</sup> Коран, 13:28.

<sup>49</sup> Некоторые братства, например *шāзилййа*, *халватййа*, *даркāvййа* (*даркāvа*) и др., подчеркивали преимущества индивидуального *зикра*, в то время как другие, *Рахманййа*, не исключая индивидуальный *зикр* из своих практик, тем не менее указывали на известную его опасность и потому рекомендовали во время радений (ар. *хадра*) отправление коллективного *зикра* (См.: Gardet L. *Dhikr* // EI).

<sup>50</sup> Неофитам рекомендуется во время *зикра* закрыть глаза и представить перед «умственным взором» образ *шайха* (Ibid.).

<sup>51</sup> ИЭС. С. 77.

<sup>52</sup> Corbin H. *The Man of Light in Iranian Sufism*. L., 1978. P. 73–74. Далее автор приводит, ссылаясь на Наджм ад-дйна Кубрā, три уровня *зикра*: первый (*зикр* языка) — собственно произношение формулы, которое может сопровождаться болезненными ощущениями; второй описывается как погружение *зикра* в сердце (*зикр* сердца) и, соответственно, погружение *зикра* в тайну (ар. *сирр*).

<sup>53</sup> Коран, 33:41.

<sup>54</sup> Коран, 8:45.

<sup>55</sup> Формула *ла иллаха илла'ллаху ва мухаммадун расулу ллахи* (Нет божества, кроме Бога, а Мухаммад — посланник Бога (ар. *шахада* — букв. «свидетельство») является, как известно, первым и важнейшим положением мусульманского вероучения, одним из столпов веры. Она содержит два первых «догмата» (мы употребили здесь термин догмат в кавычках вполне сознательно, поскольку он в определенной мере имеет коннотации в христианском вероучении и его употребление по отношению к исламу представляется не вполне корректным) ислама: во-первых, признание единственности Бога и, во-вторых, посланнической миссии «Печати пророков» (араб. *хатим ан-набийин*) Мухаммада. Рази, говоря о *зикра ла иллаха илла'ллаху*, приводит ссылку на *хадис*: «Наилучший *зикр* есть *ла иллахи илла'лахи*», переданный Ибн Маджа (см.: Рази. Указ. соч. Л. 269).

<sup>56</sup> Коран, 35:10.

<sup>57</sup> Рāзй. Указ. соч. Л. 269–270.

<sup>58</sup> Рāзй употребляет выражение *асмāн-и дил*, т. е. «небеса сердца», существующее во внутреннем (араб. *бāтин*) мире человека.

<sup>59</sup> Коран, 53:11–13.

<sup>60</sup> *Хадис*, переданный со слов 'Умара б. ал-Хаттаба. Относительно понятия *ихсан* (араб. истовость, совестливость, чистосердечие) подразумевается искренность при отправлении религиозных обязанностей, в противоположность лицемерию (*рийа*).

<sup>61</sup>Здесь в значении «покорность Богу».

<sup>62</sup>*Имāн* (от глаг. *амана* — букв. «верить, уверовать») — вера. Традиционно выделялись три основных элемента *имāн*: признание (*икрār би-л-лисāн*) истинности Бога; осознание сердцем (*тасдйк би-л-қалб*) истинности Бога; благие дела (*‘амал*); исполнение предписаний ислама (*тā‘ат*) и религиозных обязанностей (*фарā‘ūd*) (см.: ИЭС. С. 100).

<sup>63</sup>*Завк* — технический термин, широко применяющийся в философии, эстетике, суфизме. Масдар от корня *з-в-к*, который переводится как пробовать (на вкус), испытывать, отсюда буквальное значение «вкус». В мусульманской философской литературе под влиянием Аристотеля данным термином обозначается, как правило, вкусовое (чувственное) восприятие. В эстетике определение *завк* оказывается близким к суфийскому пониманию термина и обозначает силу (или способность) эстетической оценки. Такая оценка, будучи, с одной стороны, субъективной, нуждается, чтобы быть достоверной, в некоем согласованном мнении (*иджма’*): «подобно тому, как вкус сахара суть ощущение личное, тем не менее его сладость — нечто такое, что принимается всеми единодушно». Что касается употребления термина *завк* в мистицизме (*тасавуф*), то здесь он обозначает род мистического опыта, непосредственное знание («вкушение»), традиционно противопоставляемое дискурсивному знанию. Иногда значение *завк* передается словом видение или созерцание, впрочем, термин *завк* имеет также и определенные качественные оттенки — «опьянение» (*сукр*). Например, у Джалāl ад-дйна Рӯмӣ (604/1207–672/1272): «Ты не в силах оценить опьянения этим вином пока не вкусишь его» (см.: Dhawk // EI).

<sup>64</sup>Коран, 24:35.

<sup>65</sup>Имеется в виду солнце, наблюдаемое во внешнем, природном мире, макрокосме.

<sup>66</sup>Коран, 6:76.

<sup>67</sup>Коран, 6:77.

<sup>68</sup>Коран, 6:78.

<sup>69</sup>Коран, 6:76.

<sup>70</sup>Коран, 53:11

<sup>71</sup>Коран, 6:76, 77, 78.

<sup>72</sup>Коран, 28:30.

<sup>73</sup>Там же.

<sup>74</sup>Коран, 4:162.

<sup>75</sup>Коран, 6:78.

<sup>76</sup>Коран, 53:11.

<sup>77</sup>Коран, 24:35. В данном аяте употребляются соответственно термины *афāк* (букв. «горизонты») и *анфус* (букв. «души»), за первым из которых в европейской литературе закрепилось значение «макркосм» и, соответственно, «микрокосм» — за вторым. В мусульманской традиции (*фалсафа*, *хикма*, *тасавуф*, *исмā‘илизм*) существовало понятие *‘илм-и афāк ва анфус*, «наука» (или знание) о «горизонтах» и «душах», в основе которой лежало представление об изоморфности, т. е. структурном подобии мира и человека (часто употреблялось *джахāн-и бузург* и *джахāн-и кучак* — «мир большой» и «мир малый»). ‘Азйз ад-дйн Насафй, например, пишет: «Знай, что Всевышний Господь, сотворив все сущее, дал ему имя мир (*‘āлам*), ибо мир есть знак (*аламат*) Его бытия. В бытии мира существуют знание, воля и могущество Его в виде знака и в виде писания (*нāма*); по той причине, что оно знак, назвал миром, по той причине, что оно писание, назвал книгой (*китāб*). Затем велел [Он]: всякий, кто прочтет эту книгу, познает Меня, и знание, и волю, и могущество Мои. Мы были слишком малы, книга же слишком велика, и не смог наш взгляд охватить края книги и все ее страницы. [Всевышний] Учитель (*устād*), видя нашу слабость, составил список с того мира и переписал ту [книгу] в сокращении. Первую назвал Он миром великим, вторую же — миром малым; первую

назвал Он большая книга, вторую книгу назвал меньшая книга. Все, что было в Большой книге, начертал Он и в меньшей книге без прибавлений и пропусков, дабы всякий, прочитавший книгу меньшую, [тем самым] прочитал книгу большую» (Цит. по: Шукуров Р. 'Азиз ад-дин Насафи и его трактат Зубдат ал-хака'ик // Суфизм в контексте мусульманской в контексте мусульманской культуры. М., 1990. С. 215).

<sup>78</sup> Коран, 6:76, 77, 78.

<sup>79</sup> Коран, 42:53.

<sup>80</sup> Имеется в виду существование Бога.

<sup>81</sup> По всей видимости, имеется в виду Абӯ-л-Кāсим ал-Джунайд (ум. 910 г.) — основатель так называемого «учения о трезвости», согласно которому основная цель мистика состоит не столько в достижении состояния *фанā'*, сколько в том, чтобы, находясь в состоянии *фанā'* и, следовательно, утратив свои человеческие качества, получить их обратно в видоизмененном и одухотворенном виде (см.: ИЭС. С. 69).

<sup>82</sup> *Джамāl* — Прекрасный, одно из имен Бога (см. выше).

<sup>83</sup> *Фанā'* (от ар. гл. *фанийа* «исчезать, прекращаться») — термин, традиционно возводящийся к айату: «Всякий, кто на ней исчезает» (Коран, 55:26). Означает уничтожение, стирание личностных качеств и атрибутов, замену их божественными, процесс «отключения» от внешнего мира, утрату самосознания (см.: ИЭС. С. 251).

<sup>84</sup> *Джалāl* — Могущественный, одно из имен Бога (см. выше).

<sup>85</sup> Коран, 78:24.

<sup>86</sup> Коран, 24:35.

<sup>87</sup> Коран, 6:1. Можно предположить, что здесь Рāзйй имеет в виду следующее: глагол *джа'ала* может переводиться и как «делать, создавать, творить», и как «устанавливать». Именно в последнем значении он употребляется в айате: «И вот, сказал Господь твой ангелам: Я установлю на земле наместника» (Коран, 2:30). Таким образом, коранический стих, на который ссылается Рāзйй, можно истолковать в том смысле, что свет и тьма были «установлены» или «назначены», иными словами, наделены отличной от других божественных творений природой.

<sup>88</sup> Коран, 57:3.

### **С.М. АБРАМЗОН — ИСТОРИК, ЭТНОГРАФ, ФОЛЬКЛОРИСТ (К 100-летию со дня рождения)**

К первой трети XX в. этнографические знания о киргизах представляли собой, главным образом, разрозненные сведения, разбросанные по статьям и заметкам в дореволюционной литературе и колониальной прессе, и не составляли сколько-нибудь единой системы научных знаний об особенностях культуры и быта этого народа. Более или менее систематическое изучение этнографии киргизов началось уже после революции. Наиболее выдающимся пионером в этом начинании был Саул Матвеевич Абрамзон, который посвятил всю свою сознательную жизнь углубленным исследованиям истории, этнографии, фольклора и археологии киргизов. В этой связи исследования С.М. Абрамзона не просто важны (с точки зрения историографии), но и сохраняют свою актуальность как уникальный источник сведений по этнографии и истории киргизов до сегодняшнего времени.

С.М. Абрамзон родился в 1905 г. в г. Дмитровске Орловской губ. в семье часовщика. Там он поступил в Высшее начальное училище, которое успешно закончил в 1922 г. В этом же году С.М. Абрамзон по командировке от Петроградского губкома комсомола поступил в Сельскохозяйственный институт, где проучился два года и затем перевелся на этнографический факультет Ленинградского географического института. В 1926 г. С.М. Абрамзон окончил этнографическое отделение географического факультета ЛГУ, куда в 1925 г. вошел Географический институт. После чего, отклонив предложение об учебе в аспирантуре на кафедре турецкой этнографии ЛГУ, по приглашению Научной Комиссии Киргизской Автономной Области выехал для практической работы, совершенствования своих знаний в области быта и языка киргизского народа, а также для сбора полевых этнографических материалов в Киргизию, где и проработал безвыездно пять лет. Там он занимался разно-сторонней научной, педагогической и научно-организационной деятельностью в качестве основателя и директора Республиканского музея, одного из организаторов и заместителя директора Научно-исследовательского института краеведения при СНК Киргизской АССР и директора Института культурного строительства.

С.М. Абрамзон всегда с должным вниманием относился к развитию не только академической науки в Киргизии, но и местного краеведения, видя в работах краеведов источник материалов для научной работы и понима-

ния своей истории самими киргизами. Ряд статей С.М. Абрамзона на эти темы был опубликован в «Советской этнографии» и в местных журналах.

Как во время своей стационарной работы в Киргизии, так и позднее, уже будучи сотрудником Института этнографии АН СССР в Ленинграде, он принимал участие в ряде экспедиций в Киргизии и Таджикистане, непосредственно руководя экспедицией или одним из экспедиционных отрядов. В общей сложности он провел в Средней Азии 15 экспедиционных сезонов. По возвращении из Киргизии в 1931 г. в г. Ленинград он стал аспирантом Академии наук, одновременно работал в Этнографическом отделе Государственного Русского музея, а с августа 1933 г. и до конца жизни — в ИЭ АН СССР, где занимал различные руководящие посты (от зав. отделом Средней и Передней Азии, позже — отделом Средней Азии и Казахстана, до и.о. директора ИЭ АН СССР).

Ученик академика А.Н. Самойловича, профессоров Л.Я. Штернберга, В.Г. Богораз-Тана и С.Е. Малова, С.М. Абрамзон за время своей более чем сорокалетней работы в ИЭ АН СССР стал крупным ученым, обладающим широчайшей эрудицией не только по истории и этнографии народов Средней Азии и Казахстана, но и в области теоретических проблем этнографической науки. При этом необходимо признать большой вклад С.М. Абрамзона и в развитие музейной этнографии. Он являлся опытным музейным работником и музееведом, принимал участие в создании музейных экспозиций. В ходе полевых исследований им были собраны уникальные коллекции по быту и верованиям народов Средней Азии и Казахстана. Эти коллекционные экспонаты получили прекрасные аннотации и неоднократно использовались этнографами в музейных и исследовательских работах. С.М. Абрамзон уделял большое внимание и иллюстративным музейным материалам, понимая необходимость их изучения и описания. В частности, им было проведено описание альбома и двух тетрадей с сопроводительными записями художника П.М. Кошарова, сопровождавшего в путешествии на Тянь-Шань русского географа П.П. Семенова в 1857 г.

С.М. Абрамзоном опубликовано свыше 100 работ, из них около 80 посвящены различным вопросам этнографии и фольклора киргизского народа, истории, археологии и краеведения Киргизии и около 20 работ — этнографии Средней Азии и Казахстана<sup>1</sup>.

Таким образом, центральное место в научном творчестве С.М. Абрамзона занимает киргизоведческая тематика, причем в его исследованиях дается всесторонняя историко-этнографическая характеристика не только киргизов, живущих на территории СССР, но и киргизов, населяющих Синьцзян-Уйгурский автономный район Китайской Народной Республики.

В первую очередь следует отметить историко-этнографические исследования С.М. Абрамзона по общественному строю, семье и браку у киргизов в XIX — начале XX вв. Многие из работ С.М. Абрамзона на эти темы ха-



рактируются широким теоретическим контекстом и по своему значению выходят за рамки этнографии Средней Азии и Казахстана. Не нужно забывать о времени, когда писались эти работы, и о теоретических подходах, господствовавших в советской этнографии, а также о методологической и терминологической базе исторической науки того периода. Многие термины и определения, использовавшиеся историками тех лет, в настоящее время подвергаются обоснованной критике. Однако фактическое наполнение работ многих этнографов советского периода, а сюда мы с полной уверенностью относим и труды С.М. Абрамзона, новыми, неизвестными до того времени материалами, ряд сделанных выводов о развитии религиозной и социальной системы народов Средней Азии и Казахстана остаются значимыми для науки до сегодняшнего дня. Можно только представить, как удавалось исследователям в советское время продолжать работать в духе классической этнографии (или, по крайней мере, сочетать методы классической этнографии и новые подходы к изучению культуры), тем более что так называемая концепция «живой старины» была поставлена под сомнение, заменена подходом, который подразумевал изучение новой этнокультурной ситуации в стране, сложившейся в результате советской национальной политики, а те явления культуры, которые традиционно изучались этнографами, были отнесены к разряду «пережитков прошлого» и подлежали в конечном итоге уничтожению.

