

Российская Академия наук
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ
ТРАДИЦИЯ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕМЕН

Выпуск II



Санкт-Петербург
2009

УДК 39(5-015)
ББК 60.54
ЦЗ8

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Рецензенты:

д. и. н. М.Ф. Альбедиль, к. и. н. З.А. Джандосова

ЦЗ8 **Центральная Азия: Традиция в условиях перемен.** Выпуск II / Отв. ред. Р.Р. Рахимов, М.Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 396 с.

ISBN 978-5-884314-159-6

В центре внимания авторского коллектива сборника — анализ комплекса проблем культуры и религии народов Центральной Азии. Религиозная тематика в большей мере связана с сакрализацией предметов и объектов среды обитания, а также культа святых в религиозной практике местного населения. Сюжеты подвергаются рассмотрению под углом зрения, с одной стороны, приспособления наиболее устойчивых элементов культуры и религии к новым условиям, возникающим в результате исторических перемен, с другой — механизмов изменения или постепенного разрушения стереотипов, сформировавшихся в процессе длительного исторического развития.

УДК 39(5-015)
ББК 60.54

ISBN 978-5-884314-159-6

© МАЭ РАН, 2009

Вместо предисловия

Р.Р. Рахимов

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ: ИСЛАМ У СЕМЕЙНОГО ОЧАГА

I

В статье¹ рассматривается достаточно узкая тема, за которой, однако, скрывается обширная проблема центральноазиатского ислама. Цель исследования — основываясь на некоторых данных, характеризующих реалии культуры и элементы религиозной практики оседлого населения Центральной Азии, передать своеобразие местного ислама. Вопрос заключается в том, насколько правомерна постановка проблемы центральноазиатского ислама как регионального выражения этого религиозного учения? Статья основывается на данных, собранных мною в процессе полевых исследований в районах древней оседло-земледельческих культуры в Центральной Азии. Разбор сюжетов представляет определенную трудность, главным образом из-за того, что его анализ продолжает оставаться вне поля зрения исследователей.

Данные, которыми я оперирую, иллюстрируют отношение к огню в культуре таджиков. Также затрагивается культ святых и связанный с ним институт паломничества в религиозной практике таджиков.

Опыт изучения проблемы огня в культуре автохтонного ираноязычного населения Центральной Азии, неотъемлемой частью которого являются таджики, показывает, насколько хорошо исследователи информированы о внешней стороне использования этой стихии в быту и как мало нам известно о системе воззрений и убеждений, определяющих отношение к этому природному элементу. При исследовании отношения населения к этой стихии мироздания, некогда служившей объектом культа предков современных ираноязычных народов, обнаруживается, что не все было утрачено в результате процессов, неоднократно изменявших картину их мира.

Накопленный материал показывает, что огонь как эпицентр события и способ эмоционального переживания представлен практически во всех обрядах жизненного цикла таджиков, не только проявляя себя как необходимый элемент, но и передавая смысл церемоний. Так, обряд обведения молодоженов вокруг пламенеющего костра венчает цикл свадебно-брачных церемоний местного населения. Открытый огонь, очаг семейного огня или произведенный от огня дым, а также светильники присутствуют в обрядах материнства и детства, выступая как осознанное средство традиционной этнотерапии.

В сельской местности и в настоящее время эту стихию природы оберегают от осквернения, соприкосновения с мертвечиной, в частности с мертвым телом члена семьи: с угасанием его жизни «угасает» и огонь в семейном очаге. В течение первых трех дней после смерти человека огонь в доме не зажигают. Такое отношение к огню породило исчезнувшую относительно недавно практику перенесения обреченного на смерть больного в специальное общественное помещение, где его оставляли до наступления смерти. После смерти и выполнения необходимых очистительных процедур в специально отведенном и соответственным образом приспособленном месте (обычно на берегу небольшого стока воды) под открытым небом, тело умершего предавали земле на кладбище. Эта практика позволяла не гасить огонь в очаге. В настоящее время, когда член семьи умирает дома, огонь гасят с той же целью — ограждения его от осквернения мертвым телом.

Проанализировав проявления почтительного отношения современных таджиков к огненной стихии, отметим, что свечи (или лучины) являются неотъемлемой частью поминальной обрядности местного населения. У исмаилитов Западного Памира существует приуроченный к поминальному обряду, проводимому на третий день после погребения умершего, трогательный обряд, заключающийся в воспевании в стихах пламени лучин. Огонь, зажженные свечи или обычай окуривания занимают важное место в целительных обрядах или знахарских ритуалах вторника и среды с целью, как считается, нейтрализации негативных аспектов этих дней недели. Свечи (или лучины) широко используются в практике паломничества и поклонения святым местам — *мазарам*, ассоциирующимися с мусульманскими *хазратами* (святыми) или с другим святым объектом.

Устойчивость, которую демонстрируют фиксируемые элементы благоговейного отношения к огненной стихии в условиях нового времени, прослеживается в существовании архитектурно оформленных святилищ

огня, именуемых *чирог-хона/чирог-дон*, т.е. «помещение для лучин/свечей». Подобные объекты являются интегрированной частью некоторых *мазаров* мусульманских святых в Бухаре, определенные их формы (в виде специальных ниш) имеются в Самарканде.

Одна из форм святилищ огня на пути, ведущем к центральному объекту культа — святыне *хазрата* Зудмурода (в Бухаре), будучи неотъемлемой частью почитаемого комплекса, представляет собой стройное полуподземное купольное строение цилиндрической формы из красного кирпича. Сводчатые ниши для зажигания ритуальных лучин или свечей устроены в стене святыни, во внутреннее пространство которой можно попасть, пройдя по вымощенной красным кирпичом просторной площадке и спустившись по ступеням. В *чирог-хоне* полумрак даже в ясный день. Свет через узкую входную дверцу едва освещает лишь нишу, которая находится напротив входа, все остальное остается во тьме. Несложно представить картину, когда верующий, спускаясь по лестнице, проходит через дверной проем, загораясь при этом собой естественный свет. Тогда внутреннее пространство святилища оказывается полностью погруженным во мрак. Картина меняется, когда в нише-жертвеннике в темноте зажигаются ритуальные свечи как жертва Богу и душам предков паломника, их пламя обретает для него мистический смысл, превращаясь из рукотворного огня в некую силу, возносящую молитву верующего в небесную обитель предков.

Другое святилище огня является неотъемлемой частью *мазара* Чор Бакр, т.е. «четырех святителей», в Бухаре. Оно представляет собой небольшой в диаметре глухой надземный цилиндр (в виде минарета) с куполом, органически вписывающимся в купольный ансамбль. Ниша для зажигания свечей устроена в стене цилиндра.

В исследованиях (О.А. Сухарева, Е.Г. Некрасова) сообщается также о святыне, именуемой Ходжа Рушной (букв. «святой / господин свет»). Название этой святыни — замечательный пример персонификации света. Известно и то, что в Бухаре на *мазаре* легендарного героя Сийавуша (в зороастрийских списках — Сьяваршан) до недавнего времени постоянно горел светильник.

Имеются также примеры существования в Центральной Азии святиль из жженого кирпича или мрамора, предназначенных для возжигания огня у могил мусульманских святых. По мнению специалистов, мраморные *чирог-доны* XVI–XIX вв., сохранившиеся на ряде бухарских *мазаров*, повторяют конструкции древнеиранских храмов огня, поддерживая, таким образом, дух доисламской религиозной практики предков современных таджиков. Исследователи (Е.Г. Некрасова,

Б.М. Бабаджанов) отмечают, что эти святилища напоминают однокамерные мавзолеи с гипертрофированными куполами, порталами, со сводчатыми нишами, в которых и возжигались обернутые ватой лучины (*пилик*) или восковые свечи, для чего в конструкции выдалбливались особые отверстия.

II

Изложенные данные позволяют говорить о существовании выразительных форм почитания огня у современных таджиков. Подобное подчас эмоциональное отношение к этому явлению порождает проблему, которую, на мой взгляд, нельзя оставить без внимания. Дело в том что подобное отношение к огню не только не совпадает с образцами, существующими в устных преданиях местного населения, но и явно расходится с ними. В рассказах, повествующих об огненной стихии, отражены представления о ней как о творении *джиннов*. Как известно, в мусульманской мифологии *джинны* составляют войнство низвергнутого с небес огненного Иблиса. По Корану *джинны* были сотворены из огня. Одного этого факта достаточно, чтобы представить негативное отношение к огню в учении пророка Мухаммада. В Коране сказано: «И гениев Мы сотворили раньше из огня знойного» (15:27; ср. также 55:14). Причем они были созданы из бездымного огня; их тела воздушные или огненные.

В ткань коранических рассказов вплетены представления, из которых явствует, что этот элемент природы связан с мифологемой мусульманского ада (*джаханнам*, *ан-нар*). Огненная стихия, которой, по зороастризму, залит весь Космос, в исламе заперта в *джаханнаме*. К нему представлен страж (*малик*). Одно из названий ада в исламе — арабское слово, значение которого — огонь, пламя, в котором, как и в других религиях, будут гореть его жертвы. Это слово практически всегда выступает синонимом адского пламени. Ср. русское выражение «*геенна огненная*». Коранический рассказ повествует о том, что жены пророков Нуха и Лута упорствовали в своих заблуждениях, за что «им было велено войти в Огонь» (66:10) и т. д.

Как видно, сложилась парадоксальная ситуация, когда в культуре современных таджиков элементы культа огня находятся в центре церемоний, несмотря на демонизацию образа этого блага в Священном Писании мусульман. Иначе говоря, в среде оседлого населения Центральной Азии устоявшимся объектом трепетного отношения выступает то, что в учении пророка Мухаммада является творением демонов или

субстанцией, из которой демоны были сотворены. Можно было ожидать, что негативный образ огня, сложившийся в исламе, который народы Центральной Азии исповедуют с VIII в. как религию, пришедшую на смену зороастризму с его развитым культом огня, должен был навеки исключить использование этого элемента природы в обрядности, упразднив, таким образом, подобное святотатство. В действительности же этого не происходит. Более того: в наблюдаемых примерах почитания огня проявляются черты гармонизации отношений между местным исламом и элементами культа огня как наследия религии, на смену которой пришел ислам.

Пытаясь разобраться в таком парадоксе, я обнаружил, что сама исламская концепция огня характеризуется двойственностью. Коранические тексты содержат представления об огне как символе адских мук и в некоторых случаях как благословенной стихии одновременно. Положительный образ огня отражен, в частности, в восходящих к библейским преданиям о благодатном огне, через который Бог проявил себя кораническому персонажу Мусе (библ. Моисей) на горе Синай. В коранических текстах, а также в исламском мистицизме (это ощутимо и в философских концепциях ислама) свет как одна из функций огня признается не только атрибутом, но и сущностью Бога-Творца.

В принципе позитивная интерпретация огня в исламе не слишком далеко отстоит от убеждений и воззрений древних иранцев, избравших эту стихию символом своей веры. Так, в одном из *айатов* читаем: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд — 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!» (24:35). В упоминаемом в этом *айате* сюжете о маслине, масло которой воспламеняется без прикосновения к нему огня, легко угадывается чудо нисхождения благодатного огня в Великую субботу в храме Гроба Господня в христианстве, где, между прочим, с субстанцией огня связана и идея кары грешников на том свете.

Феномен двойственности концепций в религии являет собой пример того, как устойчивые элементы некогда существовавших верований находят нишу в недрах господствующей религии. Как кажется, из той же противоречивой концепции огня в коранических текстах происходят и интересующие нас проявления почтительного отношения таджиков к огню. Представляется, что сводить своеобразие центральноазиатского ислама к противоречиям, существующим по отношению

к огню в Коране и в недрах народной культуры, было бы упрощением. Дело в том что при такой интерпретации остается ощущение не до конца разгаданной тайны. Причина тому — признаки определенной системности в отношении к огню как к чудесному явлению, существующему в *другом* плане.

III

Поиски путей понимания чудесного подводят к границе, за которой, помимо прочего, сокрыты истоки причин несовпадения концепций почитания огня у современных таджиков и в религии, официально ими исповедуемой. Следуя по этому пути, мы оказываемся в мире, доминирующим принципом бытия которого является относительная непроницаемость к «ветрам» перемен, не единожды проносившимся по просторам Центральной Азии.

Речь идет о традиционном женском укладе на Востоке. Проанализировав его, мы увидим особенности собственно женской картины мира, что как в системе традиционной семейной обрядности (исключая обычай исмаилитов Западного Памира), так в реликтовых святилищах огня, чистейшим элементом природы оперируют исключительно женщины. Так, упоминавшиеся *чирог-доны* являлись культовыми объектами, которые еще совсем недавно могли посещать исключительно женщины, а мужчины не переступали за порог святилища. Данные научной литературы это подтверждают (Е.Г. Некрасова). Следовательно, о *чирог-донах* можно говорить как о собственно феминных объектах культа. Это положение подтверждается и тем фактом, что сохранившиеся святилища находились под присмотром пожилых женщин, которые руководят ритуалами их посещения.

Предназначение *чирог-донов* служить исключительно женскими святилищами также находит отражение в первоначальном названии мусульманских святынь феминными именами. Примером тому может служить название уже знакомой читателю святыни *Хазрат* и *Зудмурод* в Бухаре. Как в Греции мать земли Деметра уступила место святому Дмитрию, ставшему покровителем земледелия, так и в Бухаре место феминного эпонима уже упоминавшегося культового комплекса Биби Зудмурод заняло маскулинное имя Хазрат и Зудмурод. Причем перемифологизация эпонима объекта культа от первоначальной «праведной, способствующей скорому исполнению желаний» (*Биби Зудмурод*) на «святого, способствующего скорому исполнению желаний» (*Хазрат* и *Зудмурод*) произошло относительно недавно.

Перемифологизация эпонимов святынь в центральноазиатском исламе — явление нередкое. По этому поводу в научной литературе уже высказывались различные предположения². Относительно уже упоминавшейся святыни Ходжа Рушнои («святой огонь») О.А. Сухарева высказывает мнение, что присоединение к тадж./перс. слову *рушнои* («свет») титула *ходжа* («господин», «святой»), говорит лишь о персонификации старого культа. Конечно, под словом «персонификация» исследователь имеет в виду реэпонимизацию *мазара*.

Возвращаясь к вопросу об отношении центральноазиатской женщины к огню, напомним, что видение ею мира и себя отражено не только в горении свечей в святилищах огня, но и в использовании чистейшего элемента природы в семейных церемониях. Поэтому мы вправе поставить вопрос о существовании в Центральной Азии разграничения объектов культа на преимущественно женские и преимущественно мужские. На эту особенность указывают многие факты. Собственные наблюдения показывают, что пространство центрального помещения культового здания мусульман — мечети — всецело принадлежит мужчинам. Этот пример наглядно иллюстрирует факт практического неучастия женщин в выполнении одной из основных религиозных обязанностей мусульман, в данном случае — в совершении молитвы в мечети, по крайней мере, наравне с мужчинами.

Среди прочих примеров — весьма ограниченное свершение женщинами паломничества в святыню мусульман — Мекку — из-за существующих определенных условий. Показателен также следующий пример: женщины не практикуют сорокадневного ритуального затворничества в особой комнатке, расположенной обычно внутри усыпальницы мусульманского святого, в то время как для мужчин в этом отношении ограничений нет. На мой взгляд, нельзя связывать подобные примеры «ограничения прав» женщин на Востоке с эгоизмом мужчин. В равной степени ошибочно думать, что это выбор самых женщин. Подобное явление можно объяснить изначальным, появившимся на заре человеческой истории общественным договором, или, выражаясь фигурально, консенсусом, который был достигнут на основе рационального разделения полоролевых обязанностей на вне-и внутридомашние сферы. Видимо, это разграничение проявился и в разделении алтарей.

Из всего сказанного можно заключить, что в оседлой среде Центральной Азии женщины и мужчины черпают свои религиозные убеждения из разных источников. В среде местного населения прослеживаются и некоторые другие проявления несовпадения женской и мужской религиозности. Можно говорить о существовании в оседлой среде Цен-

тральной Азии определенных элементов преимущественно мужского и преимущественного женского культа. На это указывают некоторые особенности практики ритуального посещения богомольных мест (*мазаров*), связанных, как уже говорилось, с именами легендарных или реальных подвижников ислама, именуемых *хазратами/ходжами*. Анализ этих особенностей позволяет сделать вывод, что своеобразие центральноазиатского регионального ислама лучше всего раскрывается в области культа святых и паломнической практики.

Следует иметь в виду, что культ святых и институт ритуальных путешествий к святым местам не относятся к области догматических (теологических) концепций ислама. Поклонение *мазарам*, в отличие от рассматриваемого канонического ислама (являющегося религией Писания и храма) представляет собой в большей степени религию Пути, так сказать, к чудесному, к магии объекта культа. В храме, куда женщинам нет доступа, верующий обращает свой внутренний взор к абстрактному Богу посредством абстрактных молитв. В этом случае Бог для человека, находящегося в молитвенной позе, становится и учителем, и судьей.

Культ святых и паломничество к священным местам позволяют верующему обратить взоры к духу конкретного подвижника религии (учителя и *тира*) или другого почитаемого объекта как к посреднику между Богом и им самим с конкретными целями. В этом случае страх перед Богом отступает, трансформируясь в надежду или, если можно так выразиться, становясь созвучным ей. Таким образом, появляется возможность говорить о культе святых и паломнической практике не в контексте книжного ислама, а как об области народной религии, в значительной степени оторванной от доктринальных установок господствующей религии.

На этой области необходимо акцентировать внимание еще и потому, что она предоставляет исследователю возможность подвергнуть анализу широкий спектр проблем, относящихся к религиозной жизни верующего мусульманина. Прежде всего в поле зрения исследователя оказывается большое число разнообразных объектов почитания. Это не только культ святых как подвижников ислама и, соответственно, поклонение архитектурно оформленным склепам, мемориальным усыпальницам святителей, а также их реликвиям. Привлекают внимание также культы элементов природы — воды и огня. Не менее привлекателен культ святых мест естественного происхождения — горных вершин и скал, пещер, камней, родников, деревьев, целых рощ (например, барбариса) или отдельных кустов. Обращает на себя внимание и сакрализа-

ция бесчисленного множества предметов быта, текстов, четок, оберегов, амулетов и т. п.

Неотъемлемой частью данной проблематики является институт паломничества в религиозной практике местного населения. Ждут своего исследователя нерешенные проблемы, в частности мифология эпонимов *мазаров* и специфические особенности облика рукотворных почитаемых объектов. Важными аспектами этой проблемы являются пространственная организация святынь и цели, которые преследуют паломники-мужчины и паломники-женщины при совершении ритуального посещения. Последний вопрос связан с предпочтением, отдаваемым ими при выборе объекта (или объектов), составной частью входящего в культовый комплекс. Есть и другие вопросы, например, принципы практического выполнения необходимых ритуалов и обрядовых действий при жертвоприношениях. Эти проблемы требуют отдельного рассмотрения.

Как уже говорилось, официальный ислам в целом не поощряет выполнения женщинами ряда религиозных обязанностей. Что касается совершения ими ритуальных путешествий к святым местам, то в этой сфере, за исключением ограничения входить внутрь усыпальницы, особых запретов не существует. Пребывать внутри центрального объекта почитания — мавзолея — и молиться там, подбирая подходящие случаю коранические тексты, — прерогатива мужчин. Ритуальное посещение женщинами святыни ограничивается касанием лбом порогов или стены гробницы или мазанием лица пылью с ее стены. Их молитвы — индивидуальные и спонтанные сакрализованные формулы, не имеющие книжной закреплённости.

Зийарат мужчин обычно включает ритуалы поклонения склепу (под открытым небом или под крышей усыпальницы *хазрата*), с которым связана мифология его *мазара* и круговых обходов его могилы. С целью познания Бога верующие-мужчины практикуют также сорокадневное созерцательное затворничество в особой комнатке (обычно внутри мавзолея). Все это говорит о том, что поклонение мужчин мемориальным сооружениям не есть надежда на чудо исполнения земных желаний, а в большей мере — путь к религии, которая подразумевает исповедание официального ислама.

Прочие объекты вполне доступны для женщин. Более того: их посещение предписано в основном им. Как женщинам ограничен вход в архитектурно оформленное мемориальное сооружение, так и мужчинам негласно ограничено посещение мест женского поклонения. Существует одна особенность: объекты преимущественно женского

почитания расположены на периферии центрального объекта культового комплекса.

В остальном же в рассматриваемых сферах народного ислама женщинам можно реализовать себя, но следуя не официальному исламу, а особой форме религиозной практики. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что в таджикской среде при совершении паломничества даже к одной и той же святыне и выборе объекта (объектов) культа, составной частью входящего в ее комплекс, женские и мужские предпочтения часто не совпадают. Так происходит потому, что мужчины и женщины часто преследуют разные цели.

Прежде чем продолжить разговор на эту сложную тему, позволю себе небольшое отступление. Дело в том, что почитание святых и институт паломничества гораздо долговечнее и прочнее религиозных доктрин, которые модифицируются в зависимости от изменения религиозной ориентации населения. В этом качестве культ святых мест, объектов, предметов, а также паломничество сопровождают человечество на протяжении всей его истории. Благодаря этому сформировавшаяся практика, становится неким интеллектуальным сосудом, в котором присутствуют черты религий, последовательно сменявших друг друга на протяжении многих тысячелетий.

Если под этим углом зрения посмотреть на *мазары* в целом, то становится очевидным, что в абсолютном большинстве случаев эти культовые объекты имеют далекое доисламское происхождение. Мифология эпонимов существующих мемориальных сооружений была подвергнута «переформатированию» исламом уже после его установления в регионе в качестве господствующей религии. Происходило (и происходит) это путем конструирования соответствующих склепов святых (чаще всего без мощей), возведения над ними погребальных сооружений, установления других мусульманских атрибутов на месте или рядом с прежними (доисламскими) объектами культа.

В центральноазиатском исламе такая практика была очень распространена. Поэтому в регионе наряду со знаковыми рукотворными объектами встречаются объекты собственно мусульманского культа (склепы, мемориальные сооружения, почитаемые *шесть-туги*, реликвии святых), соседствуют (или существуют самостоятельно) «маргинальные» почитаемые объекты естественного происхождения, культ которых, возможно, восходит к индоарийским мировоззренческим источникам. По признаку слабой интегрированности в маскулинные объекты культа, к маргинальным относятся упоминавшиеся выше горные вершины и скалы определенных геометрических форм (или напоминающие чело-

веческую фигуру), пещеры и гроты, а также камни (часто метеоритного происхождения). В числе этих объектов — родники, деревья типа можжевельника, боярышника, алычeveго дерева или целой рощи, к примеру, барбарисовых кустов и т. д.; почитаются вяз и платан.

Отдельную группу «маргинальных» объектов, за исключением некоторых высокогорных вершин, скал и пещер, путь к которым для женщин трудно преодолимым, составляют *мазары*, к которым обращают свои взоры в основном женщины. Желание найти путь к чудесному сосредоточивает паломниц преимущественно около родников³, водоемов с естественным выходом подземной воды на земную поверхность, камней⁴ и деревьев⁵. Нужно сказать, что к посещению женщинами этих объектов в ритуальных целях официальный ислам относится несколько неодобрительно, что видно из того, что паломники-мужчины не проявляют к ним большого интереса, хотя они не препятствуют активному посещению этих объектов. Наверное, потому, что с этим связано увеличение потока посетителей и, следовательно, пожертвований, необходимых как для содержания мемориалов, так и для экономического благополучия служителей культа. В целом в рассматриваемой сфере народного ислама круг объектов женского культа гораздо шире и разнообразнее, чем мужского. Если основываться на этих признаках, то можно сделать вывод, что народный ислам представляет собой форму религиозной практики, которую в большей степени исповедуют женщины.

Зийарат мужчин «своих» объектов обычно принимает строго ритуализованный характер. Цели, которые они преследуют при поклонении *мазару*, практически мало отличаются друг от друга. Путь к религии, надежда на спасение от грехов и желание отомстить их у карающего Бога способствуют концентрации сознания у паломника-мужчины, порождают стремление к созданию некоей внутренней субстанции, связывающей его с прошлым, настоящим и будущим. Заметный отсутствующий вид, подчеркнуто медленные движения, проявления послушания настоятелю — все это указывает на состояние души паломника, пребывающего в состоянии раздумья.

В действиях женщин (имеются в виду посещения собственно женских объектов поклонения) нюансы, присущие поклонениям мужчин, менее выражены. Если посмотреть со стороны, то может показаться, что посещение святыни для женщин предполагает не внутреннее сосредоточение, как у мужчин, а своеобразную форму времяпрепровождения, в определенном смысле празднование соприкосновения с неким чудом. Похоже, что это чувство проистекает из ощущения пребывания в некоем *месте силы*, где вибрирует энергетическое поле земли. Это погружает

в состояние умиротворения, почти в безмолвное наслаждение. Чувство *существования* в совокупности окружающего — кустах, деревьях, камнях, родниках, в цветах, в людях вызывает волну особых (сдержанных внутренних) эмоций.

Признаки такого отношения к *зийрату* отчетливо прослеживаются в *мазарах*, расположенных за пределами городов или крупных населенных пунктов⁶. В этих богомольных местах активность паломниц выражается в приготовлении обильных жертвенных угощений (в виде плова или мясных блюд), которые подаются к *дастархану* (скатерть, на которую раскладывается пища) окружающих паломников.

У таджиков существует поверье, что запах пищи, пропитанный субстанциями огня и воды, уносится по воздуху в обитель праведных душ, а также к источникам, где рождаются материи света и воды, за что человек получает желаемое: бездетный — ребенка; оказавшийся в полосе невезения — избавление от нее; больной — здоровье и т.д. Эти представления демонстрируют различие в совершении паломничества мужчинами и женщинами.

С точки зрения женского понимания явлений мира чудесное, т. е. нечто, стоящее по другую сторону человеческого бытия, при условии выполнения определенных обрядов может стать достижимым. Конечно, это тоже подражание готовым образцам. Но в отличие от целей и, соответственно, характерных черт поклонения мужчин при совершении *зийрата* для женщин гораздо важнее определить конкретную, имеющую земной характер цель. С целью связан выбор объекта культа и путь ее достижения. Иначе выполнение той или иной магической церемонии не имеет смысла.

Отмеченные факты выявляют ощутимые особенности ритуального посещения мест поклонения мужчинами и женщинами. Они убеждают в том, что женское и мужское посещения *мазаров* отличаются друг от друга не только в плане выбора объекта почитания, но и с точки зрения целей, которые они преследуют. В целом складывается впечатление, что у женщин восприятие мира отличается от его восприятия мужчинами: у них Бог не карающий, а любящий, милостивый. Может быть, поэтому паломницы менее зависимы от служителей культа.

Очевидно, что отмеченные особенности в поведении женщин во время ритуального посещения *мазаров* происходят из доисламских обычаев, обрядов и символов веры. Из своеобразия совершения ими *зийрата* возникает ощущение, что в душах женщин все религии мира соединены как различные пути к единому Богу. Примечателен пример, дополнительно иллюстрирующий специфику женской религиозности в

таджикской среде. Речь идет о том, что многие почитаемые женщинами объекты связаны с именами 'алидов — персонажей шиитского ислама, притом что народы Центральной Азии в большинстве своем исповедуют суннитский ислам ханифитского *мазхаба* — богословско-правовой школы (толка).

Между прочим, с культом 'алидов связаны не только женские почитаемые объекты, но и многочисленные, условно говоря, собственно мусульманские места поклонения. С.А. Абашин приводит названия многих святых мест в разных районах Центральной Азии, которые ассоциируются с культом 'алидов. Только в одной Фергане зарегистрировано 18 объектов, связанных с культом 'Али ибн Абу Талиба (В.Л. Огудин). Заслуживает упоминания почитание, как уже говорилось, горных вершин определенной (часто геометрической) формы или скал, напоминающих человеческую фигуру, а также пещер и гротов (из-за трудности путей и подходов они часто недоступны женщинам для посещения). Среди этих объектов природы есть и те, что связаны с культом шиитских подвижников.

Более того, у таджиков имена шиитских святых составляют прочную основу маскулинной антропонимической модели. Сам 'Али ибн Абу Талиб является скрытым *тиром*-покровителем, к имени которого мужчины апеллируют, когда возникает необходимость, например, мобилизовать свои внутренние ресурсы для подъема какой-либо тяжести, прыжков в высоту или длину, а также когда нужно садиться в машину, на верховое животное и т.п. При этом они произносят (в русском переводе): «К тебе обращаюсь мой покровитель 'Али — лев Божий». 'Алиды являются любимыми героями многих легенд и преданий местного населения.

Если судить по этим признакам, то получается, что в таджикской среде Центральной Азии граница между исповеданием суннизма и шиизма весьма призрачна; она существует не на уровне народного ислама, где культ 'алидов связывается с их принадлежностью к семье пророка. Пути суннизма и шиизма расходятся больше на уровне религиозных убеждений в каноническом исламе, в основании которого, как и в других религиях, заложено семя, из которого обычно вырастает политика. Но это другой вопрос. Далее мы рассмотрим истоки, из которых питается специфика женской религиозности.

IV

Нарисованная картина специфики женской религиозности на Востоке обуславливает интерес к причинам, ее породившим. Это приво-

дит нас в то время, когда замужняя женщина была «растворена» в семье с ее традиционным демографическим благополучием. Унаследованные с далеких доисламских времен роли сделали таджичку пленницей внутридомашних обязанностей и тем самым ограничили ее социальное участие, включая и посещение мусульманских культовых зданий.

Функции, условно говоря, земного стража, а также практически недеделируемые роли хозяйки и управительницы семейного огня как сакральной субстанции замкнули ее мир стенами дома с его двумя алтарями в виде каминно-очажного отделения (*касаба*), с одной стороны, и *михраба* — ниши в торцевой стене жилого помещения, ориентированной на Мекку (куда верующие мусульмане обращаются во время молитвы) — с другой. *Михраб* служит одновременно и для складывания стеганых одеял, матрасов и подушек, обычно покрываемых большим панно, вышитым шелковыми нитками, отчего ощущение его назначения служить алтарем становится еще более выразительным.

Таким образом, установившееся традиционное разделение супружеских обязанностей на собственно феминные (внутридомашние) и маскулинные (внедомашние) сформировали у женщин и мужчин разные концепции в видении мира. Идеология, согласно которой мир статичен от начала времен, а человек бессилён поколебать устоявшуюся в нем упорядоченность, ставшая уделом замужней женщины, способствовала сохранению многих символов религии и веры в условиях, возможно, неоднократной смены религиозной ориентации населения под покровом именно женского уклада. Замкнутость пределами дома и семьи давала простор для сохранения женщинами элементов достаточно выразительных образов и символов, зафиксированных еще в авестийских текстах. Это объясняет, почему даже в настоящее время местные женщины обращают свой внутренний взор туда, куда их далекие предки устремляли его задолго до завоевания арабами этого региона мира.

Производный от изначального разграничения ролей на гендерной основе принцип разделенности религиозного участия мужчин и женщин сформировал в конце концов и принцип разделения алтарей на концептуально оформленный книжный (догматический) и не-книжный (не-догматический), соответственно, мужской и женский. В этой конструкции женская религиозность, в отличие от преимущественно однополярности религиозного поведения мужчин, питается из двух источников — ислама и не-ислама. Олицетворениями не-ислама являются доисламские

верования и представления, составной частью вошедшие в ткань исламской обрядности и культов.

Таким образом, устоявшиеся проявления двурелигиозности в поведении центральноазиатской замужней женщины поясняют нам причины ограниченности ее активности рамками в основном двух обязанностей — нахождения около огня и, следовательно, около детей, в противоположность, к примеру, немецкой женщине, призванием которой, по Вильгельму II, является выполнение «3К» (Kinder, Küche, Kirche).

В этой конструкции кухня и феминный алтарь для таджички практически заменяют функции маскулинного *михраба* в общественном культовом здании мусульман. В настоящее время ситуация начинает меняться. Например, при вновь строящихся мечетях появляются отдельные помещения для совершения молитвы женщинами. При этом *имамом*, т. е. предстоятелем в церемонии совершения ими *намаза*, выступает мужчина, голос которого транслируется по репродуктору из основного помещения, предназначенного для молитвы мужчин.

V

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что в таджикском обществе — не только в сельских районах, но и в таких крупных центрах цивилизации в центре мусульманской Евразии, как Бухара, Самарканд, Худжанд, — религиозное поведение замужней женщины отличается определенным своеобразием. Для выявления внутренних (мыслительных) проявлений специфики женской религиозности в общей системе традиционной обрядности таджиков «огненный ключ» оказывается наиболее подходящим. Огнем обычно ведают женщины, и в этой связи вполне понятно, что благоговейно-трепетное отношение к этой стихии в системе обрядности таджиков, как и в других традициях, отражает картину мира исключительно женщин, хозяйек и управительниц семейного очага и огня как сакральных субстанций. Эти обязанности навсегда привязали таджичку к дому и семье с ее традиционно демографическим благополучием, таким образом, оторвав ее от полноценного участия в исповедовании того ислама, нормы и принципы которого воплощены в религиозном поведении преимущественно мужчин.

В разбираемой теме двойственность представлений об огне оказалась центральной. Поиск корней двух ипостасей стихии огня приводят к источникам, которые отражают две фазы развития концепции этого

природного блага. *Одна из них* — эмоционально окрашенное отношение к огню — ведет свое происхождение из глубины доисламских традиций в иранском этнолингвистическом мире, запечатлевшись в картине мира женщин; *другая* — проявления демонизации образов этого элемента природы — характеризует отношение господствующей религии (закрепленное в коранических текстах) к символу веры и религии покоренных арабами народов, принесшими в этот регион учение пророка Мухаммада.

Складывается впечатление, что в оседлой среде Центральной Азии процесс переориентации женщин — от элементов прежних (доисламских) культов к новым ценностям — еще не завершен, хотя при этом они вполне осознают себя мусульманками, видимо, по факту рождения в мусульманской среде. Принципиально важным является понимание формирования черт преимущественно маскулинного (книжного, коранического) ислама, тяготеющего к исламу единому и преимущественно феминного (не-книжного, народного) ислама как региональной специфики этой религии, определяющей стратегию поведения центральноазиатских женщин.

В свете предпринятого исследования становится очевидным, что с начала установления в качестве официальной религии народов региона ислам фактически «обходил стороной» (и во многом продолжает обходить) именно ту область, которая касается сложившегося еще в доисламские времена женского уклада. Замкнутость пределами дома и семьи давала женщинам простор для сохранения ими поверий, представлений, образов и символов, зафиксированных еще в авестийских текстах. Это не только элементы культа огня, но и многие другие проявления сакрализации женщинами родников, колодцев, деревьев, кустов, камней и проч.

Установленные автором факты красноречиво свидетельствуют о том, что в Центральной Азии процесс «переориентации» женщин от элементов доисламских культов на новые (мусульманские) ценности пока не завершен. Следовательно, продолжает существовать основа для мирного сосуществования в культуре и религии оседлого населения региона элементов заповедей двух сменивших друг друга пророков — Заратустры и Мухаммада. Все это радикально меняет представление о центральноазиатском исламе. Не исключена вероятность того, что какие-то явления из этой области также ведут свое происхождение из индоиранской общности.

Подвергнутые анализу данные показывают, что ислам, по крайней мере в его центральноазиатском варианте, во многих, подчас принци-

пиально важных моментах не упраздняет полностью то или иное явление культуры или устойчивые элементы системы верований и представлений покоренных народов, а интегрирует их в систему собственно исламских ценностей. Вероятно, это обстоятельство и породило двойственность религиозных концепций в исламе, о чем говорилось выше. Этим достигается определенная гармонизация в отношениях ислама и элементов доисламского наследия. Поэтому в странах традиционного ислама можно наблюдать, что, казалось бы, Коран один, но нередко интерпретируется он по-разному, в зависимости от того, где его читают.

В соответствии с изложенными данными я придерживаюсь мнения о правомерности подхода к исследованию исламской обрядности в Центральной Азии в аспектах: а) *единого ислама*, нормы и принципы которого, как и в других странах традиционного распространения ислама, определяют стратегию религиозного поведения в основном мужчин, обычно воспринимающих мир таким, «каким он должен быть», т.е. в динамике; и б) *регионального ислама*, принципы которого воплощены в специфике религиозного поведения в основном женщин, обычно воспринимающих мир в его устоявшейся (статичной) форме. Исповедуемая ими идеология «мир как он есть» позволяет сохранять черты тех нравственных и морально-этических принципов, которые в религиозном поведении мужчин либо вовсе не прослеживаются, либо прослеживаются весьма слабо.

Отмеченные особенности религиозной жизни таджиков, как в зеркале, отражают общеизвестную точку зрения, согласно которой ислам представляет собой не только религию и веру, священную память и историю; он неотделим от всей совокупности их культуры, и в этом качестве данное религиозное учение пронизывает все сферы повседневной жизни народов региона в центре Евразии.

Сделанные выводы значительно меняют представление о центральноазиатском исламе. Примечательно, что региональная выраженность ислама в этом районе мира раскрывается в большей степени в области народного ислама. Изложенные данные иллюстрируют характер реагирования стереотипов культуры и религии на смену общественно-политических, социально-экономических и религиозных систем, происходящую обычно под воздействием извне, в данном случае обусловленную завоеванием Центральной Азии арабами, принесшими сюда ислам.

¹ Основные положения представленной статьи были изложены в докладе, прочитанном на заседании Ученого совета МАЭ РАН 24 марта 2008 г. Статья представляет собой расширенную его редакцию, главным образом за счет дополнительных сведений, иллюстрирующих ту или иную проблему.

² Рахимов Р.Р., Терлецкий Н.С. «Живые» родники и колодцы Центральной Азии: тез. докл. Радловских чтений 2006 г. СПб., 2006. С. 176–184.

³ Родниковую воду пьют, произнеся молитвенные формулы, и набирают домой, предлагая ее членам семьи, родственникам и соседям.

⁴ Кое-где камни установлены в *михрабе* — нише во внутренней стене усыпальниц, обращенной к Мекке, — таким образом, что они выполняют своеобразную функцию алтаря.

⁵ К веткам почитаемых деревьев привязывают разноцветные лоскутки с целью исполнения желаний.

⁶ В качестве примера можно указать на *мазары* Чилу чор чашма («Сорок четыре родника» (Шаартузский р-н), Хазрати султони Увайси Карани (Ховалингский р-н), *Калачай мазор* («Мазар при укреплении», окрестности г. Исфара), Ходжа Такровут (Канибадамский р-н) и др.

В.Ю. Крюкова

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СМЕРТИ КАК ОСКВЕРНЕНИИ В ЗОРОАСТРИЗМЕ

Исследователи, указывая на сходство и родственность древнеиранской и древнеиндийской традиций, зачастую называют некий «набор» общих или весьма близких понятий, мифологических сюжетов, образов, наименований божеств, ритуалов, известных в основном по текстуальным источникам — ведийскому и авестийскому собранию.

Обычным примером подобного сравнения служит параллель, проводимая между героями близнечных мифов — индийским Ямой, сыном Вивасвата, и иранским Йимой, сыном Вивахванта, древними легендарными царями и культурными героями, тем более что даже их имена практически совпадают. Однако при несомненно общем первичном значении имен Ямы и Йимы, к которым близок ряд других индоевропейских персонажей, иранская традиция отдаляет «блестящего Йиму» от мира смерти, по крайней мере в той сохранившейся в авестийском «кодексе ритуальной чистоты» Видевдате (авест. «закон, отстраняющий дэвов») версии, которая стала одной из основ последующей зороастрийской религиозной литературы.

Так, Ригведа называет Яму «собирателем людей» (Ригведа X. 14.1) и первым указавшим остальным людям путь смерти (Ригведа X. 14.2), обитель которого — высшее небо (Ригведа X. 14.8); *avarodhanam divaḥ* (Ригведа IX. 113.8) — по Р. Дандекару «замкнутое место неба»¹, по Блумфилду «прочная небесная обитель» («*heaven's firm abode*»)². Обитель Йимы, сооруженное им концентрическое укрепление, укрытие *vara-*, является полностью закрытой постройкой, снабженной единственным световым «окном»-дверью, «самоосвещающим изнутри». Образцом этого описания, возможно, явился находящийся на высочайшей вершине Хараити тысячеколонный небесный дворец Сраоши, авестийского божества послушания. О нем

говорится, что он «самоосвящен изнутри, звездами покрыт снаружи» (Ясна 57.21).

Примечательно, что в одном из самых поздних авестийских текстов — 14-м фрагменте Видевдата — имеется аллюзия этого сооружения, опосредованно также связывающая его с обителью праведников на небесах, упомянутой в авестийских Яштах. Видевдат 14.14 повествует о строительстве во искупление величайшего греха — убийства священного животного выдры, обеспечивающего плодородие, — необычно «дома со скотным хлевом» и «прекрасно расстеленными ложами», происхождение которых восходит к описанию райских чертогов Аши и Ардви Суры Анахиты.

Таким образом, мы можем наметить связь между столь земным сооружением Йимы и небесной райской обителью богов и соотнести их с небесным обиталищем Ямы, несмотря на то что в самом авестийском тексте говорится о сооружении не места посмертного блаженного пребывания праведников, а, напротив, укрытия, спасающего их живыми от «холодного ветра и знойного, боли и смерти». В последнем видится специально подчеркнутое стремление к отрицанию физической смерти как страдания и уничтожения тела.

В подобном ключе, не допускающем связи царя Йимы со смертью, трактуют его образ и среднеперсидские тексты. Меног-и храд XXVII 27–31 повествует о строительстве Йимой (Йимом) убежища Йимкард («сделанный Йимой»), где избранные благие творения укроются от ливня Маркушан (авест. *mahrkūša-*, «разрушитель», *AiWb.* 1147), предположительно возникшего в пехлевийском тексте по созвучию с евр. *Malkōš* «сильный дождь»³. Если принять предположение Веста, здесь мы имеем дело с контаминацией иранского (точнее — ставшего вполне иранским) и передневносточного мифа, когда «мороз и холод» превращаются в ливень, а ситуация все больше напоминает историю о потопе.

При этом представляется вероятным, что и авестийский вариант мифа является следствием «вторжения» передневносточной традиции, а среднеперсидское его прочтение просто вновь обращает нас к истокам этих образов. Существующие древнеиндийские варианты мифа о потопе связаны с Ману, братом Ямы, так же, как и последний, являвшимся сыном Вивасвата (Шатапатха-брахмана I 8,1), с Вишну (Махабхарата III 186—187, 194) и Кришной.

Возвращаясь к авестийской истории о Йиме, следует отметить тесную связь Йимы с Вишну: три знаменитых шага Вишну, которыми тот измеряет землю и которые охватывают три мира, соответствуют расширению Йимой земли в три приема с помощью двух чудесных орудий.

Э. Пирар обратил внимание на то, что авестийские слова, использованные в описании трехчастного Вара Йимы, отражают не плоскостную модель, а последовательность этажей⁴.

Имеется и собственно авестийский персонаж — уже упоминавшийся хозяин небесного дворца (самоосвященного, подобно Варе Йимы, изнутри), Сраоша, который связан с увеличением земного пространства. Его эпитетом служит *frādat.gaēdēt* — «расширяющий земной мир». Возможно, вслед за Сраошей (Ясна 57.29) видеватовский Йима стал обладателем двух орудий, а также двух царств или властей (Сраоша защищает людей в двух мирах — материальном и ментальном, Ясна 57.25). С изложением истории Йимы, представленной в Видевдате, образ Сраоши объединяет тот факт, что он назван первым из творений Ахура Мазды, почитавших его и других божеств как жрец, с баресманом в руках, — именно от этой роли отказался Йима (Видевдат 2.3).

Интересно, что связь Йимы с Вишну проявляется и в рассказе о строительстве укрытия Вара, поскольку здесь мы встречаем упоминание стоп ног, столь важное для образа Вишну (правда, упоминаются также и руки):

Видевдат 2

31. Так подумал Йима:

Как же я Вар сделаю, о котором сказал мне Ахура Мазда?

И тогда сказал Ахура Мазда Йиме:

О Йима прекрасный, сын Вивахванта, *топчи землю пятаками* и мни руками так, как люди лепят намокшую землю.

(Пер. И.М. Стеблина-Каменского)

Очевидно, что эта незамысловатая техника строительства упомянута здесь исключительно потому, что «топтанье земли» имело мифологическое обоснование. Таким образом, мы можем предположить, что в иранской традиции именно Йима представляет божество (или является его слабой тенью), получившее в Индии имя Вишну. Более того, в истории Йимы, рассказанной во втором фрагменте авестийского Видевдата мы можем видеть развернутое двучастное изложение ригведийского пассажа, посвященного Вишну, ради защиты (от гнева богов?), счастья и процветания людей тремя шагами измеряющего мир:

Ригведа VI 49.13

Вишну, который измерил земные просторы

Целых три раза для угнетенного человека, —

Когда представляется твоя защита,

Мы хотим радоваться богатству для нас и для (нашего) потомства.