Следует отметить, что С.М. Абрамзон, член партии с 1927 г., во всех своих исследованиях, организационной и общественной деятельности строго придерживался марксистских позиций, что может вызвать критику с позиций современной этнографической науки. Однако приверженность фактам, их объективный анализ и беспристрастные оценки (насколько это было возможно) делают вклад С.М. Абрамзона в этнографическую науку непреходящим и в наши дни и в будущем.

Уже в 1930-х гг. уменьшается объем полевых этнографических исследований и увеличивается количество исследовательских работ. Характеристика и анализ социальной структуры изучаемых народов, подкрепленные теоретическими разработками основных категорий этнографической науки, стали ведущими темами советской этнографии. С.М. Абрамзон предпринял попытку определения уровня развития общественных отношений у кочевников. В частности, в его трудах подверглись глубокой разработке некоторые стороны патриархально-феодальных отношений и проблемы патриархально-общинного уклада как особой феодальной общественно-экономической формации. С.М. Абрамзон не просто с принятой в то время теоретической точки зрения описывал социальную структуру киргизского общества, но и на конкретных материалах показывал историю его развития, в том числе такого важного института, как *мананство*. Много внимания уделено С.М. Абрамзоном вопросу о формах и сущности родоплемен-

ной организации у киргизов и других кочевых народов Средней Азии и Казахстана.

Тщательно исследовав вопрос о патриархальной семье у кочевников Средней Азии, автор пришел к выводу о существовании у них, в том числе и у киргизов, в недалеком прошлом пережиточных форм патриархальной семейной общины и ее устойчивых дериватов в виде семейно-родственных групп. С.М. Абрамзон не только первым из исследователей в результате полевых и кабинетных изысканий обнаружил феномен семейно-родственной группы (как своеобразной переходной формы от большой патриархальной семьи к малой, индивидуальной) у киргизов и других кочевых народов региона, но и впервые дал описание особенностей родоплеменной структуры кочевых народов Средней Азии и Казахстана. С.М. Абрамзон выдвинул тезис о том, что родоплеменную структуру, сохраняющуюся в прошлом у кочевых и полукочевых народов Средней Азии и Казахстана, нельзя приравнивать к понятию рода и племени первобытного общества. Это положение о выделении «живой» части родовой организации у казахов и киргизов остается актуальным до настоящего времени и находит широкое применение при изучении социальной организации не только кочевых, но и оседлых народов Средней Азии. Именно эта «живая» часть социальной системы кочевников названа С.М. Абрамзоном семейно-родственной группой, обладающей экономическим и территориальным единством. Следы семейно-родственных групп прослеживаются у народов Средней Азии и Казахстана вплоть до настоящего времени.

Значительное место в своих исследованиях С.М. Абрамзон отвел весьма сложной и запутанной проблеме этнической истории и этногенеза киргизского народа. Его работы приблизили нас к решению этой проблемы. С.М. Абрамзон обосновал ряд важных положений, относящихся к поздним этапам этногенеза киргизов, опираясь в своих изысканиях главным образом на свои полевые материалы, представляющие собой устно передаваемые из поколения в поколение родословные киргизских родов и племен и связанные с ними предания о предках киргизского народа (так называемые *сенжер*).

С.М. Абрамзон приложил много сил к подготовке карт расселения киргизов в СССР и КНР с учетом их родоплеменного состава. Работы С.М. Абрамзона в области изучения этнического состава киргизского народа и его этнической истории явились прямым продолжением и развитием на новом научном уровне трудов известных ученых XIX в. — Чокана Валиханова и Н.А. Аристова.

Исключительно важным аспектом исследований С.М. Абрамзона является проблема этногенетических и историко-культурных связей киргизов с народами Средней Азии, Южной Сибири и Центральной Азии, путей сложения киргизской народной культуры. Сюда относятся и разрабатывав-

шиеся вопросы истории форм хозяйственной деятельности киргизов и их материальной культуры.

С.М. Абрамзон много занимался изучением всемирно известного киргизского героического эпоса «Манас», где его внимание привлекли различные этнографические сюжеты, проливающие свет на историко-культурные связи киргизов и на некоторые общие вопросы этнографии и истории культуры. Им была разработана целая программа по этнографическому исследованию текста «Манаса». Она включала такие разделы, как изучение этнической истории и этногенеза, хозяйства и материальной культуры, общественных и семейных отношений, духовной культуры киргизов на основе анализа эпического текста. Серьезного внимания заслуживает тезис С.М. Абрамзона о необходимости двупланового этнографического изучения «Манаса»: «по вертикали» — исследование суммы этнографических фактов, сюжетов и мотивов и «по горизонтали» — с анализом всего комплекса культурных явлений для выявления общих черт и расхождений в традициях киргизского народа и других народов мира. Предпринятое С.М. Абрамзоном исследование «Манаса» стало в отечественной науке одной из первых попыток использования эпического материала в качестве нарративного источника для этнографии.

Особое место в трудах С.М. Абрамзона занимает разработка вопросов этнографического изучения современности — преобразований хозяйства, культуры и быта народов Средней Азии и Казахстана в советскую эпоху. Под руководством С.М. Абрамзона и при его участии была подготовлена и выпущена одна из первых историко-этнографических монографий, посвященных вопросам современного быта киргизского колхозного крестьянства. На аналогичную тему С.М. Абрамзоном написана работа, посвященная культуре и быту киргизских шахтеров.

В его исследованиях также нашли отражение вопросы перехода бывших кочевников на оседлость, представляющие определенный теоретический и практический интерес.

В ряде своих работ С.М. Абрамзон раскрывает прогрессивное влияние культуры русского народа на культуру и быт киргизов.

Он также разрабатывал такую проблему, как сближение наций, и впервые обобщил данные по межнациональным бракам в Средней Азии и Казахстана.

По вполне понятным причинам научная значимость исследования названных проблем и вопросов, с точки зрения современной этнографической науки, наиболее уязвима для критики. Действительно, некоторые вопросы, поставленные в исследованиях С.М. Абрамзона, носили откровенно конъюнктурный характер. Тем не менее большинство из его работ содержат ценные сведения по традиционной, дореволюционной культуре и быту киргизов. Кроме того, с течением времени сами попытки решить поставленные в подобных работах задачи будут вызывать у ученых будущего не-

сомненный интерес. Важно также и то, что исследования на сугубо «советскую» тематику не составляют существа научных интересов С.М. Абрамзона и даже при его жизни объективно находились на их периферии.

Свои изыскания в области киргизоведения С.М. Абрамзон обобщил в двух монографических исследованиях: в вышедшей в свет во Фрунзе в 1946 г. книге «Очерки культуры киргизского народа» и в опубликованной в Ленинграде в 1971 г. объемной монографии «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи», которая, по свидетельству самого автора, является главным трудом его жизни.

В этом труде С.М. Абрамзона наряду с другими вопросами этнографии киргизов доисламские верования впервые приводятся в сравнительном освещении. Несмотря на то, что изучение духовной культуры народов, населявших СССР, в советское время не было приоритетной этнографической темой, С.М. Абрамзон всегда уделял должное внимание этой проблеме. Материалы по обрядам жизненного цикла, религиозной системе киргизов, собранные и систематизированные С.М. Абрамзоном, до сих пор являются одним из основных источников по этим вопросам. Ни одна работа, посвященная изучению религиозных верований кочевых народов Средней Азии и Казахстана, не обходится без ссылок на труд С.М. Абрамзона.

Оставаясь в рамках подхода советской этнографии, исследуя явления культуры, имеющие генетическую связь в их развитии, т. е. диахронно, С.М. Абрамзон сумел увидеть и точно определить специфику религиозной ситуации, сложившейся к XIX в. в Средней Азии и Казахстане. Он писал о том, что не существует простого механического «наложения» одной религиозной системы на другую. Религиозное мировоззрение киргизов принято считать «синкретизмом», но, по мнению С.М. Абрамзона, при изучении религиозной системы кочевников мы сталкиваемся не с независимым сосуществованием и соединением религиозных представлений — местных доисламских верований и ислама, а со своего рода «сплавом» из таких представлений. Остается только согласиться с выводом известного этнографа о том, что традиционная и исламская культуры не противостоят друг другу как независимые образования, а находятся в отношении взаимодополнительности в рамках единой системы.

В заключение следует отметить, что большинству работ С.М. Абрамзона в той или иной степени присуща общая черта — комплексный подход к решению поставленной задачи, использование различных источников — собранных им лично полевых этнографических материалов, музейных коллекций, данных фольклора, археологии, письменных источников.

Естественно, наука не стоит на месте. Мы переосмысливаем теоретические установки, сейчас кажущиеся нам несколько наивными, по-новому интерпретируем материал. Оставаясь в рамках сравнительно-исторического метода исследований, нередко отрицаем единые закономер-

ности исторического развития, выделяем главным образом не общие, а особенные черты в культурах изучаемых народов. Но многие работы, написанные в XX в., остаются для нас базовыми. И мы в полной мере относим к этому типу работ труды С.М. Абрамзона. Им был собран, систематизирован и тем самым сохранен для нас уникальный материал по этнографии и истории киргизов.

\*\*\*

<sup>1</sup> Список основных работ доктора исторических наук С.М. Абрамзона опубликован в: СЭ. 1975. № 6. С. 194–196.

**ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРЫ ИРАНСКИХ КОЧЕВЫХ НАРОДОВ  
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В КУНСТКАМЕРЕ  
(К 100-летию со дня рождения Э.Г. Гафферберг)**

Центрально-азиатский регион отличается чрезвычайной пестротой этнического состава, а также разнообразием культурно-хозяйственных типов — соседством оседлого и кочевого населения. Вплоть до 1920-х гг. культура кочевых племен Центральной Азии, среди которых есть как тюркские, так и иранские по своему происхождению народы, продолжала оставаться мало изученной в отечественной науке. Существенным вкладом в восполнении этого пробела, безусловно, можно считать научную деятельность выдающегося ученого Э.Г. Гафферберг, много лет проработавшей в стенах Кунсткамеры. Большую часть своей творческой жизни она посвятила исследованию этнографии народов Центральной Азии. Интересы Люции Эллен Эдит Густавовны Гафферберг как этнографа были главным образом сосредоточены на изучении быта, духовной и материальной культуры иранских кочевых народов.

Э.Г. Гафферберг родилась в Санкт-Петербурге в 1906 г. в семье заведующего пакгаузом портовой таможни. Ее родители умерли во время голода в Петрограде 1918–1919 гг., когда Э. Гафферберг было 12 лет. С этого времени она воспитывалась в детском доме. Окончив в 1924 г. школу, Гафферберг поступила в Ленинградский географический институт, который позднее вошел в состав этнографического отделения Ленинградского университета. Годы учебы в университете стали важной вехой в становлении Э.Г. Гафферберг как ученого-этнографа. Интерес к этнографии она проявила еще в молодости, в бытность студенткой университета. Тогда же она получила и первый опыт работы в поле. Так, в 1926–1927 гг. она занималась изучением курдов в Эчмиадзинском уезде Армении, в 1930 г. работала в составе экспедиции Узбекского научно-исследовательского института (Самарканд). Основной задачей этой экспедиции являлся сбор этнографических материалов и изучение цеховых организаций Хивинского оазиса. В 1930 г. Э.Г. Гафферберг заканчивает этнографическое отделение Ленинградского университета, в состав которого вошел Ленинградский географический институт. В течение следующих пяти лет она работала в Учебном комбинате рабочих бумажной промышленности при фабрике им. Горького, где преподавала географию. В 1934 г. она начинает работать в отделе Передней и Средней Азии Института этнографии АН СССР.

Безусловно, особое место в научной карьере Э.Г. Гафферберг занимает ее работа в составе Среднеазиатской этнологической экспедиции 1928–1929 гг. Руководителем этой экспедиции, состоявшей из антропологической и этнографической секций, был выдающийся отечественный ученый

академик В.В. Бартольд. Работа Среднеазиатской экспедиции связана с такими именами, как Б.Н. Вишневский (руководитель антропологической секции) и И.И. Зарубин (возглавлял Зеравшанский отряд этнологической секции). Известно, что «В.В. Бартольд лишь формально был главой экспедиции, фактически ею руководил И.И. Зарубин, наблюдая за этнографическими и диалектологическими исследованиями»<sup>1</sup>. И.И. Зарубин был первым этнографом, посетившим с целью научного изучения переселившихся в Туркменскую ССР из Афганистана и Иранского Систана белуджей; он совершил поездку в Мервский округ с целью выяснения расселения, численности и основных особенностей малоизвестных ираноязычных групп Туркменистана. В задачи Э.Г. Гафферберг и работавшего совместно с ней Д.Д. Букинича входило углубление и дополнение сведений, собранных участниками экспедиции 1927 г. по культуре и быту кочевых и полукочевых иранцев Туркмении (джамшидов, хазарейцев, белуджей).

Довольно сложные условия, в которых приходилось работать участникам экспедиции, нередко вынуждали Э.Г. Гафферберг менять свои планы. Предполагалось, например, что, прибыв в Мерв, исследователи незамедлительно отправятся в Кушкинский район. Между тем ввиду неожиданно возникших сложностей исследователям пришлось на некоторое время задержаться в Мерве. За время работы экспедиции ученые собрали богатый фактический материал. Например, были сделаны зарисовки различных этапов производства кибиток, составлено подробное описание всего процесса производства. Следует особо отметить ту скрупулезность, с которой работали исследователи, они старались не упустить ни одной сколь угодно важной детали, фиксируя материалы, которые требуются для изготовления остова кибитки, некоторые тонкости ремесла мастеров, добавив к этому также описания самих ремесленников<sup>2</sup>.

Следуя разработанному маршруту, участники экспедиции прибыли в Кушкинский район, где вновь столкнулись с неожиданными трудностями. Э.Г. Гафферберг отмечала в своем полевом дневнике: «Ни помещения, ни средств передвижения в Кушке за деньги получить нельзя (нет ни гостиницы, ни извозчиков), но местной Пограничной Комендатурой по предъявлении разрешения на въезд в Кушку была предоставлена комната»<sup>3</sup>. О тех сложностях, которые сопровождали работу исследователей во время их пребывания в Кушке, свидетельствуют и другие полевые записи: «Есть также радиостанция, но посылать радиogramмы не рекомендуется, так как, по словам местных жителей, слова до такой степени перевираются, что почти невозможно понять смысла»<sup>4</sup>.

Нередко препятствия чинила и местная администрация. Для того, например, чтобы Д.Д. Букиничу и Э.Г. Гафферберг выехать к джамшидам и приступить к исследованиям, требовалось «в Кушке посетить три коменданта: у коменданта пограничной стражи зарегистрироваться, у коменданта города — получить пропуск для свободного проезда через городские

ворота. Комендант крепости предоставил нам военную подводу для проезда в Чаман-и бид, главное поселение джамшидов»<sup>5</sup>. Поначалу участники экспедиции были встречены председателями совета аула. По словам Э.Г. Гафферберг, это было вызвано тем обстоятельством, что «он (т. е. председатель совета. — В.К., Т.С.) не хотел иметь свидетелями посторонних людей, так как вместе с другими джамшидами принимал участие в угоне скота из Афганистана»<sup>6</sup>. Однако, несмотря на тяжелые условия и многочисленные трудности, работу экспедиции следует признать чрезвычайно плодотворной. Исследователями был собран богатейший фактический материал, отражающий различные стороны традиционного быта населения этого региона.

Лингвистика стала еще одной сферой научных интересов Э.Г. Гафферберг. Во время работы упомянутой выше экспедиции исследовательницей был собран и описан богатейший фактический материал, а также крайне ценные сведения лингвистического характера, отражающие характерные речевые обороты, особенности словарного состава языка джамшидов и хазарейцев. К сказанному следует добавить, что в своих научных изысканиях Э.Г. Гафферберг не ограничивалась только лишь иранскими племенами Кушкинского района. О широте ее научных интересов можно судить, в частности, и по тому обстоятельству, что ею был собран и зафиксирован весьма интересный этнографический и фольклорный материал, касающийся культуры и быта малочисленного русского населения.

На следующий год (в конце августа 1928 г.) Э.Г. Гафферберг принимает участие в работе комиссии по землеустройству среди хазарейцев и джамшидов. В своих дневниковых записях она отмечает чрезвычайно любопытное обстоятельство: часто местные жители, в особенности женщины, просили ее оказать им медицинскую помощь. Объясняется это тем, что среди джамшидов лишь мужчины, да и то в редких случаях, обращались к врачу, женщины же вообще лечились только средствами народной медицины или амулетами-оберегами, изготовлявшимися из ткани, в которую вкладывали написанные на бумаге коранические айаты<sup>7</sup>.

Деятельность Среднеазиатской этнологической экспедиции 1928 г., в том числе и вклад Э.Г. Гафферберг, внесенный в реализацию поставленной перед исследователями задач, можно оценить как весьма успешную. Плодотворная работа экспедиции во многом позволила сделать серьезный скачок в изучении кочевых и полукочевых народов Центральной Азии.

В последующие годы Э.Г. Гафферберг продолжила свои полевые исследования, совершив, в частности, ряд поездок к местам компактного проживания белуджей в Туркмении. Результаты этих поездок легли в основу монографического исследования «Белуджи Туркменской ССР. Очерки хозяйства, материальной культуры и быта»<sup>8</sup>. Этот труд стал своего рода magnum opus исследовательницы. Он был основан на огромном оригинальном полевом этнографическом материале – сведениях, полученных в результате



шести сезонов экспедиционных работ. В 1958 г. среди белуджей работал отряд Среднеазиатской экспедиции Института этнографии АН СССР, во главе которого встала Э.Г. Гафферберг. Целью данной экспедиции был сбор сведений о расселении и численности народа в Туркменистане, а также их хозяйстве и материальной культуре для дополнения главы «Белуджи» в томе «Народы Средней Азии и Казахстана» серии «Народы мира»<sup>9</sup>. Полевые исследования, призванные продолжить всестороннее изучение белуджского населения, были продолжены в 1959, 1960, 1961, 1962 и 1967 гг. Весьма объемная и ценная информация, полученная у местного населения во время полевых исследований, осуществлявшихся под руководством Э.Г. Гафферберг, многочисленные фотографии и рисунки, дающие наглядное представление о реалиях жизни белуджей, нашли свое место в монографии «Белуджи Туркменской ССР».

«Значительным шагом вперед в историко-этнографическом освещении важнейших вопросов жизни национальных меньшинств» назвало этот труд научное сообщество<sup>10</sup>. Данное издание стало первым в российской/советской историко-этнографической литературе полновесным монографическим исследованием, затрагивающим все разнообразие вопросов специфики производственной деятельности, бытовой и общественной жизни, семейных отношений, материальной и духовной культуры. Несмотря на то, что объектом изучения Э.Г. Гафферберг были белуджи, проживающие на территории Туркменской республики СССР, общая численность которых составляла всего 8 тыс. человек<sup>11</sup>, географические рамки исследования оказались гораздо шире. Автор затронул проблемы современного и традиционного быта белуджей, проживавших и за рубежом<sup>12</sup>. Перед автором стояла сложная и злободневная задача: подвергнуть культуру местного населения детальному анализу и ознакомить с его результатами специалистов этнографов, востоковедов и историков, равно как и широкий круг заинтересованных читателей, в непростых условиях, сложившихся после перехода (вернее — перевода) белуджей от кочевого и полукочевого к оседлому образу жизни, в обстоятельствах, когда многие элементы традиционной культуры могли исчезнуть или кардинальным образом видоизмениться. Кропотливая работа по фиксации материалов, отражавших важнейшие аспекты повседневной жизни и культуры кочевых иранцев, а следовательно, сохранение этих фактов для последующих поколений, была одной из заслуг Э.Г. Гафферберг.

Количество тем и вопросов, затронутых на страницах книги «Белуджи Туркменской ССР» весьма обширно и охватывает фактически все стороны жизни белуджей, что дает веские основания говорить о данной работе как о фундаментальном труде по изучению этого кочевого народа. Книга начинается кратким обзором истории, этнического состава и особенностей расселения этого народа на территории Туркменистана, после чего автор подробно рассматривает характерные черты материальной культуры мест-

ного населения. По общему признанию отечественных этнографов, именно эта глава монографии стала одним из самых удачных разделов книги. В ней с большим знанием этнографического материала рассматриваются составные элементы традиционной и современной (на период середины XX в.) культуры, закономерности ее развития. Помимо детальных описаний типов жилищ, пищи, утвари, особое внимание Э.Г. Гафферберг уделяет рассмотрению особенностей традиционной одежды, которая на протяжении долгого периода устойчиво сохраняет свою этническую специфику. Не менее детально и обстоятельно отражена специфика семейной жизни белуджей, вопросы брака и свадебного обряда, рождения и воспитания детей. Специальный раздел посвящен описанию основных занятий белуджей. При этом здесь рассматриваются не только всегда характерное для белуджей кочевое или полукочевое скотоводство, но и относительно новый для них вид деятельности — ведение земледельческого хозяйства, стремительный переход к которому был связан с мероприятиями, проводимыми в период 1927–1930 гг. в связи с переводом кочевых народов Центральной Азии на оседлый образ жизни.

Следует отметить, что лейтмотивом всей монографии стала тема глобальных изменений, произошедших за весьма короткий промежуток времени с белуджами советского Туркменистана, что отразилось как в материальной культуре, так и в общественной и культурной жизни этого народа. Реалии советской эпохи, в первую очередь давление партийной конъюнктуры в отношении перевода кочевого населения на оседлый образ жизни, повлияли и на характер оценки данного явления в книге «Белуджи Туркменской ССР». По этой причине ее автор, естественно, высоко и положительно оценивает результаты перехода к оседлости и процесса коллективизации<sup>13</sup>. Вместе с тем Э.Г. Гафферберг был справедливо отмечен главный результат подобных, несомненно, болезненных и сложных изменений, а именно — трансформация традиционного сознания у весьма значительной части населения. Изменения политической ситуации, новые идеологические установки и как следствие — начало формирования новой мировоззренческой системы оказали непосредственное влияние на реалии жизни населения Центральной Азии, и белуджи не стали здесь исключением. Быстрое проникновение в их материальную культуру инородных элементов, проявляющееся в изменениях одежды, жилища, питания, влияние туркменского и русского языков в первую очередь на лексический состав белуджского языка, общее сближение указанной национальной группы с окружающим населением сопровождали белуджей в XX в. Во многом это объясняется закономерностью этнических процессов в небольшой по численности национальной группе, отделенной в силу исторически сложившихся причин от основной территории ее компактного расселения. Объективный подход к изучаемой проблеме, в результате которого политическая ангажированность некоторых моментов отступает на задний план, делает

монографию Э.Г. Гафферберг исключительно ценной научной продукцией, не потерявшей свою актуальность и значимость и в настоящее время. Более того, следует отметить, что на протяжении более 35 лет книга «Белуджи Туркменской ССР» остается практически единственным фундаментальным этнографическим исследованием, посвященным изучению этого народа Центральной Азии в отечественной науке. Помимо этого научного труда перу Э.Г. Гафферберг принадлежат многочисленные статьи по весьма разнообразной тематике, затрагивающие многие вопросы традиционной культуры населения Центральной Азии, в первую очередь кочевых иранских народов.

Не менее плодотворна была и собирательская деятельность Э.Г. Гафферберг. Во время полевых исследований, проводившихся в период с марта по ноябрь 1928 г., Э.Г. Гафферберг совместно с Д.Д. Букиничем работала в Кушкинском районе, где собирала сведения по материальной культуре джамшидов и хазарейцев. Предполагалось, кроме того, собрать в Мервском оазисе коллекцию по туркменской керамике. Э.Г. Гафферберг отмечала впоследствии: «Удалось закупить полную коллекцию предметов керамического производства, но самого производства проследить не удалось, так как во время пребывания экспедиции в Мерве гончарные мастерские не работали»<sup>14</sup>. Впрочем, несмотря на неблагоприятно сложившиеся обстоятельства, участникам экспедиции удалось зафиксировать один из этапов производства — процесс изготовления специального состава, которым поливаются гончарные изделия<sup>15</sup>. Э.Г. Гафферберг и Д.Д. Букиничу удалось собрать богатейший материал, характеризующий различные сферы жизни местного населения. Очень ценными в этом смысле являются замечания Э.Г. Гафферберг, которая не ограничивалась лишь фиксацией этнографических сведений, но, используя свой прежний опыт работы в поле, подмечала специфические черты, отличающие особенности ментальности и поведения джамшидов. По сравнению с курдами-езидами, изучение которых пришлось на студенческие годы Э.Г. Гафферберг, она отмечала большую раскованность джамшидских женщин: если вначале они несколько стеснялись фотографироваться, то затем стали сами просить запечатлеть их на фотопленке. Любопытный случай произошел с участниками экспедиции, когда они отправились в один из аулов, с тем чтобы сделать фотоснимки происходившей там свадьбы. Неожиданно им пришлось столкнуться с недоверчивым, более того, даже враждебным отношением местных жителей — участников свадебной церемонии, которые пытались всячески воспрепятствовать фотосъемке, умышленно становясь перед фотоаппаратом и заслоняя невесту. Несмотря на все уговоры, ученым так и не удалось зафиксировать шествие молодых из дома невесты, женщин в праздничных нарядах, принимавших участие в свадебной процессии. Попытки расспросов местных жителей также не принесли желаемых результатов, ибо последние либо отмалчивались, либо откровенно обманывали

исследователей. И лишь впоследствии выяснились причины такого поведения местного населения. Оказалось, что, прибыв в аул, Д.Д. Букинич и Э.Г. Гафферберг, безусловно, того не желая, невольно нарушили существующий местный обычай, согласно которому всякий новоприбывший, оказавшийся в ауле, должен был прежде всего представиться баю группы. Э.Г. Гафферберг оставила по этому поводу следующее весьма ценное замечание: «Самый верный прием, придя в летовку, спрашивать “такого-то” и отправляться прямо к баю. Затем с очень деловым видом вынуть записную книжку и записать название летовки, род, количество домов и все, что нужно. Это сразу производит впечатление. Тотчас же кричат женщин, чтобы приготовили чай и после этого можно и поговорить и пошутить без всяких опасений»<sup>16</sup>.

Говоря в целом о характере работы Э.Г. Гафферберг во время Среднеазиатской этнологической экспедиции 1928–1929 г., следует прежде всего отметить широту и разносторонность собранного ею материала, позволяющего в той или иной степени судить об основных сторонах традиционного уклада жизни, быта, материальной и духовной культуры джамшидов и хазарейцев. В ее дневниковых записях отчета сохранились сведения по миграции местного населения, причинах, а также характере расселения, подробно отражены основные формы хозяйственной деятельности, собраны и зафиксированы оригинальные материалы, характеризующие особенности местной налоговой системы. Особое внимание Э.Г. Гафферберг уделяла описанию разнообразных религиозных обрядов и магических практик. Кроме того, в ее записях встречаются сведения, касающиеся традиционной пищи, народной медицины, специфики родоплеменных отношений, лингвистические материалы и проч. При всем этом обращает на себя внимание та аккуратность, точность и скрупулезность, с которыми Э.Г. Гафферберг вела свои полевые дневники. Интерес и любознательность, которые она демонстрировала в своих полевых изысканиях, позволили Э.Г. Гафферберг в ряде случаев зафиксировать поистине уникальный этнографический материал. Так, в процессе полевых исследований она посетила селение племени зури, кочевников, во время своих передвижений часто пересекавших границу, сведениями о которых отечественная этнографическая наука в то время практически не располагала. Э.Г. Гафферберг вспоминает, что в одном из селений «женщины с криком убежали, когда я даже одна, в сопровождении одного из зуриинцев, пыталась к ним приблизиться. Только когда мы вытащили обменный фонд — материалы, некоторые женщины заинтересовались и даже вступили в разговор»<sup>17</sup>. Следует отметить, что вследствие ограниченности во времени (по сообщениям Э.Г. Гафферберг, у племени зури ей удалось пробыть лишь один день, поскольку охрана из красноармейцев, которую предоставила местная пограничная застава, не могла оставаться в ауле на ночь), научная деятельность была крайне насыщенной.