(Пер. Т.Я. Елизаренковой)

Существует и другая линия — генеалогическая, показывающая, с одной стороны, связь, а с другой — расхождение иранских и индийских образов и персонажей. В иранской мифологии роль первого смертного играет не Йима, а Гайомард (авест. Gaub̄.marətan «жизнь смертная»), «из которого» согласно Яшту 13.87 Ахура Мазда произвел семью арийских стран. Из среднеперсидской литературы известны подробности о создании Гайомарда Ормаздом (Ахура Маздой) в качестве первого человека и его заранее определенной творцом смерти от антагониста Ормазда Злого Духа. Эта первая смерть послужила основой увеличения и многообразия жизни и, следуя логике среднеперсидских богословов, явилась, таким образом, вполне оправданной. Замечу, что идея оправдания смерти как толчка для будущего увеличения жизни в авестийском тексте (Яшт 13.87) никак не высказана, сама смерть первого человека не упомянута.

Эпитетами Гайомарда в Бундахишне (53) служат «светлый и белый», подобно тому как эпитетами Йимы — «красивый» и «сияющий», что, вероятно, может указывать на связь обоих персонажей с солярными куклами. Отцом Йимы является Вивахвант, о котором мало известно из зороастрийских текстов, но в индийской традиции он предстает как солнечный бог. Индийский Вивасват (санскр. «сияющий»), олицетворяющий свет на небе и земле, также считается родоначальником людей. Вместе с тем он является отцом Ямы, а существующий параллельно Вивасвату образ — Марганда (санскр. «из мертвого яйца») — отсылает нас к имени первого человека иранцев Гайомарда, «жизни смертной». Таким образом, Йима связан с солнцем, будучи его сыном, но черты бога солнца можно найти и у авестийского Сраоши, который начинает свой небесный путь на востоке, там, где находится Индия, и заканчивает его на западе (Ясна 57.29). Видимо, поэтому Вара Йимы и дворец Сраоши «самоосвящены изнутри»: Сраоша сам выступает солнцем, а Йима отчасти наследует черты Сраоши, отчасти генеалогически связан с солнцем.

Возвращаясь к общему в образах иранских Сраоши и Йимы и индийского Вишну, следует отметить, что последний также имеет ярко выраженные черты солярного божества, что неоднократно подчеркивалось рядом исследователей. Кроме того, охватывая своими шагами три мира, последний, третий шаг Вишну делает в высшую сферу неба, где находится обитель Агни-солнца (Ригведа I.72.2–4), наслаждаются боги (VIII.29.7) и расположена обитель праведников (I.154.5–6)⁵. Последнее обстоятельство вновь обращает нас к небесной обители ведийского Ямы и к той связи, которая соединяет Вару Йимы с небесными чертогами Сраоши и божеств Яштов.

Суммируя вышесказанное, следует обратить внимание на некоторые моменты. Во-первых, при всей диффузности мифологических образов и сюжетов, отдающих дань первому смертному и, следовательно, появлению смерти, иранская традиция в отличие от индийской, придавая Йиме черты Сраоши и божества, известного в Индии как Вишну, отклоняет от него смерть, а также, в отличие от среднеперсидской литературы, и от Гайа Мартана (Гайомарда). Поэтому во втором фрагарде Видевдата история Йимы остается незаконченной. Там, где представлен иной пласт повествования о Йиме, где он низведен из первых царей в одного из первых, древнейший сюжет о его смерти и расчленении проявился (Йима распилен трехглавым Змеем Ажи Дахакой и своим братом — Яшт 19.46, Бундахишн 31.5), но был изложен как личная трагедия царя, деяние против него демонических сил. Во-вторых, в сюжетах, связанных с этими двумя авестийскими персонажами (Йимой и Гайа Мартаном), не содержится оправдания смерти (вновь в отличие от среднеперсидских текстов).

Примерно то же происходит и с мотивом смерти-петли: если в Ведах петля является атрибутом божества Варуны и царя мертвых Ямы, причем оба образа положительные, то в Авесте это орудие принадлежит одному из демонов смерти (авест. *astō.vīdotu-*), носящему, как и все демонические существа, резко отрицательную окраску, поскольку он принадлежит миру тьмы.

Интересное смещение функций и положения наблюдается по отношению к паре хтонических собак. В Ригведе они принадлежат Яме и разыскивают тех, кому предопределено умереть. Тесным образом собаки связаны со смертью и в зороастрийской традиции, но представлена эта связь несколько иначе, если не противоположным образом. Собаки, называемые авестийским Видевдатом (нигде больше в Авесте они не упомянуты) вторыми по святости благими существами после человека, сопровождают божество Веры и внутреннюю веру (как одно из составляющих человеческого существа, мыслимое двойником) человека уже после смерти последнего. То есть встреча мифологических собак с человеком происходит не тогда, когда он осквернен умиранием и смертью, а когда его нетленная душа уже отделена от бренного тела. В отличие от ведийских, авестийские собаки не привлекают смерть, а, напротив, отгоняют ее своим взглядом от мертвого тела, для чего их и используют в похоронных ритуалах. Сила присущей зороастрийским собакам святости настолько велика, что они могут заменять второго человека в похоронных ритуалах, исполнение которых в одиночку является тяжелейшим грехом. Очевидно, что во всех этих деталях проявляется связь

собак со смертью, хорошо известная в индоевропейском мире и даже шире, но рассматривается она в авестийских текстах под особым углом зрения.

Особое отношение к смерти, умиранию, старению, любому физическому изъяну хорошо известно в зороастризме. Не вызывает сомнения, что это отношение, подчиненное бескомпромиссному разделению на доброе/злое, при котором жизнь творений Ахура Мазды и Святого Духа попадает в первый раздел, а их смерть, соответственно, — во второй, не могло не оказать влияния на трактовку мифов.

При этом помимо естественного развития мифологических сюжетов под влиянием основной линии, разделяющей мир, не исключается и прямое жреческое редактирование, которое, несомненно, в наибольшей степени можно ожидать в момент кодификации Авесты. Нельзя не учитывать, что основное внутреннее противоречие зороастризма, благодаря которому «ортодоксальный зороастризм», придававший силам добра изначальное превосходство, отличают от зерванитской ереси, исходившей из изначального равноправия добра и зла, представленных «близнецами» еще в Гатах Заратуштры, также могло породить различное отношение к смерти: в первом случае видеть в ней выражение воли Ахура Мазды, а во втором — относить ее к чистому злу. Подтверждение того, что этот вопрос занимал сознание жрецов, мы находим, например, в авестийском Видевдате, во многих отношениях лоскутном собрании текстов, в основном посвященных вопросам ритуальной чистоты и освернению смертью:

Видевдат 5

8. О создатель плотского мира, праведный! Убивает ли вода человека? — И сказал Ахура Мазда: Вода не убивает человека. Асто-видоту его связывает, Вайу его связанного уводит; вода поднимает, вода опускает, птицы его после этого пожирают.

Участь движет им,

Она же и низводит.

9. О создатель плотского мира, праведный! Убивает ли огонь человека? — И сказал Ахура Мазда: Огонь не убивает человека, Асто-видоту его связывает, Вайу его связанного уводит; огонь сжигает плоть и жизненную силу.

Здесь мы видим, как жрецы решают проблему смерти человека от «чистых» священных стихий — воды и огня. Интересно, что в отличие от последующих зороастрийских богословских сочинений, написанных на среднеперсидском языке, компиляторы авестийского Видевдата еще не указывают на волю Ахура Мазды как первейшую причину смерти

человека. В авестийском тексте это *baxta* — «участь, судьба» (можно ли понимать ее здесь как божество, некое составляющее человеческого существа?), которая движет жизнью человека и приводит его к смерти, то есть непосредственно к демонам смерти.

Асто-видоту и (злой) Вайу (авест. *vaуav-* «воздух», «ветер» и (благое) божество воздуха и пространства или (злой) демон; в Авесте принадлежность обоих Вайу к добру или злу не обозначена) являются лишь немногими из сонма демонов, стоящих под началом Злого Духа и представляющих силы зла, тьмы и осквернения, смерти — все эти понятия в зороастризме практически равнозначны. Их сфера в Авесте обозначена как *drug-*, «ложь», все то, что противостоит мировому порядку и «истине» *aša-*. Наиболее значительное место в Видевдате (и в целом в Авесте, поскольку именно Видевдат, как видно из самого слова, специализируется на борьбе с демонами) занимает изгнание демониссы смерти, воплощающей трупное осквернение и, более того, сам труп. Это демонисса Друхш-йа-Насу (авест. «ложь, которая является трупом»). Случаям ее нападения на тела мертвых и живых людей и ритуалам, ее изгоняющим, посвящены многие разделы (фрагарды) Видевдаты. Это свидетельствует о том, что этот демон виделся важнейшим и наиболее опасным, возможно, потому, что он олицетворял «заразность» смерти, которой панически боялись зороастрийцы, поскольку заразиться смертью означало не отправиться в мир иной или «обитель праведников», а стать вместилищем зла.

Друхш-йа-Насу, прилетающая с Севера в форме отвратительной мухи, нападает на тело человека, как только под действием других демонов его покидает душа.

В целом зороастрийская терминология, в том виде, в каком она представлена авестийским Видевдатом, не составляет единой хорошо разработанной системы, что проявляется, например, в несоответствиях в текстах, имеющих отношение к погребальным обрядам. Напротив, термины, касающиеся Друхш-йа-Насу, обозначены очень четко. Введение их в обиход во многом обусловлено сложной градацией святого и скверного: чем большей святостью обладает существо, тем больше осквернения распространяет его труп, тем более он заразен; трупы скверных, демонических существ, таким образом, чисты, поскольку злые создания оскверняют все только при жизни (Видевдат 5.27–38). Для действий Друхш-йа-Насу разработаны следующие термины: она «обрушивается», «налетает» (*frādvāsaiti*) на благое существо и в зависимости от степени его святости «настигает» (*frāšnaoiti*) группу существ, оказавшихся рядом, «заражая» (*paiti.raēθwaeiti*) несколько из них. По отношению к тру-

пам тех существ, статус святости которых недостаточен для того, чтобы Друхш-йа-Насу их «заразила», употреблено слово «смешивается» (*ham. raēθwaeiti*), — их труп «не смешивается» с благими существами:

Видевдат 5

27. О создатель плотского мира, праведный! Если мужи соседствующие опустятся вместе на ложа, на изголовья ли вместе, и будет их там рядом два человека, или пять, или пятьдесят, или сто с женами, и вот из этих мужей один умрет, скольких мужей Друхш-йа-Насу болезнью, порчей и осквернением настигает?

28. И сказал Ахура-Мазда: Если же на жреца Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то одиннадцать настигает, десять заражает. Если же на воина Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то десять настигает, девять заражает. Если же на пастуха-крестьянина Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то девять настигает, восемь заражает.

29. А если на собаку, стерегущую скот, Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то восьмерых настигает, семерых заражает. Если на собаку, стерегущую дом, Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то семерых настигает, шестерых заражает.

30. А если на охотничью собаку Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то шестерых настигает, пятерых заражает. Если на молодую собаку Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то пятерых настигает, четверых заражает.

31. А если на «собаку» дикобраза Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то четверых настигает, троих заражает. Если на «собаку» ежа Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то троих настигает, двоих заражает.

32. А если на «собаку» ласку Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то двоих настигает, первого заражает. Если на «собаку» *vizu*(?) Друхш-йа-Насу обрушивается, о Спитама Заратуштра, то первого настигает, первого заражает.

33. О создатель плотского мира, праведный! А если это будет «собака» лисица, с каким числом созданий Святого Духа [труп] этой «собаки», что лисица, смешивается, скольких заражает?

34. И сказал Ахура-Мазда: [Труп] этой «собаки», что лисица, с созданиями Святого Духа не смешивается, их не заражает, за исключением того [человека], кто ее бьет и убивает, — к нему пристаёт [осквернение] во веки веков.

35. О создатель плотского мира, праведный! А если это будет коварный лживый двулапый, вроде еретика несправедного, с каким

числом созданий Святого Духа [его смерть] смешивается, скольких заражает?

36. И сказал Ахура-Мазда: [Его труп] как жаба иссохшая, больше года как мертвая. Ведь при жизни, о Спитама Заратуштра, коварный лживый двулапый, вроде еретика несправедливого, с созданными Святого Духа смешивается, при жизни заражает.

Более того, человек, в одиночку переносящий мертвое тело, полностью становится вместилищем Друхш-йа-Насу, которая «проникает», «смешивается» (*raēθwat*) с грешником через отверстия его тела, среди которых указаны нос, глаза, рот, детородный орган, задний проход, поражая его до кончиков ногтей (Видевдат 3.14). Очевидно, что уши не попали в этот список по ошибке; вместе с ними мы получаем известную схему девяти отверстий тела, в которой само число «9» является важным:

Видевдат 3

14. Да не понесет никто в одиночку мертвого. А если понесет в одиночку мертвого, смешается с ним труп через нос, через рот, через верхнюю челюсть [включая уши](?), через детородный орган, через задний проход, — на него до ногтей Друхш-йа-Насу обрушивается, по сему оскверненным («неочищенным») ему пребывать во веки веков.

Таким образом, заразная природа этого осквернения вполне понятна. Ясно также, что элементарное логическое рассуждение не позволяет в этой ситуации возводить многообразие мира к трупу, который стал вместилищем демона. Поэтому авестийские Йима и Габа Марган, в отличие от Ямы и Пуруши, не могут умереть в ходе повествования об умножении мира и человечества, равно как и ради оправдания смерти, тем более что история Йимы вошла в состав Видевдата.

Значительная часть Видевдата посвящена ритуалам очищения от Друхш-йа-Насу. Все они строятся примерно одинаково и заключаются в изоляции очищаемого в находящемся в отдалении от общины помещении, размер которого должен быть минимальным; в ограничении очищаемого в пище, питье, одежде, а также в контактах с окружающим миром; в совершении ритуальных омовений и других очистительных действиях. Самая суровая мера применяется к упоминавшемуся выше грешнику, в одиночку перенесшему труп, поскольку он сам стал трупом, очень опасным и заразным. Тем не менее его не убивают сразу, а сначала дают ему дожить до старости в изоляции в специальной постройке:

Видевдат 3

15. О создатель плотского мира, праведный! Где место тому человеку, что [в одиночку] имеет дело с трупом? — И сказал Ахура-Мазда: Где на

земле безводнее всего, бестравнее всего, чище всего землей, суше всего землей, меньше всего тем путем проходит мелкий и крупный скот, огонь Ахура-Мазды, барсман, по истине простертый, муж праведный.

16. О создатель плотского мира, праведный! Как далеко от огня, как далеко от воды, как далеко от барсмана простертого, как далеко от мужей праведных?

17. И сказал Ахура-Мазда: На тридцать шагов от огня, на тридцать шагов от воды, на тридцать шагов от барсмана простертого, на три шага от мужей праведных.

18. Здесь маздаяснийцы эту землю пусть стеной вокруг обнесут, после чего еду пусть туда поставят маздаяснийцы, после чего одежду пусть поставят маздаяснийцы.

19. Из самой что ни на есть наиубогой, из самой что ни на есть наиветшайшей да вкушает [грешник] пищу, да одевает одежду, все время, пока не станет старым, дряхлым, с иссякшим семенем.

20. А когда станет старым, дряхлым, с иссякшим семенем, сильнее всего после этого маздаяснийцы, ловчее всего, искусней всего на выступе горы ему башку по основание должны отъять; самым всежрущим из числа созданий Святого Духа, пожирающих трупы, пусть предадут труп птицам грифам, так провозглашая: Этим отрекается он ото всех злых мыслей, злых слов, злых дел.

21. И если другие злые дела совершены им, — во искупление их — наказание, а если им других злых дел не совершено, искупление этому человеку во веки веков.

Описание этого места заточения полностью повторено в Видевдате 5.45–49, где говорится об очищении женщины, родившей мертвого ребенка (ее утроба названа «могилой»), и расширено в Видевдате 16.1–7, где упомянуто название этого места — *airime gātūm* «место покоя» («место нечистоты?»). В нем женщина, находящаяся в состоянии нечистоты, в зависимости от состояния может провести до девяти ночей, после чего в земле должны быть вырыты три ямы: две для омовения бычьей мочой, одна — водой, в которых следует совершить омовения:

Видевдат 5

45. О создатель плотского мира, праведный! Если в каком-либо доме маздаяснийском женщина понесет в утробе сына месяц, или два месяца, или три месяца, или четыре месяца, или пять месяцев, или шесть месяцев, или семь месяцев, или восемь месяцев, или девять месяцев, или десять месяцев, и тогда эта женщина разрешится от бремени мертворожденным, — что должны делать маздаяснийцы?

46. И сказал Ахура-Мазда: Где в этом доме маздаяснийском чище всего землей, суше всего землей, меньше всего тем путем проходит мелкий и крупный скот, огонь Ахура-Мазды, барсман по истине простертый, муж праведный.

47. О создатель плотского мира, праведный! Как далеко от огня, как далеко от воды, как далеко от барсмана простертого, как далеко от мужей праведных?

48. И сказал Ахура-Мазда: На тридцать шагов от огня, на тридцать шагов от воды, на тридцать шагов от барсмана простертого, на три шага от мужей праведных.

49. Здесь маздаяснийцы эту землю пусть стеной вокруг обнесут, после чего еду пусть туда поставят маздаяснийцы, после чего одежду пусть поставят маздаяснийцы:

Видевдат 16

1. О создатель плотского мира, праведный! Если в доме маздаяснийском женщина с признаками регулярного кровотечения находится, что должны делать маздаяснийцы?

2. И сказал Ахура-Мазда: Здесь этими маздаяснийцами путь пусть будет разобран от трав, растений, древесины; пусть будет выложено сухое песчаное место, — пусть сделают [это] в отдалении от дома на половину, или на треть, или четверть, или на пятую часть, а не то женщина огонь сможет узреть, а не то женщина пламя сможет сглазить.

3. О создатель плотского мира, праведный! Как далеко от огня, как далеко от воды, как далеко от барсмана простертого, как далеко от мужей праведных?

4. И сказал Ахура-Мазда: Пятнадцать шагов от огня, пятнадцать шагов от воды, пятнадцать шагов от барсмана простертого, пятнадцать шагов от мужей праведных.

5. О создатель плотского мира, праведный! Насколько должен отстоять тот, кто женщине с признаками регулярного кровотечения пищу приносит?

6. И сказал Ахура-Мазда: На три шага пусть отстоит тот, кто женщине с признаками регулярного кровотечения пищу приносит. — В чем ему пищу приносить, в чем приносить пиво? — В [сосудах из] железа или свинца, оба они под началом Хшатра Ваирьи.

7. Сколько он должен приносить пищи, сколько приносить пива? — Два данара хлеба, один данар питья, а не то [состояние] женщины усилится. Если ребенок [с ней] пребудет, пусть сперва вымоют руки, а именно его собственные руки.

Еще раз подобное место упоминается в связи с прохождением самого главного зороастрийского очищения — «9 ночей» (9.33–36).

Типологически сооружение для изоляции осквернившихся и проходящих очистительные обряды перед инициацией или посвящением людей близко к зороастрийским «временным могилам» *kata-*, своеобразным моргам. Их предписывалось сооружать по три (для мужчин, женщин, детей) в зимнее время, когда сложно было совершить зороастрийский похоронный обряд:

Видевдат 5

10. О создатель плотского мира, праведный! Вот лето сменилось зимой, что должны делать маздаяснийцы? — И сказал Ахура-Мазда: Дом за домом, род за родом пусть возведут три *kata-* для тех, что мертвые.

11. О создатель плотского мира, праведный! Какой величины должны быть эти *kata-*, что для мертвых? — И сказал Ахура-Мазда: Такой, чтобы в полный рост ни головой не упираться, ни ногами впереди, ни руками окрест. Такие вот подходящие *kata-* для тех, что мертвые.

Небольшие размеры камер, так же как и помещений для изоляции, были обусловлены стремлением сократить распространение осквернения. В сущности, зороастрийские обряды по ритуальному захоронению ногтей и волос (древнейший его вариант известен по Видевдату 17), в иранской зороастрийской практике вызвавшие к жизни строительство специальных сооружений, не имевших входа, восходят к тем же идеям. «Домики» для обрезанных волос и ногтей, носящие название *lard* или *nākhondān*, описаны М. Бойс как «маленькие квадратные здания из сырцового кирпича на окраине деревни, с подобием дымового отверстия на плоской крыше и ступенями, ведущими наверх, но не имевшие входа»⁶. Для стариков, как пишет Бойс, которые не могли забираться по ступеням на крышу «домика», в торцовой стене было сделано небольшое отверстие, куда они бросали свои свертки с обрезанными ногтями и волосами. После такого «захоронения» совершали ритуальные омовения, в той или иной местности следовавшие разным традициям: либо стоящий в полный рост человек сверху из кувшина обливал водой осквернившегося, либо последний в пределах очерченного круга устанавливал три камня и, стоя на первом, обгирал себя освященной коровьей мочой, на втором — песком и лишь на третьем — водой⁷. Что касается проведения бороздок, они широко использовались в зороастрийской практике как в обрядах очищения, так и в некоторых других, в первую очередь для ограничения пространства осквернения, а также, наоборот, для формирования ритуально чистого, святого места, участка земли.

Возможно, отверстие в стене «домика» лишь вторично служило для удобства пожилых зороастрийцев, а изначально имитировало «неправильный вход» — пролом или лаз в стене, который использовали для выноса трупа из жилого дома (Видевдат 8.10). Не имели нормального входа (он был значительно ниже обычного) и засвидетельствованные в 60-е гг. XX в. Бойс зороастрийские камеры для женщин в состоянии ритуальной нечистоты. Пребывание в них женщины называли «уходом в яму», а само сооружение, следуя описанию Бойс, было «маленьким строением из сырцового кирпича, около пяти футов в высоту и примерно четыре в ширину, толстостенным и имевшим дверной проем всего лишь четыре на два фута... Внутри крошечной кельи было невозможно ни встать в полный рост, ни вытянуться во всю длину»⁸. Так что отдаленные потомки составителей Видевдата в своем стремлении к сокращению территории нечистоты превзошли древних жрецов, составлявших предписания относительно помещения трупов во «временные могилы».

Интересно, что в Иране вплоть до середины XX в. по аналогичному конструктивному плану сооружали скрытые от внешнего взгляда внутри жилых зданий храмы-хранилища огня, чтобы спрятать их от мусульман: по свидетельству М. Бойс, жрец был вынужден проползать в небольшую, не имевшую окон камеру, где хранился священный огонь. В предгорьях Памира практически вплоть до наших дней сохранилась практика изоляции умирающих, которые помещались в небольшие строения, где они в одиночестве, в отдалении от селения, дожидались своего часа. По некоторым сведениям им приносили еду, по другим — только проверяли время от времени, не наступила ли смерть⁹.

Изоляция очищающегося в небольшом помещении, ассоциирующемся с могилой и одновременно материнской утробой (при этом в Видевдате материнская утроба женщины, родившей мертвого ребенка, названа «могилой», авест. *daxma-*) находит параллель и глубокое ритуальное осмысление в древнеиндийской практике. Отличие иранского видения заключается в паническом страхе перед заражением осквернением, смертью. У современных иранцев и таджиков осквернение смертью называется *siyāhī* — «чернота». Считается, что «чернота», на три дня заполняющая дом умершего, заразна и опасна для окружающих. Что касается зороастрийцев, то они, как известно, во всех проявлениях болезни, старения, в физических изъянах видели действие Злого Духа. Жертвы, приносимые больными и людьми с физическими недостатками, не принимались богами. И подобно тому как нечестивые не вошли в Ноев ковчег, в Варе Йимы не было места для людей с изъянами, отметинами Злого Духа.

Помимо помещений для изоляции, которые с полным основанием можно назвать временными могилами, важнейшую функцию в изгнании Друхш-йа-насу выполняет место, в котором совершаются ритуальные омовения «девяти ночей». Очевидно глубокое символическое значение числа «9» ($9=3 \times 3$), многократно повторенного в ходе описания ритуала. В данном случае оно в первую очередь указывает на соответствие между девятью днями и ночами, в течение которых совершают омовения; девятью ямами, над которыми их исполняют; девятью отверстиями человеческого тела, через которые проникает Друхш-йа-Насу и девятью мифическими реками иранского образа мира, водами которых в ходе омовения очищается микрокосм и макрокосм, и, таким образом, происходит восстановление гармонии. Остается лишь добавить, что такой важный ритуальный предмет, как составная ложка, с помощью которой на кандидата поливают очищающую субстанцию или окропляют его ею, на длинном черенке имеет 9 узлов (Видевдат 9.14).

Подробно все варианты сооружений, или площадок, для омовений у иранских зороастрийцев и индийских парсов рассмотрены в книге Дж. Чокси¹⁰, поэтому отмечу лишь несколько моментов: в древнейшем иранском ритуале количество ям равнялось девяти; три отрезка пути очищаемого были выложены твердой землей, камнями и так далее; при очищении использовались различные агенты, в первую очередь бычья моча, также смеси с золой, в последнюю очередь вода; направление движения при очищении было с севера на юг (парсы заменили его на запад–восток, что связано с различием в иранской и индийской локализации ада–рая); в ритуале участвовали собаки, взглядом изгонявшие Друхш-йа-Насу; судя по Видевдату, ямы для омовений каждый раз (при совершении каждого нового комплекса ритуалов) рыли заново:

Видевдат 9

3. Где на земле безводнее всего, бестравнее всего, чище всего земель, суше всего земель, меньше всего тем путем проходит мелкий и крупный скот, огонь Ахура-Мазды, барсман, по истине простертый, муж праведный.

4. О создатель плотского мира, праведный! Как далеко от огня, как далеко от воды, как далеко от барсмана простертого, как далеко от мужей праведных?

5. И сказал Ахура-Мазда: На тридцать шагов от огня, на тридцать шагов от воды, на тридцать шагов от барсмана простертого, на три шага от мужей праведных.

6. Первую яму вырой после наступления лета глубиной в два пальца, после наступления холодной зимы — в четыре пальца.

7. Вторую яму вырой после наступления лета глубиной в два пальца, после наступления холодной зимы — в четыре пальца. Третью яму вырой после наступления лета глубиной в два пальца, после наступления холодной зимы — в четыре пальца. Четвертую яму вырой после наступления лета глубиной в два пальца, после наступления холодной зимы — в четыре пальца. Пятую яму вырой после наступления лета глубиной в два пальца, после наступления холодной зимы — в четыре пальца. Шестую яму вырой после наступления лета глубиной в два пальца, после наступления холодной зимы — в четыре пальца.

8. — Насколько одну от другой?

— На один шаг.

— Что означает «на один шаг»?

— На три ступни.

9. Три другие ямы вырой после наступления лета глубиной в два пальца, после наступления холодной зимы — в четыре пальца. — Насколько от первых?

— На три шага.

— Что означает «на три шага»?

— Когда [каждый из трех] шаг следует за другим.

— Что означает «когда [каждый из трех] шаг следует за другим»?

— На девять ступней.

10. И бороздки ты должен прочертить острым [металлом, принадлежащим] Хшатра Ваирье.

— Насколько от ям?

— На три шага.

— Что означает «на три шага»?

— Когда [каждый из трех] шаг следует за другим.

— Что означает «когда [каждый из трех] шаг следует за другим»?

— На девять ступней.

11. А затем двенадцать бороздок должен ты прочертить: три [бороздки], отделяющие три ямы одна от другой должен ты прочертить; три — отделяющие шесть ям одна от другой должен ты прочертить; три — отделяющие девять ям одна от другой должен ты прочертить; и три — отделяющие обведенные отдельно ямы должен ты прочертить; три камня к [разграничивающим группы] ям [свободным участкам] в девять ступней должен ты принести, или конского навоза, или деревянного бруса, или глиняный («земляной») ком, или какой-нибудь твердой земли.

12. После этого пусть к каждой из этих ям подходит осквернившийся, а ты, о Заратуштра, должен отстоять за внешней бороздкой с тем,

чтобы такие слова произнести: «nemasca ya armaitish izhаса», на что должен ответить осквернившийся: «nemasca ya armaitish izhаса».

13. И Друхш повергается с каждым из этих слов: Бить Злого Духа лживого, бить Аешму кроваводубинного, бить мазанских дэвов, бить всех дэвов.

В следующих пассажах описывается путь демониссы, изгоняемой окроплением коровьей мочей, начиная с макушки до пальцев левой ноги (Видевдат 9.15–26), в первых шести ямах. В восьмом фрагарде (Видевдат 8.40–71) аналогичным образом Друхш-йа-Насу изгоняет уже вода, омовление (окропление) которой совершают в трех последних ямах, предварительно 15 раз обтеревшись песком и пылью и полностью высохнув. Друхш-йа-Насу сначала становится «подобной крылу мухи», а затем:

Видевдат 8.72, 9.26

Изгнана Друхш-йа-Насу, [прилетающая] из северных пределов в форме отвратительной мухи с торчащими вперед коленями, поднятым кверху задом, [которая] вся покрыта пятнами, как ужаснейшие храфстра.

Общепринятый перевод описательных авестийских слов, обозначающих направление сторон света, был предложен Х. Бартоломе¹¹. Согласно ему древнеиранское понимание направлений не совпадало с индийским; зороастрийский рай соотносится с югом, а ад — с севером. Точка зрения Бартоломе была отвергнута Х. Ломмелем, который доказывал, что древнеиранское понимание направлений в основном совпадало с индийским¹². Вместе с тем имеется и бесспорное текстуальное подтверждение в авестийском Хадохт Наске (указанное и самим Ломмелем, который видел в этом «позднее» явление), и примеры ритуальной практики, в том числе сохранявшейся в Иране на протяжении столетий, позволяющие поместить зороастрийский ад на север, а рай — на юг, как предлагал Бартоломе. В любом случае такое соотношение имело место, что подтверждается и среднеперсидской лексикой.

Понимание описательных слов, обозначающих стороны света, бесспорно, имеет большое значение, как для решения вопроса о передвижении древнеиранских племен, так и для направления хода ритуалов. Если остановиться на бесспорном факте об соотношении севера и ада, тем более возникшем вразрез с первоначальным общим индоиранским, как полагал Ломмель, соотношением частей света, то можно делать различные предположения о появлении такой корреляции. С северной стороны, согласно Видевдату, прилетает в виде мухи демонисса Друхш-йа-Насу. Демон в облике мухи является вполне закономерным явлением при

всеобщем противостоянии творений: все насекомые, пресмыкающиеся, хищники и прочие бесполезные для человека животные в зороастризме считаются злыми демонами, *xrafstra-*, которых предписывается убивать. Мухи упомянуты в числе *xrafstra-*, но их роль ничтожна по сравнению с Друхш-йа-Насу. В то же время имеются некоторые передневносточные представления, в которых мухи занимают определенное место. Я имею в виду, помимо общих древнееврейских представлений о нечистоте мух и недопущении их в храмовое пространство, толкование св. Иеронимом ветхозаветного *Bā'al-Zebūb* как «повелителя мух», получившее в христианском мире широкое распространение. Не исключено, что это толкование отражает какие-то реалии, с которыми был знаком св. Иероним, предпринявший путешествие на Восток. Что касается собственно семитской традиции, угаритский бог *b'l zbl* «князь Балу» строит свой дворец на *Северной Горе* (Цапану).

Фактически все, что известно о древних иранских очистительных обрядах, известно по авестийскому Видевдату. К этому можно добавить результаты археологических исследований, полученные в Пенджикенте, где на берегу канала была раскопана площадка внешнего двора храма с выстроенными в ряд в направлении запад–восток девятью ямами. Этот объект предположительно был идентифицирован В.Г. Шкодой как *бараинум-гах*, место для совершения ритуальных омовений, впервые засвидетельствованное авестийским Видевдатом. Ямы были вырыты группами по три, что соответствует описанию Видевдата: «В каждой группе есть две вытянутые с севера на юг относительно глубокие ямы (0,3–0,4 м) и менее глубокие (0,08–0,2 м) к востоку от первых двух. Длина и ширина ям составляют соответственно 0,25–1,1 м и 0,3–0,45 м, расстояние между ямами в каждой группе колеблется от 0,2 до 0,35 м»¹³.

Как указывает Шкода, «западная группа ям была заполнена мягкой землей с угольками, а две восточные имели натечное заполнение»¹⁴. На мой, взгляд, это указывает на то, что движение во время совершения ритуала шло с запада на восток, поскольку угольки, зола могли служить дополнительными агентами очищения, использовавшимися на первых стадиях омовений. Расположение ям по направлению запад–восток могло бы служить подтверждением мнения Ломмеля, однако нельзя забывать, что зороастрийский Согд испытывал сильнейшее индийское влияние.

Имеется и другое (предположительное) материальное подтверждение ритуальных зороастрийских или околозороастрийских очищений на специальной площадке, может быть не столь очевидное, но, тем не менее, заслуживающее внимания. Во время археологических работ на Хорезмийском культовом центре Калалы-гыр 2 (IV–II вв. до Р. Х.) было

открыто небольшое узкое помещение (пом. 13 раскопа 1/2), которое, по мнению В.И. Вайнберг, могло быть связано с зороастрийскими очистительными обрядами: «В пом. 13 справа от входа были остатки хума, а у той же правой стены в глубине помещения — пристенный очаг для освещения. Скорее всего, он разводился у стены на жаровне, а позже, когда жаровня разбилась, — прямо на обмазке пола, в которой были вмазаны ее обломки... На полу помещения было много слоев глиняных обмазок. Все это, как нам кажется, можно объяснить тем, что пом. 13 было сакрально чистым и в нем могли проходить необходимое очищение служители культового центра. Рядом с ним обнаружен комплекс с довольно странными ямами, обложенными кирпичом (этим они отличаются от всех других подобных сооружений). Можно предположить, что они служили для специальных омовений и очищения»¹⁵.

В отличие от пенджикентских ям, расположенных строго по одной линии, что соответствует известной зороастрийской практике (в отношении предписаний Видевдата мы не можем с полной уверенностью сказать, что ямы выстраивались именно по одной линии, — такого указания в тексте нет, хотя обычно предполагают их линейное расположение), ямы из Калалы-гыр 2 были устроены беспорядочно. Преждевременно строить утверждения на основе единичного материала, но, возможно, этот случай показывает вариативность практик (при условии, что мы согласны с тем, что в обоих случаях имеем дело с площадками для зороастрийских или им подобных очищений). Помещение 13 расположено по линии восток–запад со входом с востока¹⁶.

Следует отметить (поскольку археологический материал погружает нас все глубже в прошлое), что столь детально разработанные зороастрийские ритуалы очищений, имеющие дело с изгнанием демониссы трупного разложения, прилетающей с севера в виде мухи, могут иметь гораздо более древние корни.

Так, в Южном Туркменистане в ходе работ Маргианской археологической экспедиции под руководством В.И. Сарияниди, в полевые сезоны 2007–2008 гг. на Гонур Деппе (так называемый Бактрийско-маргианский археологический комплекс, эпоха бронзы) были обнаружены помещения со специально устроенными «ямами»¹⁷. Два объекта, помещения 88 и 92 находятся на раскопе 16 (рис. 1), третий, представляющий собой открытую площадку, — на раскопе 13 (рис. 2). Все три объекта не являются одинаковыми, равно как «ямы», устроенные на них. Скорее можно говорить о различных типах ритуальных конструкций с некоторыми общими элементами, одним из которых является круглая или почти круглая в плане «яма» со стенками, сформированными обмаз-

Представление о смерти как осквернении в зороастризме

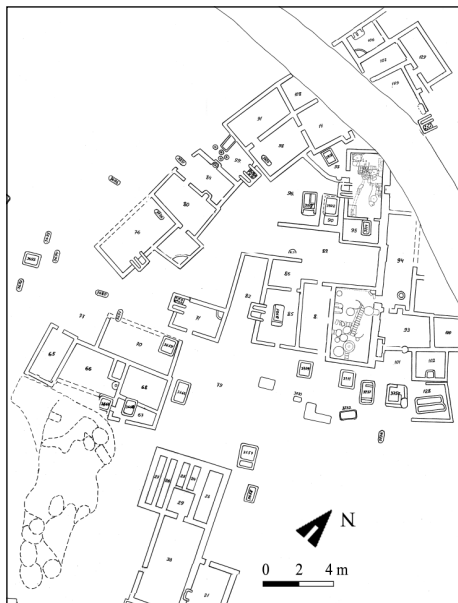


Рис. 1. Часть плана раскопа 16 с пом. 88 и 92 (по: Дубова Н.А. «Дом очищения» на Гонуре Деле. Северо-восточный комплекс помещений на раскопе 16 // Тр. Маргианской археологической экспедиции. М., 2008. Т. 2. С. 84–93).

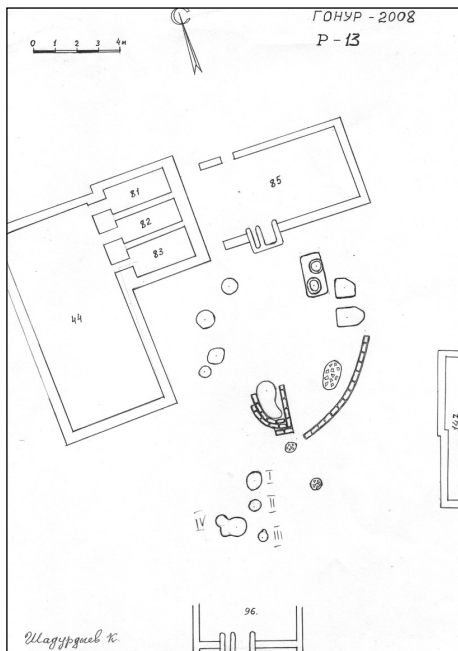


Рис. 2. План площади. Раскоп. 13. (Публикуется с разрешения В.И. Сарияниди).

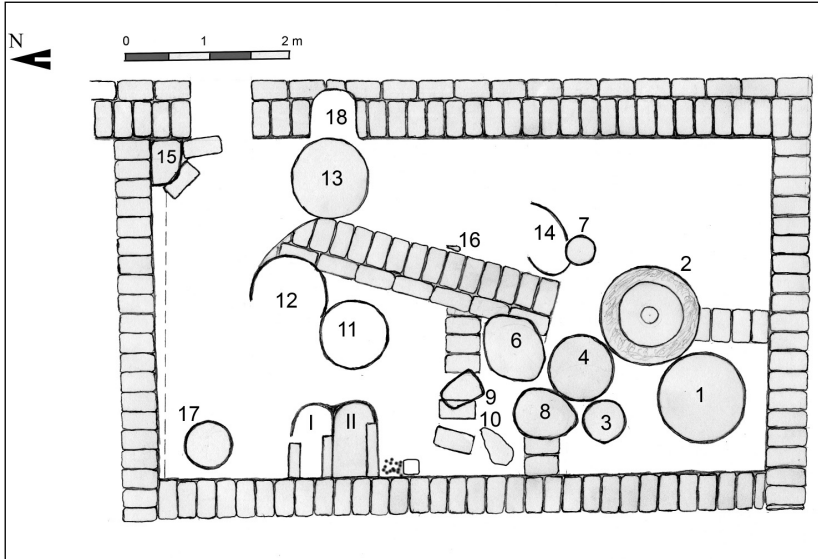


Рис. 3. План пом. 88 (по: Дубова, *op. cit.*).

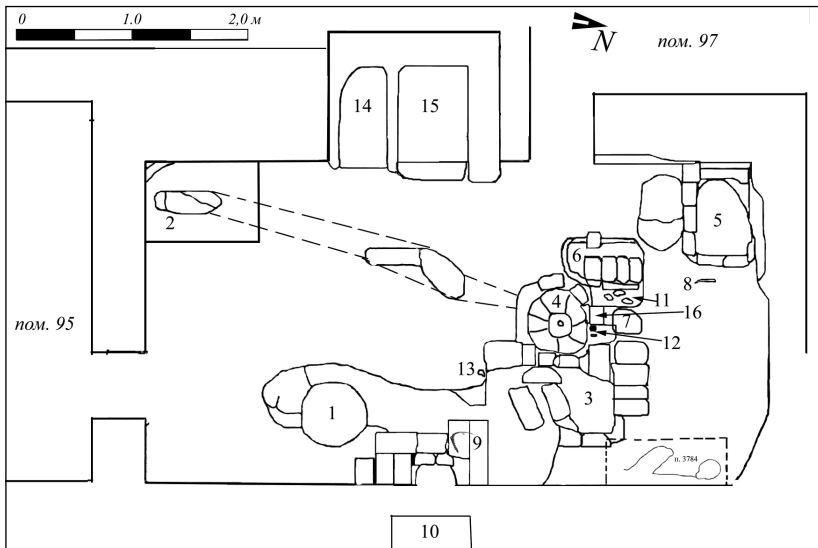


Рис. 4. План пом. 92 (по: Дубова, *op. cit.*).

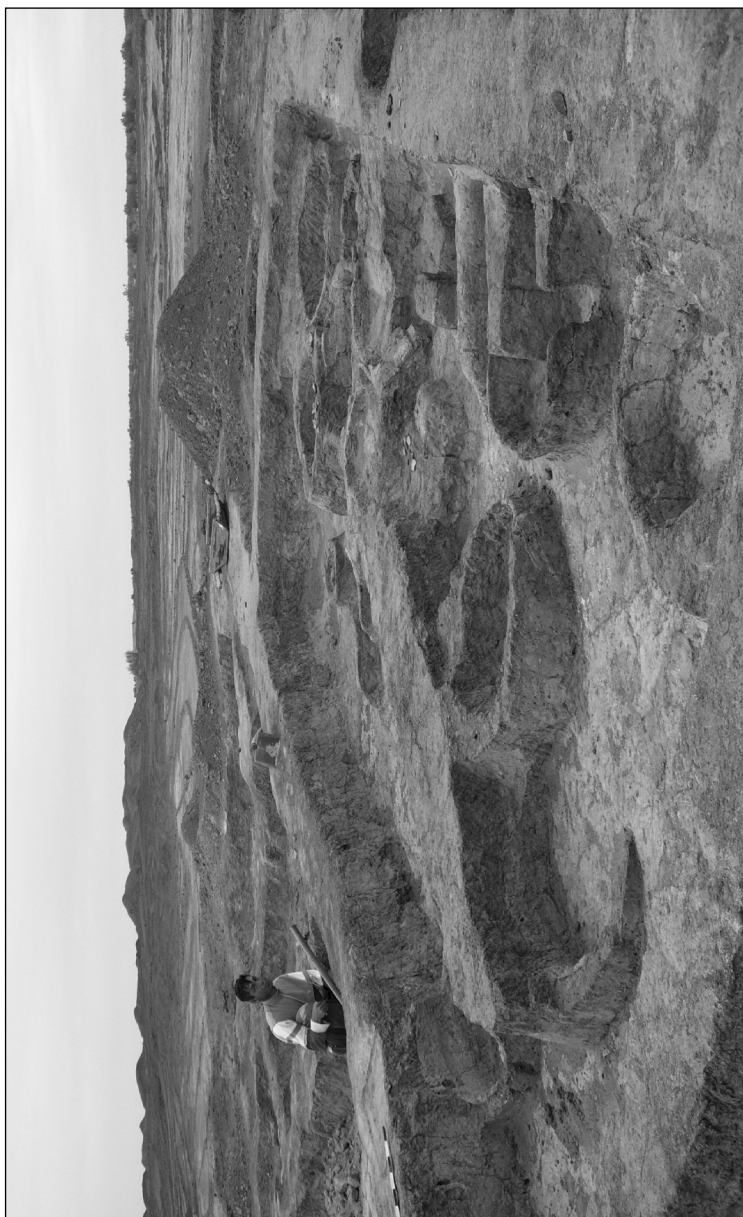


Рис. 5. Пом. 88 (по: Дубова, ор. сит.).



Рис. 6. Пом. 92. Фото автора.



Рис. 7. «Яма» на площади. Раскоп 13. Фото автора.



Рис. 8. «Яма», примыкающая к могиле. Раскоп 16. Фото автора.



Рис. 9. Расчистка пом. 88. Фото автора.

кой, другим — кирпичи, в том числе выкладки из кирпичей. Детальное описание помещений 88 и 92 раскопа 16 недавно было опубликовано Н.А. Дубовой¹⁸, и мне хотелось бы отметить важные детали, которые могут быть связаны с ритуальными очищениями и представлениями о чистоте/нечистоте.