Велика заслуга этой исследовательницы и в процессе формирования и расширения музейных фондов Музея антропологии и этнографии. «В каждом ауле, — писала она, — окружает толпа любопытных. Вещи продают охотно, кроме самых необходимых. Медную посуду не отдадут ни за что. Деревянную тоже»<sup>18</sup>. При этом часто участникам экспедиции приходилось сталкиваться с совершенно неожиданными трудностями. Так, после отъезда Д.Д. Букинича, Э.Г. Гафферберг вынуждена была выехать из района обследования в Кушку, с тем чтобы достать в Пограничной Комендатуре афганские рупии, которые были необходимы для приобретения вещевых коллекций, в частности, женских украшений. Местные жители отказывались их продавать за русские деньги<sup>19</sup>. Тем не менее, за сравнительно небольшой срок участникам экспедиции удалось собрать значительную вещевую коллекцию, которая насчитывает свыше пятисот предметов. Отметим среди них юрту хазарейцев (МАЭ. Колл. 3802), два джамшидских жилища (МАЭ. Колл. 3801). В фотоиллюстративный фонд музея по результатам этой экспедиции поступило более трехсот фотоснимков и около пятидесяти рисунков и чертежей<sup>20</sup>. Плодотворная собирательская деятельность Э. Г. Гафферберг продолжилась и в последующие годы, значительно расширив наши сведения о различных сторонах жизни местного населения. Не меньшую ценность представляют собой и масштабные архивные материалы, связанные с деятельностью Э.Г. Гафферберг; среди них особое место занимают полевые дневники и экспедиционные отчеты.

Материалы, собранные Э.Г. Гафферберг за время многочисленных экспедиций, легли в основу целого ряда публикаций этого автора, некоторые из которых и по сей день остаются едва ли не единственными этнографическими исследованиями, затрагивающими вопросы быта и культуры кочевых иранцев Центральной Азии. Многие из работ Э.Г. Гафферберг сохранили свою научную значимость и по сей день, являя собой образцы глубокого и скрупулезного научного творчества, по праву ставя их создателя в ряд выдающихся российских ученых XX века, работавших в стенах «Кунсткамеры».

\*\*\*

<sup>1</sup> Прищепова В.А. Коллекции заговорили. СПб., 2000. С. 136.

<sup>2</sup> Архив МАЭ. 321. Оп. 2. № 227. Л. 1.

<sup>3</sup> Там же. № 177. Л. 14.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Прищепова В.А. Указ. соч. С. 167.

<sup>7</sup> Там же. С. 170.

<sup>8</sup> Гафферберг Э.Г. Белуджи Туркменской ССР. Очерки хозяйства, материальной культуры и быта. Л., 1969.

<sup>9</sup> Народы мира. Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963.

<sup>10</sup> См.: Винников Я.Р. Рецензия на ст. Э.Г. Гафферберг «Белуджи Туркменской ССР» // Советская этнография. 1971. № 3. С. 151–153.

<sup>11</sup> По результатам переписи 1959 г. (см.: Итоги всесоюзной переписи населения 1959 г. Туркменская ССР. М., 1963. С. 28, табл. 53).

<sup>12</sup> В основном речь идет о белуджах, проживавших на территориях Афганистана, Ирана и Пакистана.

<sup>13</sup> См.: Гафферберг Э.Г. Белуджи Туркменской ССР. Очерки хозяйства, материальной культуры и быта. Л., 1969. С. 235.

<sup>14</sup> Архив МАЭ. 321. Оп. 1. № 177. Л. 5.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. Л. 32–35.

<sup>17</sup> Там же. Л. 59.

<sup>18</sup> Там же. Л. 56.

<sup>19</sup> Архив МАЭ. 321. Оп. 2. № 178. Л. 7.

<sup>20</sup> Прищепова В.А. Указ. соч. С. 170–171.

## СПИСОК ИМЕН СОБСТВЕННЫХ

- Абашин С.Н. 168  
 ‘Аббасиды 121, 122  
 ‘Абд Аллах б. Мухаммад б. Хусайн 66  
 ‘Абд ал-Ваххāб (см. Мухаммад Ибн ‘Абд ал-Ваххāб)  
 ‘Абд ал-Қадир Джилāнй (Гилани) 96, 184  
 ‘Абд ал-Мутталиб б. Хāшим 283, 291  
 ‘Абд ар-Рахмāн б. ‘Алй б. Мухаммад Абӯ-л-Фараш Ибн ал-Джаузй 74, 91  
 ‘Абд ар-Рахмāн Джāмй 99, 133, 268  
 ‘Абдаллāх 284, 291  
 ‘Абдаллāх б. Ғāфил б. Ҳабйб ... б. Хузайл Ибн Мас‘ӯд 75, 92, 280, 288  
 ‘Абдаллāх ‘Ийās 288  
 ‘Абдаллāх б. Мас‘ӯд (см. ‘Абдаллāх б. Ғāфил б. Ҳабйб ... б. Хузайл Ибн Мас‘ӯд)  
 ‘Абдаллāх б. ‘Умар б. Мухаммад б. ‘Алй Абу-л-Ҳайр Нāсир ад-Дйн ал-Байдāвй 82, 95  
 Абдуллаева Ф. И. 67  
 Абдуллахад-хан 241  
 Абрамзон С. М. 12, 319–325  
 Абрамов А.К. 227  
 Абӯ ‘Абдаллāх Йа‘қуб б. Дā‘ӯд 74, 91  
 Абӯ ‘Абдаллāх Мухаммад ал-Бӯсйрй 268  
 Абу ‘Абдалах ат-Тамими 49  
 Абӯ ал-‘Айнайн (см. Бурхāн ад-Дйн Ибрāхйм б. Абй ал-Маджд ‘Абд ал-‘Азйз ал-Дасӯқй)  
 Абӯ Бақр Мухаммад б. Исхāқ ал-Калāбāзй (ал-Калāбādй) 266, 281, 286, 293  
 Абӯ Бақр ас-Сиддйқ (Ибн Абй Қухāфа) 291  
 Абӯ Джа‘фар Мухаммад б. Йа‘қуб б. Исхāқ ар-Рāзй ал-Кулайнй (ал-Кулйнй) 74, 91, 115, 131  
 Абӯ ‘Йсā Мухаммад б. ‘Йсā б. Савра ат-Тирмизй 75, 92  
 Абӯ Исхāқ б. Мāти‘ б. Хайсу‘ (Хайнӯ‘) (см. Ҳ<sup>в</sup>ādжа Ка‘б ал-Аҳбār)  
 Абӯ Исхāқ ан-Наззām 114  
 Абӯ Йазйд Ғайфӯр б. ‘Йсā б. Сурӯшāн ал-Бисғāmй 97  
 Абӯ Мӯсā ал-Аш‘арй Ибн Қайс 284, 291  
 Абӯ Муслим 133  
 Абӯ Муслим ал-Ҳурāsāнй 121, 122  
 Абӯ Са‘йд б. Аби-л-Ҳасан Йасār ал-Басрй 132, 280, 288, 289  
 Абӯ Са‘йд Фадл Аллāх б. Абй-л-Ҳайр 97  
 Абӯ Салам ал-Халлал 121  
 Абӯ Тāлиб ал-Маккй 66  
 Абӯ Хāмид Мухаммад б. Мухаммад ат-Тӯсй (ал-Ғазāлй) 38, 48, 133, 140, 141, 168, 173, 183  
 Абӯ Ҳафс ‘Умар ан-Насарй ас-Самарқандй 269  
 Абӯ Хурайра ад-Даусй ал-Йамāнй 75, 92  
 Абӯ-л-Қāсим ‘Абд ал-Карйм б. Хавāзин ал-Қушайрй 84, 96  
 Абӯ-л-Кāсим ал-Джунайд 318  
 Абӯ-л-Фазл Мухаммад ас-Самарқандй 269  
 Абӯ-л-Фитйāн (см. Сйдй Аҳмад ал-Бадавй)  
 ал-Абхарй (см. Асйр ад-Дйн Муфаззал б. ‘Умар ал-Абхарй)  
 Авель 177  
 Авеста 8, 13, 18-21, 27, 178  
 Авраам 25, 263  
 Авҳад ад-дйн Кирмāнй 294  
 Агача-аим 232  
 Агни 14, 181  
 Адам (Āдам) 47, 61, 116, 117, 120, 125, 177  
 Аджа-Экапад 28  
 Азария 177  
 Азиатский Музей 269  
 Азраил (см. ‘Изрā’йл)  
 аят ал-‘Арш 53  
 аят ал-Курси 52, 53  
 Ал-Азхар 69  
 ‘А’иша 74, 280, 291  
 ‘Алā’ ад-дйн Кайқубād 294  
 ‘Алā’ ад-Даула ас-Симнāнй 96, 116, 118, 131  
 «А’лам нашраҳ» 279  
 ‘Али (‘Алй б. Абй Тāлиб) 55, 67, 77, 83, 91, 116, 284, 285, 288, 291, 292  
 Алимов С.А. 268  
 Алим-хан 241  
 Алтынсарин И. 206  
 Амйр Ҳусрау Дихлавй (Дехлеви Амир Хосров) 120, 122, 123, 132  
 Амйр ал-Му‘минйн 74, 91  
 Амйр Тймӯр 93, 97  
 Амахраспанд (см. Амеша Спента)

- Амбар-она 76  
 ‘Амр б. ‘Убайд 95, 131  
 Амэретат 186  
 Амеша Спента (Бессмертные Святые)  
 19, 20, 22, 173, 186  
 Амина бинт Вабб 291  
 Амули (см. Шамс ад-дйн Амули)  
 Анак 47  
 Анания 177  
 Анахита 78  
 «Анвār ат-танзйл ва асрār ат-та’вйл» 96  
 д’Андре 194  
 Андреев М.С. 25, 34, 35, 77, 103, 127,  
 128, 129, 223, 238, 240, 241, 242, 265  
 Аничков И. 218  
 Антонова Е.В. 179  
 Анūшйрвāн 291  
 Апи 177  
 Ардахфравард 19  
 Ардвисура 18  
 Аристов Н. А. 322  
 Аристотель (Аристутилус, Аристўтālйс,  
 Аристў) 114, 129-131  
 ал-Асбаҳй (см. Мāлик б. Анас ал-  
 Асбаҳй)  
 Асйр ад-Дйн Муфаззал б. ‘Умар ал-  
 Абхарй 268  
 Ататюрк (см. Мустафа Кемаль  
 Ататюрк)  
 Атар 178  
 Ахи Будхунья 28  
 Аҳмад Ахсай 113  
 Аҳмад б. Муҳаммад Му‘йн ал-Фуқарā’  
 94  
 Аҳмад Х<sup>в</sup>аджагй б. Джамāl ад-Дйн  
 Касанй Дахбидй 97  
 Ахсай (см. Аҳмад Ахсай)  
 Ахура-Мазда (Ормазд) 15, 16, 18, 20, 22,  
 169, 173, 178, 179  
 Аша 186  
 Ашавахишта 18  
 ал-Аш‘арй Абў Мўсā (см. Абў Мўсā ал-  
 Аш‘арй Ибн Қайс)  
 ал-Аш‘арй аз-Зубайр (см. аз-Зубайр ал-  
 Аш‘арй)  
 Ашвины 28  
 Ашраф Джаҳāнгйр б. Муҳаммад  
 Ибрāхйм ас-Симнāнй 85, 96
- Бāбā-йи дихқāн 76  
 Бабаева Н.С. 108, 128, 129  
 Бавā Муҳай ад-Дйн (см. Муҳаммад  
 Рахйм Бавā Муҳай ад-Дйн)
- Багдāдй Джунайд (см. Джунайд  
 Багдāдй)  
 Багдāдй Маджд ад-дйн (см. Маджд ад-  
 дйн Багдāдй)  
 ал-Бадавй (см. Сйдй Аҳмад ал-Бадавй)  
 Бадж У. 52, 69  
 ал-Баджалй (см. Джарйр б. ‘Абдаллāх  
 ал-Баджалй)  
 ал-Байдāвй (см. ‘Абдаллāх б. ‘Умар  
 б. Муҳаммад б. ‘Алй Абу-л-Ҳайр  
 Нāсир ад-Дйн ал-Байдāвй)  
 Байдаха 47  
 Байқара (см. Ҳусайн Байқара)  
 ал-Бақлй ал-Шйрāзй (см. Ҷадр ад-Дйн  
 Абў Муҳаммад Рўзбихāн ал-Бақлй  
 ал-Шйрāзй)  
 Бартольд В.В. 327  
 ал-Басрй (см. Абў Са‘йд б. Аби-л-Ҳасан  
 Йасār ал-Басрй)  
 Бахā’ ад-Дйн Муҳаммад б. Бурхāн ад-  
 Дйн Муҳаммад ал-Бухārй Нақшбанд  
 77, 80, 93, 95  
 Бахира 68  
 Бахрам Гур 125  
 Баялива Т.Д. 108, 128, 129  
 Белл Р. 290  
 «Белуджи Туркменской ССР. Очерки  
 хозяйства, материальной культуры и  
 быта» 328-331  
 Бельджойзо 230, 233  
 Бертельс А.Е. 134  
 Библия 25  
 Бидерманн Ганс 154  
 Биньон Л. 126  
 ал-Бисғāmй (см. Абў Йазйд Ғайфўр  
 б. ‘Йсā б. Сурўшāн ал-Бисғāmй)  
 Бишр б. ал-Му’тамир 114  
 Бобои-дехкон 27, 29  
 Богораз-Тан В. Г. 320  
 Бойс М. 16–19, 39, 177  
 Борнс А. 234  
 Броневский Г. М. 191, 193, 205  
 Букинич Д.Д. 327, 331-333  
 «Бундахишн» 27, 29  
 ал-Буни 52  
 Бурх (Буркут) 76  
 Бурхāн ад-Дйн Ибрāхйм б. Абй ал-  
 Маджд ‘Абд ал-‘Азйз ал-Дасўқй 76,  
 77, 92  
 ал-Бўсйрй (см. Абў ‘Абдаллāх  
 Муҳаммад ал-Бўсйрй)