Полы помещений 88 (рис. 3, 5) и 92 (рис. 4, 6) раскопа 16 покрыты толстым слоем глиняной обмазки. Что касается типологически близких черт всех ям, размеры которых варьируются примерно от 30 см до более чем 1 м в диаметре, от 5 до 40 см в глубину, то практически все они снабжены «стенками» или обмазкой, формирующей «стенки». Некоторые из «ям» выложены керамическими черепками и/или кусками битого кирпича и камня, особенно это характерно для «ям» площади раскопа 13 (рис. 7). Целью таких выкладок может быть не стремление собрать и сохранить воду или любое другое вещество, а, скорее, желание предохранить землю от этого вещества, создать изолирующую прослойку между несовместимыми с ритуальной точки зрения субстанциями. Этот принцип хорошо известен в различных традициях, включая зороастрийскую, в которой как в глубочайшей древности, так и в последующие периоды в ритуалах очищения и похоронных обрядах использовались изолирующие материалы, подстилки, каменные выкладки, песок в качестве нейтральной (в отличие от земли) субстанции. На раскопе 16 Гонура встречаются также отдельные ямы интересующего нас типа с выкладкой черепками керамики. Как правило, они примыкают к могилам (рис. 8), а одна из них — к скоплению крупных керамических сосудов. Можно предположить, что после совершения похоронного обряда над этими «ямами» совершали ритуальные омовения.

Наполнение «ям», помимо обычного песка, часто содержит золу, иногда частицы угля, — вещества, которые могли использоваться как дополнительные средства очищения или часть жертвоприношения во время очищения. В то же время все три объекта связаны с животными жертвами: в помещении 88 найдены фрагменты рога, в помещении 92 — астрагалы, кости со следами огня и астрагалы на площади раскопа 13. В одной из «ям» помещения 88 был обнаружен разбитый сосуд с носиком. Возможно, он использовался при совершении очищений/омовений, а затем был брошен на своем месте (этот сосуд виден на фотографии, см. рис. 9). Очевидно, что исполнявшиеся ритуалы представляли собой разработанный комплекс действий.

На раскопе 16 вместе с устройством ям были сделаны и кирпичные выкладки, а в помещении 88 ровный ряд кирпичей был выложен примерно по диагонали комнаты. Это напоминает зороастрийскую конс-

трукцию площадки для омовений, когда жрец или даже сам очищаемый мог стоять на более чистой с ритуальной точки зрения или нейтральной поверхности, например, на каменной выкладке, в то время как ритуально нечистая жидкость стекала с его тела. Нежелательность осквернения жреца «водой омовений» хорошо известна и по шумеро-аккадским текстам.

Важной деталью является направление предполагаемых ритуалов. Как помещения 88 и 92, так и «ямы» на площади раскопа 13 ориентированы по линии север-юг (план помещения 88 показывает, что более вероятно ориентация именно с севера на юг, согласно расположению входа). Наиболее интересным представляется помещение 88, где были обнаружены не только «ямы» и кирпичная выкладка, но и двойная ванна(?) только для ступней ног(?), в одной из стенок которой имеется круглое отверстие, возможно служившее для стока воды. Рядом с этой емкостью было найдено скопление мелких глиняных артефактов, по форме близких к шарикам, в которых я вижу индивидуальные приношения, может быть заместительные, совершавшиеся в ходе очистительных церемоний. Следуя плану помещения 88, опубликованному Н.А. Дубовой¹⁹, мы можем представить путь очищаемого или жреца от восточного и западного углов северной стены к двойной «ванне» и затем, по кирпичной выкладке или «ямам» вдоль нее, к группе «ям», располагающихся в юго-западной части комнаты, среди которых наиболее тщательно сделана южная «яма» в самом конце пути. Заслуживает внимания тот факт, что не все «ямы» использовались в один период, некоторые из них были устроены поверх других, и были обнаружены остатки обмазки более ранних разрушенных «ям». Так что можно предположить, что помещение 88 служило в течение некоторого времени для одних и тех же целей.

Помещение 92, находящееся на одной линии с помещением 88, скорее всего, образует с ним и рядом соседних комнат единый комплекс. Мне в помещении 92 видится подобие банной комнаты с двухкамерной печью и колодцем для стока воды. Не исключено, что печь могла использоваться не только для подогрева воды, но и для прокаливания ритуальных предметов, в том числе сосудов. Н.А. Дубова в своей статье, дающей описание помещений 88 и 92, подчеркивает, что в соседней с помещением 88 комнате находится ниша со следами сильного горения на стенках и полу²⁰. Она также могла служить для прокаливания сосудов, использовавшихся при очистительных обрядах.

Что касается площади раскопа 13, то она, вероятно, использовалась для совершения общественных и индивидуальных ритуалов, о чем мож-

но судить по ее местоположению между зданиями и, возможно, на краю комплекса зданий. Планировка соседних построек отличается стройностью и четкостью линий, а также строгой ориентацией, в чем проявляется сходство с планировкой зданий на раскопе 16. То же можно сказать об устройстве «ям». Сохранилась почти прямая линия из трех таких «ям», создающая впечатление последовательности совершающихся действий. Кроме того, открыто некоторое количество неглубоких «ям», дно которых выстлано черепками керамики, осколками кирпича и камня. Линия из трех «ям» была бы интересна с точки зрения сравнения ее с древнеиндийскими ритуалами омовения в трех ямах, но, к сожалению, гонурские ямы находятся на краю площади, остальная часть которой не сохранилась, поэтому невозможно судить о реальной картине бытования этих сооружений.

В целом в культурном отношении Гонур близок к древнейшим передне-восточным цивилизациям, что уже неоднократно отмечалось исследователями. Следы этого мощного основания могли найти отражение и в более поздних практиках и традициях, получивших распространение в Центральной Азии с приходом зороастризма. Это тем более вероятно, что можно провести параллель с индской цивилизацией, в которой существовали специальные конструкции, предположительно служившие для омовений, например Большой бассейн в Мохенджо-Даро, а ведийские ритуалы омовений возводят к доведийским.

Таким образом, можно предположить, что в качестве одной из основ формирования зороастрийской обрядности могли выступать культуры предшествующей эпохи — эпохи бронзы, носящие черты передне-восточных цивилизаций с высоко развитыми жреческими традициями. Не исключено, что, по крайней мере отчасти, благодаря этой основе сформировались некоторые характерные именно для зороастризма представления и ритуальные практики, в том числе имеющие отношение к сфере ритуальной чистоты.

¹ Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: эволюционирующая мифология. М., 2002. С. 86.

² Bloomfield M. Religion of the Veda. The Ancient Religion of India (from Rig-Veda to Upanishads). Boston, 1972. P. 144. Ср. прим. Т.Я. Елизаренковой к IX.113.86, где *avarodhanam* переводится букв. как «ограждение» (Ригведа. Мандалы IX–X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1999. С. 411.

³ West E.W. The Book of the Mainyo-i khard. Stuttgart; L., 1871. P. 134.

⁴ Pirart É. Georges Dumézil face aux démons iraniens. P., 2007. P. 165.

⁵ См.: Дандекар Р.Н. *Op. cit.* С. 73.

⁶ Boyce M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Oxford, 1977. P. 108.

⁷ Ibid. P. 108–109.

⁸ Ibid. P. 100–101.

⁹ *Хамиджанова М.А.* Некоторые архаические погребальные обряды таджиков. // Сборник статей по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии (Памяти А.А. Семёнова). Душанбе, 1980. С. 289; *Рахимов Р.Р.* Коран и розовое пламя. СПб., 2007. С. 127 и след.

¹⁰ *Choksy J.K.* Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil. Austin, 1989.

¹¹ *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. Straßburg, 1904. Sp. 79–80.

¹² *Lommel H.* Awestische Einzelstudien // Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 1904. Vol. 2. S. 204–236.

¹³ *Шкода В.Г.* *Varašnūm gāh(?)* в Пенджикенте // Памятники старины. Концепции, открытия, версии. (Памяти В.Д. Белецкого). СПб.; Псков, 1997. Т. 2. С. 397 и след.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Вайнберг В.И.* Калалы-гыр 2. Культурный центр в Древнем Хорезме. М., 2004. С. 234.

¹⁶ Там же. Рис. 2/56 на с. 88.

¹⁷ Выражаю признательность В.И. Сарияниди и Н.А. Дубовой за приглашение поработать в составе Маргианской археологической экспедиции и использовать ее материалы.

¹⁸ *Дубова Н.А.* Дом очищения на Гонур Депе. Северо-восточный комплекс помещений на Раскопе 16 // Труды Маргианской археологической экспедиции. М., 2008. Т. 2. С. 84–93.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

М.Е. Резван

**ГЕРМЕНЕВТИКА СНОВИДЕНИЯ
В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕМУСУЛЬМАНСКОЙ
СНОВИДЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ
(на примере сновидений о Коране)**

День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Пс. 18;3

Согласно современным научным представлениям в процессе сна¹ человеческий мозг интегрирует и консолидирует полученные ранее знания, во сне человек осмысливает мир, обнаруживает новые связи среди известных ему фактов, ищет закономерности и решает поставленные в бодрствующем состоянии задачи. Сегодня деятельность «спящего разума» считают процессом мышления, только происходящим в ином биохимическом состоянии. С физиологической точки зрения было доказано, что сон для организма важнее пищи — он обеспечивает отдых, восстанавливает иммунитет, без него невозможны процессы метаболизма². Согласно одной из последних теорий физиологический сон тела обусловлен необходимостью обработки мозгом огромного количества информации, накопленной за день³. Однако на сегодняшний день не существует общепринятой научной теории относительно не только функции сновидений, но и механизмов самого сна⁴.

Последовательность загадочных визуальных образов, возникающая во время сна, не могла не волновать людей. С древнейших времен люди верили в символический смысл сновидения и приписывали ему потустороннее, внешнее происхождение. Для религиозно-мистического сознания сновидение содержит предсказание будущего, намеренно ниспосланное человеку. Оно может быть истинным или ложным, в зависимости от источника своего происхождения. В попытках прочесть это послание и родилась онейромантия, т.е. искусство толкования снов.

Для сторонников рационального мышления сновидение является диалогом человека с самим собой, порождением человеческого разума, отражением будничной реальности, в котором нет ничего потустороннего и сверхъестественного, и соответственно оно не может содержать никакой информации, не известной сновидцу. Так, Аристотель отрицал божественную природу сновидений; по Бэкону, вещие сновидения являются типичными «идолами рода»⁵; для Фрейда главная функция сновидения — осуществление желания; для Юнга оно является средством связи между сознанием и подсознанием, прямой манифестацией бессознательного.

Разные точки зрения на природу сновидений можно свести к вопросу о том, где осуществляется сновидческая реальность. На основании некоторых этнографических исследований можно предполагать, что для первобытного сознания она вообще не была отделена от реальности объективной⁶. Отец Павел Флоренский писал: «Сон — вот первая и простейшая... ступень жизни в невидимом»⁷. Жан-Поль Сартр отмечал что, в состоянии сна мы лишаемся «категории реальности»⁸.

При этом и «рационалистов», и «мистиков» объединяет вера в то, что в сновидении содержится некая информация. Сторонники того или иного подхода тысячелетиями пытались расшифровать этот код, используя свойственные им методы. Сновидческие образы и сюжеты, так же как и характер отношения к сновидениям, во многом зависят от типа культуры, в которой они возникают и в рамках которой происходит их истолкование. При этом правила построения сновидческих текстов остаются практически неизменными у разных народов в разные эпохи⁹.

Современные исследования в области семиотики культуры показывают, что нельзя недооценивать роль толкования сновидений при воссоздании мировоззренческой системы того или иного этноса¹⁰. Необходимым представляется обращение к «этническому бессознательному», которое, в отличие от универсального, общечеловеческого, фиксирует особенности культуры. При этом, анализируя сновидения, следует помнить, что их можно использовать для реконструкции не только мифологических представлений, но и реалий актуального бытия сновидцев. Нельзя рассматривать сновидения как индивидуальный, субъективный и лишенный социального и культурного значения феномен¹¹.

Известный американский исламовед Густав фон Грюнебаум, выступивший идеологическим вдохновителем конференции «Сон в человеческих сообществах» и редактором одноименного сборника, утверждал, что в мусульманском сознании сновидение всегда является посланием из потустороннего мира, а не продуктом психики, деформированным

бессознательным, как это привычно для европейцев. Его исследования показывают, что сновидения современника пророка Мухаммада и египетского крестьянина середины XX в. являются единицами одного общеисламского культурного кода¹². Именно от этой предпосылки мы и будем отталкиваться в своих дальнейших рассуждениях, говоря об общемусульманской сновидческой реальности, которая включает и центральноазиатский регион.

Существует легенда, согласно которой предки современных иранцев получили знание о тайных свойствах сна от библейского пророка Даниила, которому было даровано разумение «всяких видений и снов» (Дан. 1, 17). Согласно исламским представлениям сны — важнейшая область возможного контакта с божеством¹³. Анализ коранических проповедей показывает, что термин *ru'ya* — «видение», который употребляется в описании духовного опыта как самого Мухаммада (17:60; 48:27), так и Йусуфа (например, 12:4–5, 43) и Ибрахима (37:102, 105), Фир'ауна (Фараона) (12:43), обозначает «видение во сне»¹⁴. Во сне пророк путешествовал в «мечеть отдаленнейшую» (17:1), во сне же Аллах обещал ему победу над мекканцами (48:27).

Среди мусульманских философов приверженцами рационалистического подхода были ал-Кинди (185–252/801—866) и Ибн Рушд (520–595/1126–1198)¹⁵. Суфийские же мыслители (например, ал-Газали (450–505/1058–1111), ас-Сухраварди (539–632/1145–1234), Ибн ал-'Араби (560–638/1165–1240) придерживались мнения о смешанной природе сновидений. Оно было основано на их классификации сновидений в зависимости от источника происхождения: внешнего или внутреннего. Существует *хадис*, подкрепляющий эту точку зрения: «Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: “Сновидение бывает трех видов: благая весть от Аллаха Всевышнего, сон от *шайтана* и сон, при помощи которого человек обращается к своей душе и получает ответ”»¹⁶. То же можно найти и у ал-Газали: «Во снах есть истина и есть несвязные видения»¹⁷.

Ал-'Араби предполагал наличие некоей третьей субстанции *'алам ал-мисал* — «сферы архетипов»¹⁸, в которой соприкасались чувственная реальность и духовный мир. «Второй учитель»¹⁹ ал-Фараби (ум. 339/950) считал, что разум является самостоятельной субстанцией и может покидать пределы физической оболочки, чтобы активно искать источник откровений о будущем²⁰.

Вот что пишет ал-Газали о сущности сновидений: «Двоим доводом к тому, что внутри сердца есть одно особое окошко к знаниям, являются, во-первых, сны. Во сне, когда путь чувствам закрыт, та внут-

рения дверца открывается, и из мира царствия и Хранимой Скрижали начинает проявляться скрытое, чтобы привести к познанию и видению того, чему предстоит быть: либо явно, так, как это будет, либо образно, тогда появляется потребность в толковании. Очевидно, отсюда люди полагают, что бодрствующий человек наиболее подходит для [толкования] мистического знания, хотя видят, что в бодрствующем состоянии скрытое ему недоступно, а во сне он видит без участия чувств.

В данной книге невозможно объяснить истину снов, но необходимо знать в такой мере: сердце словно подобие зеркала, а Хранимая Скрижаль — как еще одно зеркало, не искривленное, в котором отражено все сущее. И как изображения от одного зеркала отражаются в другом зеркале, поставленном напротив, так и изображения от Хранимой Скрижали появляются в сердце, когда оно очищается, освобождается от чувственного и устанавливает с ней духовную связь. До тех пор пока оно занято чувственным, оно скрыто завесой от духовной связи с [тем] миром. Во сне оно освобождается от чувственного, и волей-неволей то, что находится в его сути, начинает появляться благодаря проникновенному созерцанию мира царствия.

Однако хотя чувства из-за сна подавлены, представление остается на своем месте. Поэтому то, что становится видимым, видимо в образном облике представления, не явно и не открыто, но отчасти под покровом и завесой»²¹.

Для иллюстрации поздних суфийских взглядов приведем выдержку из труда Хазрат Инайат Хана (1882–1927), индийского музыканта и философа, популяризатора и проповедника суфизма в Западной Европе и России.

«Сны и вдохновение часто являются доказательством существования высшего мира. Нередко во сне, равно как и через вдохновение наяву, можно видеть прошедшее, настоящее и будущее. Праведный человек видит яснее, чем неправедный. Сны бывают пяти видов, а именно:

- 1) Хайяни — когда во сне видят, о чем думали в течение дня.
- 2) Кальби — когда видят противоположное действительности.
- 3) Накши — символы, имеющие различное значение, понимание которых доступно только мудрецу.
- 4) Рейхи — когда ясно видят то, что случится в действительности.
- 5) Эльхами — когда божественное послание передается путем писем или ангельских голосов.

Всегда, в ясной или неясной форме, каждому человеку посылаются во сне предостережения против грядущей опасности и предвестия успеха, и люди понимают их, сообразно со степенью своего развития.

Сны сбываются рано или поздно, в зависимости от влияния звезд, под которыми они снятся. Сон, виденный в полночь, имеет значение в течение года; виденный в конце ночи, имеет значение в течение шести месяцев; виденный рано утром — может сбыться немного спустя после этого. Однако действие снов подвержено переменам, в зависимости от добрых или злых дел человека»²².

В шиитской среде распространено убеждение, что члены семейства пророка (*ахл ал-байт*) и их прямые потомки (*а'имма*, ед. ч. — *имам*), унаследовавшие власть, предопределенную божественным установлением, обладают сокровенным знанием о начертанном на скрижалях судьбы, что им одинаково явственны события минувшего и грядущего. Считается, что эта способность была передана 'Али самим Мухаммадом²³. Поэтому неудивительно, что самые разнообразные техники гадания и предсказания, в том числе и «методики чтения» сновидений, получили наибольшее распространение именно среди шиитов.

Согласно наиболее распространенным представлениям во время сна дух человека покидает тело, отправляясь в странствие в недоступные для материальной оболочки области — к престолу Аллаха, где может происходить общение с ангелами или с *джиннами*, в зависимости от степени благочестивости человека. Соответственно сны, являющиеся следствием контакта души с *джинном* (*хулм*), сообщают ложные сведения, а вещий сон (*ру'йа*) является следствием беседы с ангелом. Для толкователя задаче расшифровки значения предшествовала необходимость определения источника сновидения и его этического вектора.

Но для перевода полученной информации с языка небесных сфер на человеческий недостаточно быть просто благочестивым сновидцем. Опыт и воображение позволили создать своего рода словари, призванные навести мост между символами сновидения и категориями реальности, или, вернее, создать иллюзию существования такого моста. Мусульманская наука толкования снов окончательно оформилась к III–IX вв.²⁴ К этому времени онейромантия, имевшая в своем распоряжении необъятную устную традицию (семитского, иранского, эллинистического происхождения), освященную авторитетом Мухаммада²⁵, приобрела строго определенный свод принципов, законов и практических регламентаций, который и был зафиксирован письменно в многочисленных трактатах, появившихся в этот период. Немалую роль в этом процессе сыграло знакомство с трудом Артемидора (II в. н.э.) *Ὀνειροκριτικά*, пере-

вод которого был выполнен Хунайном б. Исфахом (192–260/808–873) по заказу седьмого ‘аббасидского халифа ал-Ма’муна (170–218/786–833) в рамках деятельности знаменитого багдадского «Дома мудрости» (*байт ал-хикма*)²⁶. Так в мусульманской онейромантии появился метод классификации снов.

В «Большом *тафси́ре* снов», сочинении, не утратившем своего значения и сегодня, которое приписывается самому известному мусульманскому толкователю снов Ибн Сирину (34–110/654–728), подробно излагаются принципы этого метода («Толкование — это и сопоставление, и объяснение, и аллегория, и предположение»²⁷), которые восходят к Артемидору: «...ведь снотолкование и есть не что иное, как сопоставление подобного»²⁸.

Поскольку сновидение «говорит» в первую очередь на языке визуальных образов, речь в нем если и присутствует, то играет второстепенную роль. Однако вербализация сновидения, неизбежная при передаче его содержания другому лицу, *превращает его в текст*, к которому уже можно применять традиционные «филологические» гадательные методики, что позволяет рассматривать его как один из малых жанров фольклора.

Например, сновидение о человеке по имени Салим (араб. «здоровый», «безопасный») сулит сновидцу благополучие. Согласно концепции *фа’л* (гадания по различным текстам) именам собственным придавались определенные ассоциации в соответствии с их звучанием. Так, айва (*сафарджал*) означает путешествие (*сафар*). А сирень приносит несчастье, которое будет длиться год, из-за того, что ее название (*сусан*) содержит слова *су’* («зло») и *сана* («год»); базилик служит одновременно и хорошим и дурным знаком, так как, с одной стороны, его название (*райхан*) содержит слово *рух* («дух»), а с другой — его вкус горек, хотя он и улаживает глаз своим видом, а нос — ароматом; лимон предсказывает ложь, поскольку его внешний вид не соответствует внутреннему содержанию²⁹.

Ибн Сири́н рекомендует толковать сны в утренние часы. Толкователь должен учитывать личность сновидца и обстоятельства сна, так как один и тот же увиденный во сне предмет может для различных людей в разное время иметь неодинаковое значение. Например, «...гранат может быть для султана областью, которой он владеет, или городом, где он правит, кожа будет стенами, косточки — людьми в городе. Для торговца это будет его домом, в котором живет его семья, или его купальней, или его гостиницей, или кораблем посреди моря, заполненным людьми и различным грузом, или его лавкой, полной по-

купателей, или его школой, полной учеников, или кошельком, полным дирхемов и динаров. А для ученого или подвижника гранат — это его книга или Коран, кожа — страницы, зерна — текст, в котором его праведность. Для холостяка гранат — это жена с ее имуществом и красотой или наложница с ее девственностью, которой он наслаждается, обладая. Для беременной это будет дочь, скрытая в ее плаценте, матке, крови. И это могут быть денежные суммы, хранящиеся в султанской казне, или большая сумма денег для служащих, тысяча динаров для богатых, сто динаров для торговцев, десять — для людей из среднего класса, дирхем для бедняка, копейка³⁰ для нищего, лепешка, или что-то из еды, или сам гранат, как приснилось. Ведь сон — как узелок, и распутать его можно лишь при помощи разъяснения, анализа, соотношения с происхождением и благосостоянием человека, как в приведенных примерах»³¹.

Помимо непосредственно толкования значений сна, сонники содержали также общие рассуждения о природе сновидений, правила, которым должен следовать сновидец, желающий получить вещей сон и его верное истолкование. Регламентировалось не только время и место получения сна (наиболее достоверными считаются сны, полученные в последнюю треть ночи³², в период, «когда деревья плодоносят»³³), но также и поза спящего (раньше считалось, что необходимо спать на правом боку, однако современные сонники, ссылаясь на достижения медицины, предписывают спать на левом для облегчения пищеварения)³⁴.

Приведем подробную регламентацию процесса благочестивого сна у ал-Газали: «*Вирд*³⁵ второй — сон. И хотя он не принадлежит к поклонению, но, будучи украшен этикетом и традиционными предписаниями, входит в число религиозных отпращиваний. А традиционные предписания состоят в том, чтобы спать лицом к *кибле* на правой руке так, как умершего укладывают в могильной нише. Знай, что сон есть брат смерти, а пробуждение подобно воскресению. Бывает, что изъятый во сне дух обратно не отдают, поэтому надобно подготовить дела мира загробного так, чтобы засыпать, совершив ритуальное омовение и покаяние с намерением не грешить снова в случае пробуждения. Следует иметь написанным завещание, положив его под изголовье, не заставляя себя засыпать и не спать на мягком белье, чтобы сон не овладевал [преднамеренно] ибо сон — бездействие жизни. В сутках не следует спать более восьми часов, так как это одна треть от двадцати четырех часов: если кто достигнет возраста шестидесяти лет, то, поступая так, он двадцать лет жизни потратит впустую. Следует иметь под рукой воду и зубную щетку, чтобы ночью или рано поутру встать для на-

маза. Надо намереваться встать ночью или ранним утром, ведь когда намереваются так поступить, тогда приобретается будущее воздаяние, даже если сон побеждает.

Укладываясь на бок, следует сказать: “Во имя Твое, Господи, я уложил свой бок, и во имя Твое я подниму его...”³⁶, и запомнить это так, как мы изложили в [книге] “Призывы” (“Да‘ават”), произнеся [затем] “Айат ал-курси” [Коран, 2:256], “ал-Му‘аввизатайн” [Коран, 113 и 114], “Уверовал Посланник” [Коран, 2:285] и “Благословен...” [Коран, 67], чтобы засыпать, произнося богопомятие и совершив ритуальное омовение. Дух того, кто будет поступать таким образом, вознесут до престола и до пробуждения впишут в число молящихся»³⁷.

Таким образом, поскольку символы сна призваны отражать реалии бытия, перед авторами трактатов по онейромантии стояла *задача составления полной классификации мироздания*, включающей все без исключения объекты Вселенной, поддающиеся восприятию человеческим разумом. Неизбежный процесс популяризации подобных трактатов привел к появлению многочисленных сонников, содержащих составленный в алфавитном порядке перечень предметов и тем, наиболее актуальных для сновидений той или иной эпохи. Для удобства запоминания такие сборники зачастую составлялись в стихотворной форме.

Эту систему можно проиллюстрировать на примере содержания «Большого *тафсира* снов»:

«О разъяснении видения во сне рабом самого себя во власти его Господа, Могучего и Сильного

О сновидениях, связанных с пророками

О сновидениях, связанных с Мухаммадом избранным

О появлении в сновидениях ангелов

Встреча во сне со сподвижниками пророка Мухаммада, да будет доволен ими Аллах

Толкование снов, связанных с *сурами* бесценного Корана

Толкование сновидений, связанных с исламом

Толкование снов, связанных с рукопожатием и приветствием

Толкование снов, связанных с ритуальным очищением

Толкование снов, связанных с призывами к совершению молитвы

Толкование снов о мечети, *михрабе*³⁸, минарете и *зикре*³⁹

Толкование снов о *закате*⁴⁰, долге кормить голодных и *закате* праздника окончания поста

Толкование снов о посте и вечерней трапезе

Толкование снов о *хаджже*, *'умре*, Ка'бе, Черном камне, Макаме, Зам-Заме и о том, что связано с ним, и о жертвенных животных⁴¹

Толкование сновидений о *джихаде*

Толкование сновидений о смерти, покойниках, могилах, саване, а также обо всем, что имеет отношение к оплакиванию умершего, и о прочем

Толкование сновидений о воскресении из мертвых, расчете, весах, свитках, *сирате*⁴²

Толкование сновидений о геенне, да упасет нас Аллах от нее

Толкование сновидений о рае, его хранителях, гуриях, дворцах, реках и плодах

Толкование сновидений о *джиннах* и *шайтанах*

Сновидения о стариках, юношах, девушках, детях, знакомых и незнакомых

Сновидения о различных частях тела человека одной за другой по порядку

Толкование снов о таких выделениях человека и животных, как вода, молоко, кровь, и обо всем, что с ними связано

О голосах и крике животных, услышанных во сне

О снах, связанных с болезнями человека

О снах, связанных с лечением и уходом за больными, с кровопусканиями, с использованием микстур и банок

О снах, связанных с продуктами, кухонной утварью, застольями

Глава, толкующая сны о застольях с вином и о музыкальных инструментах, посуде, играх и развлечениях, а также духах, используемых в это время

Об одежде

Сновидения о султанах, царях, их свите, и помощниках

Глава, объясняющая сны о войне, ее разновидностях, средствах ее ведения и оружии, убийстве, распятии на кресте, тюрьме, оковах и подобном этому

Глава, толкующая сны о ремесле, людях, занимающихся различными ремеслами, и работников

Сновидения о конях, верховых животных и других видах скота

Глава, объясняющая сновидения о диких зверях

Толкующая сны о диких и домашних птицах, о насекомых, а также о рыбной ловле, рыбе и водной живности

Сновидения о приспособлениях для охоты, сетях, силках, рыболовных крючках и рогатке

Толкование снов о насекомых и животных, обитающих на суше

Толкование увиденных во сне небес, воздуха, ночи и дня, ветра и дождя, лунного затмения и землетрясения, молнии и грома, радуги, Сатурна, светил и облаков

Сновидения о земле, горах, расположенных на ней, почве, городах, селах, домах, строениях, дворцах, крепостях, о том, что необходимо для жизни на ней, о степи и подобном этому

Толкование сновидений о золоте, серебре, различных украшениях, жемчуге и об остальном, что добывается из различных минералов, как-то: свинец, медь, сурьма, нефть, латунь, хрусталь, железо, смола и тому подобное

Сновидения о море и его состояниях, корабле, волне огромной, реках, океане, колодцах, воде и о том, в чем ее содержат, ведрах и кувшинах

Толкование разнородных вещей».

Интерес к средневековой мусульманской онейромантии продолжает существовать и сегодня, причем не только на Востоке, но и в Европе и США⁴³. Любопытным примером современного бытования средневековой традиции в России может служить вышедший в 1997 г. в Санкт-Петербурге «Мусульманский сонник»⁴⁴, система толкования снов в котором, по словам составителя, основана «на мусульманском мирозерцании». Эта публикация, являющаяся ответом на запросы современного российского книжного рынка с его интересом к оккультному и таинственному, содержит три сонника, весьма различных как по месту, так и по времени написания, переведенных соответственно первый с персидского, второй с «джалатайского»⁴⁵ (приписывается знаменитому сновидцу Йусуфу) и третий с «тюркского» (т.н. «новый сонник») языков. Эта книга также включает и все обязательные элементы, о которых говорилось выше (рассуждения о природе сна, рекомендации практического характера, а также «календарь сновидений»). К сожалению, в издании не упомянуты источники, с которых был сделан перевод. Весьма любопытным представляется изменение формы организации материала: во втором соннике достаточно трудно обнаружить какую-либо систему, первый представляет собой переходный этап (материал распределен по темам), третий, «современный» сонник составлен в виде алфавитного указателя тем.

В Тегеране в 2001 г. вышло в свет специальное издание, посвященное рассматриваемой проблеме⁴⁶. Этот своеобразный «энциклопедический словарь сновидений» может дать некоторое представление о характере бытования соответствующей исламской традиции в ее шиитском варианте в сегодняшнем Иране.

Поскольку областью наших специальных интересов являются магические практики, связанные с Кораном, то особое внимание как в средневековых текстах, так и в последнем издании уделяется разделам, связанным с Кораном. Коранические тексты играли большую роль во всех областях, связанных с мусульманскими магическими практиками. Область снов и их толкований не являлась здесь исключением. Например, традиция сохранила нам представления о том, что следует делать, если приснился дурной сон. В этом случае человек должен повернуться, сплюнуть и прочесть 114-ю *суру* и *айат* «ал-Курси», затем произнести молитву, встать, повторить необходимый *намаз*, на следующий день раздать милостыню для нейтрализации негативных последствий, которые может породить этот сон⁴⁷.

Считалось, что с помощью определенных коранических цитат можно вызвать сны конкретного содержания. Например, чтобы во сне открылось точное местоположение сокровища, необходимо написать на куске оленьей или волчьей шкуры 14-й и 15-й *айаты* четвертой *суры*, смыть написанное водой и побрызгать ею в предполагаемом месте нахождения сокровищ. Чтобы во сне получить информацию о том, как именно следует выполнять то или иное дело, нужно написать на льняной одежде 59–63-й *айаты* шестой *суры* и поместить ее под подушку. А если перед сном привязать на руку лоскут с теми же *айатами*, то во сне можно увидеть человека, который «научит удивительным вещам»⁴⁸.

Сам Коран и его отдельные *суры* и даже *айаты* также могут присутствовать в сновидении в качестве самостоятельных объектов. Анализ источников показывает, что с каждой из *сур* был связан комплекс определенных онейромантических представлений. Диапазон значений сновидений, в которых присутствует Коран, достаточно широк; при этом Коран как элемент сна играет роль замещающего маркера, определяющего базовые жизненные категории. Интерпретация же сновидений об отдельных *сурах*, как правило, основывается на прямых ассоциациях, связанных с их названиями.

Принцип толкования снящихся *айатов* лучше всего продемонстрирует следующая цитата: «Если *айат*, который он видел и читал во сне, является *айатом* милосердия, это означает, что он получит благую весть о милосердии, спокойствии, счастье и благоденствии. Если же *айат* связан с вестью о наказании, то это сновидение является предупреждением о том, что видевший сон совершил грех, за который он заслуживает наказания. Сон призывает его освободиться от греха, в котором сновидец погряз и который продолжает притягивать его и служить целью его устремлений»⁴⁹.

В приложениях к данной статье приводятся сравнительные данные по толкованию значения таких сновидений. Для нас принципиально, что большинство толкований в средневековом и новейшем источниках совпадает. Это, во-первых, свидетельствует о том, что универсальная мусульманская сновидческая реальность, о которой говорилось выше, актуальна сегодня так же, как и пятьсот лет назад, а во-вторых, демонстрирует роль сновидений как важного этнографического источника, несущего информацию не только о духовном мире, но и о быте представителей «истолковывающей культуры».

Значение сновидений, в которых фигурирует Коран

*По тегеранскому изданию*⁵⁰

- 1) Если кому-либо снится, что он вслух читает Коран, то в жизни ему будут всегда сопутствовать счастье и удача.
- 2) Чтение половины текста Корана означает, что половина жизненного пути сновидца осталась позади.
- 3) Если во сне ты слышишь, как читают Коран, твоя вера укрепится (ср. ниже № 22, 29).
- 4) Человек, которому снится, что он закончил чтение Корана, достигнет своей цели (ср. ниже № 25).
- 5) Если кому-либо снится, что он стал *хафизом* (т.е. выучил текст Корана наизусть), то такой человек станет известен своей ученостью, набожностью и приобретет доверие окружающих (ср. ниже № 21).
- 6) А если человеку, незнакомому с кораническим текстом, снится Коран, то ему следует готовиться к смерти, ибо час его близок.

*По «Большому тафсиру»*⁵¹

- 7) Увидеть сон, в котором спящий как бы читает Коран в полдень, означает, что этот человек идет по правильному пути, направляясь к берегу спокойствия и умиротворения. Это также означает, что он придерживается истины, следя за тем, чтобы не совершить ничего греховного и покончить со скверной, согласно *айату*, который означает: «Они читают знамения Аллаха...» (3:113), до слов, означающих: «приказывают одобряемое и удерживают от неодобряемого» (3:114).
- 8) Сон, в котором спящий читает рукописный экземпляр Корана, означает, что человек вбирает в себя содержащуюся в нем мудрость, а также, что он приобретает величие, знатность, истинность веры. Рукописный Коран — это пособие мудрости в истолковании снов.
- 9) Если во сне кто-то увидит, что покупает свиток Корана, это означает познания его в вопросах религии и в делах людей расширятся, и им будет из этого извлечена польза.
- 10) Если кто-то увидит во сне, что продает свиток Корана, это означает, что такой человек подрывает свою веру.
- 11) Украсть во сне свиток Корана означает забвение молитвы.

Герменевтика сновидения в контексте общемусульманской сновидческой реальности

12) Если спящий видит себя с Кораном в руках и, открывая его, он не видит написанных строк, то это означает, что его внешность не соответствует внутреннему содержанию.

13) Если кто-то увидит во сне, что он прожевывает листы Корана, это означает, что он, переписывая свитки за деньги, требует за свой труд непомерную оплату.

14) Тот, кто увидит во сне, как целует рукопись Корана, не удовлетворится одним только исполнением обязательств.

15) Кто увидит во сне, что переписывает Коран на глине или перламутре, тот вольно трактует его, опираясь исключительно на собственный взгляд.

16) Увидеть во сне записанный на земле Коран означает, что видевший этот сон является неверующим.

17) Говорят, что Хасан ал-Басри⁵², да будет милостив к нему Аллах, видел во сне, будто он пишет *айаты* Корана на своем одеянии. Он рассказал о сне Ибн Сирину. Тот ответил: «Держись в страхе перед Богом. И не толкуй Коран по своему усмотрению. На это указывает твой сон».

18) Тот подчиняется собственным капризам и страстям, кто увидит во сне, что цитирует Коран, будучи без одежды.

19) Если во сне человек съедает страницы Корана, то он является самоедом.

20) Тот же, кто увидит, как он использует Коран в качестве подушки, тот является человеком, не исполняющим заповедь пророка: да благословит его Аллах, относительно Корана: «Не используйте Коран в качестве изголовья».

21) Кто увидит во сне, что он выучил Коран, хотя на самом деле он этого не совершал, тот получит собственность, согласно сказанным Всевышним словам, которые означают: «...ведь я — хранитель, мудрый» (12:55) (ср. выше № 5).

22) Если кто-то увидит во сне, что слушает чтение Корана, власть его окрепнет, а венец его жизни станет лучше (ср. выше № 3).

23) Кто увидит во сне, как у него отбирают *мушаф*⁵³, тот растеряет свои религиозные знания и будет лишен познаний об этом мире.

24) Того же, кто увидит во сне, как ему читают Коран, а они ничего в этом не понимает, ждет порицание. Это осуждение будет сделано или Аллахом, или правителем, согласно словам Всевышнего, означающим: «Они говорят: “Если бы мы слушали или разумели, то не были бы мы среди обитателей огня”» (67:10).

25) Ожидает исполнение желаний и приумножение добра того, кто увидит во сне, что завершает полностью чтение Корана (ср. выше № 4).

26) Если же кто увидел, что изучает книги — Коран или религиозную литературу, то это означает, что он будет каяться в грехах.

27) Рассказывают, что какая-то женщина увидела такой сон. В своей комнате она читала свиток Корана, а затем появились два цыпленка, которые начали собирать находящиеся в ее комнате книги. И прodelывали они это до тех пор,

пока не собрали все книги. О своем сновидении она рассказала Ибн Сирину, и он разъяснил, что она родит двух мальчиков, которые наизусть выучат Коран. Так это и случилось.

28) Рассказывают также, что какой-то человек, считавшийся тцем Корана, увидел во сне, что он вырывает из рукописи Книги страницу и пытается ее сжечь. Однако пламя идет на убыль и гаснет. Он обратился к одному очень хорошему толкователю. Тот сказал, что этот сон является ему предупреждением — остерегаться соблазнов, которые будут предлагаться ему власть предержавшими. Видевшему же сон толкователь посоветовал спокойно продолжать свою работу — читать Коран. Так это и было.

29) Власть того, кто слушал чтение Корана во сне, окрепнет, его исход будет похвален, он будет спасен от обмана со стороны авантюристов, согласно словам Всевышнего, которые означают: «И когда ты читаешь Коран, Мы делаем между тобою и теми, которые не веруют в последнюю жизнь, завесу сокровенную» (17:45) (ср. выше № 3).

**Значение сновидений,
в которых фигурируют отдельные суры Корана⁵⁴**

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
1	Совершишь добрые дела. Будешь долго жить.	Перед тобой откроются двери добра и закроются двери зла.
2	Будешь искренен в своих деяниях. Будешь терпеливо переносить трудности.	Тебя ожидает долгая жизнь и укрепление веры.
3	В конечном итоге перейдешь от несчастий к благополучию.	Обретишь ясный ум и чистоту души. Станешь противостоять лжецам и творящим несправедливость.
4	Достигнешь своей цели и желаемого. Получишь наследство от своих близких.	Станешь распределителем наследного имущества , другом и душеприказчиком женщин из числа свободных и рабынь. Тебе уготована долгая жизнь.
5	Успех и здоровье — твоя доля. Достигнешь высокого чина и положения.	Тебя ожидает успех в делах, укрепление в вере и благочестии.
6	Достигнешь счастья в мире горнем и дольном, преумножив в себе благородство.	Получишь прибавление в крупном и мелком рогатом скоте, в живности. Обретишь щедрость.
7	Честно осуществишь свои дела и сделаешь людей счастливыми.	Не покинешь этот мир, пока твоя нога не ступит на гору Синай.
8	Твое счастье велико, и ты стяжашь несметное богатство.	Тебе предопределена помощь Аллаха в победе над врагами и увеличение приплода мелкого рогатого скота, принадлежащего тебе.
9	Покаешься в совершении дурных поступков и получишь подарок.	Тебя ожидает достойная похвалы жизнь среди людей и кончина после покаяния .

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
10	Произнесешь прекрасные слова. Убережешься от лукавства недоброжелателей.	Добьешься роста собственной популярности, будешь почитаем другими. Тебя никогда не коснутся ни интриги, ни козни, ни колдовство .
11	На протяжении всей жизни будешь много трудиться, а в конце заживешь в свое удовольствие.	Тебя ждет радость, связанная с получением урожая и увеличением приплода скота.
12	—	Беда, злключения, а затем обогащение, поездка и ее завершение.
13	Совершишь добрые дела. Твоя жизнь будет короткой.	Тебя ожидает деятельность, направленная на проповедь ислама, и преждевременная старость.
14	Осуществив добрые дела, окажешься рядом с Господом Всемогущим и [благочестивыми] людьми.	Улучшение дел и укрепление веры перед Аллахом.
15	Достигнешь своей цели и желаемого. Добьешься уважения и почета у людей.	Достоинная жизнь среди людей и у Аллаха.
16	Станешь обладателем честно нажитого имущества. Достигнешь учености и знания. Если заболеешь, то поправишься.	Рождение сына, который станет богословом. Если ты болен, то излечишься.
17	Укрепив веру и осуществляя благие дела, обретешь пристанище рядом с Богом и Его творением.	Станешь у Аллаха знатным человеком. Победишь всех своих врагов.
18	Твоя жизнь будет не только счастливой, но и долгой .	Тебя ожидает спокойствие, миротворение и долгая жизнь до тех пор, пока она тебя не утомит и ты будешь желать скорой смерти.
19	Станешь объектом клеветы, однако очистишься от нее. Встанешь на путь добрых дел.	Тебе предназначено оживление традиции пророков, да благословит их Аллах! Против тебя будут воздвигнуты ложные наветы, однако все они исчезнут, а твоя позиция восторжествует.

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
20	Обретишь известность в науке или искусстве.	Тебе не смогут повредить чары колдунов, какими бы они ни были.
21	Обретишь знания и мудрость. После того, как минут трудности, достигнешь спокойствия и мира.	Тебя ожидает радость после трудностей, сладость после горечи, богатство после лишений. У тебя родится сын, он станет умным и весьма уважаемым деятелем.
22	Совершай дела, достойные одобрения, и прославишься аскетизмом и воздержанием.	Неоднократно совершишь паломничество.
23	Ты честный и надежный [человек] и встанешь на достойный путь.	Окончательно утвердишься в вере. Тебе уготовано высокое положение в этом и загробном мирах, через твои руки пройдет много добра.
24	Получишь пользу от занятий наукой и станешь беспристрастным и добродетельным ученым.	Аллах осветит твое сердце и могилу.
25	Появится стремление перейти с недозволенного пути к праведному. Совместно с другими избереешь верный путь.	Тебя охватит сильное стремление найти различия между истиной и ложью.
26	Отвратишься от греха и лжи и встанешь на путь истины.	—
27	Получишь много денег. Достигнешь почета и величия.	Получишь что-то в собственность.
28	Приобретешь богатство и состояние. Достигнешь успеха в делах веры.	Тебе посчастливится найти клад.
29	Восторжествуешь над своими недоброжелателями и противниками.	Окажешься под защитой Аллаха, который спасет тебя от смерти.
30	Одержишь победу над лицемерами и врагами веры.	Завоюешь одну из языческих стран и получишь в свое распоряжение целый народ.

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
31	Обретишь мудрость и знание, и люди получают от этого пользу. Приобретишь богатство и благодетельствуешь людей.	Удостоишься мудрости.
32	Осуществляя добрые дела, достигнешь благополучия.	Умрешь во время совершения земного поклона и станешь одним из числа достигших успеха перед Аллахом.
33	Достигнешь успеха в жизни. Обнаружишь нечто и вернешь это владельцу.	Встретишься с истиной и будешь следовать ее путем.
34	Достигнешь успеха в жизни и делах веры.	Станешь в мирской жизни аскетом и предпочтешь уединение всему остальному.
35	Приобретишь богатство и состояние.	Аллах приоткроет перед тобой врата благоденствия.
36	Ты пользуешься расположением посланника Аллаха и в конечном итоге достигнешь благополучия.	Почувствуешь привязанность к себе со стороны принадлежащих к роду пророка, да благословит его Аллах и приветствует.
37	Ты человек надежный и искренний. У тебя будет достойное чадо.	Получишь в дар от Аллаха сына, который станет человеком глубоких убеждений и покорным воле Всевышнего.
38	Получишь деньги. Достигнешь высокого чина и положения.	Умножишь имеющееся у тебя имущество и повысишь свою профессиональную квалификацию.
39	Ты крепок в вере и достигнешь успеха в профессиональных делах.	Тебе уготовано очищение веры и благоприятный исход.
40	Твои молитвы будут услышаны. Добьешься счастья и благополучия.	—
41	Проживешь долгую жизнь.	Станешь проповедником ислама, получишь признание со стороны множества людей.

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
42	Достигнешь благополучия через почитание Бога и воздержание.	Тебе уготована долгая жизнь.
43	Ты чист в своих словах и речах и достигнешь благополучия.	Тебе уготована судьба быть искренним человеком в словах и поступках.
44	Послушание и почитание Бога принесут великую пользу. Приобретешь богатство и значительное состояние.	Богатство.
45	Покаешься в дурных делах и приблизишься к Господу.	Всю последующую жизнь будешь проявлять почтительность к своему Господу.
46	Сделаешь добро родителям. Увидишь нечто совершенно удивительное.	Увидишь в этой жизни большие чудеса.
47	Избежишь ущерба, причиняемого недоброжелателями. В тебе усилятся хорошие черты характера, и ты более уверенно будешь идти путем истины.	Добьешься улучшения своей репутации.
48	Осуществляя добрые и богоугодные дела, обретешь покой в обоих мирах.	Тебя ожидает участие в <i>джихаде</i> . Конец твой близок.
49	Обращаясь хорошо с людьми, обретешь благополучие.	Заслужишь милосердие.
50	С упованием и верой в Бога честно приобретешь имущество.	Получишь возможность увеличить средства для своего существования.
51	Работа станет для тебя легкой. В ремесле и земледелии тебе будет сопутствовать удача.	Получение большой прибыли от землевладения и сельского хозяйства.
52	Отвратишься от дурных дел. Избегнешь спора и брани с недругами.	Будешь жить в Мекке.
53	Получишь дозволенное имущество и хлеб насущный. На твою долю выпадет целомудренное чадо.	У тебя родится красивый мальчик , который впоследствии займет важный пост.

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
54	Трудности тебя минуют. Приоб- ретешь богатство и состояние.	Станешь предметом насмешек, но какого-либо вреда от этого тебе не будет.
55	Избегнешь лжи. Стяжаешь бо- гатство.	Тебе уготованы благоденствие в этом мире и милость в загробной жизни.
56	Ты родился под счастливой звездой. Покаявшись, отвратишься от греха и подчинишься Божьей воле.	Будешь соблюдать законы Все- вышнего.
57	Получишь деньги, но не без трудностей.	У тебя будет хорошая репутация и здоровое тело.
58	Повздоришь со своей семьей и родными.	Будешь обладать способностью вести диспут с несправедливыми людьми и одерживать над ними верх благодаря умело применяе- мой аргументации.
59	Восторжествуешь над недруга- ми и противниками.	Аллах окажет помощь в борьбе с врагами.
60	С тобой произойдет несчаст- ный случай , который приве- дет в конечном итоге к твоей смерти.	Тебе достанутся серьезные ис- пытания , будешь вынужден прой- ти через все сложности, выпавшие на твою долю.
61	Ты стремишься к одобрению Богом и будешь убит на этом пути.	Станешь героем, отдавшим свою жизнь за правое дело.
62	Предпримешь меры к осущест- влению добрых дел, и люди бу- дут уважать тебя.	Будешь удостоен щедрости Алла- ха.
63	Отстранишься от вызывания расколов и встанешь на путь истины.	Ты свободен от лицемерия.
64	Ты искренен в своих словах и речах, а также поддерживаешь немощных.	Твой идешь верным путем.

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
65	Проявишь упрямство [в отношениях] с супругом/ой и домочадцами.	Окажешься в конфликтной ситуации с супругом/ой, и ваш спор в конечном счете приведет к разводу.
66	Среди твоих близких случится раскол. Будешь отдален от своей семьи и близких.	—
67	Сделаешь добро другим и в конечном итоге достигнешь благополучия.	Можешь рассчитывать на прибавление богатства.
68	Обретишь знание и мудрость. Сделаешь добро людям.	Будешь обладать красноречием, а также сможешь грамотно и четко излагать свои мысли на бумаге.
69	Ищи истину и обретишь благополучие.	Будешь обладателем твердых принципов справедливости и правды.
70	Следуй по пути добрых дел, и достигнешь успеха в делах духовных.	Станешь спокойным, уравновешенным человеком.
71	Ты защищен от страха и ужаса. Обретишь счастье и покой.	Станешь известен своими делами. Никогда не совершишь ничего постыдного и победишь врагов.
72	Не разрешай страху перед <i>джиннами</i> , <i>пери</i> и другими бестелесными существами поселиться в твоём сердце, ибо никого вреда они тебе не причинят.	Будешь защищен от козней <i>джиннов</i>.
73	Возлюбишь вечерний намаз и достигнешь успеха в благочестии.	Будешь бодрствовать по ночам и совершать молитвы.
74	Ты совершаешь праведные дела. Не следует таить злобу на других в своём сердце.	Ты человек терпеливый и с чистой душой.
75	Перед смертью покаешься в своей лжи и неправедных деяниях.	Никогда не вступишь ни в какой сговор и не будешь давать ложных клятв.
76	Обращайся с другими хорошо и стремись к тому, чтобы Бог был тобой доволен.	—

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
77	Ищи пусть истины, и однажды приобретешь дозволенное богатство.	Получишь возможность приумножить средства к существованию.
78	Твое дело будет процветать, и ты обрешь известность.	Получишь в жизни хорошие шансы, и о тебе будут вспоминать с признательностью.
79	Козни шайтана оставят тебя, и встанешь на путь истины.	Прежние тревоги исчезнут, и твое сердце успокоится.
80	Ты угрюм и у тебя тяжелый нрав, однако ты милосерден к немощным.	Появится возможность увеличить размеры милостыни и подаяния.
81	Избавишься от страха. Отправишься в путешествие.	Совершишь немалое число поездок на Восток. Твои доходы во время этих поездок возрастут.
82	Ты боишься кары Божьей и приблизись к уважаемым людям.	Правители приблизят тебя к себе, проявив к тебе высокое уважение и доверие.
83	Ты справедлив к людям.	Приобратишь спокойствие, верность и справедливость.
84	У тебя будет многочисленное потомство.	Получишь значительно увеличение потомства мальчиков.
85	Освободишься от скорбей. Твой доход увеличится.	Избавишься от тревог и приобратишься к некоторым видам наук. Это занятие будет связано с астрологией.
86	Собственными стараниями выбросишь все трудности из головы.	Тебе будет внушено увеличить восхваления Всевышнего.
87	—	Пойдешь на поправку.
88	Стремишься к тому, чтобы Бог был доволен тобой. Тебя вспоминают добрым словом.	Тебя ожидает повышение в ранге, увеличатся твои знания и признание тебя людьми. Заслужишь благодарность и щедрость, а также счастливую и благословенную жизнь.
89	Совершишь добрые и богоугодные деяния.	Тебя охватит радость и придет к тебе слава.

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
90	Твори добро, и Бог будет доволен тобой.	Станешь проявлять склонность к тому, чтобы почитать сирот и помогать им, а также будешь милостив к слабым и немощным.
91	Избежишь несчастья. Осуществишь поступок, в котором потом раскаешься.	К тебе придет пронизательность, способность к пониманию сути вещей.
92	Обретишь успех в деле служения Богу.	Станешь бодрствовать ночью, совершая ночные молитвы, и будешь огражден от нескромности других людей.
93	Обращаешься с людьми вежливо и хорошо.	Проявишь благосклонность и окажешь помощь бедным и сиротам. Если <i>сура</i> написана на лбу — скорая смерть.
94	Успех — твой друг , и работа для тебя станет легкой.	Поймешь, что Аллах укрепляет в твоей душе веру в истинность ислама. Всевышний поможет улучшить твои дела , избавит от тревог и беспокойства.
95	Осуществляя добрые дела и следуя чистым путем, обретишь благоденствие в обоих мирах.	Тебе удастся быстро покончить с нуждой и с лихвой обеспечить себя.
96	Ты человек скромный и с чистыми намерениями.	Будешь наделен красноречием и литературными способностями.
97	Достигнешь высокого чина и положения. Проживешь долгую жизнь.	К тебе придет долгая жизнь вместе с улучшением дел.
98	Ты наставляешь людей на путь истины своими словами и поступками.	Получишь от Аллаха в свои руки решение судеб народа, сбившегося с пути.
99	Ты милосердный человек и далек от тиранства.	Через тебя по воле Аллаха будет выбита почва из под ног неверующих.
100	Ты приверженец <i>ахл ал-байт</i> / Ты хозяин в своем доме. Ты любишь беговых лошадей.	Одолжишь коня и будешь пользоваться им как своим собственным.

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
101	Твори добрые и похвальные дела, и обретешь уважение людей.	Тебе будут дарованы почтение и благочестие.
102	Тебе достанутся хорошие доход и прибыль от ремесла и торговли.	Перестанешь обращать внимание на деньги, равно как и копить их.
103	—	Тебе уготованы Аллахом старание и прилежание. В коммерческих делах ты понесешь убытки. Однако затем твои дела поправятся и ты получишь большую прибыль.
104	Ты говоришь очень ценные вещи и пользуешься авторитетом среди людей.	Будешь копить деньги, чтобы раздать их как подаяние.
105	—	Одержишь победу над недругами, с твоей помощью много стран станет мусульманскими.
106	Люди полюбят тебя за твои добрые дела.	Окажешь помощь беднякам, раздавая продукты питания. Аллах свяжет тебя со своими рабами сердечными узами любви.
107	Одержишь победу над недругами. Совершишь хороший поступок.	Одержишь победу над теми, кто выступал против тебя и стремился противодействовать твоим усилиям.
108	Приобретишь богатство и состояние. Ты занимаешься благотворительностью и получишь воздаяние.	Добьешься прироста добра в этом мире.
109	Ты прельщен мирскими благами, однако обратишься на путь истины.	Будешь готов к борьбе против неверных.
110	Ты испытываешь сильные лишения и трудности, однако в конце концов достигнешь желаемого.	Получишь помощь Аллаха, дабы одержать верх над недругами. Скорая смерть.

Сура	Толкование	
	по тегеранскому изданию	по «Большому <i>тафсиру</i> »
111	Против тебя устроили заговор, но [враги] не достигнут успеха.	Столкнешься с лицемерами. Один из них поспешит выступить против тебя и потребует признать содеянное тобой ошибкой. Однако Аллах, Всемогущий и Великий, уничтожит лицемера.
112	Почитай и уповая на Бога, достигнешь желаемого в обоих мирах.	Добьешься исполнения своих мечтаний, память о тебе возрастет, ошибки, допущенные тобой, помогут тебе исправиться и прийти к единобожию. Жизнь твоя станет приятной. Скорая смерть.
113	Пребудешь в безопасности от страхов, лишений и бедствий этого мира.	Получишь помощь Аллаха, который отстранит от тебя козни и зависть людей и <i>джиннов</i>, а также защитит тебя от различных насекомых и паразитов.
114	Пребудешь в безопасности от лукавства и гнева недоброжелателей.	Тебе будет оказана помощь, дабы ты спасся от напастей, особенно от происков и козней недругов.

¹ Здесь и далее термин «сон» будет использоваться для обозначения физиологического процесса, противоположного бодрствованию, а «сновидение» — для обозначения ощущений, возникающих в результате деятельности мозга во время этого процесса, остающихся в памяти сновидца после пробуждения.

² Манасеина М.М. Сон как треть жизни человека. СПб., 1892.

³ Эта теория принадлежит психологу и специалисту в области компьютерного анализа К. Эвансу.

⁴ По материалам: The New Science of Dreaming / ed. by D. Barret, P. McNamara. Westport, 2007.

⁵ Один из четырех типов ошибок на пути познания, связанный с самой природой человека, не зависящий ни от культуры, ни от индивидуальности.

⁶ Левин-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999.

⁷ Флоренский П.А. Иконостас // URL: <http://www.vehi.net/florensky/ikonost.html>.

⁸ Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб., 2001. С. 67.

⁹ Успенский Б.А. История и семиотика // Избранные труды. М., 1994. Т. 1. С. 35–37; Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 119–226.

¹⁰ Успенский. Указ. соч.; Толстой Н.И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа: сон — семиотическое окно // XXVI Випперовские чтения. М., 1993. С. 89–96.

¹¹ Соколовский С.В. Сновидческая реальность — бессознательное российской антропологии? // Этнографическое обозрение VI. 2006. С. 3–15.

¹² The Dream and Human Societies / ed. by G.E. von Grunebaum, R. Caillois. Berkeley, 1966. Это верно даже в том случае, если мы сравним сновидения *феллаха* и, к примеру, известного хирурга-египтянина, практикующего в Лондоне. Исключение здесь составляют, например, западноевропейцы, принявшие ислам в сознательном возрасте в результате осознанного религиозно-идеологического выбора.

¹³ См. также: Резван Е.А. Коран и его мир. СПб., 2002. С. 123. Исламской «теологии снов» посвящена работа *Lamoreaux J. C. The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation (Suny Series in Islam)*. N.Y., 2002.

¹⁴ Ср., например, Коран, 12:43 и 12:44: «И сказал царь: “Вот вижу я семь коров тучных, поедают их семь тощих; и семь колосов зеленых и других — сухих. О знать! Дайте решение о моем видении (*ру'йа*), если вы можете толковать видения (*ар-ру'йа*)”. Они сказали: “Тучки снов (*ахлам*)! Мы не сведущи в толковании снов (*ал-ахлам*)”». Ср. также: 21:5 и 21:7, где речь идет о самом Мухаммаде и употребляются соответственно *ахлам* и глагол *вахх* «внушать». Здесь и далее цитаты из Корана приведены в переводе И.Ю. Крачковского.

¹⁵ *Ze'evi D. Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900*. Berkley, 2006. P. 102.

¹⁶ *Ибн Сирин*. Большой тафсир снов / пер. с араб. Г. Мухамедова, А. Шогенова, З. Миנדжана, Д. Воробьева, П. Гусейнова, с франц. А. Булычева. М., 2004. С. 17.

¹⁷ *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси*. Кимийа-ий са'адат («Эликсир счастья») / пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматулина. СПб., 2002. С. 30.

¹⁸ *Corbin H. Avicenne et le Recit visionnaire*. Teheran; P., 1954. V. 1.

¹⁹ Распространенное почетное прозвище ученого. Имеется в виду «второй после Аристотеля».

²⁰ *Ze'evi*. Op. cit. P. 102.

²¹ *Ал-Газали*. Ук. соч. С. 20–21.

²² Инайят-Хан. Суфийское послание о свободе духа / авторизованный пер. с англ. А. Балакина. М., 1914 // URL: <http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Inajat-han/text.htm>.

²³ *Fahd T. Djafir // Encyclopedia of Islam / CD ROM edition, v. 1.0. Leiden, 2002.*

²⁴ Первый известный нам трактат по онейромантии составлен Абу Исахом Ибрахимом б. 'Абд Аллахом ал-Кирмани (158–69/775–85) и носит название «Дустур фи атта'бир» («Руководство по толкованию»).

²⁵ В *сире* (жизнеописании Мухаммада) и в *хадисах* (преданиях о его высказываниях и поступках) присутствуют многочисленные упоминания практики толкования сновидений, одобряемой и практикуемой пророком и членами его семьи.

²⁶ *Fahd. Ru'ya. Encyclopedia of Islam.*

²⁷ *Ибн Сирин*. Указ. соч.

²⁸ Артемидор : сонник / пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова, И.А. Левинской, В.С. Зилитинкевич, Э.Г. Юнца, общ. ред. пер. Я.М. Боровского, комм. И.А. Левинской. СПб., 1999. С. 25.

²⁹ *Fahd. Fa'l. Encyclopedia of Islam.*

³⁰ Так в тексте перевода.

³¹ *Ибн Сирин*. Указ. соч. С. 16.

³² См.: *Donaldson B. A. The Wild Rue. L., 1938. P. 177.*

³³ *Ибн Сирин*. Указ. соч. С. 24.

³⁴ Там же.

³⁵ *Вирд* — набор молитв, которые необходимо произносить в то или иное время суток.

³⁶ Ср. слова православной молитвы на сон грядущий: «В руце Твои, Господи Иисусе Христе, Боже мой, предаю дух мой», которые напоминают о последних словах Иисуса Христа: «Иисус, возгласив громким голосом, сказал: “Отче! в руки Твои предаю дух Мой”. И, сие сказав, испустил дух» (Лк. 23, 46).

³⁷ *Ал-Газали*. Указ. соч. С. 291–292.

³⁸ *Михраб* — ниша во внутренней стене мечети, указывающая направление на Мекку.

³⁹ *Зикр* — «помяновение», мусульманская медитативная практика, заключающаяся главным образом в повторении молитвенных формул.

⁴⁰ *Закат* — один из пяти столпов ислама, налог с имущества в пользу бедных.

⁴¹ *'Умра* — малое паломничество; *Ка'ба* — главная мусульманская святыня, кубическая постройка в Мекке, содержащая священный черный камень; *Макам* — камень, на котором, по преданию молился Ибрахим (Авраам); *Зам-Зам* — священный колодец в Мекке.

⁴² *Сират* — мост через адскую бездну, который смогут перейти только праведники.

⁴³ См., например, многочисленные американские издания: Shaykh Muhammad Al-Aqili. *Tafsir Almanam. Ibn Seerīn's Dictionary of Dream Interpretation*. Philadelphia, 1996–2004. В 2009 году в Мичиганском университете состоялась конференции «Dreams in Islamic Societies: Exploring the Muslim Subconsciousness» и планируется публикация сборника статей, посвященных данной проблематике, в издательстве «I.B. Tauris».

⁴⁴ Мусульманский сонник / сост. Г. Бодыкин. СПб., 1997.

⁴⁵ Так в тексте.

⁴⁶ *'Алихах М.* Та'бир-и хаб-и навин. Хаб-и ход-ра та'бир конид. Тегеран, 1380.

⁴⁷ *Donaldson*. Op. cit. P. 175.

⁴⁸ *Ibid*. P. 176.

⁴⁹ *Ибн Сирин*. Указ. соч. С. 92.

⁵⁰ *'Алихах*. Указ. соч. С. 131–138. Здесь и далее перевод с персидского и примечания автора.

⁵¹ Цит. по: *Ибн Сирин*. Указ. соч. С. 79–97.

⁵² Хасан ал-Басри (21–110/642–728) — известный басрийский проповедник, принадлежавший к поколению *таби'ун*, последователей сподвижников пророка Мухаммада.

⁵³ Рукопись Корана.

⁵⁴ Жирным шрифтом выделены совпадения в толковании сновидений о *сурах* в двух наших источниках. В тегеранском издании отсутствует толкование сновидений о *сурах* 12, 87, 103, 105, в «Большом *тафсире*» — о *сурах* 26, 40, 66 и 76.

И.В. Стасевич

**БАҚСЫЛЫК И ПРАКТИКА
ТРАДИЦИОННОГО ЦЕЛИТЕЛЬСТВА
В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ
(по материалам Западного Казахстана)**

Исследователи традиционной и современной казахской культуры неоднократно отмечали религиозный синкретизм в верованиях казахов, подразумевая под этим слияние домусульманских воззрений и норм ислама¹. К настоящему времени с уверенностью можно сказать, что существующая в казахской культуре религиозная практика допускает различные отклонения от «классических» норм ислама. Одним из примеров таких «отклонений» является практика традиционного целительства, по сегодняшний день существующая в казахской культуре. По традиции целительство — одна из основных функций казахских шаманов (*бақсы*). Уже к началу XX в. казахское шаманство (*бақсылык*) постепенно угасает и роль целителя переходит к народным лекарям, которые в своей практике во многом повторяют поведение традиционных *бақсы*, но часто в сокращенной, а нередко и в отчетливо мусульманизированной форме.

В настоящее время практически в каждом поселке есть один-два практикующих народных целителя. Некоторые из них лечат только определенные болезни или незначительные недомогания, другие берутся за излечение любых болезней, сочетая эту деятельность с гаданием, предсказаниями. Но «сильные» целители, наследники традиционных *бақсы*, встречаются сравнительно редко. За последние 50 лет значимой фигурой для Западного Казахстана стал знаменитый целитель и предсказатель *Ақ-Бақсы* Төлеген (рис. 1), проживавший в поселке Урожайное Актюбинской области (умер в 1993 г. в возрасте 98 лет). В каждом обследованном нами поселке мы получали информацию об *Ақ-Бақсы*: информанты общались не только о событиях его жизни, но и о различных случаях изле-



Рис. 1. Ақ-бақсы Төлеген

чения больных, о личных встречах с целителем. Полученные нами сведения во многом фрагментарны, тем не менее можно предположить, что способности, которыми обладал Төлеген, были схожи с традиционными способностями казахских *бақсы*. Кроме того, использование Төлегеном в своей ритуальной практике помощи духов-покровителей (от которых он, как избранный ими, принял благословение своего дара), сам способ получения этого дара, процесс обучения и посвящения Төлегена в *бақсы* также подтверждают наше предположение о том, что Төлеген прошел весь путь становления традиционного шамана.

Еще в детстве он встретил старика (по другим сведениям, ему приснился *аруақ*), который сказал Төлегену, что он обладает даром и должен лечить людей. После этого, как рассказывает его внучка, джинны перенесли ребенка в Туркестан, где в течение 9 лет он постигал свой дар: учился у джиннов, как призывать их, как ставить диагноз, как лечить людей, предсказывать судьбу. Затем глава джиннов сказал: «Возвращайся к народу и лечи людей». Джинны вернули мальчика домой. Слух о его даре быстро распространился по округе, и народ дал ему имя *Бала-бақсы*, что значит «ребенок-бақсы». Имя *Ақ-бақсы* Төлеген приобрел значительно позже (в возрасте примерно 40 лет).

Диагноз больным Төлеген ставил традиционным способом: по пульсу на правой руке пациента. Кроме этого, Төлеген прославился как *құмалақышы* (гадатель на *құмалаках*) и предсказатель. При лечении больных Төлеген использовал камень (прозрачный, желтоватого цвета), который клал в воду и заговаривал болезнь. Сведений о том, использовал ли целитель в своей практике другие ритуальные предметы, к сожалению, нет.

В настоящее время преемницей *Ақ-бақсы*, получившей его благоговение (*бата*), является его двоюродная внучка Житибаева Сақып (рис. 2), проживающая в поселке Комсомол (1954 г.р.).

Напомню, что существующее мнение о том, что казахские женщины не занимались шаманством, является ошибочным. Еще Ч. Валиханов писал: «Женщины, имеющие духов, называются *ильты*. Это тоже *баксы*»². Возможно, что употребленное Валихановым название женщин-*бақсы* происходит от казахского слова *елту*, что значит опьянеть, войти в состояние экстаза. Сведения, подтверждающие существование женщин-шаманок, встречаются в работах А. Диваева³ и И. Чеканинского⁴. Из современных публикаций о женском шаманстве нужно отметить две статьи В.Н. Басилова⁵, в которых кроме описания ритуальных действий приведены и тексты шаманских призываний. Материалы о современных женщинах-*баксы* также содержатся в работе Р. Мустафиной⁶.

Тем не менее материалов по женскому шаманству, к сожалению, недостаточно для того, чтобы конкретизировать наше представление о женщинах-*бақсы*. В связи с этим большое значение приобретают сведения о современных женщинах-целительницах, являющихся преемницами известных *бақсы*. Они не называют себя *бақсы*, чаще употребляя термины более позднего происхождения — *емші*, или *тәуіп* (знахарка).

Төлеген предсказал Сақып, что в 37 лет она тяжело заболет и тогда ей придется начать лечить людей, иначе она умрет. Сақып, по ее словам, не верила в это предсказание, но в начале 1990-х годов у нее случился инсульт, и в больнице ей приснился дед, который ударил ее по плечу три раза; вскоре после этого она пошла на поправку. После выписки Сақып поехала к Төлегену, и он сказал ей: «Теперь ты займешь мое место, а если не будешь лечить, то останешься парализованной». По словам Сақып, дед так объяснил ей свой выбор: «Мои помощники *аруақи* идут только к тебе». Сақып описывает «помощников» следующим образом: «На правом плече сидит мальчик, на левом — девочка». Ставя диагноз, женщина использует тот же способ, что и ее дед: кладет руку на пульс правой руки больного и говорит, что «видит» болезнь, но более подробно технику диагностирования объяснить не может. Практически все



Рис. 2. Целительница Житибаева Сақып в комнате, где принимает посетителей (п. Комсомол)



Рис. 3. Один из ритуальных предметов, (камень желтого цвета), используемых при сеансах лечения. Ақ-бақсы

опрошенные нами целители отказывались говорить на тему общения с духами, ссылаясь на запретность этой информации («иначе *аруақи* могут обидеться»). При лечении больных Сақып использует камень, который передал ей дед (рис. 3), плетъ (*қамшы*) и два деревянных молоточка («такие видела в мечети, попросила сделать одного пациента»).

Төлеген предсказал внучке и смерть мужа, и потерю работы. Сейчас Сақып не работает, большую часть времени проводит дома, лечит людей, деньги за лечение не берет, удовлетворяясь тем, что люди приносят ей сами. В отличие от других целительниц, Сақып воспринимает свой дар как данный не столько Богом, сколько *аруақами*. Она плохо знает Коран, якобы «времени нет читать», в молитвах чаще обращается к деду, чем к Богу. Дар целительства для нее стал долгом перед людьми. Сақып говорит, что когда она не лечит людей, то болеет сама. Аналогичную информацию о причинах болезненного состояния самих врачей-целителей мы получили у всех опрошенных целительниц. Женщины говорили, что в случае отказа пациенту в лечении или прекращения лечебной практики, болезнь поражает самого целителя. Подобное объяснение причин недомогания целителей является традиционным для центральноазиатского шаманства.

У Сақып есть ученица, бывшая пациентка, которую она, излечив, спасла от смерти, — Сәнем Достанова из поселка Карабутак (1958 г.р.). Сақып не дала еще Сәнем своего благословения (*бата*), так как считает, что «она еще не готова, многого не знает».

Свой дар Сәнем обнаружила еще в молодости, когда стала гадать себе на *қумалаках*. В 1980-х годах ей поставили диагноз — неврологическое расстройство (Сәнем сводили судороги, мучили головные боли), что, как она считает, на самом деле было результатом ощущения болезней окружающих людей. Но за помощью к Сақып она обратилась позже, после операции язвы желудка, когда состояние ее здоровья резко ухудшилось и медицинское лечение не помогало.

По словам Сәнем, она ставит диагноз больному, «чувствуя его боль на себе, в тех местах, где болит». Для этого целительница закрывает глаза и водит руками над разложенными *қумалаками*, после завершения обряда сообщает диагноз больному. Нужно отметить, что и традиционные *бақсы* начали свои сеансы с гадания на *қумалаках*, которые хранили в мешочке, подвешенном к концу *кобыза*. Кроме гадания на *қумалаках* Сәнем практикует массаж, лечение травами. Если Сәнем заболевает сама, то обращается за помощью к Сақып, так как, по ее словам, сама себя излечить она не в состоянии.

В отличие от своей наставницы, Сәнем считает, что ее дар идет от Аллаха, но при этом не отрицает того, что *аруақи* помогают ей («*аруақ*

дал мне *аян*). Перед каждым новым сеансом лечения целительница читает «Фâтиху» для «очищения от предыдущего больного»; на столе, рядом с *кумалаками*, на белом вафельном полотенце лежат Коран и книга о правильном образе жизни мусульманина на казахском языке. Предсказывать будущее Сәнем не может, объясняя это тем, что *аруақи* пока не наделили ее даром ясновиденья («вижу будущее, но сразу забываю»).

Сәнем замужем, имеет троих детей, но ее семья живет в Актобе, и, несмотря на уговоры переехать к ним, она остается в Карабутаке, объясняя это следующим: «Как только покидаю дом — заболеваю сама, видимо, что-то не пускает уехать». Поэтому Сәнем считает своим долгом и предназначением, данным Богом, оставаться здесь, в родном поселке, и лечить людей. Плату за свое лечение она не назначает, берет то, что дают сами больные. Заканчивает свой сеанс целительница благословением (*бата*).

В том же поселке есть еще одна целительница — Алия Раимбаева (1947 г.р.). Она практикует лечение и взрослых, и детей, поэтому окружающие называют ее не только *емші*, но и *ұшкірұ* (целительница детей). В роду Алии были ясновидцы (прапрадед) и целители (сестра отца). Свой дар Алия почувствовала еще в детстве, по ее словам она часто ощущала какой-то «жар» в руках, а когда прикасалась к своим ногам, то обжигалась. Во время таких «приступов» девочка просила всех родных уйти из дома. В детстве Алия очень любила рисовать, переносила на бумагу «все, что видела и чувствовала», но мать запрещала ей этим заниматься, считая, что это «дело рук шайтана». По словам целительницы, когда она переставала рисовать, то сразу заболела. Более подробно природу своего состояния Алия объяснить не смогла, но при этом она уверена, что если бы не перестала рисовать, то ее дар позволил бы ей стать очень хорошей художницей.

Окончательно свой дар Алия осознала уже в более позднем возрасте. По ее словам, толчком для проявления ее незаурядных способностей стали сеансы Кашпировского, которые она видела по телевизору. После этих сеансов ее психическое состояние резко ухудшилось, она думала, что сошла с ума. Как говорит Алия, однажды, проходя по улице, она неосознанно подошла к незнакомой больной женщине и поставила ей точный диагноз — это был ее первый опыт. Объяснить, как она ставит диагноз больному и назначает лечение, Алия не может: «Мне как ветер дует на ладони, я не вижу саму болезнь, я ее чувствую».

Алия в разговоре проявляла определенную начитанность, ссылаясь на популярную литературу о сверхъестественных способностях человека и «биотоках», которые ощущает с детства в своих руках. Она считает,



Рис. 4. Целительница Алия Раимбаева
использует Коран в сеансе лечения больного и гадания

что ее способности идут от Бога: «Это не я лечу, это Всевышний через меня лечит человека, поэтому я не могу объяснить, как все это получается». В то же время свой дар, в отличие от других целителей, Алия склонна рассматривать как обреченность. Хотя она редко ходит в мечеть и не совершает намаз, Алия считает себя религиозным человеком и полагает, что использование дара является своего рода грехом, но точно сказать, соответствует ли это «классическим» нормам ислама, она не может.

Отметим, что местные представители официального духовенства осуждают практику народного целительства и открыто выступают против обращения за помощью к народным лекарям, но при этом считают, что целители такого рода все же являются мусульманами. Алия полагает, что гибель ее сына вполне может оказаться наказанием Бога за ее дар. После похорон сына Алия отказалась от практики целительства, но ее стали мучить сны, головные боли и ей пришлось вернуться к лечению больных. Подобный дуализм в восприятии традиционного целительства характерен не только для самих целителей, но и для окружающих, потенциальных больных, которые если и осуждают эту «греховную практику», то не отрицают того, что в безнадежной ситуации обратятся к народным целителям за помощью.

При лечении больных Алия не использует никаких ритуальных предметов, кроме текста Корана («лечу только руками и словом»), который считает не просто книгой, а сильным оберегом от сглаза (рис. 4). Коран, оставшийся от родственников, висит, завернутый в белую ткань, в одном из углов комнаты, в которой она проводит сеансы лечения, наряду с другими оберегами: мешочками с адраспаном и солью, красными лентами, завязанными бантами. При сеансе Алия достает Коран, открывает наугад любую страницу и с закрытыми глазами водит над ней руками, повторяя слова любой известной ей молитвы. Напомню, что закрывание глаз во время вхождения в транс характерно для шаманства многих народов, в том числе и для тюркоязычных народов Центральной Азии. После описанного ритуала Алия открывает глаза и говорит, что нужно сделать человеку для излечения болезни, улучшения взаимоотношений в семье, для того, чтобы удача сопутствовала ему в пути, и т.п.

Среди детских болезней, которые берется лечить Алия, — кожные заболевания, рахит, аллергия, испуг, заикание. Наиболее распространенные способы лечения плача у новорожденных детей, практикующиеся многими целительницами: надавливание пальцем на небо ребенку — *таңдай тіс* («боль проходит, и ребенок успокаивается»), массаж спины разогретым маслом. В последнем случае причиной плача ребенка считается ощущаемый им дискомфорт от растущих на спине «жестких

волосков», которые целительницы «выводят» во время массажа. Чтобы определить причину испуга ребенка, целительницы выливают расплавленный свинец в емкость с холодной водой, которую держат над головой ребенка. Считается, что от шипения воды ребенок вновь пугается и свинец принимает форму того, что его испугало. Этот кусочек свинца либо хранят в доме, либо вешают на шею ребенку, и он носит его в течение десяти дней.

Все рассмотренные выше примеры могут быть отнесены к индивидуальным формам народного целительства. Однако не следует забывать, что не меньшее, а возможно и большее распространение имеют формы домашнего, или семейного, целительства, приемами которого владеют преимущественно старшие женщины в семье. Цель домашнего целительства — излечить себя или ближайших родственников. К этой форме целительства могут быть отнесены элементарные очистительные обряды (*аластау*), простейшие способы отвращения или снятия сглаза, народные средства медицины. Обряд *аластау* может совершить над собой любой человек, но проведение этого обряда знающим и опытным человеком признается всеми информантами более действенным. С целью защиты от сглаза или снятия уже наведенной порчи дом и двор окуривают адраспаном, развешивают по дому мешочки с тем же адраспаном, с солью, на косяки дверей вешают плетль (*қамшы*), банты красного цвета, баранью кость *қара жілік*.

До настоящего времени в повседневной жизни казахские женщины практикуют обряды *көз тию* (от сглаза), *тіл тию* (от злого языка), призванные защитить ребенка от излишнего внимания окружающих. Женщины пришивают к одежде ребенка или прикрепляют к колыбели бусины голубого и черного цветов (*моншақ*), привязывают красные ленты, кладут под подушку вещи уважаемых, доживших до преклонных лет людей.

Нередко с целью излечения болезни и защиты от сглаза женщины используют различные предметы, наделяемые магической силой. В поселке Джангильды пожилая женщина в качестве такого предмета применяет фрагмент старой кольчуги, по ее словам принадлежавшей известному батыру ее рода. В случае болезни кого-либо из семьи женщина кладет этот кусок кольчуги под подушку больного со словами молитвы, в обычное время она носит его на конце косы в качестве оберега.

Другая наша информантка из города Шалкар использует с этой же целью одежду своего деда. Когда кто-то в семье заболевает или сама она чувствует себя плохо, то отрезает кусочек от этой одежды, сжигает его и проводит обряд *аластау*.

По мнению информантов, наиболее сильные целительницы — «чистые женщины» — девушки и женщины, вышедшие из фертильного возраста. Это положение соответствует традиционному казахскому представлению о том, что роды негативно влияют на магические способности женщины. Есть даже мнение, что семейная жизнь настоящих *бақсы* и традиционных целителей не складывается из-за того, что духи-помощники запрещают им вступать в брак. Девушек, обладающих даром целительства, называют *қыз емші*, *қыз аруақ*.

Одна из таких, теперь уже старых дев, живет в поселке Аралтобе, в нескольких десятках километров от поселка Карабутак Актюбинской области. По рассказу ее сестры, свой дар Айдаш Орызбаева ощутила в возрасте 16 лет, когда «в нее вошел *аруақ*». *Аруақи* стали мучить Айдаш, и по совету людей она отправилась к *Ақ-бақсы*. По словам сестры Айдаш, *Ақ-бақсы* почувствовал, что дар, которым обладает девушка, очень сильный, даже сильнее его собственного. Еще в дороге он наслал на Айдаш змей, но она справилась с ними, и, когда Айдаш все же добралась до *Ақ-бақсы*, ему пришлось дать ей благословение (*бата*). Но он потребовал за это синюю кобылу (*көк бие*). Айдаш без разрешения отца согласилась и только через два года сказала отцу о своем долге. По непонятной для нас причине отец Айдаш отказался дать *Ақ-бақсы* условленную плату. Айдаш предлагала *Ақ-бақсы* деньги, но он отказался, требуя отдать за данное благословение *көк бие*. Не получив требуемого, *Ақ-бақсы* проклял Айдаш («пусть она до конца жизни будет *диуана*, нищей»). По мнению нашей рассказчицы, не эта ситуация явилась причиной, по которой *Ақ-бақсы* проклял ее сестру, а зависть старика к силе дара молодой девушки. После проклятия *Ақ-бақсы* Айдаш начала болеть: бредила, пела поминальные причитания, стала буйной, у нее начались эпилептические припадки.

В настоящее время, после курса лечения, Айдаш живет со своим отцом. После улучшения физического и психического состояния (через 18 лет) Айдаш вновь начала практиковать лечение больных. Диагноз она ставит уже описанным выше способом — прощупыванием пульса на правой руке больного. Раньше Айдаш лечила травами, сейчас — только наложением рук. Кроме того, она гадает на *кумалаках* и по бараньей лопатке. Жители аула называют ее *әулие қыз Айдаш*.

Несколько слов о внешнем виде целительниц. Все женщины, с которыми нам удалось встретиться, выглядели очень опрятно, вели себя приветливо и доброжелательно. В повседневной жизни они носят обычный для их возраста костюм, но во время сеансов предпочитают надевать одежду светлых тонов или белого цвета. Голову обязательно

повязывают белым платком. По-видимому, ношение традиционных украшений (браслетов, колец) не является обязательным для целительниц. Как и другие женщины их возраста, целительницы при условии, что у них есть традиционные украшения, надевают их в определенных случаях: на свадьбу, похороны, при присутствии на обрядах детского цикла, иногда и во время проведения сеанса лечения.

В обычной жизни поведение целительниц не отличается от поведения большинства окружающих, однако они стараются соблюдать, по их словам, «праведный образ жизни», что в их понимании приравнивается к «правильному образу жизни мусульманки»: не пьют спиртного, не курят, избегают увеселений, стараются соблюдать религиозный пост, учатся читать Коран. Следование этому «праведному образу жизни», по сути, становится отказом от прежнего существования женщины-целительницы («приходится отказываться от шумных многолюдных компаний, алкоголя, а раньше я все это себе позволяла») и соответствует новой социальной роли, которую берет на себя женщина, — роли традиционного целителя.

Для проведения сеансов лечения в доме выделяется особое помещение. Обычно это светлая, тщательно убранная комната, в которой на покрытом белой скатертью низком столике располагаются все необходимые ритуальные предметы. Некоторые целительницы говорили, что выносят ритуальные предметы из этой комнаты только в экстренных случаях, связанных с поездками к больным. Выделение специального помещения для сеансов лечения и обустройство своего рода временного «алтаря» из расстеленной скатерти и положенных на нее разного рода предметов характерно для шаманства многих народов Центральной Азии.

Материалы, полученные от информантов, позволяют выделить несколько общих моментов в практике *бақсы* и традиционного казахского лекаря: наследственная склонность к общению с духами; передача дара по наследству; связь с духом, открывающим силу целительства; принуждение избранника духов принять дар; предшествующая принятию дара тяжелая болезнь и ритуальное излечение; наказание в случае отказа от дара; посвящение в статус более сильным и опытным наставником; посвящение сопровождается благословением (*бата*) и передачей некоторых ритуальных предметов.

Граница между шаманством и ритуальной практикой целителей весьма условна. Еще в XIX — начале XX века шаманы могли высту-

пять и как целители, и как гадалки и предсказатели. Основное отличие между *бақсы* и обычным народным целителем — строго ограниченные способности последнего. Народные целители, как правило, не занимаются серьезными предсказаниями, не доводят себя до экстагического состояния общения с духами, не вступают в борьбу с демонологическими персонажами ради спасения жизни пациента и, таким образом, не выступают в роли посредников, связывающих мир людей и мир духов. В своей практике они больше ориентированы на методы народной медицины и в основном пользуются своим даром при диагностировании и в процессе лечения больного.

К чертам, привнесенным исламом в традиционный казахский институт шаманства, можно отнести, во-первых, использование в ритуальной практике текста Корана, молитвенных формул и обращений к различным святым, которые заменили традиционные призывания духов-помощников; во-вторых, само поведение участников обряда: обязательное ритуальное омовение целителя и пациента перед началом сеанса (как перед намазом), время проведения сеанса (до обеда, хотя традиционное время шаманских обрядов — темное время суток) и, конечно, понимание и объяснение дара целителя как данного Богом и лишь затем поддержанного и усиленного *аруақами*. Примером успешного взаимодействия ислама с домусульманскими представлениями может служить и то, что сами целители считают правильным (а в некоторых случаях обязательным) совершение пациентом или его родственниками *садақи* и чтение муллой текста Корана для скорейшего выздоровления больного.

Признаки затухания традиции казахского шаманства проявляются в размывании представлений о «верхнем мире», куда прежде *бақсы* совершал восхождение, о демонологических персонажах, которые в настоящее время объединяются общим арабским названием *джинн* (*жын-шайтан*). Если у традиционных *бақсы аруақи* выступали как одни из возможных духов-помощников, то у современных целителей *аруақи* являются единственными духами, с которыми они поддерживают связь. В представлении наших информантов *аруақи* — это духи предков. Более подробно описать этих духов они не смогли или, что тоже возможно, не захотели.

Наиболее подробную, хотя нередко и противоречивую информацию нам удалось получить об *албасты* и *пери*, которые в прошлом также могли выступать в роли духов-помощников. Информанты описывают эти демонологические персонажи следующим образом: *албасты* может быть и мужчиной, и женщиной, может явиться в образе свиньи с

длинными черными волосами. Эти описания *албасты* несколько отличаются от традиционного образа — женщины с длинными волосами и большими грудями, закинутыми за спину. Сведений о делении *албасты* на «желтых» и «черных» нам зафиксировать не удалось. По мнению информантов, *перу* предстают перед человеком в образах очень красивых мужчин и женщин, которых можно увидеть пляшущими в степи или купающимися в водоемах, как правило, они не приносят вред человеку. Судя по этнографическим данным, образ *перу*, описанный информантами, вполне соответствует традиционному взгляду на эту категорию духов.

Жын-шайтан в представлениях наших информантов является обобщающим образом всей «нечисти», но при этом обладает определенными чертами, хотя каждый человек видит его по-своему: «у него одна нога человеческая, другая — животного, когда его увидишь нельзя смотреть ему в глаза, а надо смотреть на ноги»; «он с длинными волосами, может выглядеть как мужчина или женщина, а может и как животное — корова, коза — с рогами или без них»; «весь в шерсти, с рогами, может принимать облик и женщины, и мужчины». Чтобы уберечься от *жын-шайтана*, по мнению большинства опрошенных, не нужно выходить на улицу в темное время суток (особенно это касается беременных женщин), а если все же пришлось выйти, то нужно отпугнуть «нечисть» либо молитвой, либо громким звуком — можно постучать или три раза хлопнуть в ладоши. *Жын-шайтан* боится ножа, ружья, которые, как сообщают информанты, являются сильными оберегами, их обязательно нужно держать в той комнате, где, как кажется человеку, могла поселиться «нечисть».

Отголоски представлений об особых духах-покровителях, которые традиционно выделяются среди духов-помощников *бақсы*, сохраняются до сегодняшнего дня, что подтверждается сведениями, полученными от наших информантов. Однако далеко не всегда эти образы осознаются и интерпретируются носителями традиции как образы покровительствующих духов и часто отождествляются с духами предков — *аруақами*. Контакты с духами-покровителями происходят, как правило, во сне.

Упомянутая целительница Алия Раимбаева рассказывала, что, решив отказаться от целительства, ее стали мучить сны, в которых «большой белый верблюд не давал покоя, хотел укусить, съесть». Представление духа-покровителя в образе животного, особенно белого верблюда, характерно для шаманства казахов и киргизов. Другой целительнице Сәнем Достановой во сне приснились старики, лиц которых она не видела. Они сидели напротив друг друга, и один из них попросил

показать всех, кого она излечила. После этого старики стали обсуждать, достойна ли Сәнем получить дар ясновиденья, и решили, что для этого время еще не пришло («Среди тех, кого я вылечила был мой муж, он не верит в мой дар, и я на него накричала, не знаю за что, старики и сказали, что я еще не готова, не смогла сдержаться»). Исходя из этнографических сведений по народам Центральной Азии, личные духи-покровители и духи-помощники шаманов и целителей часто представляли перед своими избранниками в антропоморфном виде, в частности в образе стариков и старух, юношей и девушек, мальчиков и девочек.

Из традиционных шаманских атрибутов до настоящего времени широко используется только плеть (*қамшы*), которую народные целители рассматривают как сильное защитное средство от злых сил и используют при изгнании болезни из тела пациента. *Қобыз* и *домбыра* (домбра), в прошлом являющиеся основными атрибутами казахских *бақсы*, необходимыми при общении с духами, современными целителями не используются, что еще раз подтверждает положение об отсутствии в их ритуальной практике призывания духов-помощников. По всей видимости, место основного атрибута занял Коран.

Нам не удалось получить сведений о проведении современными целителями ритуала переселения болезни, в прошлом очень характерного для казахского шаманства. Вероятно, нивелировке подверглось и представление о наследственной передаче шаманских способностей. В настоящее время наследственное право на так называемый шаманский дар не является обязательным, хотя многие целители пытаются обосновать свои способности наследственной передачей дара через своих, пусть и очень отдаленных предков. Постепенно наследственная передача способностей к лечению больных, предсказанию судьбы заменяется институтом наставничества.