- ал-Бухārй (см. Муҳаммад б. Исма‘йл  
б. Ибрāхйим б. ал-Мағйра б. Бардизба  
Абӯ ‘Абдаллāх ал-Джу‘фй ал-  
Бухārй)
- Вад 19  
«Ваджх-и дин» 38  
Вайс-хāн 292  
Вайу 18  
Вала 34  
Валиханов Ч. 322  
Вананд 19  
Вāсил б. ‘Атā’ 95, 131  
Васильцов К.С. 9, 10, 12  
Вахй Кирмāнй 266, 286, 293  
Вахидов Ш. 66  
Веретрагна 19  
Верещагин В.В. 224, 235, 236  
Веселовский Н. И. 68  
Ветхий Завет 67  
Вигасин А. А. 31  
«Видевдат» 17, 18, 23, 24  
Винников Я.Р. 333  
Вишневский Б.Н. 327  
Вишну 28  
Виштаспа 18  
Воуру-каша (Ворукаша) 27  
«Восточнославянская этнография» 175  
Воху Мана 186  
Вритра 34
- ал-Газали (см. Абӯ Хāмид Муҳаммад  
б. Муҳаммад ат-Тўсй)
- Гайомард 14  
Галлян А. 41  
Гандхарва-Вишвавасу 181  
«Гаты» 17, 19, 20  
Гаус-ул-А’зам 163, 184  
Гафферберг Э.Г. 12, 237, 326-334  
«Гер-оглы» 243  
Геродот 134  
Гете И.В. 9, 99, 127  
Гольдциер И. 75, 83  
Горелик М.Н. 108, 128  
Горшунова О. В. 109, 110, 129  
Гродеков Н. И. 202  
Гульбин Г.Г. 237  
Гумилев Н. 135, 147  
Гуревич А.Я. 185
- Давāнй (см. Джалāl ад-Дйн Давāнй)  
Давид (Дāvūd, Дауд) 116, 117, 128, 163,  
281, 282, 289, 290
- «Дадестан и дениг» 21  
«Дар байāн-и рисāла-и Ёш» 86  
ал-Дасўқй (см. Бурхāн ад-Дйн Ибрāхйим  
б. Абй ал-Маджд ‘Абд ал-‘Азйз ал-  
Дасўқй)  
Дахбидй (см. Аҳмад Х<sup>в</sup>ādжагй  
б. Джамāl ад-Дйн Касанй Дахбидй)  
Джаблй (см. Х<sup>в</sup>ādжа Абӯ-л-Қасйм  
Джаблй)  
Джабраил (Джабрā‘йл) 82, 83, 116, 120,  
123, 279, 284  
Джалāl ад-Дйн Давāнй 133  
Джалāl ад-Дйн Рўмй 95, 294  
Джалāl ад-Дйн Х<sup>в</sup>āразмшāх 295  
Джамасп 18  
Джāmй (см. ‘Абд ар-Раҳмāн Джāmй)  
«ал-Джāми‘ ал-саҳйх» 92  
Джамшид 47  
«Джанг нāма-йи мāх-и мардāн-и ‘алй»  
268  
Джарйр б. ‘Абдаллāх ал-Баджалй 291  
Джатаведас 15  
Джйлāнй (Гилани) (см. ‘Абд ал-Қāдир  
Джйлāнй (Гилани))  
ал-Джунайд (см. Абӯ-л-Кāсим ал-  
Джунайд)  
Джунайд Багдādй 295  
ал-Дж‘уфи 66  
«Дикая рута» 57  
Дихлавй (см. Амйр Хусрау Дихлавй)  
Дмитриев С.В. 107, 111, 129  
«Дозволенное-недозволенное»  
(«Шайаст-нашайаст») 18  
Доналдсон Б. 57  
Дониш А. 226  
«Древнеиндийские домашние обряды»  
31  
Друваспа 18  
Дудин С.М. 227  
«ад-Духй» 279  
Духовное управление мусульман  
Средней Азии и Казахстана 80, 94  
Духовская В. 236  
Духовской С.М. 236  
Дюмезиль Ж. 175, 178
- Ева (Хавво) 163, 177  
Евангелие (Инджил) 159, 283, 284, 290  
Елизаренкова Т.Я. 39, 40  
Ершов Н.Н. 174
- Жуковская Н.Л. 168, 172  
Жуковский В. 187

- Залеман К. Г. 269  
Зангуль 152  
Заратуштра (Спитаман Зардошт) 16, 17, 19, 176  
Зарубин И.И. 110, 129, 236, 237, 327  
аз-Захаби 55  
Зеленин Д.К. 164, 165, 175  
Злой дух 14  
аз-Зубайр ал-Аш‘арӣ 291  
Зухайл 173  
Зухро 163, 173, 184
- Иблис 47  
Ибн ал-‘Араби (Ибн ал-‘Арабӣ) (см. Мухйи ад-Дйн Мухаммад б. ‘Алӣ Ибн ал-‘Арабӣ) 45  
Ибн Баттута 268  
Ибн Джубайр 268  
Ибн ал-Джаузӣ (см. ‘Абд ар-Раҳмән б. ‘Алӣ б. Мухаммад Абӯ-л-Фараши Ибн ал-Джаузӣ)  
Ибн Қайс (см. Абӯ Мӯса ал-Аш‘арӣ Ибн Қайс)  
Ибн Мас‘уд (см. Абдаллаҳ б. Ғафил б. Ҳабӣб б. Хузайл)  
Ибн Сйнā 115  
Ибн Тамиййа (см. Тақӣ ад-Дйн Аҳмад Ибн Тамиййа)  
Ибраҳим (Ибрāхӣм) (см. также Авраам) 47, 123, 263, 279, 283  
Иванов В.А. 268, 269  
‘Изрā’йл 116  
Иисус Христос (см. также ‘Иса) 67, 160  
Иқбāl (см. Мухаммад Иқбāl)  
Йл-ҳāниды 292  
Имām ал-Кулайнӣ (см. Абӯ Джа‘фар Мухаммад б. Йа‘қуб б. Исхāқ ар-Рāзӣ ал-Кулайнӣ (ал-Кулӣнӣ)  
Имām ал-Мадина (см. Мāлик б. Анас)  
Инджил (Евангелие) 159  
Индра 34, 35  
‘Иса/‘Йсā (Иисус, Христос) 47, 116, 117, 125, 283, 285, 292  
«Йсāгуджӣ» 268  
ал-Исхāқ Калāбādӣ (см. Абӯ Бакр Мухаммад б. Исхāқе ал-Калāбāзӣ)  
Исмаил (Исмā’йл) 118, 133, 263  
Исмаил-хан 232  
Исраил 120  
Исрафил (Исрāфйл) 116, 279  
Истина 16, 21, 23  
Ишан Бабахан 80  
Ихвāн ас-Ҷафā 45, 114
- Йāкӯт 268  
Йār Хāджжӣ 266, 286  
Йаман Хāджжӣ 266, 286  
Йасавӣ (см. Х‘аджа Аҳмад Йасавӣ)  
Йима 16
- Ка‘б ал-Аҳбār (см. Х‘аджа Ка‘б ал-Аҳбār)  
Ка‘аба 72, 89, 173, 267, 288  
«Қавā‘ид-и қарā’» 268  
Қādӣ Муджйр ад-дйн 295  
Қādӣ Нӯраллах Шуштарӣ 118  
Каин 177  
«Кāйинāt ал-джавв» 268  
‘Кайқубād (см. ‘Алā’ ад-дйн Кайқубād) ал-Калāбāзӣ (ал-Калāбādӣ) (см. Абӯ Бакр Мухаммад б. Исхāқ ал-Калāбāзӣ (ал-Калāбādӣ)  
Каландаров Т.С. 103, 128  
«Қандийа» 269  
Кара-Ахмет ходжа (см. Х‘аджа Аҳмад Йасавӣ) 85, 236  
Катанов Н.Ф. 107, 128  
Кауфман Г.Е. 224, 227  
Кāшифӣ (см. Хусайн Ва’из Кāшифӣ)  
«Кашф аз-зунун ‘ан асами-л-кутуб ва-л-фунун» 44  
Кибриё 163  
«Кимийа-йи са’адат» 140, 168  
Кирмāнӣ Авҳад ад-дйн (см. Авҳад ад-дйн Кирмāнӣ)  
Кирмāнӣ Мухаммад (см. Мухаммад Карйм-хāн Кирмāнӣ)  
Кирмāнӣ Са’йд Аллāх (см. Са’йд Аллāх Кирмāнӣ)  
Кисляков Н. А. 32, 34, 40, 202  
«Китāб ал-‘Илал» 92  
«Китāб манафи‘ ал-Кур’ан» 49  
«Китāб ал-Муватта» 75, 92  
«Китāб-и Муллā-зāда» 94  
Клуг Дж. 231  
«Книга Мертвых» 67  
Кобзев А.И. 167, 178  
Козловский В. 225  
Комитет по делам религиозных культов 80, 94  
Колаксай 176  
Коран (Священный текст) 9, 25, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 50, 52, 53, 55–57, 64, 66–69, 73, 75, 82, 83, 85, 88, 91, 94, 96, 137, 159, 184, 268, 284, 288–290  
Корбэн А. 115, 118  
Кошаров П. М. 320

- Кош-Кафт 267  
 Крачковский И.Ю. 91  
 Крестовский В.В. 225, 235  
 Кривцов Г.Е. 224  
 Кроули А. 66  
 Крутые А.Л. 228, 231  
 Крюкова В.Ю. 8, 10  
 Кубрā (см. Наджм ад-дйн Кубрā)  
 «Кул хува ллāху аҳад» 279  
 ал-Кулайни (ал-Кулини) (см. Абӯ  
 Джа‘фар Муҳаммад б. Йа‘қуб  
 б. Исхāқ ар-Рāзи ал-Кулайни (ал-  
 Кулини))  
 Қун(й)ави (см. Садр ад-дйн Қун(й)ави)  
 Кунсткамера 326  
 Кусам б. ‘Аббās 95  
 «ал-Кутуб ас-ситта» 92  
 ал-Қушайри (см. Абӯ-л-Қāсим ‘Абд ал-  
 Карим б. Хавāзин ал-Қушайри)
- Лабид (Лобайд, Лобейд, Лубайд) 48, 82,  
 83  
 Лауҳ Маҳфӯз (ал-Лауҳ ал-Маҳфӯз) (см.  
 также «Хранимая скрижаль») 288  
 Лāхиджй (см. Шамс ад-дйн Лāхиджй)  
 Лев-Старович З. 241, 242  
 Левшин А. И. 193  
 Ленин (В.И.) 166  
 Лень 17  
 Ленинградский географический  
 институт 326  
 Ленинградский государственный  
 университет 326  
 Лех 176  
 Лобачева Н.П. 135  
 Ложь 23, 24  
 Лосев А.Ф. 99, 127  
 Лутфаллāх б. Фатхаллāх Чустй 97  
 Лютче 227  
 Люшкевич Ф.Д. 233
- Маджд ад-дйн Багдāдй 294  
 «Маджму‘а фава’д-и ‘Усмани» 67  
 ал-Маккй (см. Абӯ Тāлиб ал-Маккй)  
 Маковский М.М. 186  
 ал-Макризй 268  
 Максимов С.В. 142  
 Маламуд Ш. 32  
 Мāлик б. Анас ал-Асбахй 75, 92  
 Малов С. Е. 320  
 ал-Мамун 133  
 Манас 323  
 ал-Манеур 133
- Манушчихр 17  
 Марйам 75, 283  
 Марут 47, 186  
 Ма’рӯф Кархй 295, 313  
 Марьям-бону 150  
 Масальский В.И. 240  
 Мах 19  
 Махди (Махдй) 67, 122  
 Маҳдӯм-и А‘зам (см. Аҳмад Х<sup>в</sup>аджагй  
 б. Джамāл ад-Дйн Касанй Дахбидй)  
 Маҳмӯд Хāджжй 266, 286  
 Маҳмӯд Шабистарй 133  
 Махраспанд 19  
 Мехринисо 148, 152  
 ал-Машгарй (см. Муҳаммад б. Хасан  
 б. ‘Алй ал-‘Амили ал-Машгарй)  
 Микаил (Мйкā’йл) 116, 279  
 Миронова А.В. 100  
 Мисаил 177  
 Митра 78, 178  
 Модии Дж. 16, 20, 39  
 Моногарова Л.Ф. 265  
 Моравицкий С. 227, 228  
 Мочеевский Л.И. 128  
 Му‘авийа (Му‘авийа б. Абй Суфйāн)  
 267, 284, 291  
 Музей антропологии и этнографии 37,  
 269  
 Музафар-хан 226, 231  
 Му‘йн ал-Фуқарā’ (см. Аҳмад  
 б. Муҳаммад Му‘йн ал-Фуқарā’)  
 Мурад II 295  
 Мураками Х. 65  
 Муса/Мӯсā (Моисей) 47, 67, 116, 117,  
 120, 125, 283, 287, 289, 290  
 Мустапа 243  
 Мустафа Кемаль Ататюрк 95  
 ал-Мутаваккил 131  
 Муҳаммад (Муҳаммад) 4, 5, 10, 42, 47,  
 48, 55, 58, 61, 69, 71, 76, 77, 82, 83,  
 86-88, 90, 92, 94, 96, 97, 116, 117,  
 120, 122-125, 158, 166, 170, 184, 284,  
 287-292  
 Муҳаммад б. ‘Абдаллāх б. Муҳаммад  
 Абӯ ‘Абдаллāх Ибн ал-Баййи‘ ал-  
 Найсāбурй 75, 92  
 Муҳаммад Башоро (Муҳаммад ибн  
 Бушшор) 163, 184  
 Муҳаммад б. Исма‘йл б. Ибрāхйм  
 б. ал-Мағйра б. Бардизба Абӯ  
 ‘Абдаллāх ал-Джу‘фй ал-Буҳārй 74,  
 91