Этот факт не противоречит выводу В.Н. Басилова о том, что родственное наследование шаманского дара является социально и культурно обусловленным и что потенциальные избранники духов появляются из среды, ограниченной сложившимися культурными стереотипами. В настоящее время круг этих избранников расширился, что, возможно, свидетельствует о трансформации глубинных механизмов передачи традиции. Роль наставника, как правило, ограничивается благословением-*бата*, а само «знание» передается целителю *аруақами*, что, несомненно, соотносится с традиционным представлением о том, что *бақсы* обучают его духи-покровители.

Влиянием ислама можно объяснить и утрату специальной шаманской одежды, которая в настоящее время у целителей заменена на обычную

одежду светлых тонов или белого цвета. Скорее всего ношение ритуального костюма лишь во время сеанса также является достаточно поздней нормой. Белые одежды рассматриваются большинством информантов как знак мусульманского благочестия, хотя истоки этого обычая в регионе, несомненно, древнее ислама.

Однако, несмотря на то что в сознании некоторых носителей традиции понимание и принятие дара целительства имеет противоречивую характеристику, большинством информантов этот дар рассматривается как продолжение традиционной практики *бақсы*, причем не противоречащей нормам регионального ислама. Не исключено, что именно благодаря исламу, а точнее — специфике региональной формы ислама Центральной Азии, связанной с распространением суфийской традиции, утверждающей возможность экстатического общения со сверхъестественным миром, многие черты традиционного казахского института *бақсылық* оказались достаточно жизнестойкими. Об этом свидетельствует существующая до настоящего времени практика народного целительства. Правда, цели суфийского *зикра* и шаманского камлания различны: в первом случае цель экстатического состояния заключается в стремлении приблизиться к Богу, во втором — в исцелении больного, предсказании будущего, общении с *аруақами*.

Исходя из письменных источников и полевых материалов XX в., казахские женщины-шаманки не уступали мужчинам-шаманам ни в известности, ни в силе своего дара. По всей видимости, женское шаманство не отличалось по своей структуре от мужского. Женщина-*бақсы* и мужчина-*бақсы* были абсолютно равноправны как в овладении, так и в применении своего шаманского дара. Количественное преобладание мужчин-шаманов может объясняться патриархальной организацией традиционного казахского общества.

В настоящее время ситуация изменилась: как показали проведенные исследования, по статистике женщин-лекарей значительно больше, чем мужчин. Одна из причин такого дисбаланса кроется в специфике современной религиозности центральноазиатских женщин в принципе и казахских женщин в частности, которая заключается в том, что женщины больше, чем мужчины, ориентированы на сохранение и использование доисламских представлений и культов. Религиозность мужчин приближена к «классическим нормам» ислама, осуждающим практику народного целительства. В.Н. Басилов писал: «Так как мусульманское духовенство деятельно и постоянно выступало против шаманов, социальная значимость занятия шаманством постепенно снижалась»⁷. Следовательно, шаманство выходило из сферы занятий мужчин, ориентированных

на социальный престиж в большей степени, чем женщины и сферы их деятельности.

Ислам ограничил многие социальные и ритуальные функции *бақсы*. Вероятно, в новых исторических условиях именно функция целителя стала для казахских шаманов основной. Причина этого процесса кроется в том, что практика целительства не противоречила нормам регионального ислама (сами муллы и ишаны занимались целительством), в отличие, скажем, от осуждаемой местными представителями мусульманского духовенства практики гадания и предсказания будущего. В этом случае становится понятной логика развития казахского шаманства: роль *бақсы*-целителя постепенно перешла к *тауип*, *еміі*, *ұшкірұ*, единственной функцией которых стало исцеление больных.

Естественно, что в описанной нами деятельности современных целителей существуют вариации. Тем не менее единая структура, во многом повторяющая стереотипность практики традиционных *бақсы*, позволяет предположить, что традицию современного казахского целительства можно рассматривать как один из вариантов уходящего в прошлое института *бақсылық*.

В то же время нельзя исключать того, что шаманство и практика целительства могли бытовать как самостоятельные, но взаимосвязанные традиции. И в традиционной культуре, кроме шаманов, существовали целители и предсказатели, не обладающие способностями сильных *бақсы*. Но не следует рассматривать эти две сферы как независимые: они существовали и существуют по сей день в едином информационном поле. Это подтверждается и тем, что современные носители традиции склонны рассматривать практику целителей как вариант ушедшей в прошлое традиции *бақсылық*. Возможно, эти представления подкрепляются еще и тем, что, судя по имеющимся источникам, в XIX — начале XX в. основной функцией казахских *бақсы* (по крайней мере в этот период) было лечение больных.

Приходится признать: новые факты порождают необходимость поиска ответов на новые вопросы. Ответить на них мы сможем, только накопив достаточный полевой материал и детально проанализировав уже имеющиеся сведения.

¹ *Толубаев А.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991; *Мустафина Р.М.* Представления, культы и обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в XIX–XX вв.). Алматы, 1992; *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов. М., 1997; и др.

² *Валиханов Ч.* Этнографическое наследие казахов // Библиотека казахской этнографии. Астана, 2007. Т. 1. С. 39.

³ *Диваев А.А.* Киргизские сказки о похождениях трех плешивых // Сборник материалов по статистике Сырдарьинской области. Ташкент, 1907. Т. 13. С. 34.

⁴ *Чеканинский И.А.* «Баксылык». Следы древних верований казахов // Записки Семипалатинского отделения общества изучения Казахстана. Семипалатинск, 1929. Т. 1. Вып. 18. С. 79.

⁵ *Басилов В.Н.* Традиции женского шаманства у казахов // Полевые исследования Института этнографии, 1974. М., 1975. С. 115–123; *Он же.* Некоторые материалы по казахскому шаманству // Полевые исследования Института этнографии, 1976. М., 1978. С. 112–124.

⁶ *Мустафина Р.М.* Указ. соч. С. 127–143.

⁷ *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 56.

И.В. Стасевич

БРАК И СЕМЬЯ У КАЗАХОВ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XXI в. ВРЕМЯ И ТРАДИЦИЯ

По мере того как шел процесс включения центральноазиатского региона в сферу политических и экономических интересов России, вопросы изучения социальной организации обществ, населяющих эти земли, становились ключевыми. Целью всестороннего изучения культур центральноазиатских народов стала попытка адаптировать их социально-политические системы к интересам имперской колонизаторской политики России. Семейно-брачные отношения рассматривались российскими исследователями как составная часть традиционной правовой культуры инородцев и детально фиксировались при составлении списков местных адатов. Данные, полученные при изучении юридических норм, подкреплялись этнографическими описаниями обрядов и повседневной жизни центральноазиатских народов, ставшими впоследствии основой для их этнографического изучения.

Казахские земли достаточно рано попали в сферу интересов России и уже в XVIII в. частично входили в состав империи, поэтому изучение культуры казахов началось сравнительно рано. Как следствие — к началу XX в. российскими исследователями и представителями местной интеллигенции был накоплен и обобщен значительный фактический материал, освещающий различные стороны кочевого быта и обрядовой жизни казахов.

Революция 1917 г. и последующие политические преобразования, новые законодательные проекты организации жизни кочевого населения степей привели к тому, что к 30-м гг. XX в. процесс разрушения традиционной культуры казахов, начавшийся с момента внедрения в правовую систему кочевников российских законов, достиг своего пика. Изменение традиционного хозяйственного уклада — тотальный переход на полуоседлый, а затем и на полностью оседлый образ жизни —

стало основной причиной трансформации исторически сложившегося типа кочевого поселения и структуры семьи, бытовавших у казахов на протяжении веков, и привело в итоге к нарушению традиционных социальных связей внутри семейно-родственных групп¹.

Этнографы советского времени продолжили изучение социальной организации казахского общества. Тем не менее по сравнению с дореволюционными исследованиями в изучении современного состояния семейно-брачных отношений наблюдался заметный спад. Исключение составляли этнографические исследования обобщающего характера, посвященные истории семьи, брака, системы наследования имущества в досоветский период у народов, населяющих центральноазиатский регион, и работы ученых по выявлению «архаизмов» и «пережитков» в культуре этих народов.

О том, как на протяжении советского периода изменялись брачные нормы, внутрисемейные отношения, структура традиционной казахской семьи, мы имеем нечеткие представления. В силу известных теоретических и методологических подходов, господствовавших в советской этнографии, в работах большинства исследователей того времени наряду с новыми фактологическими данными содержатся необходимые в каждой публикации материалы о «модернизации» традиционных устоев кочевого общества и его переходе к «социалистическим формам» социальной организации. Традиционные институты были объявлены «пережитками» и «архаизмами», с ними боролись и, судя по опубликованным данным, их побеждали. Однако, основываясь на полевых материалах, полученных от пожилых информантов, можно с уверенностью говорить о том, что, несмотря на официальный перевод традиционных форм социальной организации в категорию «пережиточных явлений», практически все традиционные институты продолжали и продолжают в настоящее время не просто существовать в редуцированном виде, а активно функционировать, хотя нередко в новой, адаптированной к окружающим условиям форме.

Выбранный временной диапазон исследования позволяет проследить характер поведения устойчивых элементов культуры в условиях исторических перемен. Цель данной статьи — выявить и изучить механизмы функционирования традиционных форм культуры в области современных семейно-брачных отношений у казахов. Для того чтобы понять причину стабильного функционирования анализируемых явлений, формы их адаптации в современных условиях, необходимо окунуться в прошлое и еще раз представить ретроспективу брачных отношений и структуру «классической» традиционной семьи, существовавших у казахов в прошлом.

В XIX — начале XX в. у казахов сохранялась практика «дальних» браков, браки между близкими родственниками не допускались. Экзогамный барьер был строгий, но вариативность в выборе брачного партнера присутствовала — она колебалась от пятого до тринадцатого поколения, начиная от общего предка. Судя по имеющимся данным, преобладающим являлся экзогамный барьер в пределах семи поколений. На восьмом поколении по мужской и женской линиям реальные родственные связи теряли свое значение и заменялись свойством.

По традиции, брак рассматривался не просто как союз двух людей, а как долговременный союз двух семейно-родственных групп, сохраняющийся даже в случае развода или смерти одного из супругов. Поэтому при заключении брака определяющими оказывались факторы социальной и национально-религиозной принадлежности семей жениха и невесты. Это не означает, что исключений не существовало, так состоятельные семьи брали в свой дом невесток из бедных семей, но чаще в качестве младших жен или в случае вдовства, развода жениха. Строгого закона, запрещающего смешанные браки в адате, не зафиксировано. Наиболее желательными для казахов были браки с киргизами и каракалпаками, которые «по всем аспектам материальной и духовной культуры были более близки с казахами»². Однако предпочтение всегда оставалось за этнически гомогенными браками.

Брачные запреты существовали и в отношениях с родственниками мужа и жены как с потенциальными брачными партнерами. Вдова не имела права выходить замуж за свекра и сыновей деверя, но могла сочетаться браком по обычаю левирата с братьями умершего мужа и сыновьями его старших братьев³. По нормам обычного права муж при жизни жены не имел права жениться на ее младшей сестре, но в случае смерти жены такой брак разрешался (обычай сорората). На старшей сестре своей жены при любых обстоятельствах вдовец не имел права жениться, так как она для своих младших сестер и братьев всегда считалась второй матерью⁴. Кроме того, адат запрещал браки женщин с родными братьями и браки мужчин с родными сестрами их матерей.

Нормы шариата постепенно проникали в среду кочевников, но далеко не все брачные нормы «классического» ислама соблюдались населением степей. Так, правило, запрещающее женитьбу родных братьев на родных сестрах из разных семей, казахами не исполнялось. Более того: подобный брак считался весьма желательным, так как по нескольким линиям укреплял связи между двумя семьями⁵. Несмотря на то что шариат открыто допускал близкородственные браки, для казахов экзогамные нормы при выборе брачного партнера оставались непреодолимым барьером.

ером. Нарушение экзогамного запрета вызывало сильное общественное порицание. Данные примеры еще раз подчеркивают не только региональную особенность центральноазиатского ислама, но и свойственный социальной организации казахов приоритет коллективного (родового) начала над индивидуальным.

Самой распространенной формой заключения брака у казахов являлась женитьба путем сватовства и уплаты *калыма*. Вопросы заключения брачного союза решались на уровне двух семейно-родственных групп, желания молодых людей, вступающих в брак, не учитывались. Часто жених и невеста встречались первый раз уже после достижения сторонами договоренности о браке. Среди семей со средним достатком широкое распространение получил калымный брак по «колыбельному сговору» (*бесік куда*), когда дети сватались в младенческом возрасте. Помимо того что «колыбельное сватовство» рассматривалось как символический союз двух семей, этот обычай имел и сугубо экономическое объяснение. Сватовство детей в раннем возрасте облегчало условия выплаты *калыма*, в частности, позволяло выплачивать его постепенно.

Брак без выплаты *калыма* заключался в чрезвычайных обстоятельствах, например, при договоре между двумя мужчинами-друзьями о браке своих детей, чаще всего еще не рожденных, с целью укрепить узы дружбы и породниться (*калыңсыз*), или при обменном браке (*карсы куда*), когда две семьи обменивались невестами, что, по сути, компенсировало выплату сторонами *калыма*.

Другой формой заключения брака у казахов было похищение невесты. В традиционной культуре поводом к похищению уже засватанной невесты ее женихом могло послужить нарушение условий договора сватовства как будущим тестем, так и самой девушкой. Отец невесты мог нарушить брачный договор даже после выплаты стороной жениха части *калыма*, которая в таком случае вместе с оговоренными штрафами возвращалась родне несостоявшегося жениха. Это случалось, если новый претендент предлагал за девушку больший *калым* или обладал более высоким социальным статусом.

Похищение женихом своей засватанной невесты по нормам адата не считалось серьезным преступлением. Семья жениха обычно отделялась незначительным штрафом в пользу родни невесты. Размер штрафа заметно увеличивался только в том случае, если со стороны жениха до похищения не поступало просьб о выдачи невесты.

Значительно более серьезным правонарушением являлось похищение чужой и уже засватанной невесты. Подобный поступок расценивал-

ся как оскорбление, нанесенное всему роду несостоявшегося жениха, и, естественно, требовал немедленного вмешательства старшей родни. Если сбежавших молодых людей не выдавали для суда биев, то роду похитителя грозила *баранта* (*барымта*) — насильственный угон скота, грабеж. Если дело о похищении рассматривалось на суде *биев*, то, как правило, невесту возвращали прежнему жениху, а семья похитителя платила штраф в размере *калыма*. В случае если украденную девушку решали оставить в семье похитителя, то новый претендент отдавал прежнему жениху *калым* в двойном размере или двух девушек из своей семейно-родственной группы без *калыма*⁶.

Умыкание еще незасватанной девушки происходило тогда, когда договориться о браке с ее семьей оказывалось невозможным или когда семья жениха не имела возможности выплатить запрошенный за невесту *калым*. Законность такого брака обуславливалась фактом вступления невесты в дом жениха. Обычно возникший конфликт старались разрешить мирным путем, договариваясь с семьей девушки об уплате штрафов. Когда достижение договоренности оказывалось невозможным, родня украденной девушки устраивала *баранту* в обеспечение *калыма* и штрафов за несанкционированный традицией увоз невесты, а после этого дело передавалось на рассмотрение в суд *биев*.

В традиционной культуре казахов заключение брака путем умыкания невесты сочеталось с калымным браком, официальным сватовством и свадьбой. Женитьба через умыкание начиналась либо со сватовства и завершалась похищением невесты, либо — с похищения девушки и завершалась сватовством и свадьбой⁷.

В XIX — начале XX в. у казахов встречалась форма калымного брака с отработкой потенциальным зятем суммы *калыма* в хозяйстве отца невесты⁸. После заключения брака молодая семья оставалась жить в семейно-родственной группе жены. Это давало право приемному зятю участвовать в дележе наследства тестя на правах одного из средних сыновей⁹. Мужчину, который не смог заплатить *калым* и увезти жену в свой род, окружающие осмеивали, пренебрежительно называя *куш куйеу* («рабочий зять»), *кушик куйеу* («зять-щенок»).

Более лояльно общество относилось к т.н. зятьям-чужакам (*кирме куйеу*) — мужчинам, по каким-либо причинам длительное время живущим среди казахов другого рода, женившихся на девушках этого рода и оставшихся жить среди родни жены. Потомки чужаков могли навсегда остаться в роде своей матери и зачастую образовывали его самостоятельное подразделение¹⁰.

К традиционным казахским обычаям, имеющим явное доисламское происхождение, относятся браки по праву левирата (*эменгерлік*)¹¹ и сорората (*балдыз алу*).

В отличие от левиратного брака, женитьба по обычаю сорората далеко не всегда была обязательной. После смерти своей невесты или жены мужчина имел право объявить тестю, что хотел бы жениться на незаданной младшей сестре умершей. Но тесть без объяснения причин мог отказать в просьбе зятю. Единственным условием обязательного заключения сороратного брака оказывалась смерть невесты за которую полностью был уплачен *калым*, в доме своего отца. Даже в этом случае тесть мог сослаться на нарушение обычая, согласно которому жених с товарищами должны были явиться к нему сразу после смерти невесты и объявить свое право на сороратный брак. Следует напомнить, что сороратное право распространялось только на младших сестер покойной. В случае достижения согласия между тестем и зятем последний платил за девушку *балдыз калым* — половину полного *калыма*, когда-то уплаченного за первую дочь. Пышных свадебных торжеств не устраивали и женили молодых быстро, не дожидаясь окончания годового траура по умершей жене или невесте.

Если в основе права левирата лежит в первую очередь экономическая заинтересованность сородичей в том, чтобы имущество умершего не покинуло его род (на этом основывается система наследования имущества покойного), то обычай сорората связан, скорее, с желанием сохранить уже сложившиеся социальные связи между двумя семейно-родственными группами. Поэтому если отец умершей невесты или жены понимал, что связи его семьи с семьей зятя прочные и многообещающие, то обычно не отказывал в желании зятя заключить сороратный брак, даже в тех случаях, когда имел на это полное право.

Исследователи традиционной социальной организации изучаемого общества отмечали, что еще в конце XIX в. у казахов сохранялись некоторые варианты кузенного брака. У них были распространены обе разновидности кросскузенного брака (женитьба на дочери братьев матери и на дочери сестер отца). Так как счет родства у казахов признавался только по мужской линии, то заключение браков между детьми родных братьев (разновидность ортокузенного брака) рассматривалось, по традиционным нормам, как нарушение экзогамного барьера и было запрещено, а брачные союзы между детьми родных сестер, наоборот, были разрешены и встречались достаточно часто¹².

По нормам адатно-шариатной системы, существующей у казахов в XIX — первой четверти XX в., невеста становилась законной женой

после мусульманского обряда бракосочетания (*неке қию*), проходящего в доме невесты, как правило, на второй день свадебных торжеств. Однако некоторые моменты традиционной практики казахов, имеющие явное доисламское происхождение, указывают на то, что переход просватанной девушки в статус жены происходил уже после начала так называемых тайных посещений женихом невесты¹³. Это предположение подтверждается тем, что невеста в случае смерти своего жениха, который уже посещал ее в ауле родителей, соблюдала по нему траур в течение года как полноправная жена, а затем по обычаю левирата выходила замуж за его родственника.

Кроме того, и невеста, умершая в доме своего отца, перед самым свадебным *тоем*, то есть после совершения праздника, связанного с первым посещением ее женихом, по-видимому, считалась уже законной женой, так как все расходы по ее похоронам ложились на плечи жениха. В этом случае отец невесты, даже при наличии незасватанной младшей дочери, мог отказать жениху-вдовцу в праве сорората, но был обязан отдать жениху покойной дочери причитающееся приданое — *тул отау*. Если же невеста умирала до начала тайных свиданий с женихом, а подходящей кандидатуры для заключения сороратного брака не было, то *калым* семье жениха возвращался полностью, что, по сути, является подтверждением того, что жених не успел вступить в права мужа. Если же некого было выдать за жениха, который ходил на тайное свидание с умершей, то ему возвращалась только половина уплаченного за нее *калыма*.

Родившиеся до официального бракосочетания дети безоговорочно признавались законными и принадлежащими жениху. Подобных прецедентов старались избегать, и если у невесты признаки беременности становились очевидными, заключали «срочный» брак по обычаю умыкания (с соглашения обеих сторон), а *неке қию* совершали уже в доме жениха. Основываясь на данных опросов, произведенных российскими исследователями XIX — начала XX в.¹⁴, можно констатировать, что сами казахи рассматривали установление сватовства (обещание родителей, подтверждаемое молитвой — *бата*), уплату большей части *калыма* как совершение «половины свадьбы», что, несомненно, подчеркивает ключевое значение этих двух моментов свадебного обряда, который по нормам традиционной практики мог растягиваться на годы.

Российские исследователи неоднократно отмечали свободу нравов казахской молодежи. Однако несмотря на то что тайные свидания жениха и невесты (с обязательными совместными ночевками) сохранялись в традиционной культуре казахов, одним из их условий стало сохранение

девушкой целомудрия. Вероятно, что более ранний вариант традиции первых свиданий жениха и невесты подразумевал обратное — лишение невесты девственности, что и становилось признанием ее чистоты, а следовательно, залогом полной выплаты *калыма* и будущей свадьбы. Вполне естественно, что подобное мероприятие сопровождалось значительным *тоем*.

Лишь с утверждением норм ислама в среде кочевников половые отношения между просватанными молодыми людьми, до момента переезда невесты в аул жениха, стали признаваться обществом недопустимыми, а неподтвержденная в первую брачную ночь после совершения *неке қию* девственность невесты становилась поводом к расторжению брака. Хотя, как показывает анализ источников, даже такое недоразумение отец невесты старался разрешить путем уплаты штрафов семье жениха. Да и жених, посещавший невесту в доме ее родителей, обычно не афишировал «нечестность» молодой жены, так как это могло стать поводом к скандалу, а отец опороченной девушки в случае несогласия с претензиями зятя мог подать иск в суд. Так или иначе с принятием кочевниками ислама законность брака закреплялась совершением мусульманского ритуала соединения жениха и невесты, хотя сам свадебный обряд на этом не заканчивался, а продолжался уже в доме родителей жениха, куда молодую перевозили через несколько дней после совершения *неке қию*.

Исследователи юридических норм центральноазиатских народов отмечали, что в XIX — начале XX в. у казахов господствующей формой семьи была индивидуальная. Известный современный казаховед В.П. Курылев в своих работах, посвященных социальной организации казахского общества, отмечал, что в традиционном обществе кочевников форма семьи напрямую зависела от типа хозяйства (кочевое, полукочевое)¹⁵. Основываясь на архивных, письменных и собственных полевых материалах, В.П. Курылев обоснованно утверждал, что в XIX — начале XX в. для кочевых казахов была характерна малая семья, а для полукочевых — неразделенная¹⁶.

Однако следует заметить, что, несмотря на серьезные изменения в хозяйственной сфере и структуре поселений, преобладающей формой семьи для казахов в XIX — первой половине XX в. остается малая индивидуальная семья, объединенная властью и авторитетом старшего мужчины. Естественно, были исключения, касающиеся в первую очередь полуоседлых казахов, ведущих комплексное хозяйство. Но как показывает анализ имеющихся в нашем распоряжении материалов, в процентном отношении неразделенных семей было значительно меньше, чем малых.

Во второй половине XIX в. отмечен переход значительной части кочевых казахских хозяйств к зимней оседлости, однако зимнее жилище, как и летняя юрта, принадлежало отдельной малой семье. Большие дома, в которых бы жили несколько семей, не разделявшихся на протяжении нескольких поколений, ни в литературе, ни в полевых материалах не упоминаются¹⁷. У кочевников раздел семьи обычно происходил в каждом следующем поколении. В этом отношении все известные у них формы семьи можно охарактеризовать скорее как нуклеарные, чем большие¹⁸.

По традиционным казахским нормам, отделение сыновей в самостоятельное хозяйство происходил после их совершеннолетия, женитьбы и признания дееспособности. При этом женитьба сыновей совершалась строго по старшинству, никто не имел права женить младшего сына раньше старшего. Отец был обязан дать выделяемому в отдельное хозяйство сыну часть своего имущества (*ениші*) — скот, приданое его невесты, юрту. Размер выдела определялся на собрании старших родственников семьи, если отец задерживал выдел или без видимых причин отказывал сыну в нем, то старшие родственники имели право самостоятельно наложить на причитающийся сыну скот его метку (*ен*) и помочь отогнать этот скот на новое пастбище¹⁹. Решение, принятое на собрании родственников, считалось окончательным и обжалованию не подлежало²⁰. Если отец при жизни не успевал выделить всех своих сыновей, то эту обязанность брал на себя старший сын, который и наследовал социальный статус умершего главы семьи. В случае смерти бездетного выделенного сына все его имущество поступало в хозяйство его отца²¹.

Дочери также имели право на *ениші*, которое получали после замужества и рождения первого ребенка. Однако *ениші* полностью переходило в собственность их мужей и, по сути, составляло часть приданого.

С момента выделения сын начинал самостоятельно вести свое хозяйство и формально освобождался от кровных обязанностей по отношению к родителям. С этого времени обществом признавалась правоспособность выделенного сына. Однако выделенные в самостоятельные хозяйства сыновья продолжали нести обязательства по отношению к членам своих семейно-родственных групп: участвовали в выплате *калыма*, *куна*; оказывали посильную помощь сиротам; принимали участие в *баранте*, в совместном проведении разного рода торжеств календарного и жизненного циклов. Выделенные малые семьи, объединенные главным отцовским или дедовским очагом (*қара шаңрақ*), составляли семейно-родственную группу. Состоятельные отцы даже после выдела своих женатых сыновей могли подкреплять

их хозяйства, увеличивая тем самым первоначальное *ениш*. По адату с родителями чаще всего оставался жить младший сын (обычай минората), который и наследовал имущество отца после его смерти²². Только с согласия единственного наследника старшие братья могли рассчитывать на дополнительные наделы из отцовского имущества. Младший сын получал в наследство большую часть по сравнению с другими братьями, так как в нее входила его личная доля, определяемая отцом в зависимости от количества сыновей, и доля отца. Только в случае смерти наследника все оставшееся от отца имущество делилось между выделенными братьями.

Живущий при отце сын не считался полностью правоспособным, его самостоятельность всегда ограничивалась волей отца. Только после утраты отцом способности самостоятельно вести хозяйство (по старости или болезни, в случае смерти) младший сын становился законным распорядителем наследуемого отцовского имущества и получал право участвовать в решениях совета семейно-родственной группы.

Таким образом, «классический» вариант традиционной казахской семьи включал одно или два поколения женатых мужчин (генеалогические сегменты внутри единой семьи) — старшего мужчину с женой (женами), их незамужних детей, один из которых, обычно младший сын, после женитьбы оставался со своей семьей в доме отца. Если глава семьи был младшим или единственным сыном, то вместе с ним проживали и его престарелые родители. Иногда женатый старший сын оставался жить с родителями до женитьбы следующего брата. Нередко в семье проживали и младшие неженатые братья старшего мужчины или его незамужние сестры. Известны случаи, когда отец, отделяя женатого сына, отправлял с ним его неженатого брата, выделяя и для него *ениш*, обладателем которого он становился после женитьбы, и определенное количество скота для уплаты будущего *кальма*²³. Таким образом, состав семей мог колебаться и зависеть от экономических факторов и от внутреннего цикла каждой конкретной семьи, при этом минимальной социальной ячейкой казахского общества оставалась брачная пара, обладающая частносемейной собственностью.

Как упоминалось выше, в XIX — начале XX в. у казахов встречались и неразделенные, а точнее — расширенные семьи, но они скорее носили временный характер. Женатые сыновья по каким-либо причинам, чаще всего экономического характера, какое-то время оставались жить с отцом или, уже имея отдельные юрты и свои стада скота, не получали полной доли *ениш*²⁴. Эти малые семьи (*отпу*) при первой же возможности старались окончательно отделиться от отцовского хо-

зйяства. В летний период семьи выделенных сыновей и внуков могли собираться вокруг отцовского/дедовского очага (*улкен үй*), составляя на время один аул.

Отмечу еще раз, что в советский период наблюдается заметный спад в изучении вопросов семейно-брачных отношений у казахов. Тем не менее, оставив в стороне идеологические размышления советских этнографов относительно искоренения «патриархально-феодальных институтов», попытаемся на основе некоторого фактического материала, содержащегося в публикациях того времени, реконструировать картину жизни казахской семьи второй половины XX в. Статистические данные свидетельствуют о том, что в советский период наблюдается сокращение состава казахских семей. Господствующей формой остается малая моногамная семья, состоящая из одного, максимум из двух поколений женатых мужчин. Наиболее характерный вариант семьи — из родителей и неженатых детей при главенстве отца.

Однако наряду с этим увеличивается число неполных семей (особенно в годы Великой Отечественной войны) без отцов, с матерью во главе²⁵. Это связано в первую очередь с официальным запрещением левиратных браков и с упрощением процедуры развода. Значительно реже встречаются неразделенные семьи, члены которых проживают совместно и ведут общее хозяйство, складывая основные доходы воедино и имея общие расходы. Неразделенные семьи, как правило, представляют собой хозяйственное объединение семей двух братьев, один из которых работает в области животноводства и поэтому часто отсутствует дома, а другой работает и постоянно живет в ауле²⁶.

Выдел женатых сыновей происходит по традиции, при этом обычай минората соблюдается менее строго, чем раньше. Родители редко остаются жить одни, но в доме отца, наследуя его хозяйство, может проживать любой из женатых сыновей. Один из основных факторов, повлиявших на затухание обычая минората, — специфика профессиональной занятости населения. С целью получения образования, приобретения новых профессий молодежь разъезжается из родных аулов. Обязанность заботы о престарелых родителях ложится на плечи оставшихся. Получило распространение следующее явление: в семьях, не имеющих сыновей, родители живут в доме своей замужней дочери. И это не осуждается общественным мнением, как было прежде²⁷.

В советское время происходит заметное упрощение обрядового оформления брака, получают распространение т.н. студенческие и комсомольские свадьбы. Как отмечают авторы советских лет, обычай избегания старших родственников молодоженами, традиционные формы

взаимоотношения свекрови и невестки (*келін*) были целиком изжиты, а такие традиционные институты, как *калым*, левиратный и сороратный брак, полигамия, брак умыканием были запрещены советскими законами²⁸. Признание того, что и в советское время некоторые «положительные» обычаи из казахского прошлого продолжали существовать, было продиктовано попыткой оправдаться перед более «прогрессивными» народами и советским руководством. Модернизированные советским образом жизни обряды рассматривались как «национальные по форме, но социалистические по содержанию традиции», а запрещенные традиции, естественно продолжающие существовать, но в скрытой форме, относились к досадным и вредным пережиткам прошлого²⁹, ликвидация которых рассматривалась как шаг на пути к социальному прогрессу.

В общественном сознании твердо закрепился новый стереотип понимания социального прогресса, связанного с обязательной и безоговорочной ломкой старых устоев. Идеализированные модели взаимоотношений супругов, старшего и младшего поколений, новой системы имущественных отношений в семье, детально описанные (а на самом деле во многом сконструированные под прикрытием идеологических установок) советскими этнографами, предстают перед читателями в образах национальных обычаев, переработанных социалистическим сознанием в новую форму. Нередко в публикациях того времени можно встретить противоречивые мнения. Так, по словам одного из исследователей быта казахов советского времени, родовая принадлежность «не имеет ныне никакого значения ни в производственной, ни в общественной жизни современного казахского аула»³⁰. При этом тот же автор утверждает, что экзогамный барьер при выборе брачного партнера сохраняется и молодой человек все же избегает жениться на девушке своего рода³¹.

Для того чтобы восстановить достоверную картину жизни казахской семьи в советский период, приходится обращаться к памяти информантов и на ее основе пытаться реконструировать интересующую нас модель взаимоотношений членов семьи, их повседневную и обрядовую практику. К сожалению, информантов старшего поколения, воочию наблюдавших интересующие нас обычаи и традиции в середине XX в., остается все меньше.

С обретением Казахстаном независимости в стране начался новый исторический этап, характеризующийся в том числе и возрождением национальной культуры. Социальные процессы, происходящие в настоящее время в казахском обществе, сложны и нередко противоречивы. Многие традиции, существовавшие в советское время в скрытой форме, ныне вышли из «подполья» и признаны общественным мнением как

исконно народные. Но время не стоит на месте, меняется образ жизни, менталитет человека, а следовательно, традиционная культура должна адаптироваться к новым экономическим и социальным условиям. Современные традиции уже далеки от «классических» форм, существовавших в XIX — начале XX в., однако сохранение устойчивого ядра некоторых из них говорит в пользу того, что традиционное виденье мира продолжает оставаться одним из действенных механизмов познания окружающего пространства и самоидентификации человека в нем.

До настоящего времени наиболее распространенным типом семьи в сельской местности остается семья, включающая одно или два поколения женатых родственников. В городских условиях наблюдается сокращение численного состава семьи, что, вероятно, связано со спецификой проживания в отдельных небольших по площади квартирах. Несмотря на то что молодежь, особенно в городе, стремится жить отдельно от родителей, авторитет старшего мужчины в семье сохраняется, что еще раз подчеркивает временную устойчивость традиционной социальной организации семейно-родственной группы.

Обычай минората, постепенно угасавший начиная со второй половины XX в., в настоящее время не является обязательным. Родители редко остаются жить одни, но совместно с ними может проживать любой из женатых сыновей, не обязательно младший. Этот факт уже не рассматривается казахами как нарушение традиции наследования имущества отца. Традиционная система распределения наследства среди женатых сыновей сохраняется, но доля отца переходит к тому из сыновей, кто остается в доме родителей, остальные получают *ениі* в виде денежной суммы, квартиры, машины, бытовой техники, мебели и т.п.

Взросший в постсоветское время интерес к своей родословной и знание *шежире* способствуют сохранению семипоклоленного брачного барьера. Нарушение этого обычая расценивается как «недопустимое преступление» и встречается достаточно редко, сохраняется и запрет на брак для детей родных братьев (разновидность ортокузенного брака). В то же время брачная изоляция женщин из *торе* нарушена — запрещенные в прошлом браки мужчин, принадлежащих к *қара сүйек*, и женщин из *торе* в наше время достаточно широко распространены.

Процент межнациональных и межконфессиональных браков, по сравнению с советским временем, заметно сократился. Несомненно, это связано с национальным размежеванием этносов, в прошлом составлявших «единый советский народ». При заключении межнациональных браков предпочтение отдается следующему варианту: муж — казах, жена — представительница другого этноса. Только при таком варианте

дети, рожденные в межнациональном браке, наследуют родство по линии отца и включаются в казахскую родовую структуру.

Комсомольские и студенческие свадьбы ушли в прошлое, впрочем, как и такие традиционные формы заключения брака, как колыбельное сватовство (*бесік күда*), обменный брак (*қарсы күда*), брак с отработкой *калыма* в хозяйстве будущего тестя. В целом можно отметить, что на современном этапе свадебная обрядность как в сельской местности, так и в городской среде сохраняет традиционную «классическую» структуру: сватовство-сговор, период свиданий жениха и невесты, собственно свадьба. Свадьба в классическом варианте (со сватовством) делится на два этапа: первый *той* проходит в доме невесты в момент приезда за ней жениха и сватов, второй — в доме жениха. Но если в прошлом, как уже говорилось, невеста переходила в статус молодой жены еще в доме своих родителей, то сейчас основным считается праздник в доме жениха, где традиционно и проходит обряд *беташар* («открытие лица невесты»), по мнению информантов, все еще являющийся символическим признанием заключенного брака родственниками жениха. В доме родителей невесты молодым не стелют совместную постель, так как религиозно брак освещается только по приезде брачующихся в дом жениха, откуда вся процессия и отправляется в мечеть, а затем в ЗАГС.

Обязательными элементами свадебной обрядности остаются традиции скрывания невесты в доме жениха за специальным занавесом (*шымылдык*); помазание лица невесты разогретым маслом как факт приобщения молодой к новой семье; обсыпание молодых *шашу* (сухофруктами, орехами, конфетами, *баурсаками*); система традиционного дарообмена между семьями жениха и невесты.

Наиболее устойчивой традицией в свадебной обрядности казахов является подготовка приданого для невесты. Даже во времена комсомольских и студенческих свадеб этот обычай, по словам информантов, сохранял свое значение как обязательная подготовка девушки к замужеству. Состав приданого традиционен: повседневная и праздничная одежда, украшения, постельные принадлежности, напольные и настенные ковры, войлоки, посуда, мебель.

В отличие от традиции подготовки приданого, обычай выплаты *калыма* в советское время был запрещен на официальном уровне. Поэтому передача *калыма* семье просватанной девушки нередко принимала скрытые формы, например, оформления через администрацию рынка фиктивной продажи скота семье невесты или тайной передачи родителям невесты оговоренной денежной суммы. Свое значение *калым* сохранял преимущественно в южных районах Казахстана, тогда как на севере и

западе страны этот обычай, особенно в советский период, не соблюдался. В настоящее время обычай выплаты *калыма* получил традиционное оформление, несмотря на то что в отдельных районах Казахстана он заменен традиционными подарками семье невесты и собственно свадебными расходами, которые берет на себя семья жениха.

До сегодняшнего дня среди казахов существует несколько способов заключения брака, самый распространенный — через сватовство при обоюдном согласии родственников жениха и невесты (был описан выше). Другой способ — умыкание невесты. Умыкание девушки при ее согласии и с разрешения ее родителей является своего рода игровой формой обычая. К ней прибегают в случае необходимости сократить расходы семьи невесты на проведение свадебных торжеств, так как в этом случае свадебного *тоя* в доме невесты не совершают и ее родственники не присутствуют на празднике в доме жениха. Первое свидание молодых и родителей невесты происходит через несколько месяцев после свадьбы. Тогда же родители молодой жены передают ей собранное приданое.

Умыкание девушки без ее согласия, тем более умыкание чужой заведенной невесты — более серьезный поступок, целью которого является в первую очередь принуждение девушки к замужеству. До сих пор традиционные представления о правомерности тех или иных действий остаются значимым фактором при разрешении кризисных ситуаций. Поэтому, даже если родственники украденной девушки обращаются в органы правозащиты, что случается достаточно редко, обычно конфликт разрешается усилиями двух семей, а девушка предпочитает остаться в новой семье и выйти замуж, так как возвращение в дом своих родителей по традиции рассматривается как позор для всей семьи. Так же, как и в прошлые времена, на умыкание девушки без согласия ее семьи решаются только те потенциальные женихи, социальный статус семей которых достаточно высок, и в случае конфликта их родственники смогут силой своего авторитета и материальными штрафами сгладить возникший скандал.

Как показал опрос информантов, устойчивым поведенческим стереотипом является система запретов в общении невестки с родителями мужа и его старшими родственниками. К примеру, невестка не имеет права называть их по именам. Этикет повседневного поведения оказался более гибким по сравнению с вербальными запретами, хотя до настоящего времени невестка, даже если не живет в одном доме со свекром и свекровью, в их присутствии старается придерживаться определенных правил: носить головной платок, длинное платье или халат с длинными

рукавами, носки, как бы демонстрируя этим старшему поколению свою приверженность традициям.

Нужно отметить, что устойчивость отдельных элементов традиционной культуры в разных районах Казахстана различна. Жители районов, подвергшихся русификации (север, запад страны), на сегодняшний день оказываются более лояльными в традиционном обосновании и оформлении тех или иных жизненных событий, в сохранении традиционных стереотипов поведения. Население южных районов, наоборот, активно выступает за сохранение традиционных устоев культуры в их консервативном виде. Именно в этих районах сохраняются практика выплаты *калыма*, традиционные формы отношения в семье к невестке, традиционная социальная иерархия среди членов семейно-родственной группы.

В зависимости от степени влияния традиционных норм поведения на повседневную жизнь отдельной семьи рассматриваются и вопросы, связанные с прекращением брака. По традиции дети после развода оставались в семье отца и воспитывались им (нередко в его новой семье) или его родственниками, чаще всего родителями. Дети передавались на воспитание матери только в одном случае — когда она оставалась в роду бывшего мужа и обещала не выходить больше замуж. Таким образом, имущество семьи, наследуемое сыновьями, оставалось в роду отца, и право рода мужа на фертильный потенциал жены оказывалось ненарушенным.

В настоящее время, несмотря на то что все имущественные вопросы при расторжении брака решаются на основе официального государственного законодательства, традиционные нормы разрешения кризисной ситуации, направленные на сохранение за семейно-родственной группой мужа прав на воспитание его потомства, сказываются на дальнейшей судьбе как самой женщины, так и ее детей. Достаточно часто родители мужа просят бывшую невестку оставить им на воспитание («по традициям семьи отца») хотя бы одного из ее сыновей. Бывают случаи, когда женщина просит родственников мужа взять на воспитание ее детей («пусть останутся в своем роде»), а сама выходит замуж и живет в новой семье.

Традиционная оценка непрерывности родства по линии отца и сохранения родовой организации общества хорошо прослеживается и в обычае заключения левиратного брака. В настоящее время (так же, как и в советское) левиратный брак может быть официально заключен только при условии наличия в семье неженатого брата покойного мужа и при согласии вступающих в брак. Если семья покойного мужа живет, руководствуясь обычно-правовыми нормами, то родители покойного могут

настоять на заключении подобного брака, хотя сейчас этот обычай заменяется практикой проживания вдовы, которая остается незамужней до конца жизни, с семьей умершего мужа. В таком случае к женщине относятся с большим уважением, считая, что она посвящает свою жизнь воспитанию детей по традициям семьи их отца. Если вдова решается на повторное замужество с представителем другой семейно-родственной группы, то часто она поступает как в случае развода: оставляет детей или хотя бы одного сына на воспитание родителям и родственникам умершего мужа.

Устойчивость традиционных представлений об общей родовой крови можно увидеть и в широко распространенном обычае усыновления детей родственниками бездетными семьями (по линии отца), и в традиции воспитания сирот в семьях братьев покойного отца.

Нужно признать, что, несмотря на серьезную борьбу с родовой организацией, которую вели как имперские власти, так и советское руководство, элементы родового самосознания не потеряли своей актуальности в настоящее время и остаются важными факторами при определении основных ценностных ориентиров современного казахского общества. Именно через систему традиционных социальных связей происходит регулирование межличностного общения как в повседневной жизни, так и в обрядовой практике. Крепость родственных связей оказалась сильнее экономических преобразований. Устойчивая генеалогическая организация характерна в первую очередь для кочевых обществ и обусловлена спецификой передачи информации и прав собственности в кочевой среде. Однако при переходе казахов на полукочевой, а затем на полностью оседлый образ жизни она не утратила своего значения.

Это вовсе не означает, что «каркас» социальной модели казахского общества лишен подвижности. Естественно, общественные структуры реагируют на изменения действительности и адаптируются к новым условиям, но такие понятия, как «родство» и «происхождение» остаются действенными при характеристике уровня развития социальных связей в современном казахском обществе и характера его взаимоотношений с внешним миром. В настоящее время групповая идентичность продолжает быть одним из основных этнических символов казахов, активно пропагандируемых государством и поддерживаемых обществом.

Это позволяет на современном этапе говорить о том, что знание своей родословной и осознание себя в рамках этой структуры становятся фактором обыденного сознания и дополняют тот запас культурных ценностей и традиций, который, по сути, составляет этническое самосознание. Представления о социальной организации в основном бази-

руются на традиционных общинных нормах и в значительно меньшей степени — на политических и экономических факторах. Несомненно, что при современном уровне развития мировой экономики, процессах глобализации осознание жизнеспособности традиционной социальной организации (или даже отдельных ее элементов) становится одним из действенных механизмов сохранения и адаптации традиционных форм культуры в современном мире.

¹ В этнографической литературе по кочевым этносам за отдельным таксономическим подразделением закрепилось не совсем удачное название «род». В контексте своей работы я буду рассматривать «род» как объединение минимальных линиджей — семейно-родственных групп (или расширенных семей; по: Bacon E. Obok a Study of Social Structure in Eurasia // Viking Fund Publications in Anthropology. N.Y., 1962. № 25. P. 68–69, 84; Szunkiewicz Siawoi Kin Groups in Medieval Mongolia // Ethnologia Polona. Vol. 1. P. 115–116; и др.) У казахов семейно-родственная группа называлась *бир ата баласы*, у киргизов — *бир атанын балдары*, что в дословном переводе означает «дети одного отца» (Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 185, 189; Күрүшев В.П. Семейно-родственные группы у казахов в конце XIX — начале XX в. (по некоторым литературным источникам) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 133). Семейно-родственные группы могли жить разобщено, но были связаны родством (могли называться по имени предка-мужчины, отстоящего от старших членов семьи на 3–5 поколений), хозяйственно-экономическими интересами, имели некоторые общие права и обязанности и объединялись различными формами материальной взаимопомощи (Абрамзон С.М. К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. М., 1958. Вып. 28. С. 28–35; Джумагулов А. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960. С. 14–19). Семейно-родственные группы заметно менее устойчивы, чем семьи, составляющие их, раздельно владеющие скотом и ведущие самостоятельное хозяйство.

² Аргынбаев Х.А. Традиционные формы брака у казахов // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989. С. 248.

³ Гродеков Н.И. Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1889. Т. 1: Юридический быт. С. 29.

⁴ Аргынбаев Х.А. Традиционные формы брака у казахов. С. 248–249.

⁵ Заеряжский Г. Юридические обычаи киргиз и о народном суде у кочевого населения Туркестанского края по обычному праву (зан) // Материалы для статистики Туркестанского края. СПб., 1876. Вып. 4. С. 155–156, Гродеков Н.И. Указ. соч. С. 28–29.

⁶ Баллюзек Л.Ф. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона // ЗОО Русского географического общ-ва (РГО). Казань, 1871. Вып. 2. С. 79–80; Добросмыслов А.И. Суд у киргиз Тургайской области в XVIII–XIX веках. Казань, 1904. С. 45–46

⁷ Аргынбаев Х.А. Традиционные формы брака у казахов. С. 254.

⁸ Тронов В.Д. Обычаи и обычное право киргиз // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1891. Т. 17. Вып. 2. С. 75.

⁹ Материалы по казахскому обычному праву, опубликованные семипалатинским областным статистическим комитетом в 1886 году // Материалы по казахскому обычному праву. Алматы, 1998. С. 326.

- ¹⁰ *Аргынбаев Х.А.* Традиционные формы брака у казахов. С. 255.
- ¹¹ Подробнее об обычае левирата у казахов см. статью автора: *Стасевич И.В.* Левиратный брак в обычном праве казахов // Материалы II Междунар. конф. «Россия и тюркский мир. Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы». СПб., 2007. С. 256–272.
- ¹² *Аргынбаев Х.А.* Традиционные формы брака у казахов. С. 257.
- ¹³ Подробнее о добрых отношениях между женихом и невестой у казахов см. статью автора: *Стасевич И.В.* Добрые отношения в традиционном обществе казахов // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований 2006–2007 гг. СПб., 2007. С. 181–184.
- ¹⁴ *Дмитриев С.В.* Материалы ревизии сенатора К. К. Палена по традиционному семейному праву казахов конца XIX — начала XX века // Вестник Новосибир. гос. ун-та. Серия «История, филология». Новосибирск, 2006. Т. 5. Вып. 3. С. 124.
- ¹⁵ *Курьлев В.П.* О формах семьи у казахских кочевников и полукочевников и у некоторых других тюрко-монгольских народов (конец XIX — начало XX в.) // Этническая и этносоциальная история народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. СПб., 1995. С. 140–170.
- ¹⁶ *Курьлев В.П.* Указ. соч. С. 161.
- ¹⁷ *Артыкбаев Ж.О.* Социальная организация и структура казахского общества в XIX веке // Библиотека казахской этнографии. Астана, 2007. Т. 10. С. 187.
- ¹⁸ *Хазанов А.М.* Кочевники и внешний мир. Алматы, 2002. С. 228.
- ¹⁹ Вообще, по нормам адата, отец и мать не могли быть осужденными за неисполнение своих обязанностей по отношению к детям. При возникновении конфликта старшие родственники старались как можно скорее восстановить согласие в семье, ведя переговоры со спорящими сторонами, давая советы по мирному решению насущной проблемы.
- ²⁰ *Дмитриев С.В.* Указ. соч. С. 125.
- ²¹ *Левшин А.И.* Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832. Ч. 3. С. 167–184.
- ²² В англоязычной литературе такая форма семьи получила название *stem-family*. Подробнее см.: *Хазанов А.М.* Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. М., 1975. С. 94–98.
- ²³ *Гродеков Н.И.* Указ. соч. С. 45.
- ²⁴ Материалы по киргизскому землепользованию. СПб., 1989. Т. 1: Кокчетавский уезд. С. 70.
- ²⁵ *Кармышева Дж.Х.* Семья и семейный быт // Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967. С. 185.
- ²⁶ *Кармышева Дж.Х.* Указ. соч. С. 190–195.
- ²⁷ *Аргынбаев Х.А.* Семейно-брачные отношения у казахов в советскую эпоху // Актуальные проблемы истории советского Казахстана. Алма-Ата, 1980. С. 304.
- ²⁸ *Аргынбаев Х.А.* Семейно-брачные отношения у казахов в советскую эпоху. С. 302–315.
- ²⁹ *Аргынбаев Х.А.* Семейно-брачные отношения у казахов в советскую эпоху. С. 315; *Сабинов Н.С.* Общественная жизнь и семейный быт казахов-колхозников (по материалам Алма-Атинской и Джамбульской областей) // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР. Алма-Ата, 1956. Т. 3. С. 199–202.
- ³⁰ *Сабинов Н.С.* Указ. соч. С. 192.
- ³¹ Там же. С. 202.

Н.С. Терлецкий

**НЕКОТОРЫЕ ДРЕВНИЕ АТТРИБУТЫ МУСУЛЬМАНСКИХ
МЕСТ ПАЛОМНИЧЕСТВА И ПОКЛОНЕНИЯ
(к вопросу о функциях и символизме *туга*)**

Практика совершения паломничеств и поклонения (*зийарат*) к почитаемым объектам (*мазарам*), вероятно как никакая другая мусульманская традиция, впитала элементы доисламской эпохи. Подавляющее большинство действий паломников, сопровождающих посещение многочисленных мест поклонения Центральной Азии, как и фактически все атрибуты этих почитаемых объектов¹, уже давно обретшие статус каноничных в рамках региональной специфики ислама, по своему существу принадлежат стадияльно более ранним формам религиозных представлений. Они были восприняты мусульманской религией из доисламских верований и культов, переработаны и инкорпорированы в ее рамках, обретя новое эмоциональное и смысловое наполнение².

Тесно связанный с традицией почитания праведников (*аулийа*), персонажей мусульманской агиологии, *тиров*, *шайхов* и других деятелей суфизма, прославившихся своим благочестием, *зийарат* распространен по всему исламскому миру. Однако мало где он играет столь важную роль, как в Центральной Азии, по сути представляя собой ключевой компонент, определяющий местную особенность религиозной жизни. В полной мере отмеченное выше влияние древних представлений и верований на традицию *зийарата* относится и к такому атрибуту объектов паломничества, как *туг* (особое сооружение, возводимое на *мазарах*). Это обычай, несомненно уходящий корнями в эпоху, предшествовавшую появлению и установлению в регионе ислама.

Рассмотрению данного специфического элемента *мазара* в контексте прослеживания судьбы традиции, ее трансформации или же, напротив, сохранения ее характерных особенностей в условиях смены мировоззренческих установок, уделено особое внимание.

Следует отметить, что степень изученности данной проблематики далека от удовлетворительной, а имеющиеся на настоящей момент сведения научной литературы относительно *тугов* весьма скудны. Большинство из них носит фрагментарный характер и ограничивается лишь беглым упоминанием, зачастую лишенным даже краткого описания. Среди исследований, в той или иной мере затрагивающих эту тематику, следует отметить несколько работ Г.П. Снесарева, В.Н. Басилова, О.А. Сухаревой, А.Л. Троицкой, Л.А. Чவர்ь и других авторов.

Впрочем, можно констатировать, что ни в одной из них *туг* не был самостоятельным и главным объектом внимания, а справочный характер и объем единичных словарно-энциклопедических статей³ по данному вопросу вряд ли позволяет отнести их в разряд полноценных научных изысканий, в достаточной степени заполняющих имеющиеся на данный момент лакуны. Между тем вопрос о происхождении, функциях и символизме *туга* в рамках традиции мусульманского паломничества представляется весьма любопытным, а его более детальная разработка позволяет полнее раскрыть особенности данной сферы религиозного поведения жителей центральноазиатского региона.

Внешний облик *туга*, являющегося важным (хотя и необязательным) атрибутом *мазара*, может варьироваться. Однако в своем наиболее общем и широко распространенном виде он представляет собой вертикально расположенный деревянный шест, установленный в непосредственной близости от почитаемого объекта. *Туг* обычно венчается навершием (*тадж-и туг*) разнообразной конфигурации, хотя наиболее распространенными являются изображения раскрытой ладони (*панджа*, *хамса*) или нераскрывшегося бутона⁴.

Исследователи отмечают, что в различных районах Центральной Азии пользовались популярностью различные формы наверший. Так, в Хорезме почти не встречаются навершия в форме человеческой ладони, столь характерные для *мазаров* других районов Центральной Азии⁵. *Тадж-и туг* обычно выковывался или отливался из металла, преимущественно железа, реже из бронзы или серебра (навершие из более дорогого материала свидетельствовало о значительных популярности и благосостоянии *мазара*). Сам шест может быть изготовлен в виде цельной деревянной жерди либо же быть составным и представлять собой несколько звеньев, скрепляемых друг с другом. Под навершием обычно установлена горизонтальная перекладина небольшой длины, к которой крепятся кусок материи, часто треугольной формы (в основном красного или белого цвета), пучки конского волоса (или конский хвост), иногда колокольчики и разноцветные ленты⁶.

Размеры *туга* также могут существенно различаться. По всей вероятности, не в последнюю очередь на высоту шеста оказывала влияние его функция служить своеобразным ориентиром — указателем *мазара*. Следовательно, высота определялась особенностями окружающего ландшафта. Таким образом, логично предположить, что чем в менее открытом месте располагается объект паломничества (например, в глубине квартала, в удалении от дороги, если он скрыт от взгляда прохожего деревьями, формами рельефа местности и т.п.), тем выше должно быть древко. Определенное воздействие на габариты *туга* мог оказывать и «ранг», «статус» *мазара*: атрибуты более популярных мест паломничества, привлекавших многочисленных посетителей даже из отдаленных регионов (что естественным образом отражалось на благосостоянии *мазара*), имели более внушительный вид, чем атрибуты небольших *мазаров*, обладавших статусом «местных» святынь, удовлетворявших нужды жителей отдельного селения или городского квартала, проявляясь как в качестве и стоимости используемых для их сооружения материалов, так и в их габаритах.

Впрочем, о каких-либо жестких закономерностях вряд ли можно говорить, поскольку имеется достаточно много примеров, иллюстрирующих наличие весьма высоких *тугов* на малопосещаемых объектах, располагающихся в хорошо просматриваемой, например степной, местности, и весьма скромных — на популярных; или же вовсе их отсутствие. По всей видимости, наиболее стандартной следует признать длину шеста порядка 5 м, хотя имеются и исключения.

В этом отношении весьма примечательна т.н. «усыпальница» Йусуфа Хамадани, находящаяся в селении Беш-мерген («пять охотников») в значительном отдалении от основных центров Хорезма. К задней стене *мазара*, представляющего собой примитивное каркасное сооружение с глиняной обмазкой типа жилого дома с плоской крышей, прислонены гигантские *туги* — ритуальные знамена. Большинство из них представляли собой срубленные под корень стволы тополей с прикрепленными полотнищами флагов, опутанными обетными тряпочками — дарами паломниц⁷.

Отсутствие четких регламентаций наблюдается и в отношении места расположения *туга*. Конструктивные особенности объекта паломничества, в первую очередь наличие погребального сооружения — могилы почитаемого персонажа, а также архитектурно оформленной надмогильной постройки — мавзолея, оказывают определенное влияние на места установки. Так, среди общих черт центральноазиатских *мазаров*, имеются в виду прежде всего хорезмские святилища, Г.П. Снесарев называет знамена, которые помещаются внутри, около надгробия или снаружи

у входа⁸. Туги могут находиться как с правой, так и с левой стороны у изголовья или подножья надгробного сооружения, а также в других местах внутреннего помещения. На *мазаре* Мухаммада Башшара в кишлаке Мазар-и Шариф внушительных размеров *туг*, представляющий собой грубо отесанный ствол дерева около 8 м высоты, расположен в центре главного помещения, перекрытого куполом, являя собой, по сути, доминанту всего интерьера. Что касается месторасположения шестов со знаменами и навершиями, установленных снаружи помещений, то и здесь особых закономерностей отметить не удастся. Туги располагаются как в непосредственной близости от основного объекта почитания, так и на относительном удалении.

Туги помещаются не только в *мазарах*-усыпальницах, представляющих собой архитектурные сооружения, или близ них. Так, приводя описание святилища, связанного с именем Султан Ваиса, Г.П. Снесарев информирует, что объект располагался в значительном удалении от самой усыпальницы, в пустынной местности, и представлял собой искусственно сооруженную на скальном выступе огромную груду больших и малых камней, увенчанную шестами (*тугами*), повязанными обетными тряпочками. «Это было типичное *обо* из числа тех примитивнейших святилищ, которые разбросаны на огромных территориях Средней Азии, Казахстана, Бурятии, Монголии и других мест Азии»⁹.

Следует отметить, что *туг* не только является атрибутом *мазара*, но иногда и сам может служить объектом паломничества. Характерный пример подобного святилища — памятник, именуемый Шахи-Мардан, который находится в 9 км к юго-востоку от озера Тудакуль. На данном *мазаре* отсутствуют какие-либо постройки. На одном из холмов установлен высокий деревянный столб — *туг* с белым треугольным полотнищем. В основании *туга* лежит ничем не примечательная крохотная полоска плотно сцементированного песчаника. Этот клочок каменистой почвы вместе со знаменем обнесен невысокой, около 30 см, оштукатуренной кирпичной оградой. С наружной стороны ограды, напротив *туга*, имеется несколько захоронений. Их могильные холмики обложены тонким квадратным кирпичом. Таким же кирпичом выложен ствол полувысохшего колодца, расположенного в 150–200 м к югу от Шахи-Мардан.

В лексику народов современной Центральной Азии термин *туг* был заимствован из средневековых тюркских языков. В словарях приводится несколько вариантов его перевода. Так, в Словаре тюркских наречий В.В. Радлова слово *туг* переводится как «знамя, штандарт, навешанный на кончик знамени или штандарта»¹⁰. В уйгурском языке «знамя» обозначается близкой формой *түк*. Словарь древнетюркских наречий так-

же в качестве основного значения термина *туз*¹¹ приводит «знамя», или «бунчук»¹². Среди реже встречающихся форм написания отмечаются *тук*, *түз*, *түк*¹³. Клосон (Clauson) возводит происхождение термина к китайскому *ту*, обозначающему знамя¹⁴. Среднекитайское *док*, а также само заимствование, по всей видимости, имело место ранее¹⁵. Ряд отечественных ученых — Б.Я. Владимирцов, С.Е. Малов, М. Ряснен — также считают термин *туз* заимствованным из китайского языка¹⁶. Наряду с этим некоторые исследователи утверждают, что слово имеет исконно тюркское происхождение¹⁷.

Что касается знамени, то здесь речь шла о боевом штандарте и знамени, обозначающем место сбора на поле битвы. Традиционный древнетюркский *туз* представлял собой конский хвост, или пучок конского волоса, прикрепленный к жерди. В районах глубинной Центральной Азии (Тибете и прилегающих территориях) использовался также хвост яка — *кутас*¹⁸.

Появление флагов в регионе относится к глубокой древности. Боевые знамена (*тузи*) были неотъемлемой принадлежностью военного снаряжения кочевников; особое знамя имел каждый род¹⁹. Для их обозначения в мусульманской Евразии существовало несколько терминов, некоторые из которых были привнесены арабскими завоевателями. Наиболее распространенным и общим из них был *'алам* — букв. «флаг, указатель», в своем первом значении совпадает с арабскими терминами *лива* и *райа*, персидскими *банд* и *дирафи*, тюркским *байрак* и *санджак*. Во времена Мухаммада для обозначения флага, по всей видимости, в равной мере использовались слова *лива* и *райа*, реже — *'алам*²⁰. В более поздний период флаги стали играть важную роль в исламе²¹. Что касается Центральной Азии, то в этом регионе, наравне с привнесенными обозначениями, сохранился и термин *туз*. Успешные завоевательные походы правителей Мавераннахра способствовали распространению этого термина в других землях. Любопытно отметить, что тюркские войны способствовали распространению данного термина, в частности, на Индийский субконтинент: Гийас ад-Дин Туглук (*туглук* — буквально человек с *тугом*) в начале VIII/XIV в. стал основателем новой линии делийских *султанов* — Туглукидов (720–815/1320–1412).

В средневековых литературных источниках и памятниках изобразительного искусства упоминания о знаменах встречаются неоднократно²². Прикрепленные к основному полотнищу конские хвосты, означавшие боевые заслуги, а также пышный бунчук на копье являлись самостоятельным знаком отличия. Монгольские знамена XII–XIII вв. имели небольшой размер, были прямоугольной формы и представляли собой

полотнища, укрепленные на длинном древке с пикообразным навершием. К основному полотнищу были прикреплены треугольной формы «хвосты», сделанные из ткани другого цвета. О разнообразии знамен и их модификаций свидетельствуют, в частности, миниатюры Тимуридской эпохи. В армии самого *амира* Тимура флаги играли важную роль в управлении войсками, служа определенным средством визуальной коммуникации во время боя. В значении «боевое знамя» слово *туг* перешло из тюркских языков в монгольский и даже в тибетский и тунгусский языки. Марко Поло заявляет, что данный термин использовался для обозначения военного корпуса армии великого *хана* численностью в 100 тыс. человек²³.

Памятники центральноазиатской письменности также часто упоминают *туги* — военные знамена. Так, историк ат-Табари рассказывает о *тукат ат-турк*, тех из тюркских *хаканов*, которые наблюдали арабские передовые разведывательные части, когда под руководством Асада б. ‘Абд Аллаха ал-Касри совершали военную кампанию в Хуттале в верховьях Амударьи в 119/737 г.²⁴ Несмотря на то что из приведенного в сочинении контекста нельзя с полной уверенностью установить, в каком именно значении употребляется здесь термин *туг* (как знамя или как символ из конских хвостов), логично было бы ожидать, что для определения обыкновенного флага в сочинении ат-Табари использовалось бы традиционное слово *‘алам*²⁵.

Внешний вид знамени главнокомандующего мог варьироваться, однако обычно включал высокое древко, навершие (*махча*) и собственно полотнище прямоугольной или треугольной формы, которое крепилось вертикально. Ал-Кашгари описывает *туг* как знамя (*‘алам*) правителя, изготовленное из парчи или шелка оранжевого цвета. По всей видимости, последнее следует считать следствием влияния со стороны Китая²⁶. Навершия также были разнообразны, могли быть фигурными или простыми, пикообразными, изготавливались из латуни, позолоченной меди или жести. Так же, как и *туги*, устанавливаемые на *мазарах*, навершия боевых знамен часто имели вид раскрытой пятерни или орнаментированного раскрывшегося или закрытого бутона. Часто на них имелись каллиграфические надписи религиозного содержания. Иногда к верхушке знамени прикреплялся *кутас*, служивший знаком храбрости и воинской доблести²⁷.

Боевые знамена (*туги*) являлись не только указателями места сбора и ориентирами в ходе битвы. Будучи символами определенных племен или родов, они также способствовали поднятию и поддержанию боевого духа. Так, в сочинении «Фирдаус ал-Икбал» в разделе о завоеватель-

ных походах времен хивинского правителя Елтюзер-хана, в частности, рассказывается, что «у племени йомут есть один особый обычай, всякий раз, когда они приведены в смятение или находятся в безысходном положении в результате нападения неприятеля, они сплачиваются, переходят в атаку и сражаются в боевом строю (*йасал*) и с [поднятыми] знаменами (*туз*). Ежели им не суждено победить, то они вскоре оставляют эти попытки и спасаются бегством. Ни один другой народ не атакует столь ожесточенно, как они, и ни одна армия не может сдержать подобной атаки. В тот период йомутская армия в боевом строю и с [поднятыми] знаменами (*туз*) подобным образом, бросалась на победоносные войска и начиналась жестокая битва»²⁸.

Тесно связано с военной тематикой и второе значение термина *туз* — «барабан»²⁹. Свидетельства этому имеются, в частности, у Махмуда ал-Кашгари в «Диван-и лугат ат-турк». Он говорит о *тугах* как о барабанах, в которые били в присутствии (или предвещая прибытие) правителя. В исламскую эпоху схожее значение приобрел термин *наккара*, обозначающий ударный музыкальный инструмент, составляющий основу *наккара-хана* — своеобразных придворных оркестров, совмещающих функции военного оркестра и музыкального сопровождения придворных церемоний³⁰.

У древних тюрков и знамя, и барабан были одними из символов верховной власти. Подобная роль *туга* иллюстрируется в описаниях церемонии обретения Темучином власти: на курултае провозгласив себя Чингисханом улуса Эке-Монгол, он учредил свой *туз* — знамя или штандарт, подобный штандартам (бунчукам) тюркских *ханов*. Он представлял собой шест, с верхнего конца которого свисали девять хвостов белого яка³¹. В персоязычных источниках подобный девятиножный *туз* именовался *тук-и нухпайи*³². Монгольский вариант — *есун колту чахаан тух* — «белый девятиножный бунчук (знамя)», вероятно, связан с бунчуком с девятью навешанными на него хвостами (число 9 у тюрков и монголов всегда имело символическое значение и обозначало предельное количество подношений, подарков). Знамя являлось одним из внешних признаков ханской власти.

Ссылаясь на сведения, приведенные в вышеупомянутом сочинении Махмуда ал-Кашгари³³, академик В.В. Бартольд говорит, что «высшее число знамен, которое могло быть у одного хана, было девять; когда говорили о хане с девятью знаменами (*токуз тузлуг хан*), то это вызывало представление о самых могущественных ханах»³⁴. Этот штандарт во время сражений всегда несли впереди, когда Чингисхан сам присутствовал на поле битвы. У каждого из военачальников имелись свои, менее

пышные штандарты. После смерти Чингисхана возникла легенда, что его душа поселилась в *туге* и слилась с *сульдэ*, или духом, охраняющим борджинов и защищающим всех монголов³⁵.

О *туге* как отличительном признаке носителя верховной власти сообщает в своих знаменитых записках Плано Карпини, повествуя «об устройстве двора императора и его князей»: «Если мы хорошо помним, то думаем, что пребывали там [т.е. при дворе правителя. — *Н.Т.*] в довольстве четыре недели, и мы полагаем, что там справляли избрание, но там его не обнародовали. И об этом можно было догадываться главным образом потому, что всякий раз, как Куйюк выходил там из шатра, то, пока он пребывал вне ограды, пред ним всегда пели, а также наклоняли какие-то красивые прутья, имевшие сверху багряную шерсть. Этого не делали ни перед каким другим вождем. А ставка эта, или двор, именуется ими Сыра-Орда»³⁶. По всей вероятности, под прутьями с багряной шерстью подразумевался *туг* — своеобразные знамена, украшенные конскими хвостами.

В описаниях военной жизни эпохи Тимура также фигурируют *туги*. В «Уложении Тимура» рассказывается о традиции проведения особых мероприятий, поднимающих дух и настрой воинов³⁷. Эти торжества проходили в виде военных смотров, иногда длившихся более двух дней, и сопровождалась ударами в барабаны, имеющими патетическое звучание.

Туги (в значении как знамени, так и ударного инструмента) использовались и при определении статуса воинского ранга. Так, в разделе «Вручение знамени и барабанов» упоминается: «Повелеваю каждому из двенадцати старших *амиров* вручить по одному знамени и *наккара*. *Амир ал-умара* вручить знамя, *наккара*, *туг* и *чартуг*. Старосте — *минг-баши* вручить *туг* и *карнай*. *Амирам* из нашего рода вручить по одному *бургу*. Каждому из четырех *беков* вручить по одному знамени, *наккара*, *чартугу*, *бургу*. Любому из двенадцати *амиров*, кто укротит порыв врага и покорит или отвоеует какое-либо государство из-под патронажа и гнета противника, тому в награду вручить знамя, *туг*, *наккара*, повысить в должности *амира* двенадцатой степени»³⁸. В качестве поощрения для каждой степени присуждалось определенное количество знаков отличия: «Если степень четвертая, то вручить по 4 *наккара*, 4 *туга*, 4 *тумантуга* и *чартуга*, ежели степень двенадцатая — то в соответствии с этим по 12 *наккара*, *туга*, *тумантуга*, *чартуга*»³⁹.

Размышляя о роли *туга* как особого рода маркера ранга придворных, статусного подарка, повышающего социальное положение человека, необходимо упомянуть о том, что данный термин также обозначал кисть

из волос конского хвоста на знамени или шлеме в качестве степени, жалуемой *паши*⁴⁰. Таким образом, *туг* мог обозначать не только то, что мы называем словом «знамя, штандарт», но и «султан» на головном уборе Чингизидов. В качестве такого знака могли выступать и перья, например, на боевом шлеме, на котором часто для них делались одно-два гнезда на маковке либо спереди по бокам. Такие шлемы — шлемы социально высоких лиц, полководцев — назывались *тугулга/туглуга*⁴¹.

Статусное значение, неотъемлемый признак носителя власти, которое имел *туг*, в частности, демонстрирует фраза из «Джами' ат-таварих»: «*Тук-ра йагламиши кард*»⁴², то есть буквально «намазал *туг* маслом», что означает высокую степень уважения, почета и доверия⁴³. Еще один показательный пример приведен в словарной статье «туг» «Словаря тюркских наречий» В.В. Радлова: «*Фылан папанын туһлары алынды*» — «Этот паша уволен от должности»⁴⁴, то есть буквально «этот паша лишился своих *тугов*».

Пример подобного рода приводится и в сочинении Мухаммада Риза Мираб Агихи «Джами ал-вакиат-и султани» в разделе «История царствования Мухаммада Амин-хана»: «На другой день, в понедельник, *хан* занялся здесь смещением и назначением должностных лиц. У некоторых военачальников, которые проявили в работе негодность и нераспорядительность, были отобраны знамена и вручены тем военачальникам, которые отличались своей храбростью и искренней преданностью его величеству. Например, *туг* (бунчук) Эвез-ходжи *шейх-уль-ислама* был отнят *ханом* и передан преданному и распорядительному Мухаммед Салих-аталыку, а знамя Пир Назар-инака передано храброму и достойному *амиру* Торе Мурад-аталыку, знамя Карлы-юзбаши было передано храброму и исполнительному Бекешу-халифе и т.д.»⁴⁵

При ранних Османах *туг* продолжал оставаться символом верховной власти. *Султаны* выступали в боевые походы под своими знаменами (иногда на древке водружалась, наряду с прочими, эмблема в виде полумесяца *хилал*) и семью или девятью *тугами* — конскими хвостами, свешивающимися с шеста, увенчанного золотым шаром. Правители, занимавшие подчиненное султану положение, обладали меньшим количеством *тугов*: *санджак бей* и *мир-ливас* имели по одному *тугу*; *бейлер-бей* — два; *визири*, как *куббе визири*, относящиеся к верховному *дивану*, так и местные, — по три; а великий *визир* — пять⁴⁶.

Источники более позднего периода рассказывают о несколько иной иерархии: бунчук, или *туг*, являлся знаком достоинства *паши* и был составлен из двух или трех белых длинных конских хвостов, заплетенных и подвешенных к копыю, древко которого выкрашивалось в красный

цвет с полумесяцем на верхушке. *Султан* имел бунчук с семью хвостами; великий *визир* — с пятью; *бейлербей* — с тремя; румынский господарь — с двумя; *санджакбей* — с одним. Бунчуки несли впереди *султана*, господаря в торжественных случаях и при выступлении на войну. При разжаловании господаря либо *паши* у него отнимался и бунчук. *Туз* был отменен при султানে Махмуде II⁴⁷.

Желание продемонстрировать собственное величие и мощь своей армии подталкивало правителей к обладанию особого рода «парадными» *тугами*, использовавшимися, видимо в сугубо церемониальных целях. Так, в упоминавшемся выше сочинении «Фирдаус ал-Икбал» говорится, что хивинский правитель Елтюзер-хан «дабы превознести знамена своего величия и принизить врагов государства, изготовил *туз* из золота, который сиял подобно солнцу и был достоин Его Величества; для сверкающего полумесяца на его флагштоке было потрачено тысяча *мискалей* золота, и он был украшен драгоценными камнями»⁴⁸.

Туз как военный атрибут и показатель ранга военного чина продолжал бытовать в Центральной Азии и в эпоху позднего средневековья и Нового времени. Например, в бухарской армии существовало военное звание *минг-баши*, командира тысячи человек, которого также называли *туксаба*, так как он командует полком, имеющим знамя (*туз*). Об этой должности упоминает в своих записках Филипп Ефремов, российский унтер-офицер, посетивший Бухарию, Хиву и другие страны Востока в конце XVIII в. Он определял носителей *тузов* как «князей»⁴⁹. *Туксаба* представлял собой седьмой чин в бухарском военном сословии, так называли и градоначальников, которые имели и придворные функции (в частности, они ставили блюда с кушаньями перед государем).

Несомненно, *туз* как боевое знамя не только служил утилитарным целям, будучи, например, ориентиром на поле битвы или показателем социального статуса владеющего им придворного, но и был предметом, заключавшим глубокий сакральный символизм. В монгольской традиции *туз* издревле имел сакральное значение, символизируя духа-защитника народа и войска⁵⁰.

Весьма красочное описание отношения к *тузу* как к особо почитаемому объекту приводится в записках Захир ад-Дина Мухаммада Бабура, в рассказе о приготовлениях к выходу в боевой поход: «...По монгольскому обычаю заколдовали знамя. *Хан* сошел с коня. Перед *ханом* водрузили девять бунчуков (*туз*). Один монгол, привязав белую бязь к средней бычачьей мозговой кости, взял ее в руку, а другой монгол привязал три куска длинной бязи к трем бунчукам пониже хвостов (*кутас*). Пропустил их под бунчужными древками. На край одной бязи вступил

хан; на край другой бязи — *султан* Мухаммед Ханикэ (сын *хана*). Тот монгол, который эти куски привязывал, взяв в руку обвязанную бязью среднюю бычачью мозговую кость, произнося что-то по-монгольски и обратившись к бунчукам, делает знаки. *Хан* и все присутствующие брызгают кумысом в сторону бунчуков... Все стоящие в строю воины издают один боевой клич (*суран*). Трижды так проделывают. После этого, сев на коней и кликнув боевой клич, все это войско мчится вдаль. Среди монголов установление Чингиз-хана *тузук* держится и поныне толь-в-точь, как Чингиз-хан их создал и оставил»⁵¹.

Те значение и ценность, которыми обладало знамя у народов Центральной Азии, являя собой символ племенной гордости, наглядно иллюстрирует Махмуд б. Вали во второй части своего сочинения «Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар» в «Рассказе о некоторых делах Рашид-хана в странах Кашгар и Могулистан», когда приводит сведения о военных действиях ‘Абд ар-Рашид-хана против объединенных сил казахов и киргизов во главе с Буйдаш-султаном. В частности, здесь говорится, что в день решающей битвы «в руки [войска яркендского] двора попало девять [казахских] знамен. Воспользовавшись [своей] постыдно сохраненной жизнью, Буйдаш-султан с немногочисленными [остатками войска] спасся благодаря быстроте [своих] ног. И с того дня у казахов исчез обычай поднимать бунчук (*туз*) и возвышать знамя (*‘алам*). До сих пор их приметой служит то, что [у них] нет знамени и [у них в обычае] — формировать свое войско без [всякого] знамени»⁵².

Исследователи отмечают, что боевой штандарт, увенчанный свободно свисающим хвостом яка, являлся предметом особого желания и даровался лишь героям⁵³. Еще одним подтверждением важности *туга* как символа племени, воинского подразделения и его ценности как военного трофея служат слова из летописи ат-Табари, повествующей о своего рода рыцарских поединках между арабским полководцем ал-Ахнафом б. Кайсом и противостоящими ему тюркскими воинами: «Подошли тюрки с теми, кого они собрали, и расположились около них. И сражались они с тюрками по утрам и вечерам, а ночью отходили от них, и так было некоторое время. Ал-Ахнаф производил разведку их расположения ночью. Раз ночью вышел он после того, как получил сведения о них, как разведчик своих воинов, и, приблизившись к лагерю *хакана*, остановился. Когда рассвело, выехал один тюркский всадник с *тугом* и ударил в свой барабан. Затем он встал на таком расстоянии от лагеря, на каком ему полагается. Ал-Ахнаф напал на него и они обменялись ударами копий. И ударил его ал-Ахнаф копьем и убил и сказал *раджазом*... Затем он стал там, где стоял тюрк, и взял его *туз*. Вышел второй тюрк и сделал

то же, что и его первый товарищ. Затем он стал перед ним. Ал-Ахнаф напал на него и они обменялись ударами копий. Ал-Ахнаф ударил его копьем и убил и сказал *раджазом*... Затем он стал там, где стоял второй тюркок, и взял его *туг*. Потом из тюркоков вышел третий и сделал то же, что те два мужа. Он стал перед вторым из них. Ал-Ахнаф напал на него и они обменялись ударами копий. Ударил его ал-Ахнаф копьем и убил и сказал *раджазом*...»⁵⁴.

Потеря *туга* в бою считалась большим позором, и поэтому он особенно охранялся: «Между мной и рекой [имеется в виду Ганг. — *Н.Т.*] располагалась армия 27 *амиров*, каждый из которых нес знамя (*туг*)... В день битвы когда Шир Шах выстроил свои боевые порядки, выдвинулся на битву, из всех этих 27 *тугов* ни одного не было видно, поскольку высокопоставленные благородные мужи спрятали их из опасения, что неприятель может приблизиться к ним»⁵⁵.

Однозначно определить, в какой степени в бытовом исламе видоизменились изначальные доисламские ритуальные и религиозные функции *туга*, непросто. Видимо, в Центральной Азии уже с XIV в. *туг* становится непременным атрибутом мест поклонения, несмотря на весьма неоднозначное отношение к нему (вернее — к окружавшим его действиям, носившим явно языческий характер) со стороны суннитского духовенства (даже представителей ханафитского *мазхаба*, наиболее терпимого к проявлениям и сохранению в тех или иных формах обычаев (*'урф*, *'адат*), имевших доисламское происхождение)⁵⁶. Тем не менее некоторые источники указывают, что установка нового *туга* (или обновление старого) над могилой почитаемого праведника считалась богоугодным делом, относящимся к поступкам категории *саваб*⁵⁷.

Письменные памятники повествуют о традиции возведения *тугов* на местах захоронения мусульманских праведников. Так, в сочинении «Тазкира-йи Х^ааджа Мухаммад Шариф», посвященном жизни и деяниям известного деятеля суфизма⁵⁸, в частности, говорится: «Остаток жизни Хазрата Великого Ходжи⁵⁹ прошел в Яркенде. Он ежедневно выезжал и совершал прогулки по окрестностям города. Повсюду в земле лежали святые, но никто не знал этого. Хазрат Великий Ходжа вонзал в землю на таких местах *туг*, устраивал *мазар* и проезжал дальше, назначив *шайха*, подметальщика, *имама* и *му'аззина*»⁶⁰.

Любопытную информацию о традиции возведения на могилах *тугов* можно почерпнуть из плана-миниатюры Бухары, приобретенного в 1858 г. в числе прочих материалов известным востоковедом П.И. Лерхом (1827–1884) для Азиатского археологического общества⁶¹.



Рис. 1. Памирцы, Нагорная Бухара. И.И. Зарубин.
Камень с изображениями и надписью. Выше с. Сучан на р. Гунте.



Рис. 2. Таджики, Искандер. Среднеазиатская этнологическая экспедиция,
1927 г. Мазар Хугиво (Хучиво?)–Ходжи (с восточной стороны).

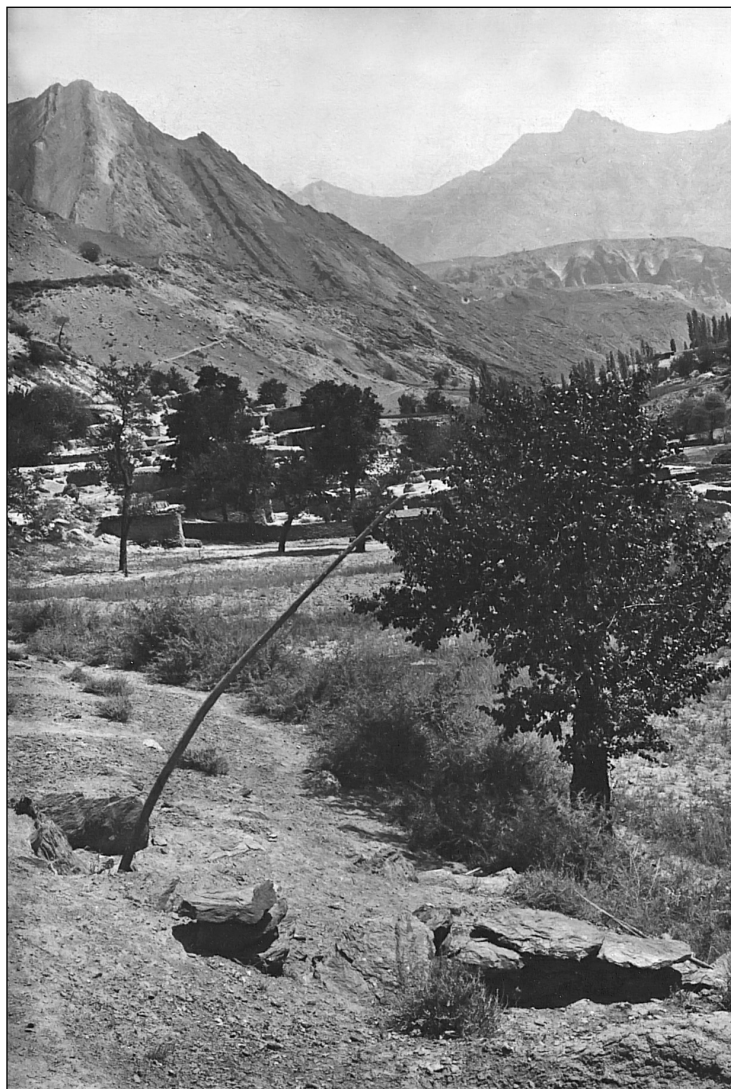


Рис. 3. Таджики. Искандер.
Среднеазиатская этнологическая экспедиция, 1927 г. Мазар в с. Шурмашк.

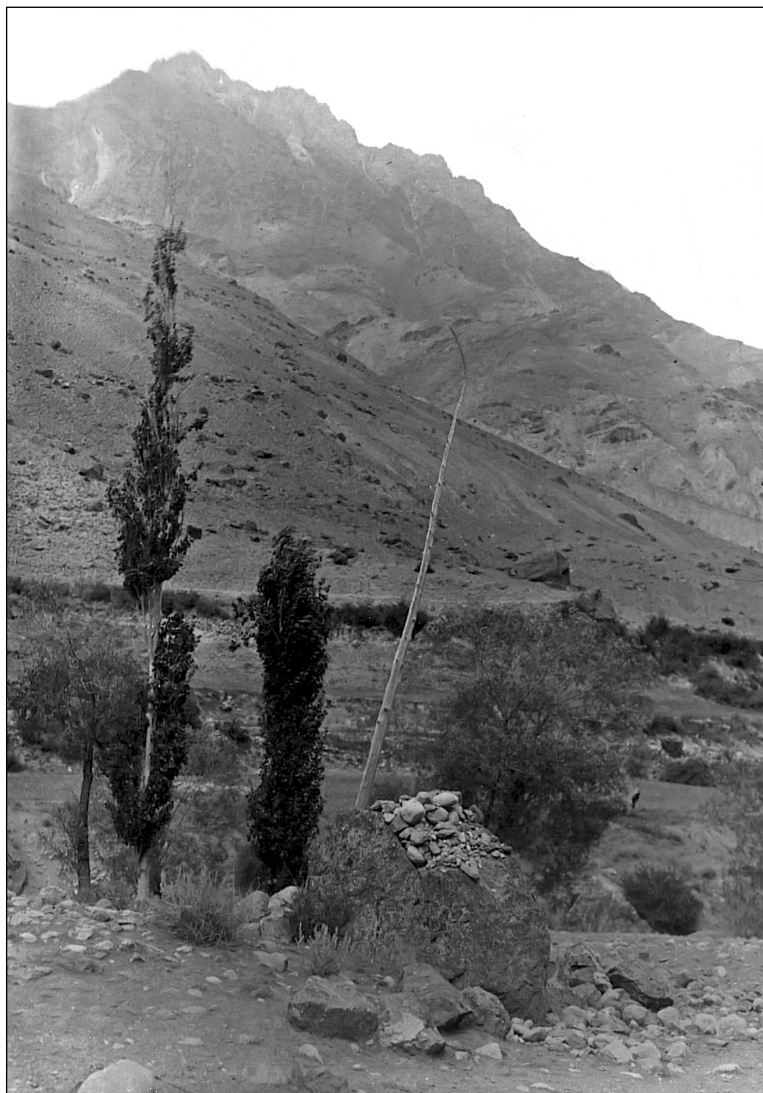


Рис. 4. Таджики, Искандер. Среднеазиатская этнологическая экспедиция, 1927 г. Мазар на дороге из с. Пасруд в с. Шурмашк.



Рис. 5. Таджики, с. Анзоб, Искандер. Среднеазиатская этнологическая экспедиция, 1927 г.
Мазар Джанда-Пут (лицевой фасад).



Рис. 6. Таджики, с. Канти, Искандер.
Среднеазиатская этнологическая экспедиция, 1927 г.
Мазар-кадамгох на дороге в с. Канти.

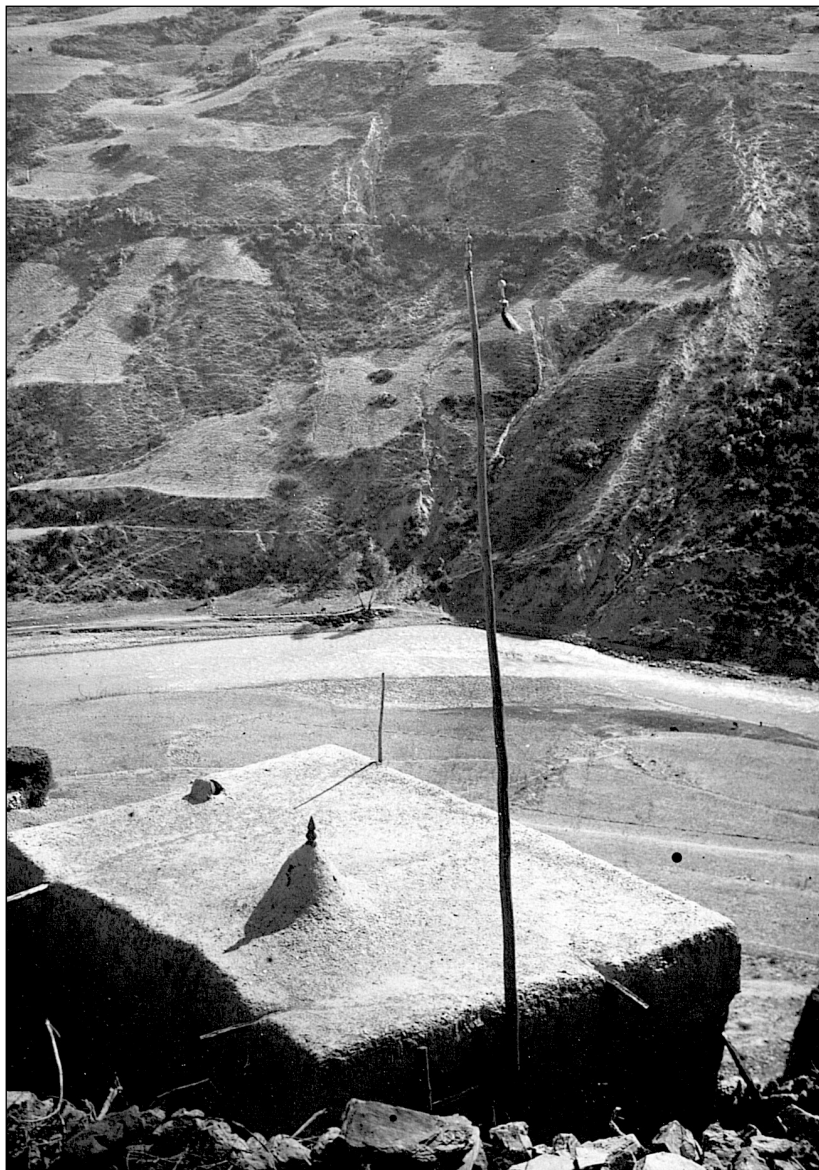


Рис. 7. Таджики, с. Анзоб, Искандер.
Среднеазиатская этнологическая экспедиция, 1927 г.
Крыша мазара в с. Анзоб (МАЭ, № 3557–174).



Рис. 8. Белуджи, Туркменская ССР, Байрам-Алийский р-н.
Среднеазиатская этнологическая экспедиция, 1929 г. Могила святого шахида.