- Муҳаммад б. Муҳаммад ал-Мавлавӣ ат-Табāдакāнӣ ат-Тўсӣ 268
- Муҳаммад б. Ҳасан б. ‘Алӣ ал-‘Амилӣ ал-Машғарӣ 74, 91
- Муҳаммад Ибн ‘Абд ал-Ваххāб 74, 91
- Муҳаммад Иқбāl 120
- Муҳаммад Карӣм-хāн Кирмāнӣ 113–116, 123
- Муҳаммад Рахӣм Бавā Муҳай ад-Дйн 90
- Мухиддинов И. 26, 29
- Муҳйи ад-Дйн Муҳаммад б. ‘Алӣ Ибн ал-‘Арабӣ 71, 86, 131
- Мыльников А.С. 176
- Навā’й ‘Алӣ Шйр 132
- Наджм ад-дйн Кубрā 117, 118, 295
- Наджм ад-дйн Рāзӣ (Дāйа) 294, 295
- ан-Наззām (см. Абӯ Исхāқ ан-Наззām)
- ал-Найсāбӯрӣ (см. Муҳаммад б. ‘Абдаллāх б. Муҳаммад Абӯ ‘Абдаллāх Ибн ал-Баййи‘ ал-Найсāбӯрӣ)
- Накир 57, 63
- Нақшбанд (см. Бахā’ ад-Дйн Муҳаммад б. Бурхāн ад-Дйн Муҳаммад ал-Бухārӣ Нақшбанд)
- Наливкины В.и М. 227
- Наполеон 41
- «Народы мира» 329
- «Народы Средней Азии и Казахстана» 329
- Наср С. Х. 126
- Негматов Н.Н 187
- Низāmӣ 125, 126, 132, 174
- Николаичева Е.П. 237
- Никольский М.Э. 238
- Новый Завет 67
- Нӯх 116, 117, 125
- Ньютон И. 99
- Овез 243
- Омейяды (Умаййады) 91, 122, 291
- Ордэ Н. 225, 227–230, 235
- Орфей 100
- Островский А.Б. 168
- Отдел Центральной Азии МАЭ 11, 244, 326
- Пандей Р. Б. 31, 181
- Папай 177
- Пасха 34
- Певцов М. 128
- Петров-Водкин К. 99, 106, 128
- «Пехлевийский ривайат, сопровождающий «Дадестан и дениг»» 21–23
- Пещерева Е.М. 225
- Пифагор 167
- Плотин 129
- Плутарх 143, 146
- Порталь Ф. 100, 127
- Порфирий (Порфириус; Фурфӯрийӯс) 268
- Поярков Ф.В. 128
- Прищепова В.А. 11, 12, 333, 334
- Прозоров С.М. 129
- Псалтирь (Псалмы) 51, 282, 284, 289, 290
- Пуруша 14
- Пятикнижие 48
- Рāзӣ (Дāйа) (см. Наджм ад-дйн Рāзӣ)
- Раевский Д.С. 177, 180
- Рассудова Р.Я. 241
- Ратвобарезат 18
- Рахимов М.Р. 179, 184
- Рахимов Р.Р. 67, 236, 238, 241
- Рашну 178
- Резван Е.А. 66, 183
- Резван М.Е. 8, 9, 10
- Ремпель Л.И. 240
- Рерих Н.К. 93
- Ригведа 8, 13, 28, 29, 33
- «ар-Рисāла фй ‘илм ат-таҶаввуф» 96
- «Рисāла-йи ҳазрат-и Ҳ<sup>б</sup>аджа Ка‘б ал-Аҳбār» 266, 268
- Розанов В.В. 124
- Российская академия наук 269
- Роузенталь Ф. 43
- Рузбихāн Шйрāзӣ см. Садр ад-Дйн Абӯ Муҳаммад Рӯзбихāн ал-Бақлӣ ал-Шйрāзӣ 118, 122, 132
- Рӯмӣ (см. Джалāl ад-Дйн Рӯмӣ)
- Рус 176
- Русский Комитет по изучению Восточной и Средней Азии 236
- ас-Садик Джа‘фар 66
- Садр ад-Дйн Абӯ Муҳаммад Рӯзбихāн ал-Бақлӣ ал-Шйрāзӣ 71
- Садр ад-дйн Қўн(й)авӣ 294
- Сазонова М.В. 128
- Са‘йд Аллāх Кирмāнӣ 266, 286, 293
- Самарина Л.В. 99
- ас-Самарқандӣ Абӯ Ҳафс (см. Абӯ Ҳафс ‘Умар ан-Насарӣ ас-Самарқандӣ)

- ас-Самарқандӣ Абӯ-л-Фазл (см. Абӯ-л-Фазл Муҳаммад ас-Самарқандӣ)  
 Самойлович А. Н. 320  
 ас-Санавбари 69  
 Санкт-Петербургский филиал  
 Института Востоковедения РАН 266  
 Сасаниды 21  
 «Саҳйх» 91  
 Священное Писание 51  
 Семенов П. П. 320  
 Серов Н.В. 100  
 Сйдӣ Аҳмад ал-Бадавӣ 77, 92  
 Сйдӣ Ибрәхӣм (см. Бурхән ад-Дйн  
 Ибрәхӣм б. Абӣ ал-Маджд ‘Абд ал-  
 ‘Азйз ал-Дасуқӣ)  
 Сийәвуш 76  
 Симаков Г.Н. 12  
 ас-Симнәнӣ Алә’ ад-Даула (см. Алә’ ад-  
 Даула ас-Симнәнӣ)  
 ас-Симнәнӣ Ашраф (см. Ашраф  
 Джахәнғир б. Муҳаммад Ибрәхӣм  
 ас-Симнәнӣ)  
 Сират 263, 264  
 Сиф 177  
 Смирнов А.В. 112  
 Снесарев Г.П. 79, 129, 143  
 Сома 181  
 Спандармад 19  
 Сраоша 17, 19, 178  
 Среднеазиатская Этнологическая  
 экспедиция Академии наук 237, 326-  
 328  
 Среднеазиатское духовное управление  
 мусульман (САДУМ) 81, 94, 95  
 «Средняя Азия» журнал 240  
 Старый дворец 233  
 Стасевич И.В. 11, 12  
 Стеблин-Каменский И.В. 265  
 Стремоухов Н.П. 226  
 ас-Судди 66  
 Сулайман (Сулаймон, Сулаймән,  
 Соломон) 47, 67, 163, 282  
 сӯра «Власть» 288  
 сӯра «Йхләс» 53, 158, 160, 279, 288  
 сӯра «Йә сйн» 50, 53, 70, 279, 288  
 сӯра «Йунус» 75  
 сӯра «Люди» 82  
 сӯра «Обильный» 288  
 сӯра «Пещера» 75  
 сӯра «Покаяние» 75  
 сӯра «Пчелы» 75  
 сӯра «Разве мы не раскрыли» 288  
 сӯра «Рассвет» 82  
 сӯра «Табәрака» 279  
 сӯра «Толпы» 73  
 сӯра «Утро» 288  
 сӯра «Фәтиҳа» 53, 137, 279, 288  
 Сухайл ‘Ад 281  
 Сухарева О.А. 106, 108, 128, 129, 152,  
 184  
 Сухравардӣ (см. Шихаб ад-дйн Абӯ  
 Ҳафс Сухравардӣ)  
 ас-Сухравардӣ (см. Шихаб ад-дйн  
 Йахйә ас-Сухравардӣ)  
 «ат-Та‘арруф ли мазҳаб ахл ат-  
 таҶаввуф» 286  
 Табарӣ 132  
 ат-Табәдакәнӣ ат-Тӯсӣ (см. Муҳаммад  
 б. Муҳаммад ал-Мавлавӣ ат-  
 Табәдакәнӣ ат-Тӯсӣ)  
 «Талбйс Иблйс» («Искус Сатаны») 74  
 Тақӣ ад-Дйн Аҳмад Ибн Тамиййа 74, 91  
 Талҳа 291  
 ат-Тамими (см. Абу ‘Абдалах ат-  
 Тамими)  
 Таргитай 176, 177  
 Тенгри 78  
 Терлецкий Н.С. 5, 9, 10, 12  
 «ал-Тибб фи-л-Кур’ан» 47  
 Тймӯр (см. Амӣр Тймӯр)  
 «Типы народностей Средней Азии»  
 альбом 225  
 ат-Тирмизӣ (см. Абӯ ‘Йсә Муҳаммад  
 б. ‘Йсә б. Савра ат-Тирмизӣ)  
 Тора 283, 284, 289, 290  
 Траэтона 176  
 Троицкая А.Л. 153  
 Топорков А.Л. 142  
 Топоров В.Н. 168, 179  
 «Туркестанский альбом» 224, 225  
 «Тысяча и одна ночь» 41  
 Узбекский научно-исследовательский  
 институт 326  
 Улджайту Муҳаммад Ҳудабанда 97  
 ‘Умар (‘Умар б. ал-Хаттаб ал-Фәрӯқ)  
 75, 267, 268, 287, 291  
 ‘Усмән (‘Усмән б. ‘Аффән) 267, 291  
 ал-Фәрәбӣ 114, 129, 130  
 Фариштамо 148, 150-158, 160, 161, 184  
 Фаридун 176  
 «Фатавә-йи Рашйдиййа» 90  
 Фатима (Фотима, Фәтима) 55, 77, 110,  
 163, 184

- Фахд Т. 46, 47  
 Фахретдинова Д. А. 55  
 Фираун 120  
 Фирдоуси (Фирдәусӣ) 176  
 Флоренский П.А. 102  
 Фрили Дж. 240  
 Фурқан 283, 284, 290
- Хавво (Ева) 163  
 Ҳадїджа (Халича) 163, 184, 288  
 Ҳаджжӣ Бағдādӣ 266, 293  
 Хаджжи Халифа 43  
 Хазе К. 83  
 Хазрат Султан 157, 158  
 Хайям О. 242  
 Хайдар ал-Афшин 132  
 ал-Ҳаким ал-Найсāбӯрӣ (см. Муҳаммад б. ‘Абдаллāх б. Муҳаммад Абӯ ‘Абдаллāх Ибн ал-Баййӣ‘ ал-Найсāбӯрӣ)  
 Халили Н. 55, 69  
 ал-Халлал (см. Абӯ Салам ал-Халлал)  
 Хаома (Хом) 19, 23  
 ал-Харавӣ 268  
 ал-Харис б. Сурайдж 122  
 Харут 47, 186  
 Хасан (Ҳасан, Ҳасан ибн ‘Алӣ) 55, 77, 116  
 ал-Хасан ал-Басри/Ҳасан Басрӣ (см. Абӯ Са‘їд б. Аби-л-Ҳасан Йасār ал-Басрӣ)  
 Хаурватат 186  
 Хафиз 118, 153  
 «Хафт пайкар» 174  
 Хафторинг 19  
 Ҳ<sup>в</sup>аджа Абӯ-л-Қасїм Джаблӣ 292  
 Ҳ<sup>в</sup>аджа Аҳмад Йасавӣ 93, 97  
 Ҳ<sup>в</sup>аджа Вāсиқ 284, 285  
 Ҳ<sup>в</sup>аджа-йи бузург (см. Бахā’ ад-Дїн Муҳаммад б. Бурхāн ад-Дїн Муҳаммад ал-Бухārӣ Нақшбанд)  
 Ҳ<sup>в</sup>аджа Ка‘б ал-Аҳбār 266-269, 279-287, 289  
 Ҳ<sup>в</sup>аджа Маҳмūd Вāсиқ Джаблӣ 284, 285, 292  
 Ҳ<sup>в</sup>аджа Муҳаммад 292  
 Ҳ<sup>в</sup>аджа Муҳаммад Вāси‘ 292  
 Ҳ<sup>в</sup>аразмшāх (см. Джалāl ад-Дїн Ҳ<sup>в</sup>аразмшāх)  
 «ал-Хйкм ал-кāсир» 279  
 Хисматулин А. А. 67  
 Ходжа Аламбардор 163, 184  
 Ходжиев И. 185
- Хом 18  
 «Хранимая скрижаль» 280  
 Хуббӣ-х<sup>в</sup>аджа 76  
 Худояр-хан 230, 231, 233, 234  
 Худояр-ханым 230  
 Хӯлāгӯ 292  
 ал-Ҳурāсāнӣ (см. Абӯ Муслим ал-Ҳурāсāнӣ)  
 ал-Ҳурр ал-‘Амилӣ (см. Муҳаммад б. Ҳасан б. ‘Алӣ ал-‘Амилӣ ал-Машғарӣ)  
 Хур-кыз 110  
 Хусайн (Ҳусайн, Ҳусайн ибн ‘Алӣ) 55, 67, 77, 116  
 Ҳусайн Байқара 132  
 Ҳусайн Ва’из Кāшифӣ (Хусайн Воизи Кошифи) 118, 132  
 Хусрав Насир 38
- Чвырь Л. А. 31  
 Чех 176  
 «Чим и дрон» 21  
 Чинват 26, 176  
 Чингиз-хāн 292  
 Чунакова О.М. 21  
 Чустӣ (см. Лутфаллāх б. Фатхаллāх Чустӣ)
- Ша-аим 232  
 Шабистарӣ (см. Маҳмūd Шабистарӣ)  
 «Шайаст-нашайаст» («Дозволенное-недозволенное») 18, 19  
 Шамс ад-дїн Амули 134  
 Шамс ад-дїн Лāхиджӣ 121, 132, 133  
 «Шамс ал-ма‘ариф» 52  
 «Шарҳ-и ҳадїс-и набави» 268  
 «Шатапатха-брахмана» 32  
 Шāх-и Зинда 93, 163  
 Шāх-и нақшбанд (см. Бахā’ ад-Дїн Муҳаммад б. Бурхāн ад-Дїн Муҳаммад ал-Бухārӣ Нақшбанд)  
 «Шахнаме» 176  
 аш-Шахрастани 170, 171, 172  
 ал-Шйрāзӣ (см. Садр ад-Дїн Абӯ Муҳаммад Рӯзбихāн ал-Бақлӣ ал-Шйрāзӣ)  
 Широкова З.А. 108, 128, 129  
 Шихāб ад-дїн Абӯ Ҳафс ‘Умар ас-Сухравардӣ 294  
 Шихāб ад-дїн Йахйā ас-Сухравардӣ 296, 314  
 Шишов А. 225  
 Шоинбеков А. 25

Шониязов К. 128  
Штернберг Л. Я. 320  
Шукуров Ш.М. 100, 113, 130

Эанатум 26  
Элевсин 100  
Энгельс Ф. 124, 134

Энлиль 26  
Эрнст 132  
Эттинггаузен 126

Юдахин К. К. 206

Ясна 18

## СПИСОК ТЕРМИНОВ

- andom 19, 20  
 bijomurzah arwohgûn 262  
 bitig 68  
 boj 261, 264  
 cirowakðəd 261  
 čaxt xoxen 263  
 drin-i hom 18  
 drōn 20  
 dushmata 178  
 duzukhta 178  
 duzvarshta 178  
 әйел 205  
 frasast 22  
 gaospənta 17  
 gōsfand (gōspand) 17, 18  
 gōšodo 18, 20, 21  
 hukhta 178  
 humata 178  
 luwōk 20  
 maddoxoni 262  
 magic 66  
 magick 66  
 muroddihanda 262  
 myazda 20  
 ravi 15  
 simiyûn 265  
 Sitiraxm 264  
 spənta 15  
 tamorča 265  
 toṅčtir 216  
 toṅčtir garða 261  
 tuxpow 216  
 tükal 206  
 tükallig bol 221  
 vedi 15  
 wed 261  
 xineцak waxt 261  
 xrafstra 18  
 xu ruza wriyt 264  
 Xudoysi 264  
 xvatsta 178  
 yajna 15  
 yasna 15  
 zaoṅrah (zōhr) 24  
 žaš 261  
 zidûn ganjina 262  
  