Рис. 9. Узбеки, Хива. От А.Л. Мелкова, 1947 г.
Священное дерево в окрестностях Хивы.



Рис. 10. Таджики, Таджикская ССР, Таджикская комплексная экспедиция, 1932 г. Кладбище в кишл. Санвор Тав. Дар р-на. На переднем плане могила, окруженная глинобитной стеной.



Рис. 11. Таджики, Таджикская ССР. Таджикская комплексная экспедиция, 1932 г. Культовое изображение голубей и поднятой кисти руки выше могилы девушки кишл. Санвор Тав. Дар р-на.



Рис. 12. Таджики, Таджикская ССР. Таджикская комплексная экспедиция, 1932 г. Общий вид гробницы Хазрат-и Бурха.



Рис. 13. Туркмены, Туркменская ССР. От Задыхиной, 1946 г. Куски тканей и тряпок, навешанные на шесты. Мавзолей Наджмеддина Кубры.



Рис. 14. Шесты-флаги с полотнищами ткани и навершиями.
Паро, Бутан. 1 апреля 2008 г. Фото Н.С. Рожновской.

В двух больших надписях на миниатюре — своеобразной экспликации — помещена информация, предназначенная для людей, не знавших Бухары и обычаев ее жителей. Возле панорамы города слева приведен следующий текст: «Правило бухарцев таково, что если умрет кто-либо из вельмож или шейхов, вообще из падишахов или знати, или из суфиев и юродивых, то после его смерти, когда похоронят, у края могилы устанавливают четыре очень длинных деревянных [шеста]. На конце каждого шеста вешают один туг из хвоста быка китайской [породы] для того, чтобы каждый человек, видя, узнавал»⁶².

Несомненно, эти сооружения выполняют вполне утилитарные задачи, являясь определенным маркером почитаемого места, позволяющим паломнику издалека определить месторасположение *мазара*, а прохожему — вовремя прочитать положенную благожелательную заупокойную молитву (*ду'а*). *Туги* широко используются паломниками и для привязывания лоскутов материи, лент, тряпочек, выполняющих функции votивных предметов, особенно в условиях пустынной местности, когда невозможно использовать для этой цели ветви деревьев или кустов, находящихся поблизости. Однако, несомненно, функции *туга* не исчерпываются лишь целями практического характера и имеют глубокий сакральный символизм.

Г.П. Снесарев, рассматривая вопрос о том, каким образом знамя со стягом, бунчуком и навершием как явно военный аксессуар, стал непременной принадлежностью культа *аулийа*, указывает на напрашивающееся объяснение этого факта — воинственный характер процесса распространения ислама⁶³. Подобное предположение можно было бы подтвердить широко распространенной традицией, по которой могилы *гази*⁶⁴ также отмечаются *тугами*⁶⁵, что, возможно, является отголоском изначальной функции *туга* как военного атрибута. О том, что похороненный здесь праведник был *гази*, обычно свидетельствовал красный или белый цвет полотнищ знамен⁶⁶.

Некоторые исследователи говорят о том, что погребения арабских полководцев, участвовавших в первых завоевательных походах и принявших активное участие в распространении ислама за пределами Аравии, отмечались боевыми штандартами и были объявлены почитаемыми местами, т.е. *мазарами*. Обычай водружать на могиле праведников знамя сохранился с тех времен, утратив свое первоначальное значение⁶⁷. Однако отсутствие знамен как культовых атрибутов в мечетях и зачастую миролюбивый характер многих персонажей мусульманской агиологии делают подобное истолкование не вполне логичным.

В то же время широкое применение знамен или их имитаций в погребально-поминальной обрядности более древних культур наталкивает на

предположение, что *туги* в качестве обязательной принадлежности *мазаров* могли проникнуть в эту область религиозных представлений вместе с той основой, на которой и развился культ *аулийа*, — погребально-поминальной обрядностью, связанной с поклонением родовым предкам и вождям⁶⁸. Вероятно, различная религиозная и военная функции знамени нашли отражение и в терминологии, по крайней мере, это справедливо по отношению к словам арабского и персидского происхождения.

Встречающиеся в мусульманской эпиграфике сопоставления слов *сайф* с '*алам* и *банд* с '*алам* позволяют предположить, что первые из них обозначали военный флаг, а вторые — религиозное знамя⁶⁹. Следует отметить, что, судя по этнографическим данным, традиция использования подобных знамен в области погребального культа при обрядах похорон и поминок у народов Центральной Азии, у которых ислам утвердился относительно поздно, очень древняя⁷⁰. Сооружение *тугов*, вероятно, является продолжением, возможно, возникшего еще в глубокой древности обычая отмечать каким-либо образом могилу родственника или соплеменника⁷¹.

Указанная традиция использования неких аналогов знамен в погребально-поминальной обрядности зафиксирована, в частности, у киргизов (*кайназар*) и связана с *туу* — копьем (*найза*) покойного, под наконечником которого привязывался хвост яка. После поминок копьё ломали и сжигали в очаге, где варили мясо для поминок⁷². У казахов также наблюдался схожий обычай: «На 40-й день пику покойника выставляют, проткнув сквозь кошму наружу, ...притом если покойник был старый, с белым платком на конце, если молодой — с красным»⁷³. Правда, отмечается, что на могилу копыя не ставили⁷⁴.

Ф.А. Фиельструп также указывает, что у казахов во время *аша*⁷⁵ «над юртой, где помещается *байбиче*⁷⁶ с детьми..., поднимают знамя умершего; если есть жалованное *ханом* — то это знамя, если нет, то собственное»⁷⁷. Казахский автор К. Халиди (1846–1913) в своем сочинении «Таварих-и хамса-йи шарки» о цвете флага приводит схожие сведения: «Если умер молодой человек, флаг делают из красного полотна, если старый, то из белого, если же это был человек средних лет, то флаг делают двухцветный: одну сторону из черного⁷⁸, другую — из красного или белого полотна. Этот знак характерен для простонародья. Представители же сословия *тюре* водружают флаг в соответствии со своим знаменем: если *тюре* при жизни носил красное знамя, то после смерти по нем поднимают красное знамя, если же носил белое или синее знамя, то и кончина его знаменуется белым или синим знаменем, причем старые и молодые не различаются»⁷⁹.

Копье покойного или шест с платком на конце — это не только знак, указывающий на то, что в доме покойник. Оно также может иметь функцию временного заместителя покойного⁸⁰. В поминальных ритуалах многих народов мира используются символические изображения покойного, играющие роль его временного заместителя на земле, являясь, согласно представлениям, вместилищем души покойного⁸¹. Подобную роль, в частности у некоторых тюркских народов Центральной Азии, играет и копьё покойного, выставляемое из юрты с траурным «флагом»⁸².

К древнейшим представлениям следует отнести восприятие вертикально установленного шеста или столба как символа связи земной и небесной сфер, мира людей и духов, живого и мертвого. И в условиях господства мусульманской религии частью населения *туз* воспринимается как средство связи почившего праведника с Богом, или паломника с духом *вали*, вознесшимся к «трону Аллаха»⁸³.

В описаниях знахарских (шаманских) практик приводятся любопытные сведения о другой функции *туга*. В частности, у населения Восточного Туркестана (в первую очередь у уйгуров) обычным местом проведения камланий было помещение, в центре которого заранее вертикально натягивали веревку (*туз*), и все происходило вокруг нее⁸⁴. Согласно С.Е. Малову у сартов Восточного Туркестана имеется особого рода знамя (*туз*), представляющее собой скрученную веревку, которая натягивалась при шаманских камланиях вертикально в центре помещений.

«Необходимой принадлежностью полного шаманского моления является *туз* — знамя. Его приготовление таково: берется веревка, не бывшая в употреблении, и свивается в два или три раза; затем один конец веревки привязывается к жерди в потолке, а другой привязан к небольшому колу, который весь забивается в пол — землю, так, чтобы веревка была туго натянута и чтобы, держась за нее одной рукой, можно было вертеться быстро вокруг нее, не опасаясь, что веревка оборвется сверху, или что силой тяжести человека забитый кол выскочит из земли. Затем, по мере состоятельности больного, к *тузу* сверху, почти под самым потолком-крышей, привязывают два-три куса материи (например, зеленого, красного цвета); тут же к *тузу* втыкается ветка от “грудного” дерева *джикда* (جكد)، увешанная ленточками, взятыми от семи домохозяйств; втыкается в знамя даже одна игла (в Аксу)»⁸⁵.

Согласно другим сведениям «черная шерстяная веревка (*туз*), натянутая вертикально в центре комнаты между вбитым в пол колышком и потолочной балкой, в прямом и переносном смысле была центром шаманского действия у уйгуров. На высоте человеческого роста к ней

прикрепляли небольшой белый платок (*яхлик*), а еще выше — связку разноцветных лент (*хелем*)...»⁸⁶

Среди других описаний *туга*, зафиксированных в литературе, можно привести следующее: «Посередине крыши есть отверстие (*тундук*), заменяющее окно, под этим окном сядят больного или больную, привязывают к балке аркан (веревку), а другой конец аркана больной должен держать в руках, сидя на коленях и склонив голову»⁸⁷. В другом варианте описания нижний конец *туга* также закреплялся: «В собственном доме больного прикрепляют посреди дома к балкам потолка веревку (*аргамчин*), свободный конец которой закапывают в земляной пол. К этой веревке привязывают кусок белой материи. После этого веревка называется *туг*. В верхней части надо еще привязать семь сортов (*кысма*) лоскутов материи»⁸⁸. Иногда веревку обвязывали отрезом белой материи посередине. К верхней части *туга* прикрепляли ветку *джиды*, *урюка* или *чигана*, имеющую семь колючек. К каждой из колючек прикреплялся разноцветный лоскуток материи, взятый хозяином у кого-либо из соседей. «Все это называется *журун*, куда собираются злые духи по выходе из больного; закрывающая ветку тряпка должна быть красная или белая»⁸⁹. По одним описаниям, к веревке на высоте человеческого роста прикреплялся белый платок⁹⁰, по другим — сверху укреплялась «большая связка тонких разноцветных лент»⁹¹.

В отдельных случаях уйгурский *туг* мог быть высоким шестом. Согласно сведениям, приведенным В.Н. Басиловым, на подобном шесте на высоте человеческого роста прикреплялось белое полотнище. Уже в советскую эпоху наблюдался обряд, когда шаман-уйгур для излечения больной женщины укрепил в помещении вертикально поставленный шест. Больная сидела около шеста и держалась за него, шаман же, говоря, что недуг уйдет, понуждал ее встать, держась за *туг*⁹².

Нельзя утверждать, что веревочный *туг*, характерный для уйгуров Восточного Туркестана конца XIX — начала XX в., был распространен лишь в этом регионе. Имеются сведения о наличии подобного рода приспособлений, в частности, у населения Ферганской долины. Так, некая женщина, решившая стать шаманкой, сделала одну из комнат своего дома ритуальным помещением (*чилтан-хона*): в нем был установлен *туг* — с потолка свисала веревка, привязанная к крепко вбитому в земляной пол колу. Из рассказа неясно, был ли *туг* укреплен раз и навсегда или же веревку отвязывали после обряда и вновь натягивали по мере надобности⁹³.

Приведенные выше описания, а также символизм как всего сооружения, так и отдельных его элементов, позволяют сделать предположение,

что деревянный и веревочный *туги* если и не являются разными видами одного предмета, то по меньшей мере имеют общее происхождение и обнаруживают значительное совпадение в деталях.

Упоминания об исполнении больным, шаманом-знахарем и прочими участниками церемонии своеобразного ритуального «танца» вокруг *туга* (круговых обходов) как части подготовительных действий для призвания и задабривания духов⁹⁴ позволяют провести аналогию с практикой суфийских радений, включающей и ритуальные обходы (в частности, круговые обходы (*таваф*) *мазаров* или *тугов* при *мазарах*). В контексте рассмотрения *туга* как неотъемлемого атрибута шаманских практик также вызывает интерес этимологически близкий алтайский термин *туга*, обозначающий подвески на колотушке, бубны шамана⁹⁵.

Центральное положение *туга* во многих обрядах подразумевает его ключевое сакральное значение. К древнейшим представлениям следует отнести восприятие вертикально установленного шеста или столба как символа связи земной и небесной сфер, мира людей и духов, живого и мертвого. Уподобление *туга* «мировому древу»⁹⁶ вполне логично укладывается в научные представления о типичной для шаманов картине мира. Так, в частности, имеется свидетельство, что посредством *туга* (веревочного) шаман поддерживает связь с духом предков; *туг* необходим для жертвоприношений, а привязанные к нему платки и ленты обозначают различные уровни Неба, или ступени лестницы, по которой можно подняться вверх⁹⁷.

Впрочем, для реалий оседлого населения Центральной Азии подобные представления о своеобразном путешествии шамана в потусторонний мир, характерные для шаманизма, являются скорее исключением (по всей вероятности, они остались в далеком прошлом). Довольно архаичная схема мироздания, типичная для шаманизма, была вытеснена (или, что вероятнее, дополнена) мусульманской космологией⁹⁸. Так, значение *туга* как символа связи шамана с «верхним миром» четко прослеживается и в исламизированном объяснении этого явления, зафиксированном С.Е. Маловым: «Такая веревка [т.е. *туг*. — Н.Т.] в первый раз была спущена с неба на землю архангелом Гавриилом по приказанию Бога во времена Мухаммада»⁹⁹.

Подобные представления о *тугах* прослеживаются также на примере знахарских практик, когда в процессе процедуры изгнания хвори из тела больного часто «переводили» болезнь (или злоторных духов, вызывающих ее) на другие объекты. Для этой цели применялись разнообразные обрядовые предметы (исследователи сообщают о применении пучков растений или веток, хлебных лепешек, легких животного, живых

или мертвых птиц, специальных кукол (*кончак*, *койчак*) и т.д.¹⁰⁰). Повсеместно использовалась и ткань, куски материи разнообразного размера, привязываемые к *тугу*¹⁰¹.

Употребление *туга* в подобных практиках, основной задачей которых являлось «выманивание» недуга из тела больного и последующие заклинания, уговоры или принуждение этого зло-(болезне-)творного духа покинуть мир людей и вернуться в мир иной, подкрепляет указанные выше предположения о древнем символизме *туга* как о своеобразном связующем звене между мирами.

В этом контексте весьма интересным представляется рассмотрение обычая опираться на посох (чаще ивовый¹⁰²) во время оплакивания покойника, который известен у многих народов Центральной Азии¹⁰³ и, по всей видимости, демонстрирует определенную схожесть с традицией устанавливания на могилах *тугов*. Так жители Аулие-ата, приходя поклониться умершему в своем *махалла*, подпоясываются поверх халата и держат в руках палки. Провожая покойника на кладбище, старики идут с палками (посохами) в руках¹⁰⁴. Причем в одних районах на посох опирались только мужчины, в других — мужчины, женщины и даже дети. Часто с посохами шли на кладбище, затем их втыкали в холмик над могилой, или бросали рядом с могилой или даже у входа на кладбище, или клали в могилу рядом с покойником.

Следует отметить, что к посоху вообще и погребальному в частности у народов центральноазиатского региона было почтительное отношение, так как он считался спутником человека, охраняющим его в пути, причем не только в этом, но и в ином мире¹⁰⁵. Посох в погребальной обрядности представляет собой явление многофункциональное, как и многие другие предметы в семейной обрядности. Так, посох выполняет функцию обеспечения будущего плодородия, ибо дерево и его производные (посох, ветвь и т.п.) есть вегетативное божество. Посох, видимо, соотносится и с «мировым деревом»¹⁰⁶. Неслучайно среди некоторых групп населения Центральной Азии существует обычай помещать его на могильный холм.

Главная идея, определяющая культ деревьев, проявляется в разных вариантах, но в целом восходит к весьма примитивным анимистическим представлениям о том, что дерево (или его определенный вид) служит вместилищем для духов и душ¹⁰⁷. Подобные взгляды в полной мере относятся и к предметам, изготовленным из дерева, и, возможно, отчасти имеют отношение к деревянным деталям *тугов*. Одним из древнейших типов амулетов у народов Центральной Азии были предметы, сделанные из определенного дерева, кустарника, а также из се-

мян различных растений. К деревьям и кустарникам, которые согласно верованиям наделялись сверхъестественными свойствами у народов Центральной Азии, относятся: шелковица, джида (лох серебристый), боярышник, шиповник, гранат и др. В частности с культом шелковицы связана традиция разнообразных деревянных треугольных оберегов — *тумаров*, предохраняющих от болезней и сглаза, обеспечивающих женщин многочисленным потомством. Обереги из туты имели различные названия — *тумар*, *тог*, *дагдан* и др.¹⁰⁸ Любопытно отметить, что одно из названий подобных изделий — *туг*.

Неожиданные параллели с символизмом *туга* (в первую очередь соотнесение его с «мировым деревом») демонстрирует насест для ловчих птиц. У кочевых народов региона одна из разновидностей, по всей видимости наиболее древняя, насеста для ловчих птиц имеет название *туур*, или *тұғыр*. Чаще всего он представляет собой корневище с нижней частью ствола дерева¹⁰⁹. Г.Н. Симаковым было выдвинуто предположение, что этот насест некогда обозначал символическое шаманское мировое дерево, а затем — заменивший его шест с живой хищной птицей на вершине (позже — ее изображение). Этот шест-насест был своеобразным ритуально-магическим центром совершения различных обрядовых действий, и эволюция в использовании этого шеста-насеста в утилитарном направлении шла постепенно и была связана с угасанием культа хищных птиц и осознанием их утилитарной пользы¹¹⁰.

Изображение *туга* или его составных элементов часто используется в декоративных целях. Так, в орнаментике бухарских (как и других центральноазиатских) вышивок встречается немало узоров, которые изображают предметы, имеющие магическое значение, и носят их название, в том числе узор *панджа* («пятерня») — цветочный элемент, который довольно точно воспроизводит руку с растопыренными пальцами¹¹¹. В художественной керамике Центральной Азии часто встречающимся элементом композиции являются стилизованные изображения листка, водружаемого на конце древка знамени (*тугбарг*) или наконечника знамени в виде бутона (*туггул*) — элемента росписи, применяемого в любых композициях, особенно характерного для украшения дна блюд и чаш у мастеров Каттакуртана¹¹². Однако, очевидно, в этом прослеживается изначальная сакральная функция *туга* — по всей вероятности, охранительная, свойственная ему как элементу *мазара*.

Следует отметить, что, видимо, имеет место и ассоциации *туга* с его изначальными функциями атрибута власти, когда шест с полотнищем ткани и пучком конского волоса, установленный на могиле почитаемого человека, символизирует его авторитет, «власть над душами» посетителей *мазара*.

Практически все элементы *туга*, их символизм и сакральные функции относятся к доисламской эпохе. Они обрели новую смысловую нагрузку уже в процессе распространения мусульманской религии. Рассмотрим в качестве примера некоторые из них.

Очевидно, определенную символическую нагрузку несет такой элемент *туга*, как конский хвост, грива или пучок волос, подвешенный на его вершине. Как указывает в своей работе С.В. Дмитриев, обширный комплекс представлений кочевого населения Центральной Азии, связанных с конским волосом, гривой, в значительной степени мог быть представлен в идеологии оформления знамени и может быть использован для его интерпретации¹¹³.

Представления о магическом значении волос, а также шерсти животных хорошо известны и имеются у многих народов мира, обычно символизируют множество, богатство, изобилие. Особое отношение наблюдается по отношению к челке — волосам на передней части головы. Вероятно, можно предполагать, что эта часть, как и некоторые другие, относится к числу т.н. «сакральных» частей, находящихся в ведении «другого мира» и в силу этого предназначенных богам, предкам и т.д. Ряд авторов рассматривает конскую гриву в качестве «душехранилица», «где пряталась душа человека, преследуемая злыми духами»¹¹⁴.

Подобное особое отношение средневековых монголов к гриве лошади зафиксировано Гильомом Рубруком: «Всякий раз, когда они соберутся для питья, они сперва обрызгивают напитком то изображение, которое находится над головой господина, а затем другие изображения по порядку. После этого слуга выходит из дома с чашей и питьем и кропит трижды на юг, преклоняя каждый раз колена, и это делается для выражения почтения к огню; после того он повторяет то же, обращаясь на восток, в знак выражения почтения воздуху; после того он обращается на запад для выражения почтения в воде; на север они кропят в память об умерших. Когда господин держит чашу в руке и должен пить, то, прежде, чем пить, он выливает на землю соответствующую часть. Если он пьет, сидя на лошади, то до питья делает излияние ей на шею или гриву»¹¹⁵.

Весьма показательны в плане выявления древних черт и представлений навершие шеста, в Центральной Азии обычно имеющее форму раскрытой ладони. Рука (особенно ладонь) наполнена символическим содержанием. Перечисление только символики положений рук может занять не одну страницу¹¹⁶, причем в различных культурах значение одних и тех же жестов может демонстрировать существенные различия. Практически во всех религиях образ руки имеет особый сакральный

смысл, а его повсеместное распространение и зачастую схожесть содержания позволяют говорить о нем как о древнейшем архетипе.

Различные формы изображения ладони, встречающиеся во многих древних цивилизациях, их функции и использование связаны с подобными представлениями. Амулет, часто изготавливаемый в виде ювелирного украшения и известный как «рука Фатимы»¹¹⁷ (также именуемый *мухаммса*, *хамса*, *хумса* и т.п.), является одним из наиболее распространенных примеров использования данного символа. Он символизирует Руку Божью, божественную силу, провидение и щедрость. Большой палец означает пророка Мухаммада, другие пальцы — четырех его компаньонов: указательный — его дочь Фатиму; средний — ‘Али б. Аби Талиба; безымянный и мизинец — их сыновей Хасана и Хусейна¹¹⁸. Согласно другим представлениям — четырех праведных *халифов*: Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмана и ‘Али. Мизинец, будучи своеобразным отражением большого пальца, также указывает на выдающиеся духовные и моральные качества. Дополнительную смысловую нагрузку образу кисти придает отождествление пальцев с пятью фундаментальными догмами и пятью столпами ислама.

Вера в определенную магическую силу и обережные свойства пятерни широко распространена в мусульманском мире. В настоящее время, как и в более древние эпохи до утверждения на обширной территории религии пророка Мухаммада, многие люди верят в то, что открытая ладонь является действенным средством против «дурного глаза». Способов использования этой магической силы довольно много. В наиболее простой форме один из способов выглядит следующим образом. Вытянув по направлению к человеку, способному сглазить, правую руку ладонью вперед, как бы преграждая путь скверне и отсылая ее обратно к источнику опасности, следует произнести некое заклинание. Данная вербальная формула, как правило, содержит слово, обозначающее пятерню (число пять): в арабских странах это *хамса*, в иранском мире — *панджа*¹¹⁹.

Любопытная связь между символом раскрытой ладони и магическими охранными функциями прослеживается и в следующем обряде, направленном на уменьшение или избавление от негативного воздействия со стороны другого (в первую очередь имеющего более высокий социальный статус) человека. Следуя предписаниям, тот, кто терпит притеснения от правителя или другие бедствия, должен произнести буквы, открывающие *суры* «Марйам» (19) и «Совет» (42): «Каф, ха’, йа’, ‘айн, сад; ха’, мим, ‘айн, син, каф!» При произнесении каждой из букв следует загибать по пальцу сперва на правой, а затем на левой руке. После этого необходимо раскрыть ладони рук и повернуться лицом к

человеку, на которого были направлены данные действия. Выполнив указанные манипуляции, человек получит искомую защиту и не пострадает от обидчика.

Несомненную магическую обережную функцию выполняют также широко распространенные изображения (или отпечатки) ладони, сделанные хной или иным красящим веществом и оставляемые на стенах жилища. Г.П. Снесарев отмечает, что во многих местах, например в пещерных *мазарах* на чинке Усть-Урта, на стенах около гробниц имеется немало изображений человеческих рук и ног. Это votивные рисунки, оставляемые паломниками с большими руками или ногами с целью скрепить магическую связь с объектом паломничества¹²⁰. Прикосновения к могилам *аулийа*, двери или порогу *мазара*, к светильникам, деревьям, *тугам* и прочим аксессуарам святилищ (после которых паломник той же рукой проводит по лицу, глазам), являющиеся одним из неотъемлемых атрибутов *зийарата*, есть не что иное как стремление приобщиться к сверхъестественной силе фетиша¹²¹. В значительной степени обережные свойства *панджи* отразились и в использовании этого символа в *туге*.

Подводя итог предложенной вниманию читателя статьи, следует отметить несколько ключевых моментов. Устанавливаемые на *мазарах* (в первую очередь на могилах мусульманских праведников) шести-знамена демонстрируют явные черты преемственности древних представлений и их адаптации исламом. Древнее семантическое значение *туга* как связующего звена между земной и небесной сферами, символа верховной власти находят отражение и в мусульманский период. Средневековые мусульманские письменные памятники содержат неоднократные упоминания о *тугах*, прежде всего подчеркивая их функции как военного атрибута, в котором, тем не менее, очевидно прослеживаются более ранние представления. Внедрение знамени со стягом и наверху в культ мусульманских праведников и традицию совершения паломничеств, по видимому относящееся к XIV в., вероятно, следует признать отголоском использования подобных сооружений в погребально-поминальной обрядности более древних культур, следы которых прослеживаются в среде кочевых народов Центральной Азии. Дальнейшее изучение данного вопроса позволит полнее представить особенности религиозного поведения и традиционное мировоззрение народов, населяющих этот обширный регион.

¹ Здесь, в частности, можно отметить обычаи кругового обхода (*таваф*) могилы или иного объекта паломничества, прикосновения к постройке *мазара* или находящимся на

его территории предметам, привязывание близ него обетных тряпочек — лоскутов материи или обрывков одежды (*латта, латта-банд*), жертвоприношения и т.п. По существу, лишь совершаемая на *мазаре* молитва является сугубо исламским компонентом. Впрочем, и в самом молитвенном обряде также можно уловить влияния предшествовавших эпох. Довольно подробному описанию ритуала, сопровождающего посещение могил, уделяют внимание некоторые письменные памятники. Предписанные молитвы, необходимое число *рак'атов намаза*, дни, благоприятные для совершения *зийарата*, в частности, упомянуты на страницах двух однотипных сочинений, озаглавленных «Дар байан-и аукат-и зийарат-и кабур» и «Дар байан-и зийарат кабур», дошедших до нас в рукописном виде (рукописи ИВР РАН В1977 и С2105 соответственно).

² См.: *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 267–268.

³ В данной категории научных исследований в первую очередь следует упомянуть работы Б.М. Бабаджанова и Е. Некрасовой (*Бабаджанов Б.М., Некрасова Е.* Туг // Ислам на территории бывшей Российской империи : энциклопед. слов. М., 1999. Вып. 2. С. 85) и Босворта (*Bosworth C.E. Tugh. The Encyclopaedia of Islam : CD-ROM Edition v. 1.0, Koninklijke Brill NV, Leiden* (далее — ED)).

⁴ Возможно, название некоего сорта лилии *туг шахи* (см.: *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1903. Т. 3. Вып. 17. С. 1425) связано с обычаем изображать на вершине *туга* в виде цветка или, вернее, цветочного бутона.

⁵ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 273.

⁶ *Бабаджанов Б.М., Некрасова Е.* Указ. соч. С. 85.

⁷ *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 115.

⁸ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 273.

⁹ *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды... С. 88–89.

¹⁰ *Радлов В.В.* Указ. соч. С. 1429.

¹¹ В двух вариантах написания — без долгой гласной (*туҗ*) и с ней (*түҗ*).

¹² В качестве примера тут приведено любопытное высказывание: *İki neñ bedütür bu beglär çavı/ elindä tuğı kör törindä livi* — «две вещи увеличивают славу бека: бунчук [т.е. *туг*. — Н.Т.] у входа и яства в почетном месте юрты» (ссылаясь на сочинение «Кутаду Би-лиг», принадлежащее перу Йусуфа Баласагунского (р. 462/1069/70) (см.: Древнетюркский словарь / под ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов и др. Л., 1969. С. 584). Бунчук — длинное древко с шаром или острием, прядями из конских волос и кистями на верхнем конце; знак власти у турецких пашей, польских и украинских гетманов и атаманов русского казачьего войска в XV–XVIII вв.

¹³ Данэшнаме-йи джахан-и ислами; см. также: Уйгуро-русский словарь / сост. Э.Н. Наджип; ред. Т.Р. Рахимов. М., 1968. С. 335; *Вербицкий В.* Словарь алтайского и алагдагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. С. 370.

¹⁴ *Clauson.* An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish. P. 464.

¹⁵ *Bosworth C.E.* Op. cit.

¹⁶ *Владимирцев Б.Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхасского наречия. Введение и фонетика. М., 1989. 2-е изд. С. 159; *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951. С. 433; *Рясянен М.* Материалы по исторической фонетике тюркских языков. М., 1955. С. 103; *Шерванидзе И.Н.* Фрагменты общетюркской лексики. Заимствованный фонд // Вопросы языкознания. 1989. № 2. С. 68–69; и др. Более подробно о вопросах терминологии знаменного комплекса у народов Центральной Азии см.: *Дмитриев С.В.* Знаменный комплекс в военно-политической культуре средневековых кочевников Центральной Азии // *Para Bellum*. СПб., 2008. № 29.

Некоторые древние атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения

¹⁷ См.: *Скрынникова Т.Д.* Представления о харизме и культ Чингисхана у монголов // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки.* СПб., 1995. Вып. 15. С. 152.

¹⁸ Данный термин иногда использовался и по отношению к лошадиным хвостам, прикрепленным к *тугу*.

¹⁹ *Кляиторный С.Г., Султанов Т.И.* Казахстан: летопись трех тысячелетий. СПб., 1992. С. 341.

²⁰ Согласно некоторым преданиям утверждается, что *райа* был черным знаменем Мухаммада, в отличие от белого *лива*' (*David-Weill J.* 'Alam. EI).

²¹ *Ibid.*

²² Их изображения часто встречаются на различных объектах, в частности, в миниатюрной живописи (см.: *David-Weill J.* 'Alam. EI).

²³ Поло Марко. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 221.

²⁴ II, 1598. Ср. Также: 1611, 1616.

²⁵ *Bosworth C.E.* Op. cit.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ См.: *Рахимова З.* «Под сенью зоревых знамен» (к истории боевых знамен Амира Темура и Темуридов) // *San'at.* Ташкент, 2005. № 9.

²⁸ *Firdaws al-Iqbāl (History of Khorezm) by Shir Muhammad Mirab Munis and Muhammad Riza Mirab Agahi.* Translated from Chaghatay and Annotated by Yuri Bregel. Leiden; Boston; Koln, 1999. P. 199.

²⁹ *Bulūt kökrädī urdī nävbāt tuyī* — «в облаках загремело: ударил караульный барабан», т. е. *туг* — приводится в Кутадгу Билиг (см.: *Древнетюркский словарь.* С. 584).

³⁰ См.: *Lambton A.K. S.* Nakkara-khana (Nakara-khana), EI.

³¹ См.: *Трепавлов В.В.* Государственный строй Монгольской империи XIII в.: проблема исторической преемственности. М., 1993. С. 71.

³² См., например: *Джама ат-таварих.* С. 40 и др.

³³ Мухаммад б. ал-Хусайн б. Мухаммад ал-Кашгари, *Китаб диван лугат ат-турк* (Стамбул, 1333–1335). Т. III. С. 92.

³⁴ *Бартольд В.В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // *Сочинения.* М., 1968. Т. 5. С. 101.

³⁵ *Филлипс Э.* Монголы. Основатели империи Великих ханов. М., 2004.

³⁶ *Джованни дель Пано Кардини.* История монголов. М., 1957. С. 74.

³⁷ *Кэрен Л.* ... С. 65.

³⁸ *Амир Темур тузуклари...* С. 82.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Радлов В.В.* Указ. соч. С. 1429.

⁴¹ *Дмитриев С.В.* Указ. соч. С. 35.

⁴² От тюрк. глагола *йагламак* — мазать.

⁴³ *Рашид ад-Дин Табиб.* Сборник летописей / пер. А.К. Арндса. М., 1946. Т. 1. Ч. 2. С. 40.

⁴⁴ *Радлов В.В.* Указ. соч. С. 1430.

⁴⁵ Материалы по истории туркмен и Туркмении. М., 1938. Т. 2. С. 506.

⁴⁶ *Bosworth C.E.* Op. cit.

⁴⁷ Турецкий источник 1740 г. о Валахии, Молдавии и Украине // *Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы.* М., 1964. Т. 1. С. 134.

⁴⁸ *Firdaws al-Iqbāl.* P. 178.

⁴⁹ Путешествия по Востоку в эпоху Екатерины II. М., 1995. С. 159.

⁵⁰ *Кычанов Е.И.* Властители Азии. М., 2004. С. 324.

⁵¹ *Самойлович А.Н.* Монголо-шаманский обряд завораживания бунчуков в начале XVI в. (Бабуrowsкое описание) // Живая старина. М., 1911. Вып. 3–4. С. 431–432; ср.: *Бабурина-наме*. Записки Бабура. Ташкент, 1958. С. 117.

⁵² Здесь игра слов: *туг* — «примета», «признак» и «знамя», «штандарт»; *туг* — «знамя», «бунчук», первоначально являлось и названием «войска», «армии» (*Будагов*. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. 1869 (1960). Т. 1. С. 398). Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата, 1969. С. 331.

⁵³ *Erskine W.* History Of India Under Humayun. L., 1994. P. 541.

⁵⁴ История ат-Табари / пер. В.И. Беляева, О.Г. Большакова, А.Б. Халидова. Ташкент, 1987. С. 20.

⁵⁵ *Sharma S.R.* Mughal Empire in India 1526–1761. 2007. Part 1. P. 94–95. См. также: *Erskine W.* History Of India Under Humayun. P. 187.

⁵⁶ См.: *Бабаджанов Б.М., Некрасова Е.* Указ. соч. С. 85.

⁵⁷ *Саваб* (букв. правильность, благоразумие) — категория, характеризующая правильные и верные поступки, помыслы или слова, в противоположность ошибкам (*хата*).

⁵⁸ Х^{аджа} Мухаммад Шариф (ум. 973/1565–66 или 963/1555–56) — духовный наставник и политический советник кашгарского правителя ‘Абд ар-Рашид-хана. Он был руководителем (*муром*) суфийского братства увайсийя; именно с его именем связывают период расцвета этой группы в Восточном Туркестане (см.: *Baldick J.* Imaginary Muslims. The Uwaisi Sufis of Central Asia. L., 1993).

⁵⁹ То есть Х^{аджи} Мухаммада Шарифа.

⁶⁰ Цит. по: Такира-йи Ходжа Мухаммад Шариф // (Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата, 1969. С. 235 (прим. 8).

⁶¹ Документ форматом 52 × 44 см выполнен в технике миниатюры разноцветными чернилами и акварелью на лошеной самаркандской бумаге. На план нанесено около 300 топографических пунктов, располагающихся как в самой Бухаре, так и в ее окрестностях. Большая их часть сопровождается надписями на персидском языке, в которых, помимо пояснений к отдельным элементам, содержатся различные сведения о Бухаре и бухарцах.

⁶² См.: *Некрасова Е.* План-миниатюра Бухары // San’at. Ташкент, 2003. № 4.

⁶³ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 275.

⁶⁴ Термин *гази*, изначально применявшийся в отношении воинов — павших борцов за веру, позднее стал распространяться на всякого мусульманина, погибшего насильственной смертью.

⁶⁵ *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды... С. 44.

⁶⁶ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 273.

⁶⁷ Камол Хамза (Хамзахон Камолов). История мазаров Северного Таджикистана. Душанбе, 2005. С. 112.

⁶⁸ См.: *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 275.

⁶⁹ *David-Weill J.* Catalogue general du Musee arabe du Caire, Bois a epigraphes depuis l’eroque mamlouke. P. 57–58.

⁷⁰ *Катанов Н.* О погребальных обрядах у тюркских племен центральной и восточной Азии. Казань, 1894. С. 23; *Левшин А.* Описание киргиз-казачьих и киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832. Ч. 3. С. 110–113; *Рычков Н.* Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкие степи 1771 года. СПб., 1772. С. 16.

⁷¹ *Поляков С.П., Черемных А.П.* Погребальные сооружения населения долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 277.

⁷² *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002. С. 134.

⁷³ Там же. С. 134, 137.

Некоторые древние атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения

⁷⁴ Там же. С. 134.

⁷⁵ *Аи* — пища, здесь поминальная пища и сами поминки в годовщину смерти.

⁷⁶ *Байбиче* — старшая жена (при наличии другой жены или других жен); хозяйка в доме, жена.

⁷⁷ *Фиельструп Ф.А.* Указ. соч. С. 134.

⁷⁸ По всей видимости, от черного цвета бороды (см.: *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1973. С. 70; *Симаков Г.Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений. Конец XIX — начало XX века. Историко-этнографические очерки. Л., 1984. С. 142).

⁷⁹ *Халиди К.* Очерки истории пяти восточных народов (Таварих-и хамса-йи шарки). Казань, 1910. С. 492. (Цит. по: *Фиельструп Ф.А.* Указ. соч. С. 180).

⁸⁰ *Баялиева Т.Д.* Указ. соч. С. 70; *Симаков Г.Н.* Общественные функции... С. 142.

⁸¹ См.: *Абрамзон С.М.* Киргизы... С. 328–337; *Басилов В.Н., Кармышева Д.Х.* Религиозные верования // Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995 С. 259–260.

⁸² *Шишло Б.П.* Среднеазиатский туг и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 249.

⁸³ Привязывание вотивных лоскутов ткани к *тугу*, прикосновения паломников к нему как к атрибуту святилища являются не только формальным знаком обета, но также представляют собой акт, устанавливающий магический контакт между объектом культа и человеком.

⁸⁴ *Чவர்ь Л.А.* Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерк народного ислама в Туркестане. М., 2006. С. 148.

⁸⁵ *Малов С.Е.* Шаманство у сартов Восточного Туркестана // Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук. Пг., 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 6.

⁸⁶ *Чவர்ь Л.А.* Указ. соч. С. 148.

⁸⁷ См.: *Певцов М.В.* Путешествие в Кашгарию и Кун-Лунь. М., 1949. С. 135.

⁸⁸ *Menges K.* Volkskunnliche Texte aus Ost-Türkistan. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov. Berlin, 1933. S. 84. (Цит. по: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 88.)

⁸⁹ *Паитусов Н.Н.* Танранчинские бакши. Пери уйнатмак // Известия Туркестанского отдела Императорского русского географического общества. Ташкент, 1907. Т. 6. С. 39.

⁹⁰ *Басилов В.Н.* Указ. соч. С. 88.

⁹¹ *Тенишев Э.Р.* О центральноазиатском шаманстве // Историко-филологические исследования. М., 1974. С. 340.

⁹² *Басилов В.Н.* Указ. соч. С. 88–89.

⁹³ Там же. С. 89.

⁹⁴ *Чவர்ь Л.А.* Указ. соч. С. 154, 156.

⁹⁵ См.: *Радлов В.В.* Указ. соч. С. 1430.

⁹⁶ *Малов С.Е.* Шаманство... С. 6.

⁹⁷ *Чவர்ь Л.А.* Указ. соч. С. 148.

⁹⁸ *Басилов В.Н.* Указ. соч. С. 88, 230.

⁹⁹ *Малов С.Е.* Шаманство... С. 6.

¹⁰⁰ *Басилов В.Н.* Указ. соч. С. 134, 139.

¹⁰¹ *Чவர்ь Л.А.* Указ. соч. С. 153.

¹⁰² В том, что посох обычно изготавливался из ивы, можно предположить связь с охранительной функцией, характерной для этого дерева.

¹⁰³ См.: *Наливкин В.П., Наливкина М.* Очерки быта женщины оседлого населения Ферганы. Казань, 1886. С. 233–234; *Валиханов Ч.* Тенкри (Бог) // Избранные произведения. М., 1986. С. 211; *Андреев М.С.* Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.).

Душанбе, 1970. С. 130–131; *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии*. М., 1986. С. 146; *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны // *Таджики Каратегина и Дарваза*. Душанбе, 1976. Ч. 3. С. 124, 180–181; *Баялиева Т.Д.* Указ. соч. С. 71; *Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности у казахов (XIX — начало XX в.). Алма-Ата, 1991. С. 94.

¹⁰⁴ *Фиельструп Ф.А.* Указ. соч. С. 99.

¹⁰⁵ *Писарчик А.К.* Указ. соч. С. 181.

¹⁰⁶ Традиционное мировоззрение тюрков. Т. 1. С. 33.

¹⁰⁷ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 196.

¹⁰⁸ *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1958. С. 417–418.

¹⁰⁹ *Симаков Г.Н.* Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб., 1998. С. 275.

¹¹⁰ Там же. С. 275–281.

¹¹¹ *Сухарева О.А.* Сузани: среднеазиатская декоративная вышивка. М., 2006. С. 117.

¹¹² *Рахимов М.К.* Художественная керамика Узбекистана. Ташкент, 1961. С. 231. См.: Там же. Ил. 3 табл. XIV, ил. 4 табл. XXXIX.

¹¹³ *Дмитриев С.В.* Указ. соч.

¹¹⁴ См.: *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 40–41; *Неклюдов С.Ю.* О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // *Семиотика и художественное творчество*. М., 1977. С. 219.

¹¹⁵ *Рубрук Г. де.* Путешествие в восточные страны // *Путешествия в восточные страны* Плано Карпини и Рубрука / пер. А.И. Малеина. М., 1957. С. 94.

¹¹⁶ Например, руки, возложенные на что-то, означают перенос силы и благодати либо исцеление; руки, помещенные на груди, — подчинение (поза слуги или раба); соединение рук — союз, мистический брак, дружбу, верность, лояльность; сложенные руки — отдых, неподвижность; глаза, прикрытые рукой, — позор, ужас; руки на затылке — жертву <http://dic.academic.ru/dic.nsf/simvol/256>; открытые руки — блаженство, снисходительность, справедливость; руки, сжатые в кулак, — угрозу, агрессия; вытянутые руки — благословение, защиту, гостеприимство; руки, сложенные вместе, — беспомощность, подчинение, безобидность, приветствие, лояльность; поднятые руки — восхищение, богослужение; руки, поднятые ладонями наружу, — благословение, Божью Благодать и благосклонность; поднятые обе руки — мольбу, слабость, зависимость, капитуляцию, также молитву и обращение; руки, поднятые к голове, — мысль, заботу (более подробно см.: *Denny F.M.* Hands. Encyclopedia of Religion. / ed. L. Jones. 2-e. ed. Vol. 6. P. 3769–3771).

¹¹⁷ Несмотря на то что изображение раскрытой ладони ассоциируется с культом мусульманской праведницы, оно, несомненно, имеет более древние корни, в частности обозначено рядом сюжетов, восходящих к культуре Богородицы.

¹¹⁸ Подобные представления характерны для шиитов в целом и исмаилитов Памира в частности, называющих свою религию *дин-и панджтани* («религия пяти особ»), а себя, приверженцев этой религии, — *панджтани*. Символическим знаком принадлежности к *панджтани* служит раскрытая ладонь, изображения которой повсеместно можно встретить на скалах и камнях в Шугнани, Рушани, Ишкашиме, Вахане. (См.: *Емельянова Н.М.* О некоторых особенностях религиозной практики ираноязычных народов Памира и Кавказа // http://lit.lib.ru/e/emelxjanowa_n_m/text_0060.shtml.)

¹¹⁹ Укоренившееся в сознании людей представление о пятерне (числе пять) как о магическом средстве от сглаза проявляется в различных сферах. Во многих арабских странах (особенно в Северной Африке) четверг (*[йаум] ал-хамис*, букв. «пятый день») считается благоприятным днем. Аналогично этому и в ираноязычном мире присутствие в слове *панджшамба* (перс. «четверг») цифры пять с ее охранными и обережными функциями ассо-

цирует четверг с подходящим временем для проведения и начала важных дел (например, для начала путешествия), исполнения важнейших церемоний и обрядов жизненного цикла (свадеб, обрезания и т.п.). Произнесение слова *хамса* в заклинаниях против сглаза или, вернее, укоренившееся восприятие его как обязательного элемента противоборства дурному воздействию зачастую делают использование этого числительного в повседневной жизни неуместным или даже неприемлемым. Таким образом, чтобы избежать произнесения слова «пять» и не обидеть собеседника, используются своеобразные эвфемизмы, например: «число пальцев на руке»; или называются два числа, в сумме дающие «пять» (см.: Khamisa. EI).

¹²⁰ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 270.

¹²¹ Там же. С. 267–268.