 абджад 44  
 авлийа (аулийā) 46, 71, 73–77, 81, 83–86, 89, 92, 95, 96  
 ‘āда (мн.ч ‘āдат) 11, 38, 81, 87, 89, 95, 189–191, 193, 194, 196, 197, 200, 201, 207, 211  
 адат (‘āдат) см. ‘āда  
 аджам 183  
 ал-адл 131  
 азиз 174  
 аим 231, 232  
 аяа (āяа) 46, 86  
 аят (āйāt) 41, 42, 45–47, 49, 50, 52, 53, 55–64, 83, 284  
 айып 195, 211  
 ‘ақл 296, 297, 314  
 ‘ақлй 314  
 ‘ақл-и аввал 314  
 ақсақал 207, 221  
 акымар (катыннын еншісі) 197, 198  
 акфа 117  
 ‘алам 317  
 ‘алам ал-мисāl 127  
 ‘алам ал-хайāl 127  
 аламат 317  
 алас 162, 163  
 ‘алйм 267, 315  
 алмасты (алмасте, алмасти, албасты) 103  
 алмос 159  
 алоу хас 163  
 алоугардон 135, 136, 139, 147, 150, 165, 179, 180  
 алоухона 143  
 ‘амал 316  
 аменгерство 209, 213, 214  
 ал-‘амма 46  
 ал-амр би-л-маруф ва-н-нахй ани-л-мункар 131  
 амрита 29  
 анаша 228  
 анвār кахира 296  
 ангак 160  
 анфус 317  
 арад 114, 131  
 арбāб ал-анвā’ 296  
 арба 225, 234  
 ал-‘арифун 46  
 арк 176  
 аркāн (ед. число рукн) 72, 115  
 аркан ад-дин 55  
 ‘арш ал-валайа 116  
 ‘арш ар-рахмāн 115



- асвад нӯранӣ 117  
асма ал-хусна (асма ал-хусна) 44, 52, 55,  
111, 129  
астан 72  
асҳаб 279, 285, 287  
асхаб ар-райат ас-савда 121  
аулад ар-расул 134  
аулийа' (см. авлийа)  
ауф 163  
афāқ 317  
афаки 117  
ахбари 130  
ахл Аллах 46  
ахл ал-батин 45  
ахл аз-захир 45  
ахл ал-китāб 79, 94  
ахунд 121, 133
- базм 235–237, 240, 242, 245  
базми хоса 240  
базубанд 53, 54, 66, 68  
бақā' 96  
балогардон 150  
балодуркунак 106  
барака 84, 96  
баранга 195, 196  
барги зуф 161  
барзах 134  
батин (баṭин) 46  
батыр 267  
баха' 296  
бахши 150  
бахшиги 150  
бача 11, 223, 227, 234–238, 240, 241,  
243–245  
бачебазлык 234, 238  
бэйбiше 205–207, 221  
бейт 152, 153  
бесакол 236  
бети 68  
бешиктой 94  
биби 149, 151, 163  
биби сешанбе 176  
бид'а (бид'ат) 95  
билагузукки оятин 67  
бишькакуль 235  
бобо 148, 151, 152, 155, 158  
бодомии кухи 160  
болинпуш 37, 138, 139  
буи 32  
буйин-тумар 54  
бурхāниййа (бурхāмиййа) 92  
ал-вад ва-л-ваид 131
- ваджд 97, 300  
ваджра 35  
вазйр 91  
валайа (валāйа) 84, 86, 116, 297  
валй (мн. ч. авлийа) 73, 80, 82, 84, 85,  
89, 96, 97, 117, 297, 307  
васвас 55  
ваҳдат ал-вуджӯд 131, 314  
ваҳдат ал-шухӯд 131  
ваххабизм 74, 87, 91  
веди 15  
висāl 73  
вуджӯд 97, 114, 115
- гаворабандон 174, 177  
газ 281, 285, 289  
ғāзй 279  
ғайб 300  
галыбхона 240  
гап 143  
гапхона 143  
гарем 11  
гахамбар 17  
гилим 105  
грихья 30  
грихьясутры 30  
гюль канд 228
- давра 94  
дайус (даввус) 177  
дār ал-ислām 44, 102, 124, 295  
даргāх 72  
дарымши 64  
дастархан (дастурхон) 139–141, 243  
дасӯқиййа 92  
девширме 239  
джавхар (гаухар) 114, 131  
джавчимони 137  
джаз' 112  
джали 300  
джалāl 301, 311  
джаляп 227  
джамāl 301, 311, 312, 318  
джафр 44  
джахāн-и бузург 317  
джахāн-и кучак 317  
джаханнам 121  
джāхилиййа 79, 94  
джинн 45, 48, 58, 59, 63, 64, 70, 82, 282  
джисмāнй 298  
джихад 25  
джоду 153, 155  
джодугар 153, 154

джодугари 153  
джоруб 177  
джура 246  
див (дйв) 61, 282  
дирхам 290  
дога (ду‘а’) 54  
дойрадаст 238  
доманрас 231  
дрон (дарун, dron, luwok) 20–23  
ду‘а’ 84  
дунйā 121

эмеңгерлік (см. левират)  
енші 200, 220

жесір 193  
жесір дау 195

забӯр 289  
завқ 317  
зайтун 160  
закат 55  
заккум 122, 134  
занбоз 231  
заотар 16  
заотра (zaothra) 24  
зард 125  
захир (зāхир) 46  
зиёрат (зийāрат) 9, 71–75, 79–81, 85–90,  
157, 292  
зийāрат (см. зиёрат)  
зийāратгāх 72  
зикр 62, 297, 300, 308, 316  
зу-л-ҳиджжа 90  
зулма 296, 314

игиды 243  
иджма’ 87, 317  
иклим 125, 173  
иқрār би-л-лисāн 316  
‘илм 9, 153-156, 298  
‘илм ал-гайб 9, 43  
‘илм ал-қулӯб ва’ л-хавāтир 297  
‘илм ал-кур‘а 44  
‘илм ал-Кур‘ан 43  
‘илм ар-рукйа 44  
‘илм ат-тасаввуф 45  
‘илм ал-фа’л 44  
‘илм ал-филактират 43  
‘илм ал-хавасс 44  
‘илм ал-хафа’ 46  
‘илм-и афāқ ва анфус 317  
йлхāнид 97

имам (имām) 45, 56, 67, 81, 91, 118  
имām-хатйб 81  
имāн 297, 298, 307, 316  
ал-исм а‘азам 49  
исмā‘йлитский 93  
иснā-‘ашарйтский 91  
иснād 74, 91, 288  
испанд (эспанд, хазориспанд) 159, 160,  
163  
ихлос 156–158  
ихрам 173  
ал-ихсас (ихсās) 300  
ишāн 84, 94  
ишрāқ 296, 314

йак-ка (йагона) 169  
йар 153, 183  
йасавиййа 97

кабӯд-пӯшāн 118  
кавн 112, 113  
қадам 288  
қādй 95  
қādй ал-қудāt 97  
ал-кадириййа (қāдириййа) 96, 184  
казан 79, 93  
кāзййат 80  
кайтарма 150, 162  
калаб 117  
калам (калām) 46, 112, 131  
каламфур 177  
қалб 297, 299, 301, 315  
каляпуш 235  
калтача 109  
калтачапушон 109  
калым 11, 190, 191, 193, 194, 198–200,  
202, 207, 209, 211–214, 218, 219  
кальян 144, 146  
кампир 162  
кампири табиб 162, 163  
карама 46  
карāмат 84, 86  
карбās 285, 292  
қасйда 268  
касмони 137  
каткуда кемпир 206  
кāфир 117, 292  
кейўаны 206  
келін 205, 206  
келіншек 192, 221  
кешвар 28, 125  
қибла 286, 287  
қисса 268

- китāб 317  
 корд 177  
 коса 153, 157  
 кубрāvийа 131, 294  
 қўвва нўрййа 296  
 ал-кудра 115  
 кукнор 159  
 кукрак-тумар 54  
 култук-тумар 54  
 кун 190, 218  
 кунйа 92  
 купия 227  
 курама 106  
 курамаи чашми 106  
 Курбан (Курбан-байрам) 25, 262, 263, 265  
 курок 106  
 куртаи чиллаги 103  
 куфи 67  
 қыз 192
- лақаб 91  
 «латинский квадрат» 62  
 лаџифа 116  
 лаџифа хафийа 117  
 лаџифа ҳаққийа 117  
 левират (эменгерлик), левиратные браки 190, 192, 193, 195, 196, 199, 202, 211, 213
- мавлавийа 95  
 мавриги 238  
 мадраса 313  
 маза 228  
 мазар (мазор, мазār) 5, 9, 31, 37, 38, 71–74, 77–80, 84, 86, 90, 93, 95–97, 149, 157, 158, 184, 266, 267, 269  
 мазхаб (мазхаб) 81, 91, 92  
 мақām 116, 121, 301  
 мақбўл 95  
 макрўх 95  
 макхўр 296  
 малā'ика 122  
 малакўт 113  
 маликитский 92  
 манапство 322  
 мандала 37  
 ал-манзила байна-л-манзилатайн 131  
 манн (мен) 282, 290  
 марадж ал-бахрайн 268  
 марсийа-ҳанлар 94  
 масдар 315  
 масджид 171
- маска 66  
 маскарабазы 235  
 маулид (маулид ан-набй) 73, 90, 94  
 махр 197, 201, 207, 220  
 маца 22  
 машā'й 314  
 мезуза (mezuzah) 51  
 мехмонхона 143  
 мешкхана 239  
 миёнаалоу 169  
 мизадж 125, 177  
 мйл 280, 285, 288, 292  
 ми'рāдж 121  
 мишкин 125  
 мйазда (myazda) 20, 23  
 мол 137  
 момо 148, 151, 152, 155, 158, 163, 176, 183  
 мў-и пайғамбар 76  
 ал-му'аввизатани 48  
 ал-му'аззимун 48  
 мубаййида 132  
 мубин 62  
 мударрис 313  
 муджазза' 112  
 му'джиза (му'джизат) 86  
 муқатта' ал-лавн 112  
 мумин 117  
 мунисак 108  
 мурги бихишт 172  
 мурйд 94, 266, 293, 294, 298, 300, 308, 312  
 муршид 84  
 мусаввида 121  
 мусахиб 239  
 муслим 117  
 му'тазилиты 46, 48, 81, 95, 114, 131, 314  
 му'тамир 89  
 муфти 80  
 мухаддис 131  
 ал-мухаккимун 46  
 муҳаммас 268  
 мухаммира 122  
 мухджат ал-қалб 300  
 муҳлис 288  
 мухр-и нубувват (хатам ан-нубувва) 65, 69  
 мушриқўн 73
- набй 117, 120  
 наджва 298  
 назр 84  
 нақшбандйа 93, 97, 117, 132

- нāма 317  
 намаз (намāз) 91, 97, 279, 280, 285  
 наста‘лийк 269  
 насх 51  
 наталития (лат. natalitia) 91  
 науруз (ноуруз) 33, 173  
 нафс 117, 121, 296, 298  
 нафс аммара 118  
 никох (никāх) 94, 137  
 нирандж 46  
 ноншиканон 137  
 нубувва 297  
 нӯр 295–297, 314  
 нӯр ал-анвāр 296  
 нӯрбахшиййа 133
- об 162  
 обу алас 149, 161, 162, 164, 173, 179  
 огаёк 53  
 оки модар 177  
 оки падар 177  
 омин 140  
 оргиастическая культура 241  
 ох-хо-оу 169
- пави 15  
 падишах 34  
 панджа 77  
 паранджа 224  
 парахаома 16  
 патыр (фатир) 23  
 пери (парй) 28, 282  
 пехлеви 20  
 пиёла (пиала, пайяле) 144, 153, 157, 160  
 пир (пйр) 72, 88, 152, 153, 162, 184  
 пйр-и гулранг 118  
 пируза 125
- рабад 176  
 рабби 267  
 равāйат (см. ривайат)  
 раги куян 148  
 ра‘ис 313  
 рак‘ат 97, 279, 280, 288  
 рамазан 264  
 ратл 290  
 рауза 72  
 рахмани 48  
 ривайат (равāйат) 18, 293  
 рибāт 132  
 рида ал-кибриййа 122  
 рисале (рисāла) 39, 293
- риши 13  
 руйджо 138, 139  
 рукйа/дам салмак 46, 94  
 рукн (мн. аркāн) 72, 288  
 рӯх 117, 298  
 рӯх-и инсāнй 127  
 рӯх-и хайвāнй 127  
 ар-рухани 48
- сабзе 173  
 сабзпӯш 123  
 сағāна 267, 286  
 Ҷадақа 84  
 са‘й 89, 174  
 саййид 97, 123, 284, 265  
 Ҷалавāт 279, 287  
 салāх 113  
 салат 55  
 салафиты (ас-салафиййа) 74, 87, 90  
 сāлик 117, 301  
 салсабил 171  
 самну 173  
 сандали 125  
 санскары 30, 31, 39  
 сапйд-джāмагāн 132  
 саршуён 105  
 сары қарын 205, 221  
 саум 55  
 Ҷафар 291  
 Ҷāфй 301  
 ас-сахара 49  
 Ҷахйх 75, 92  
 саххоба 184  
 се 176, 178  
 седер 22, 23  
 секке 173  
 сельджуки 97  
 семейно-родственная группа 192, 197, 199, 202–204, 207–210, 212, 218, 322  
 сенджед 173  
 сенжере 322  
 сераль 232, 233  
 серке 173  
 сешанбе 177  
 сиб 173  
 сиёхдона 159  
 сийāх-рӯ 121  
 силсила 314  
 сима 48  
 симийа (ас-симиййа) 46, 48  
 сират 48  
 сирр 117, 298, 316  
 сифат 296, 314

- сихр 46–48, 153  
 сома 14, 29  
 сорорат 192  
 сохта табиб 94  
 сувийда 299  
 сугур 160  
 сузан 158  
 сузани 138, 175  
 сукк 150, 162, 164  
 сукр 317  
 сумак 173  
 сумунак 186  
 сунна 81, 87  
 суннат 94  
 сура (сӯра) 42, 48–50, 53, 55–63, 67, 69, 70, 73, 75, 82, 83, 137, 158, 160, 279, 284, 288  
 сурфа 162, 163  
 сурх-джāмагāн 122  
 суф 158  
 суфли 48  
 сухбат 143, 144
- тā'ат 316  
 табакат ал-'ард 296  
 табақат ат-тул 296  
 табй'ат 296  
 табиб 151, 183  
 таваф (таваф) 89, 173, 288  
 та'виз 66  
 та'вил 45, 66  
 тāдж-и тўғ 93  
 такбйр 281, 289  
 таквйн 113  
 талак 165  
 талвйн 309  
 тамима 50  
 танур 79  
 тариқа (тарикат) 83, 84, 96, 116, 312  
 ат-тарика ал-мазмуна 47  
 ат-тарика ал-махмуда 47  
 тақаввуф 86, 97, 102, 116, 132, 295, 312, 314, 317  
 тақдйқ би-л-қалб 316  
 тасбех 152  
 таухйид 111, 131  
 тафсйр 45, 66, 295, 313  
 тахаллўс 133  
 тахорат 148, 175  
 тахриф 45  
 тахти ош 162  
 текке (такиййа) 95
- тилсам (тилсим, тиласм, тилисм) 51, 53, 66  
 той 235  
 тоқал (токол) 205, 206  
 токол уй 206  
 токча 141  
 томаша 235  
 тор 138  
 тотафот (tosapot) 51  
 тўғ 80, 93  
 туй 137, 138  
 тумар 53, 54, 66, 68, 94, 175, 187  
 тусек орын (төсек орын) 195
- увол 141  
 уй-сынык 219  
 'уламā' 80, 87, 90  
 'улви ('илви) 48  
 'умра 72, 89, 90  
 'урс (мн. ч. а'рāс) 73, 91  
 'урф 81, 87, 89, 95  
 устāд 317
- факд 300  
 факих 131, 286  
 фалсафа 112, 114, 131, 317  
 фанā' (ал-фанā') 96, 121, 301, 311, 312, 318  
 фарā'йд 316  
 фаранджа 109  
 фарз 201  
 фарсаҳ (фарсанг) 280, 285, 288, 292  
 фасād 112, 113  
 фақл 118  
 фатвā 80, 81, 87, 95  
 фийа'а 94  
 фикх 38  
 филактират 55  
 фол 137, 148, 153, 156, 157, 161, 162, 173  
 фолбин (фāлбйн) 94, 148-159, 161, 183  
 фотиха 137  
 фу'ад 299
- ҳаббат ал-қалб 299  
 ҳāбер 267  
 хавасс ал-Кур'ан 49  
 хаджж (ҳаджж) 38, 55, 72, 85, 86, 90, 97, 267, 280, 286, 292  
 ал-ҳаджж ақ-сағйр (см. 'умра)  
 хади 315  
 хадис (ҳадйс) 47, 72, 74, 75, 83, 87, 91, 92, 123, 269, 281, 288, 289  
 хадра 316

- хазрат (ҳазрат) 163, 266, 279-286, 288, 290, 292  
 ҳакам 97  
 хал 153  
 халал 263  
 халва 52  
 халватҳона 308  
 ҳалиф 91, 267, 268, 285, 287, 291  
 халифа 263-265  
 хамец 22  
 хамзад 65, 70  
 хамила 66  
 ҳан 97  
 ханақа 133  
 ханафиты (ҳанафитский) 48, 80, 81, 86, 286  
 ҳанбалитский 74, 81, 87, 91, 184  
 ханым 230  
 хаома 14, 16, 19, 27, 29  
 ҳарам 95  
 хатам 69  
 хатим ан-набийин 316  
 ҳатм-и Қур'ан 94  
 хатна 94  
 хаули 162  
 хафи 117, 300  
 хафт 174  
 хафт додарон 173, 174  
 хафт син 173  
 хафтийак 64  
 ҳибр/ҳабр 267  
 хивинч 105  
 хиджаб 66  
 хиджра 47, 66  
 ҳикма 317  
 ал-ҳикма ал-машрақийа 314  
 хилйа 55  
 химма 87  
 хирз (ахраз) 66  
 хирс 160  
 ходж-бун 103  
 ходжатбарор 148, 150  
 хони худо 172  
 хоса 240  
 хостгори 137  
 худои 30, 94  
 хул'а 201  
 хуррабийа 122  
 хурус 172  
 хуруф 44
- чайхана 143, 243, 244  
 чакра 160
- чак-чак 143  
 чаппари 237  
 чауки 240  
 чаукибози 240  
 чил духтарон 163  
 чилим 227  
 чилим-каду 227  
 чилла 31  
 чиллахона 148, 158, 183  
 чилгани пок 163  
 чимет 225  
 чимлик 138, 139, 182  
 чой 143  
 чоррах 162  
 чоршамбе 159  
 чувон 236  
 чури 231  
 чусти 175
- шайтан 45, 48  
 шайтани 48  
 шайх 62, 72, 74, 84, 86, 90, 91, 97, 118, 133, 290, 291, 295, 297, 298, 307, 312  
 шайх-и валитараш 313  
 шайх аш-шуй'ух 313  
 шайхиты 113, 130  
 шариат (шарй'ат) 78, 80, 87, 88, 95, 190, 191, 196-198, 200-202, 207, 218  
 шарқ 314  
 шафи'иты (шафи'итский) 48, 95  
 шах 34  
 шахада 55, 112, 316  
 шахид (шахид) 59, 123, 134, 288, 292  
 шахристан 176  
 шикаста 269  
 ширк 73, 81, 91  
 шорб 153
- элак 162
- яджня (уайна) 15, 32  
 язад 18  
 якникоха 162  
 ясна (yasna) 15-17, 21, 23  
 яшты 17

## СПИСОК ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Вағўм 265
- Абва 291  
Абиссиния 234  
Азербайджан 294  
Азия 4  
Акбатан 125  
Анатолия 295  
Андижан (Андїджан) 280, 292  
‘Арабистан 286  
Аравия 42, 44, 79, 88, 266, 289  
Арафат (‘Арафат) 72, 174  
Армения 326  
Арча Мазар 78  
Астрахань 268  
Афганистан 28, 238, 245, 314, 327, 328  
Афины 242  
Афрасийаб 78  
Африка 41, 106
- Бабба-йи Аб 78  
Багдад 295, 313  
Бадахшан 26  
Бадр 290  
Байкал 292  
Байхақ 132  
Бақй‘ ал-Ғарқад 87  
Балканы 49  
Басра 289, 291  
Ближний Восток 42, 52, 79  
Бухара 4, 54, 76, 77, 177, 225, 226, 231, 234, 237, 238, 266–268, 279, 280, 285, 286, 290, 292  
Бухара Нагорная 236
- Вавилон 125, 267  
Варзоб-дарья 158  
Вахан 261, 265  
Византия, 43, 69  
Волга 158  
Восточный Туркестан 108, 126, 128
- Газа 291  
Галичский уезд 143  
Герат 132  
Гилгит 28  
Горно-Бадахшанская АО 261  
Горный Таджикистан 105, 128  
Греция 146, 242  
Гургандж 313
- Гусар 162, 184
- Дагестан 127  
Дамаск 267, 268, 291  
Дарваз 105, 127, 128, 232  
Дийарбекр 294  
ал-Джйза 268  
Дмитровск 319  
Древний Египет 67  
Дунган 108  
Душанбе 150
- Евразия 5, 7  
Европа 43, 230  
Египет 41, 92, 234, 268, 294
- Ёри 148, 150, 157
- Замзам 89  
Зангй-ата 80  
Западный Иран 294  
Западный Памир 261, 263, 265  
Западный Туркестан 133  
Зебак 26  
Зеравшан 64, 157, 158, 162
- Иерусалим 86, 267, 287  
Иззат-Улло  
Или 292  
Инд 28  
Индия 17, 20, 26, 28, 32, 43, 72, 125, 314  
Индонезия 49  
Иордан 166  
Иран (Персия) 14, 17, 20, 21, 23, 24, 26, 38, 39, 44, 125, 130, 154, 176, 187, 289  
Ирбил 294  
Ишкашимский район 261, 265
- Йасриб 291  
Йемен 267, 284, 291
- Каганский район 267  
Кавказ 68, 97  
Казахстан 11, 190-215, 228, 240  
Каир 68  
Кайсери 294, 313  
Калабад 286  
Калужская область 16  
Каратегин 103, 105, 127, 128

- Кашка-Дарйа 267  
 Керман (Кирмāн) 280  
 Киргизия 319, 320  
 Китай 125, 292  
 Коканд 227, 230, 232, 233, 235  
 Кокандское ханство 233, 234  
 Конья 294, 313  
 Костромская губ. 143  
 Кулябская обл. 158  
 Куфа 291  
 Кушка 327  
 Кушкинский район 237, 328
- Лахшик 261  
 Ленинград 320  
 Лужский уезд 186
- Мавераннахр 54, 85  
 Магиан-дарья 150  
 Магриб 49, 125  
 Мазари Шариф (Мазар-и Шариф) 77, 157, 174, 184  
 Малая Азия 238  
 Манаса гора 78  
 ал-Марва 89, 174  
 Марғилāн 228, 280, 282, 285, 292  
 Машхад 132  
 Медина 42, 74, 86, 87, 97, 267, 268, 284, 286  
 Междуречье 291  
 Мекка 42, 55, 61, 72, 85-87, 173, 267, 283, 286, 288  
 Мерв 159, 327  
 Минā 72  
 Монголия 292  
 Мусульманский Восток 55
- Нийат 157  
 Ниппур 26  
 Нишапур 132  
 Новгородская губ. 143  
 Нубия 234
- Оман (‘Умāн) 289  
 Орловская губ. 319  
 Османская империя 232  
 Ош 85, 86, 97, 227
- Палестина 291  
 Памир 25, 42, 72, 93, 236, 245  
 Парс 21  
 Пенджикент 32  
 Пенджикентский район 148
- Пенсильвания 90  
 Передний Восток 26  
 Передняя Азия 179  
 Персия (см. Иран) 41, 43, 45, 226, 230, 234, 238  
 Петербург (см. Санкт-Петербург)  
 Петроград 11, 224  
 Пиренеи 42  
 Подмоскowie 166  
 Поволжье 44  
 Поршнив 236
- Разлив 166  
 Рей 103, 104, 105, 294  
 Россия 6, 7, 11  
 Рошткалинский район 261  
 Рохарв 236  
 Рушан 105
- Сабзавāр 132  
 Саклаб 125  
 Самарканд 54, 93, 107, 129, 152, 163, 226, 229, 235, 269, 326  
 Санкт-Петербург 326  
 ас-Сафа (ас-Сафā) 89, 174  
 Северный Кавказ 127  
 Сеид-Батур 237  
 Семиречье 198  
 Сивас 313  
 Синьцзян-Уйгурский Автономный район 320  
 Сирия 291, 294  
 Систан 327  
 Сиффйн 291  
 Скифия 176  
 Соединенные Штаты Америки 90  
 Соха 107, 108  
 Средний Восток, 42  
 Средняя Азия 95, 129, 179, 184, 186, 223, 225, 228, 230, 232–234, 236, 238, 240–242, 245, 326  
 Судан 67  
 Суфиён 148, 152  
 Сырдарья 97, 198
- Таджикистан 161, 184, 320, 261  
 Ҷантā 92  
 Гарбагатай 107  
 Татарстан 67  
 Тахт-и Сулаймāн 78, 80  
 Ташкент 54, 107, 226, 232, 235, 236, 240  
 Ташрабад 267  
 Тебриз 295



Тихвинский уезд 143  
Туркестан (Туркистан, Туркистан) 85,  
224, 284, 285, 292  
Туркестан Русский 11, 225  
Туркмения 327–329  
Туркменская ССР 237, 245, 327  
Турция 41, 95, 226, 230, 232–234, 238,  
239, 244  
Тусиён 261  
Тянь-Шань 320

Узбекистан 66  
Уҳуд 87

Фарс 118, 291  
Фергана (Ферганская долина) 54, 107,  
109, 110, 227, 229, 234, 235

Ҳадрамаут 289  
Хазрати Султон 157  
Ҳайбар 291  
Хамадан 294  
Харбурз (Албурз) 21  
Хива (Хивинский оазис) 231, 326  
Хиджаз 294  
Ҳимс 267, 268  
Хира 184  
Ходжент 234  
Хорасан 133  
Хорезм 54, 76, 107, 108, 125, 128, 129,  
294, 312  
Храмовая гора 287  
Хузистан 291  
Хукарья  
Хуф 34, 35, 127, 265

Центральная Азия 4–9, 11, 12, 23, 24, 31,  
38, 44, 49, 53, 68, 71, 72, 76–82, 89,  
93, 97, 100–104, 106–111, 124, 128,  
135, 136, 140, 142, 143, 149, 150, 168,  
175, 186, 223, 224, 244, 245, 269, 288,  
289, 294, 326, 328, 330, 331, 333

Центральная Анатолия 294  
Центральная Африка 234

Чашма-йи Аййӯб 80  
Чемени-Бид 328  
Черниговская губ. 186  
Чин 125  
Чорбог 150

Шах-и мардан 80  
Шираз 95, 132

Шугнан 26, 103, 105, 110  
Шумер 26

Эрзинджан 295  
Эчмиадзинский уезд 326

Южный Ирак 108

Язгулем (Язгулям) 34, 265  
Япония 242

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	3
----------------	---

### ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Крюкова В.Ю.</i> Жертвоприношение в традиционной культуре ираноязычных народов Центральной Азии .....	13
<i>Резван М.Е.</i> Овеществленное Слово: талисманы, обереги, амулеты .....	41
<i>Терлецкий Н.С.</i> Места паломничества и поклонения и доисламские традиции в Центральной Азии .....	71
<i>Васильцов К.С.</i> Цвет в культуре народов Центральной Азии .....	99
<i>Рахимов Р.Р.</i> Живой огонь и «умные числа» (к проблеме символической нумерологии в традиционной культуре таджиков) .....	135
<i>Стасевич И.В.</i> Социальный статус казахской женщины. Традиции и современность .....	189
<i>Прищепова В.А.</i> Центральная Азия в фотографиях российских исследователей (по материалам иллюстративных коллекций МАЭ РАН) .....	223

### МАТЕРИАЛЫ

<i>Шоинбеков А.</i> Праздник Курбан в селе Тусиён Западного Памира .....	261
<i>Терлецкий Н.С.</i> Малоизвестное персоязычное сочинение о бухарском <i>мазъре</i> .....	266
<i>Васильцов К.С.</i> Цвет в мистических видениях Наджм ад-дйна Абӯ Бакра 'Абдаллāха б. Муҳаммада б. Шахāvара Асади Рāзи Дāйна .....	294

### ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

<u>Симаков Г.Н.</u> , <i>Стасевич И.В.</i> С.М. Абрамзон — историк, этнограф, фольклорист (к 100-летию со дня рождения) .....	319
<i>Васильцов К.С., Терлецкий Н.С.</i> Изучение культуры иранских кочевых народов Центральной Азии в Кунсткамере (к 100-летию со дня рождения Э.Г. Гафферберг) .....	326
Указатель имен собственных .....	335
Указатель терминов .....	344
Указатель географических названий .....	351

*Научное издание*

## **Центральная Азия: Традиция в условиях перемен**

**Вып. I**

**Отв. редактор  
Р.Р. Рахимов**

Редактор Т.В. Никифорова  
Корректор А.М. Пиир  
Компьютерный макет Р.А. Морозовой

Подписано к печати 28.12. 2006. Формат 60 × 84 1/16.  
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman. Печать офсетная.  
Тираж 300 экз. Уч.-изд.л. 22. Усл.п.л. 21.  
Заказ № 720.

**РИО МАЭ РАН**  
199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство «Лема»  
199034. Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24