К.С. Васильцов

‘АЛАМ-И САГИР: К ВОПРОСУ О СИМВОЛИКЕ ТРАДИЦИОННОГО ПАМИРСКОГО ЖИЛИЩА

Тема настоящей статьи — символика традиционного памирского жилища (*чид*). Мы уже рассматривали этот вопрос ранее в двух небольших публикациях, однако некоторые положения и выводы, которые были тогда сделаны, требуют известной коррекции, а в ряде случаев и существенного пересмотра. Кроме того, в результате полевых исследований сезона 2007 и 2008 г. в составе Центральноазиатской этнографической экспедиции (МАЭ РАН) мною был собран полевой материал, который в некоторых случаях позволил дополнить имеющиеся в настоящее время этнографические сведения. Впрочем, следует заранее оговорить, что поставленная задача — рассмотрение традиционного памирского дома как целостного семиотического пространства — едва ли может быть окончательно решена в предлагаемой работе, что связано как с известными ограничениями, налагаемыми объемом настоящей публикации, так и с кругом вопросов, который мы рассматриваем.

Традиционное жилище памирцев, будучи одновременно и местом повседневной жизнедеятельности, и ритуальным, а также символическим пространством, отражает специфику их материальной и духовной культуры, воплощает особенности мировоззрения горских народов, населяющих Западный Памир. Можно сказать, что памирский *чид* — это своего рода синкретический текст, в котором с той или иной степенью полноты зафиксированы идеи и представления памирцев о структуре космоса, восходящие как к домусульманским верованиям, так и к установлениям ислама.

Большинство населения Западного Памира исповедуют ислам шиитского толка и принадлежат к исмаилитской его ветви. В рамках данной статьи нет необходимости останавливаться на общих моментах истории исмаилизма, тем более что эта тема достаточно подробно (насколько

ко позволяют имеющиеся в настоящее время в распоряжении ученых нарративные источники) разработана в современной науке. Отметим лишь, что об истории исмаилитов Бадахшана до падения низаритского государства в Иране с центром в горной крепости Аламут (1256) нам известно немного. Это связано прежде всего с отсутствием надежных письменных свидетельств об этом.

Вплоть до XI в., то есть до образования исмаилитского-низаритского государства в Аламуте, этот горный регион, скорее всего, не был полностью исламизирован, а местное население оставалось приверженным различным древним иранским верованиям и культам. Известную роль в религиозной жизни горцев играл также и буддизм, о чем свидетельствуют обнаруженные археологами на территории Бадахшана развалины буддийских храмов. Можно предполагать, что проникновение и утверждение исмаилизма на Памире шло достаточно медленно и, несмотря на деятельность низаритских *да‘у*, к середине XIII в. исмаилитская община Горного Бадахшана оставалась весьма незначительной.

Вероятно, ситуация изменилась с разгромом низаритского государства в Иране, когда, вынужденные скрываться от преследований монголов, многие исмаилиты бежали в Центральную Азию и Индию, способствуя тем самым пропаганде и популяризации исмаилитского вероучения среди местного населения. Впрочем, как замечает современный исследователь Ф. Дафтари, собственно бадахшанская традиция относит принятие исмаилитского *да‘ва* к более раннему периоду¹. По его словам, первыми низаритскими *да‘у* (букв. проповедник) были Саййидшах Маланг и Мир Саййид Хасаншах Хамуш, которые основали династии *тиров* и *миров* в Шугнани и Рушани, а также в верховьях Амударьи². Не вдаваясь в подробности политической истории Бадахшана, отметим, что этот горный регион, избежав монгольского завоевания, впоследствии оказывался попеременно под властью тимуридских эмиров, бухарских и афганских правителей вплоть до вхождения в состав Российской империи.

Особенности географического положения, а также специфика исторического пути развития Западного Памира естественным образом сказались на формах бытования здесь ислама, что, соответственно, позволяет поставить вопрос о характере памирской религиозности — способе функционирования и существования «регионального ислама», конкретном проявлении тех или иных общемусульманских представлений в условиях Горного Бадахшана.

В отечественной и зарубежной (прежде всего таджикской) научной литературе имеется ряд публикаций, непосредственно посвященных интересующей нас проблематике. Архитектурные особенности *чиды*

подробно рассматриваются в работах М.С. Андреева, М.А. Бубновой, М.Х. Мамадназарова³. Этнографические сведения об обрядовых и ритуальных практиках, связанных с домостроительством, приводятся в трудах И.И. Зарубина, И. Мухиддинова, О. Олуфсена⁴. Значительный интерес для нашей темы представляют работы А. Шохуморова⁵. В его статье в сборнике «Памир — страна ариев» специально рассматривается космологическая символика традиционного памирского дома, однако, несмотря на то что автор приводит много интересных сведений по данному вопросу, с некоторыми его постулатами и общими выводами трудно согласиться.

Устройство *чид*

Специфическая среда обитания повлияла на формирование архитектуры Горного Бадахшана. Кишлаки на Памире состоят из отдельно стоящих домов, окруженных обработанными полями. Каждый дом вмещает родовую семью. Селения Горного Бадахшана располагаются по-разному: на речных террасах, ровных участках по берегам рек, пологих склонах гор. Наиболее распространенными являются два первых типа поселения.

Для кишлаков, расположенных на речных террасах, характерна линейная, часто сильно вытянутая на несколько километров вдоль долин застройка. Линейное расположение кишлаков нередко способствует слиянию их в одно большое селение. На ровных участках кишлаки, как правило, располагаются в местах слияния притоков, вытекающих из боковых ущелий, с главной рекой. В верхнем течении р. Пандж (Вахан) часть кишлаков расположена на пологих склонах. Они отличаются компактной планировкой домов, что привело к формированию небольших кварталов с криволинейными улочками.

Горнобадахшанский жилой дом и сегодня является основным типом жилища памирских народностей. Он представляет собой слитный конгломерат жилых и хозяйственных строений, среди которых выделяется основное жилое помещение — *чид*. Оно по форме напоминало квадрат со стороной 6–10 м (высота 3–5 м) и вмещало когда-то всю патриархальную семью, насчитывавшую до 50 человек. К *чиду* примыкают проходная комната *дарундалидз* с глиняными суфами по обеим сторонам и открытый колонный навес с антовыми стенами *пехвоз*⁶. Многофункциональность *чид*а предопределила усложненную, но строгую, даже каноническую организацию внутреннего пространства.

Широкие, разновысотные и многофункциональные глиняные суфы *пех* высотой 0,5–1,5 м тянутся вдоль стен, окаймляя расположенную в

центре углубленную квадратную площадку *пойга* и прерываясь только у входа. Под суфами у входа устраивалось зимнее помещение для молодняка. Традиционный очаг *кичор* встраивался в самую высокую суфу, аккумулирующую тепло в доме. На края суф устанавливались пять мощных опор *ситан* (3 + 2), несущих два длинных прогона *вус*, на которых в центре устраивалось деревянное ступенчатое перекрытие *чорхона* из четырех уменьшающихся кверху и диагонально уложенных квадратов. Конструкция завершается квадратным светодымовым отверстием *рез* (*раузан*, *рузан*). Два входных «столба приветствия» скреплены вверху горизонтальной декоративной планкой *бучкигич*, обращенной в сторону *чиды*. На *бучкигич* (в дословном переводе — «убиватель козлов») вешали туши свежеем животных. Под световым люком на уровне пола устраивалась водопоглощающая яма *обхин*, которую накрывали камнем с отверстием в центре.

Ступенчатая конструкция *чорхоны* равномерно распределяет нагрузку крыши через два больших прогона на четыре мощных столба, которые, в свою очередь, опираются на деревянные, связанные между собой брусья на суфах. Эта отшлифованная веками конструктивная система представляет собой взаимосвязанный несущий каркас, выдерживающий частые и сильные (до 9 баллов) землетрясения. Большие размеры *чиды* позволяют во время праздников использовать его как своеобразный театр: зрители рассаживаются на разновысоких суфах, подчиняясь строгой иерархии, а танцы, пантомима и другие действия разворачиваются в центре, на *пойге*.

Внешний вид традиционного горнобадахшанского дома крайне лаконичен и вместе с тем отличается пластичностью. Хозяйственные пристройки примыкают к *чиде* с куполообразным возвышением, образуемым ступенчатой *чорхоной*. Внешняя замкнутость дома оживляется открытым навесом *пехвоз*, как бы приглашающим войти в жилище. Пластическая грация *чиды* от более открытого на высоте 1700 м над уровнем моря до замкнутого и предельно компактного на высоте 3500 м отмечается в пределах отдельных долин протяженностью не более 100 км, но с перепадами высот около 1,5 км. Ареал распространения жилищ горнобадахшанского типа охватывает большой высокогорный массив Памиро-Гиндукушского этнолингвистического региона (Таджикистан, Афганистан, Пакистан, Индия и Китай).

Широкое распространение ступенчато-балочных перекрытий в Центральной Азии подтверждают реконструкции четырехстолпных замкнутых залов Бактрии, Согда, Уструшаны, Ферганы, Парфии и Хорезма, где они возводились отдельно или включались в комплексы как компози-

ционные центры. Наиболее древний из известных примеров четырехстолпных структур был обнаружен в храме огня Джаркутан на юге Узбекистана (II тыс. до н.э.). Во дворе над алтарем огня был возведен деревянный четырехстолпный навес (центрический, равнофасадный, раскрытый арками на четыре стороны купольный киоск) — прообраз будущего *чортака*.

В раннесредневековых центральноазиатских сооружениях существовали более сложные потолки со световыми люками, сочетающие элементы скатных кровель, ступенчатых конструкций и скульптуры. Ступенчатый потолок уструшанского замка Уртакурган (VIII в., Согдийская область Таджикистана) имел шестиугольную форму. Горнобадахшанская *чорхона*, на наш взгляд, является самым простым, но вместе с тем одним из наиболее архаичных вариантов. Ступенчатая структура *чорхоны* еще в древности приобрела сакральный характер и позже органично сочеталась с буддийской символикой верха, которую воспроизводили в дереве, камне, лессе в монастырях и храмах Северо-Западной Индии, Афганистана, проникнув в Восточный Туркестан, а через него — в китайские и корейские гробницы.

Второй регион распространения жилищ со ступенчато-балочным перекрытием — Закавказье и Малая Азия (Турция). Это и грузинские *дарбази*, и армянский *тун*, и нагорнокарабахский *карадам*, и южноосетинский *эрдояни сахли*. В качестве таких жилищ в малоазиатском регионе могут рассматриваться неолитические жилища и святилища Южной Анатолии Чатал Хююк и Хаджилар (VI тыс. до н.э.). Напоминающие по форме квадрат замкнутые строения с двумя и более опорами, идущими вдоль стен разновысокими суфами, заглубленной площадкой в центре и очагами внутри не оставляют сомнений в том, что изначально в потолке наличествовал световой люк, одновременно являвшийся входом в жилище.

Архаичный тип подобных жилищ с различными ступенчатыми структурами сохранился также в Восточной Анатолии. Наличие перекрытий со световыми люками в замкнутых четырехстолпных квадратных залах в различных сочетаниях можно предположить в Персепольском дворце (Пропилеи, Тетрапилон, гаремы Ксеркса) и ахеменидских храмах огня (VI–IV вв. до н.э.). Последние с распространением зороастризма проникли в Закавказье и оказали, на наш взгляд, существенное влияние на формирование четырехстолпных структур в христианских храмах Сирии, Византии, Армении и Грузии.

Третий регион распространения зальных жилищ со ступенчатыми перекрытиями находится в Средиземноморье. Это трехчастное в плане

жилище, состоящее из расположенных на одной оси замкнутого зала *мегарон*, проходного *продомос* и открытого портика в антах (Троя, Крит, Микены, Тиринф). Два или четыре столба *мегарона* (с очагом между ними) несли деревянное перекрытие со свето-дымовым отверстием. Исследователь Л. Сумбадзе вслед за М. Ильиной предполагает, что древнейшие *мегароны* были перекрыты деревянным ступенчатым потолком, но эти деревянные купола, очевидно, не получили полного развития.

«Одиссея» дает нам представление об интерьере эгейского жилища, в котором закопченный потолок сочетался с богатым убранством: «...стены кругом огибая, во внутренность шли от порога лавки богатой работы». Более убедительное продолжение этой темы с различными вариантами ступенчатых покрытий мы находим в гробницах и погребальных урнах этрусков, имитирующих жилище. В главном помещении этрусского, а позже и римского дома *атрий* вертикальная ось «отверстие (*компливий*) — бассейн (*импловий*)» идентична оси горнобадахшанского *чид* *резобхин*. Даже название — «черный дом», связанное с отоплением по-черному, — одинаково для римского (*атрий*), нагорнокарабахского (*карадам*) и горнобадахшанского (*тер чид*) жилищ.

Мнение о том, что *мегароны* эгейского мира имели продольно-осевую композицию, в отличие от четырехстолпных центрических квадратных ахеменидских и восточноиранских построек, было поколеблено раскопками продольно-осевого храма мегаронного типа в Иерихоне (Палестина, VII тыс. до н.э.). Он на три с лишним тысячелетия древнее *мегаронов* Трои, распространившихся далее на Запад.

Согласно наиболее популярной версии, этруски пришли на Апеннины из Малой Азии, а в архаических частях греческих мифов прослеживаются и древневосточные мотивы. Нет сомнений в том, что сходные природно-климатические и социально-бытовые условия способствуют выработке схожих архитектурных решений. Но обширный историко-культурный материал позволяет говорить о заимствованиях в зодчестве географически удаленных друг от друга регионов. Культура общества, мифологические представления, ритуалы, социально-нормативные отношения, по справедливому утверждению А. Флиера, маркируются архитектурной формой: «При миграции данного общества на иную территорию архитектурные формы как маркеры его культуры уходят вместе с ним, а вот строительные приемы, привязанные к условиям места, остаются новому населению»⁷.

Учитывая, что исследуемый здесь архитектурный тип распространен среди индоиранских народов, обратимся к связанным с ними, генетически родственным андроновской и срубной археологическим куль-

турам, локализованным в Поволжье, Зауралье, Северном Казахстане и Западной Сибири. Во II тыс. до н.э. ведийские арии (андроновцы) первыми прошли через Центральную Азию в Индию и Иран, а собственно иранцы (срубники) переселились несколько позже. Открытие крупных культовых центров Аркаим и Синташта на юге Урала расширяет наши представления об истоках строительной и духовной культуры индоиранцев, распространившейся «от Урала до Западной Сибири, от зон тайги на севере до вершин Памира и пустыни Каракум на юге». Археолог Е. Кузьмина считает, что эти народы привнесли на юг тип жилища в виде большой (площадью от 70 до 250 м²) полуземлянки с очагами и лежанками вдоль стен, шатровым или ступенчатым перекрытием на опорных столбах и световыми отверстиями в кровле⁸.

Строительство *чид*. Обряды, связанные со строительством

Сведения о строительстве *чид*, относящиеся к началу XX в., мы приведем из опубликованной работы И.И. Зарубина «Шугнанские тексты и словарь»: «Постройка дома такова. Сначала идут к мастеру и говорят ему: “Мастер, мне нужно построить дом, что ты скажешь? Выстроишь мне дом или не выстроишь? Скажи по правде!” Тогда мастер говорит: “Ну хорошо, выстрою. Иди справляй свои дела, а я подойду”. Тогда хозяин дома возвращается домой и немедленно принимается за приготовления. Он несет на мельницу один-два кафча (1 кафч — 20 кг) пшеницы, мелет ее и приносит домой. Потом к вечеру он идет и приглашает всех своих соседей на помощь. Наутро они приходят и собираются. Мастер тоже приходит. Потом туда приводят барана и отрезают ему голову на месте фундамента дома. Один человек читает молитву, а другой киркой роет место для фундамента. Он немного покапает, и чтение молитвы подходит к концу, и говорят: “Бог велик!” Потом мастер принимается веревкой измерять пространство для дома. Он меряет четыре стороны, а также снимает мерку от одного угла до другого угла; хорошенько выравнивает, чтобы было совсем одинаково, чтобы ни одна стена не была больше другой, чтобы все были совершенно одинаковы. После того как он сделает совершенно правильными все четыре стороны, принимаются за рытье киркой. Копают и землю выбрасывают лопатой с бечевой; опять копают и опять выбрасывают. Когда рытье закончено, принимаются возводить стены. Мастер и еще сколько найдется каменщиков, три или четыре человека, выводят стену. Другие перетаскивают камень, еще два человека его укладывают. Будь то двадцать человек, или двадцать пять, или тридцать, сколько бы ни было, все они работают. Одни выво-

дят стену, другие носят камень, третьи его укладывают. Вот так-то и работают. Утром, при рытье фундамента, дают две или три лепешки — их считают жертвенными — или всухомятку, или с молоком и топленным маслом. Ими завтракают и опять немного работают, тем временем поспевает какая-нибудь похлебка. Ее хлебают и опять работают. А кто-нибудь режет барана и когда кончит, то режет мясо на мелкие куски, а кости разбивает теслом. Когда он и мясо, и кости разобьет на куски, все кладут в котел и зажигают огонь. Одновременно женщины готовят тесто и пекут много хлеба; тем временем мясо варится. Когда все готово и поспеет и мясо и хлеб, солнце уже дойдет до полудня; тогда прекращают работать. Народ входит в дом и рассаживается на нарах. Приносят воды для мытья рук, ее поливают на руки и моют руки. А женщины накладывают по четыре-пять хлебных лепешек на деревянные блюда, а поверх хлебных лепешек кладут мясо с мясным отваром, потом передают на нары и ставят перед мужчинами. Те принимаются за еду. Когда они поедят и прочтут молитву, они произносят: “Бог велик!” — и встают работать. Каждый опять принимается за свою работу. Потом, если стена готова, сразу начинают накладывать глину. У кого и глинобитная работа кончается, у кого только кладка стены, а у кого и стена еще остается, еще не готова. Работают до предвечерней молитвы. Перед вечером поспевает похлебка, ее хлебают, и каждый идет к себе домой. Но тот, кому принадлежит дом, немедленно принимается за работу. Сначала он вместе с мастером раз или два вымазывает дом глиной. Потом, если где-нибудь у него есть деревья, он их срубает, а мастер обтесывает. Сколько ни найдется у него деревьев, он начисто их вырубает, а мастер обтесывает и подготавливает. Когда у него не остается деревьев, он идет и сначала просит у своих родственников и свойственников, а потом идет просить у тех односельчан, у которых есть дерево. Когда он достаточно выпросит дерева и все подготовит, мастер обтесывает. Повсюду они рубят дерево, обтесывают и оставляют. Оно сохнет. Когда дерево приготовлено, к тому времени заканчивается и обмазка дома глиной. Потом вымеряют место для нар, чтобы наметить пол и нары: вот здесь будет пол, тут — нары, а там — очаг. И если внутри будет излишняя земля или камень, все это вытаскивают, чтобы выровнять пол и нары. После того как нары, пол и очаг заполнят, если еще будет земля и камни, их вытаскивают при помощи лопаты с бечевой. Два человека насыпают ее (землю) в корзину, а один взваливает ее себе на спину, несет наружу и выбрасывает. Когда это готово, мастер еще работает над деревом, тешет и строгает. Две главных поперечных балки, две боковых лежащих по стенам, четыре столба — их все обтесывает большим теслом и потом стро-

гает скобелем. После того, как он две основных балки с четырех сторон обтешет, две стороны обстрагивает, а с двух сторон оставляет обтесанными. Так же он поступает и с боковыми балками, но четыре столба он сначала обтесывает с четырех сторон большим теслом, а потом их еще вымеряет. Потом он их еще раз обтесывает по этой мерке, чтобы они были правильными. Потом он опять вымеряет их грани и обтесывает эти грани небольшим топориком. Когда он закончит это, он обстрагивает их скобелем, а переход от четырехгранной части столпа к круглой срезает ножом. Когда все это устроено, хозяин опять созывает на помощь: найдет ли он двадцать человек, или больше, или меньше, сколько бы ни нашел, он с вечера идет из дома в дом и собирает помощь. Когда он созовет на помощь своих соседей, он возвращается домой, ночь проспит, а на утро встает на рассвете, умывается, и к тому времени придут его помощники. Он им дает что-нибудь, они завтракают и тотчас принимаются за работу. Если еще нужно бросать землю или камень, они работают над этим, пока не наступит время укладывать основные балки. Когда наступит время, будь то на рассвете, или на восходе солнца, или после восхода, или перед полднем, или в полдень, — какое бы время ни назначил мулла, в это время укладывают основные балки. Но и при рытье фундамента для дома точно также спрашивают время у муллы или халифы. И когда бы ни было назначено время, именно тогда приступают к рытью фундамента. При этом шкуру барана, его грудь, сердце и печень дают мастеру. Таков уж обычай при укладывании основных балок. Когда наступит время укладывания основных балок, мастер поднимается на стену, а снизу ее подталкивают три-четыре человека. Те, которые на крыше, подхватывают балку, чтобы она не упала. Один или два человека внутри дома поддерживают балку шестью, чтобы ее конец не упал вниз. Они так делают, чтобы конец балки достал до другой стены. Оттуда подходит мастер, набирает камней, подкладывает под нее и укрепляет ее на месте. Он подходит также и с этой стороны и точно также укрепляет ее на месте. Толстой частью ее кладут со стороны нар, а тонкой — со стороны очага. После того как обе основные балки уложат на место, мастер спускается вниз и устанавливает на место столбы. С самого начала, когда главную балку поднимают на стену, в тоже время поднимают также еще и барана. Его ставят на балку и отрезают голову. При этом один человек читает молитву. Когда ему (барану) отрежут голову, кровь стекает по стене и балка и стена покрывается кровью. Потом его (барана) спускают вниз, свежуют, мясо и кости режут на куски, кладут в котел и варят. А мастер подставляет те четыре столба под основные балки. Сначала он ставит на место главный столб, а один человек

его поддерживает. У прохода внутрь жилища он (мастер) также ставит два столба и между ними кладет перекладину “для свежевания козлов”. Эта перекладина из тутового дерева; потом ее украшают резьбой, и он мастер накрепко вделяет ее и в этот столб и в тот столб; и это место называют проходом (*durëçã*). Когда он поставит эти три столба на место, их поддерживают три человека. Между длинными нарами и нарами, примыкающими к очагу, он также устанавливает столб, и один человек его придерживает. Потом он скрепляет в переплет концы двух крайних брусьев, и когда он как следует их сделает, он ставит сверху их столб. У одного конца крайнего бруса верхних нар он ставит верхний столб, у другого конца — главный столб. Один крайний брус с верхней стороны, а другой крайний брус со стороны длинных нар, и как раз между ними ставится главный столб. Когда он поставит по местам эти четыре столба, он опять поднимется на стену и заделывает в стену основные балки, закрепляя их, чтобы они не двигались. Потом он обтесывает еще две пары бревен — их называют *jufta-pül*, длинную в два или полтора маха — и обстругивает их с двух сторон, чтобы они были гладкими. Два парных бревна он кладет над нарами, вдоль от верхушки верхнего столба на верхушку главного столба, а два других — от верхушки столба у длинных нар до верхушки столба у малых нар. Два бревна над очагом и два бревна над нарами, то есть *jufta-pül*, должны быть толще и крепче остального бревенчатого настила крыши. Итак, крайние парные бревна над нарами и очагом, главные поперечные балки и столбы устроены. И теперь мастер кладет на стены еще две боковые балки, а потом уже принимается тесать бревенчатый настил крыши. Над верхними нарами должно быть шесть хороших бревен. Он их вымеряет, а потом обтесывает большим теслом. Если они слишком толсты, он их обтесывает с четырех сторон; если же они тонкие, то сверху их обтесывает и подстругивает и, выровняв их, кладет. Точно также он обтесывает и укладывает шесть других бревен для нар над очагом. Для длинных нар требуется настил из восемнадцати бревен. Сверху он их точно также обтесывает, имея в виду облицовку дощатую или из жердочек, и подстругивает; выравнивает и потом уже укладывает. Для помещения за входом он точно также обтесывает еще восемнадцать бревен, выравнивает их и укладывает. Этим настил оканчивается. Потом мастер работает над верхней частью стены; ее обмазывают глиной и оставляют, чтобы она подсохла, а мастер работает внутри дома: он кладет брус для скамьи у очага и делает две скамьи: одну — с одной стороны, другую — с другой, а посередине, у отверстия очага, делает углубление вроде ящика. Потом он отделяет этот брус и кладет еще два совсем маленьких бруска по краю

скамьи у очага. Потом он делает стену для кладовушки (малых нар) со стороны помещения за входом. Потом он на этих малых нарах устанавливает еще один столб, так, чтобы три столба были в один ряд. При этом малые нары покрывают и устраивают ягнятник, чтобы зимою помещать в него телят и ягнят. От столба при входе внутрь жилища по направлению к двери он делает стену высотой в человеческий рост, ее называют переборкой (*mundāl*). Кроме того, от верхнего столба до наружной стены он также делает переборку. В этой глиняной переборке он оставляет две-три ниши. В доме делают две переборки. Одна кладовка находится со стороны помещения за входом ближе очага, а соответствующее помещение с нижней (противоположной очагу) стороны называют “коровником”, оно примыкает к переборке верхних нар. У кладовки за входом кладут небольшой брус, от столба при проходе внутрь жилища под столб у очага, и мастер наглухо вделяет конец этого бруса в столб при проходе внутрь жилища. Когда он здесь (со стороны входа закончит), он принимается за работу над еще одной кладовой с другой внутренней стороны. Сначала он спереди делает стену. Потом ее заполняют, чтобы она была, как следует, ровной. Потом эту стену вымазывают глиной, и мастер вдоль нее кладет еще небольшой брус. С одной стороны он наглухо вделяет его конец в столб у длинных нар, а с другой стороны он ставит на его конец, вплотную к стене, столб до лежащей на стене балки. Этим заканчиваются малые нары. Еще два столба, вплотную прилегающих к стене, находятся напротив главного столба: один он укрепляет от длинных нар до лежащей на стене балки, а другой — напротив главного столба со стороны главных нар, до главной поперечной балки. Еще два прилегающих к стене столба он ставит в помещении за входом, доводя их до лежащей на стене балки: один сверху от дверей (т.е. со стороны очага), другой — снизу (т.е. с противоположной стороны). Эти прилегающие к стене столбы узкие и необтесанные, он их только строгают и выравнивает, а потом ставит. Нужно поставить восемь прилегающих к стене столбов: четыре — под главные поперечные балки, еще четыре — под балки, лежащие на стене. Поставил и их, теперь кладет очаг. Сначала он выкладывает внутреннюю стену очага, а когда окончит ее, выкладывает переднюю стену и ее обмазывает обыкновенной глиной. Но для внутренних частей очага приносят горшечную глину и ее размачивают пять-шесть дней, чтобы она как следует размякла. Горшечная глина — красная. Из нее изготавливают также посуду, кувшины и горшки, большие и маленькие. Женщины изготавливают много такой посуды. Для очага приносят вот этой глины и хорошенько размешивают ее с водой, чтобы она размякла. Потом очаг один раз покрывают ею, это называют грун-

товкой, а затем еще раз обмазывают, это уже называют — начисто. Потом очаг полируют и в течение десяти-двенадцати дней отбивают полировальным камнем, втирают горькие абрикосовые косточки и опять отбивают. Когда и это закончено, мастер принимается накладывать облицовочные жердочки на потолок. Он измеряет промежутки в бревенчатом настиле, делает себе из прута мерку, берет жердочки и обрезает их по этой мерке. Так он их нарезает, пока их не будет много. Потом он их укладывает и опять снимает мерку по другому бревну, опять нарезает жердочки для этого гнезда и опять укладывает. Таким образом он весь дом покрывает облицовочным настилом (дощатым или же из жердочек) и заканчивает это. Когда это окончено, приносят девять-десять охапок тростника и равномерно расстилают этот тростник по облицовочным жердочкам. Потом он опять приглашает на помощь семь-восемь человек, и они взрыхляют мотыгой какое-нибудь место на поле и там на землю льют воду. Получается смесь (воды и земли), и тогда два человека накладывают ее в корзины лопатами с бечевой, а пять-шесть человек их переносят. Два других человека поднимают корзины с землей им на спины, и те относят их на крышу дома и сразу раскидывают ее с одной стороны. Таким образом они перетаскивают и везде обильно накладывают это месиво из земли воды. Если это месиво быстро кончится, сверху опять насыпают земли. Когда и эту землю насыпали и вполне закончили, опять просеивают побольше земли. Ее приносят в дом и весь дом трижды покрывают глиной: сначала грунтовка, потом так называемая облицовка, после чего покрывают глиной, смешанной с мякиной, это — обмазка вручную. Таким образом просеянную землю приносят и накладывают ее. В нее прибавляют еще много мякины. Потом один человек берет деревянную лопату, другой — бечеву, и принимаются ее (землю) месить. Когда ее хорошенько размешают, она становится мягкой. Потом ее в какой-нибудь посуде несут мастеру, и он ее размазывает. Сначала он покрывает ею внутренние стены, затем внутренние перегородки, нары, кладовки, очаг; потом он спускается на скамьи у очага и работает над ними, потом — на пол. Когда он и это сделает, внутренняя обмазка закончена. Тогда он выходит наружу и с четырех сторон работает над стенами дома, и тогда уже обмазка закончена. Потом мастер опять принимается тесать; как только он обгешет главные доски, он их обстругивает и с одной стороны делает гладкими. Потом он кладет ее (главную доску) на главную балку, против длинных нар, поверх концов бревен настила. В крайних брусьях над главными нарами он выпиливает отверстие и туда вкладывает один конец главной доски. Другой ее конец он точно также помещает в крайние брусья над очагом. Со стороны прохода в

жилище он точно так же кладет еще одну главную доску. Когда он хорошенько закрепит и положит эти главные доски, тогда принимается вытесывать четырехугольную раму в потолке. Приносят разного рода дерево, и мастер большим теслом обтесывает его с четырех сторон и оставляет. Четыре деревянных перекладины, хорошо обтесанных с четырех сторон и измеренных, он обстругивает, чтобы они, как следует, были гладкими. Потом он наглухо скрепляет их друг с другом, а для пространства за ними большим теслом обтесывает доски, обстругивает их с нижней стороны и кладет. При этом он хорошенько соединяет их друг с другом. И если кто-нибудь посмотрит снизу, то непременно скажет, что это одна доска. Крайние брусья бревенчатого наката и главные доски он (мастер) измеряет и делает на них заметку, как раз в середине. Концы деревянных перекладин он наглухо скрепляет как раз в месте тех заметок; с четырех сторон так с ними делают и оставляют. В пространство за перекладинами он накладывает доски, какие найдутся. Когда эта клетка будет готова, он тешет дерево еще для одной клетки, но для нее дерево должно быть поменьше: и уже, и короче. Эта клетка поменьше, и доски для нее также нужны мельче. Когда он ее уложит, уже две клетки готовы, а для третьей клетки нужно уже совсем мелкое дерево. В соответствии с этим он обтесывает дерево, вымеряет и обстругивает, чтобы оно было гладким, и укладывает; как раз посередине он снимает мерку и делает заметку. Когда он с четырех сторон обтешет дерево и приложит мерку, он опять его обтесывает по мерке, гладко выстругивает и наглухо скрепляет одну штуку с другой. Концы их он вставляет перед теми заметками, которые находятся в четырех местах на нижних перекладинах, а пространство за перекладинами он закладывает досками: сначала побольше, за ними поменьше, а затем еще меньше; таким образом он накладывает доски во все клетки. Самая верхняя клетка совсем маленькая, перекладины у нее также маленькие и доски совсем маленькие. Когда он уложит еще одну клетку и заберет досками, тогда уже все готово. Когда четырехугольная рама потолка готова, по ней раскладывают тростник. Потом три-четыре человека хорошенько покрывают ее глиняным месивом, а поверх этого месива насыпают побольше земли. Когда кончают насыпать землю, просеивают еще немного земли и натаскивают ее на крышу. Потом приносят соломы и мякины и перемешивают ее, приносят еще воды, разминают и принимают за обмазку. Потом обмазывают всю крышу, и когда все окончено, тогда оканчивается и работа по постройке дома. Но нужно сделать еще окна в крыше и дверь. Мастер уходит к себе домой, через некоторое время возвращается и принимается вырубать окно в крыше и дверь. Сначала он большим теслом вырубает доски, потом выравнивает

их по мерке, сращивает их друг другом и накладывает поперечину. Потом он сверху и снизу прикладывает мерку и опиливает по этой мерке. Сверху и снизу он оставляет по болту и принимается вытесывать косяки, порог и притолку и их тоже прилаживает, как следует. Когда он окончит дверь, он ставит ее на место, вбивает клинья в порог и притолку и заколачивает особым теслом. Накрепко их прилаживает и вокруг двери кладет стену в один камень. Ее обмазывают глиной, и одна женщина ее разглаживает специальным плоским камнем. Точно так же он вытесывает ставень для окна в крыше, для него также вытесывает косяки и поперечины, все это тоже прочно закрепляет и устанавливает на место, а в середине просверливает отверстие. Через это отверстие пропускают веревку, а к веревке приделывают палку. Эта палка свешивается через окно в крыше внутрь дома; иногда ставень поднимают и опускают. На этом кончается постройка дома. Теперь мастеру дают вознаграждение: одного быка стоимостью в двенадцать пис, один суконный домотканый халат высшего достоинства — в четыре пис, одно большое тесло, пару мягких сапог местной работы, пару шерстяных чулок, одну рубашку и штаны, одну шапочку и чалму или двенадцать аршин соответствующей ткани. Вот сколько вознаграждения он дает мастеру, а тот обухом своего большого тесла ударяет по главному столбу и говорит: “Будь непоколебим!” Три раза он так ударяет и говорит. Потом они целуют друг другу руки, и мастер уходит к себе домой. Вот это-то и была постройка дома. Закончено»⁹.

Приведенный выше материал нуждается в некоторых комментариях. Большое значение придается выбору места для строительства. Кроме того что место для нового *чуда* должно отвечать чисто практическим целям, существуют также определенные предпочтения и ограничения при выборе места. Прежде всего строящееся жилище должно располагаться подальше от «святого места» или кладбища. В большинстве районов Центральной Азии «святое место» называют либо арабским термином *мазар*, либо персидским *зийаратгах*. На Западном Памире используется обычно древнеиранское слово *остон*¹⁰.

Остонами называются могилы почитаемых мужей — религиозных деятелей (*тиров* или *халифа*), праведников и людей, пользовавшихся почетом и уважением среди местного населения, например известных мастеров или ремесленников. *Остоны* такого рода часто встречаются в Горном Бадахшане. Они связываются как с реальными историческими лицами, так и с полубогатырями¹¹. В научной литературе не раз обращалось внимание на связь культа предков с почитанием святых и святилищ¹².

В данном случае вызывают интерес прежде всего причины ограничений и запретов. Как известно, отношение к духам предков на Памире, как, впрочем, и в остальных районах Центральной Азии и других регионов, двойное: с одной стороны — почтение, с другой — боязнь. *Остон*, как и кладбище, по представлениям памирцев, — «место, где обитают духи» (*джа-йи рух аст*). Человек в повседневной жизни не всегда был ритуально чистым. В том случае, если жилище располагается в непосредственной близости к *остону* или кладбищу, существует опасность случайно «осквернить» его, что естественным образом может вызвать гнев предка (отца, деда). Неслучайно всякое изменение в *чиде*, его перепланировка, пристройка каких-либо помещений рассматриваются как нежелательные: «Не дай Бог дух предка побеспокоить». В Шугнane существует поговорка: «Будь поражен Богом, но не духами предков». Как отмечает Т.С. Каландаров, по представлениям памирцев, «Бог, разгневавшись может смиростивиться и простить грешников, но дух умершего не прощает обидевшего его или забывшего о нем»¹³.

Вообще, новый дом нельзя строить на месте, где прежде стоял дом отца или деда. В том случае если старый дом начинает разрушаться и восстановить его не представляется возможным, необходимо произвести некоторые обрядовые действия, дабы умиловать духов предков. Прежде чем сносить дом отца, его сыновья либо другие наследники или близкие родственники приглашают трех-четырех стариков и угощают их мясным супом и мясными лепешками. После трапезы старики читают молитву, посвященную духам предков, которую сопровождают благопожеланиями в их адрес, просят, чтобы те помогли, а не препятствовали или вредили при постройке нового дома.

Сходные в типологическом смысле обряды производятся также и в том случае, если старый *чид*, все еще крепкий, по тем или иным причинам необходимо снести, а на его месте построить новый. Сыновья или братья покойного, устраивают угощение для соседей и других родственников, при этом обязательным условием является приглашение *халифы*. Приготовленные ритуальные блюда относят на кладбище и затем съедают у могилы предка. После этого читают молитвы, просят у предка разрешение на снос дома, а затем зажигают на могиле светильники и оставляют их на два-три дня. Считается, что эти действия способствуют тому, чтобы дух предка «благодарно» отнесся к просьбе и разрешил снести старый и построить новый *чид*¹⁴.

Нарушение этих обычаев, согласно представлением памирцев, может привести к несчастьям. И.М. Мухиддинов упоминает о некоторых подобных случаях со слов местного населения. В кишлаке Баджив (Ру-

шан), Андарбак (Язгулем) нарушали этот обычай — при строительстве нового жилища не получали разрешения духов предков, не устраивали угощения и т.д. Спустя год по окончании строительства не только построившие новый *чид*, но также и их родственники, сыновья и другие близкие умерли.

Обрядовые действия сопровождали и закладку фундамента. Ее обычно начинали в «счастливый» день, который определял *халифа*. «Счастливым» днем считается воскресенье, ибо этот день — начало сотворения мира (пятница — завершение). В связи с этим следует отметить, что в мусульманской традиции существуют различные варианты порядка сотворения Богом мира.

Так, в одном из *хадисов* пророк Мухаммад говорит: «Бог сотворил землю (*турба*) в субботу, горы в воскресенье, деревья в понедельник, *макрух* во вторник и свет в среду. В четверг Он распространил животных (*давабб*) по земле и Он сотворил Адама в конце творения, после 'аср пятницы в последний час последнего дня, в течение периода, какой отделяет 'аср и ночь». В другом *хадисе* приводится история о том, как Мухаммад, отвечая на насмешки иудеев, что Бог сотворил в воскресенье и понедельник, горы и всю полезную материю в них — во вторник, деревья, воду, благосостояние обрабатываемых земель ('*умран*) и разрушение (*харах*) — в среду, что составляет четыре дня. Аналогичным образом говорится об этом и в Коране: «Скажи: Разве вы не веруете в того, кто сотворил землю в два дня, и делаете Ему равных? Это — Господь миров! И устроил Он на ней прочно стоящие сверху ее; и благословил ее и распределил на ней пропитание в четыре дня — равно для всех просящих»¹⁵. В четверг Бог сотворил небеса, в пятницу вплоть до трех часов прежде окончания дня — звезды, солнце, луну и ангелов.

Так же и в *суре* «Разъяснены»: «Потом утвердился Он к небесам — а они были дымом — и сказал им и земле: Приходите добровольно или невольно! И сказали они: Мы приходим добровольно. И установил Он из них семь небес в два дня и внушил каждому небу его дело; и разукрасили Мы ближайшее небо светильниками и для охраны. Таково установление великого, мудрого»¹⁶. Затем, в течение первого из трех оставшихся часов, Он сотворил устойчивые формы для всех существ, которые живут и умирают, во второй час он бросил разрушительную молнию (*афа*) на все, что может использовать человек, и, наконец, в третий час Бог сотворил Адама, дал ему сад (*джанна*) для обитания и повелел Иблису поклониться перед ним колени¹⁷.

В целом традиционная, наиболее распространенная схема такова: в первый день Бог сотворил небеса (*асман*) и звезды (*нуджум*); во вто-

рой — столп огня (*рукн-и атай*); в третий — столп воздуха (*рукн-и хава*); далее в четвертый день был сотворен столп земли (*рукн-и замин*); в пятый день появился столп воды (*рукн-и аб*); в последний, шестой день Бог сотворил растения (*набат*) и животных (*хайван*)¹⁸.

Возвращаясь к закладке фундамента *чиды*, добавим, что, если «счастливого часа» в «счастливый день» не было, то закладку переносили на следующее воскресенье, что, впрочем, случалось редко¹⁹. В назначенный *халифой* день в «счастливый час» хозяин дома приносит веревку и священное курение в глиняной чаше, чтобы «накормить» духов предков, святых и ангелов и одновременно изгнать с места постройки дома злых духов. Чашу с курением ставят на площади жилого помещения или рядом, обязательно по направлению юго-запад, т.е. в сторону *киблы*. После этого мастер вбивает в землю деревянные колышки и намечает периметр фундамента нового *чиды*, натягивая по этим колышкам веревку. В это время *халифа* читает молитву, а хозяин берет в руки кирку и, повернувшись лицом в сторону *киблы*, принимается копать канаву под фундамент дома. Считается, что рытье фундамента непременно должен начать хозяин, поскольку это обеспечит его семье долгую и счастливую жизнь в новом *чиде*, в противном случае, как говорят местные жители, семья не будет счастлива и распадется.

Ко времени, когда канавы будут выкопаны, подготавливают барана для закалывания. Барана подводят к *халифе*, который читает молитву, а затем режут у канавы, именно на том месте, где должен быть заложен первый камень фундамента, как правило, под порогом входной двери или под нишей, место которой в стене также укладывает хозяин. Кровь барана, принесенного в жертву, стекает на камень. Из мяса барана готовят угощение для строителей.

При закладке первого камня принято класть под него дорогие вещи: золотые или серебряные кольца, браслеты, золотые или серебряные монеты, бусы — это должно принести семье достаток, сулит долгую и счастливую жизнь в новом доме. Обыкновенно все эти вещи закладывает мастер, произнося при этом: «О мавло, чтобы корни проросли и размножились, все были здоровы, обеспечь спокойствие родины!»²⁰ Показательно, что при кладке фундамента мастер всегда работает, повернувшись лицом в сторону *киблы*.

Также важна и ориентация дома по частям света, от чего зависит благополучие жизни семьи²¹. В кишлаке Басид (Барганг), например, входная дверь всегда должна быть ориентирована строго на север или на юг, поскольку на востоке находится так называемая «Восточная звезда», которую связывают с именем ‘Али (Муртуза-‘Али), а на западе — «За-

падная звезда», называемая *хазрат-и Мухаммад*²². Как уже отмечалось, тело человека не всегда бывает ритуально чистым, и если лицо такого человека будет обращено в сторону данных «святых», то это может вызвать их гнев и соответственно повредить человеку.

При возведении кровли (хозяин вновь просит *халифу* определить счастливый день и час начала работ; при этом завершить укладку кровли также необходимо в установленное халифой время) наиболее ответственным моментом считается процесс поднятия и укладки двух основных балок (*вус*). В долине Шахдары эти балки укладывают концами по направлению течения реки: как считают местные жители, в этом случае жизнь в новом доме будет бесконечна, как бесконечно течение реки. В Ишкашимае концы балок должны быть направлены на север–юг, поскольку на севере находится *Ситара-йи кутб* (Полярная звезда, олицетворяющая Бога-Творца), а на юге — звезда *Имам-и заман*, или *Муртуза 'Али*. Когда начинают поднимать балки, мастер и помощники говорят хозяину: «Не поднимается», тем самым давая понять, что хотят поскорее получить угощение. После того как подняты и уложены на опорные столбы главные балки, барана, предназначенного для угощения, ставят на конец одной из балок со стороны *киблы* и режут таким образом, чтобы кровь жертвенного животного оросила балки и главный опорный столб. Малоимущие семьи, особенно в Язгуляме (кишлак Вишхарв, Андарбак), вместо барана режут курицу (так же и во время закладки фундамента).

Символика *чиде*. *Сандж*

Вдоль стен, непосредственно под пятью *хаситанами* в *чиде*, располагаются нары, на которых памирцы работают, отдыхают, принимают пищу и спят. Эти нары, которые равнинные таджики называют *суфа*, на Памире имеют собственное название — *нех*. В своей статье «Сказание о первом кузнеце в Шугнани» И.И. Зарубин пишет: «В памирском доме спят и сидят на глинобитных нарах, расположенных вдоль стен и разделенных на отсеки. Отсек слева от дома называется малыми нарами, напротив них по другую сторону очага находятся большие нары, занимающие все пространство вдоль стены, напротив очага. Под прямым углом к большим нарам вдоль стены, напротив очага, расположены нижние нары. Часть больших нар, примыкающая к очагу, считается местом для почетных гостей, на малых нарах обычно сидят женщины, а во время свадьбы — жених с невестой»²³.

Каждый *нех* символизирует собой три царства, составляющие материальную структуру Вселенной. Первый из них, *чалакнех*, помещаю-

щийся непосредственно перед очагом (*аташдан*), олицетворяет собой царство минералов ('*алам-и джамадāt*). Второй — *лашних сандж*, или *вайзних* — символизирует царство растений ('*алам-и набатат*). И наконец, третий, который называется *барних*, связывают с царством животных и человека ('*алим-и хайван ва инсан*)²⁴. Поскольку *чалакнех* является символом мира минералов (иными словами, соотносится с неживой природой), то он по высоте своей несколько ниже по сравнению с двумя другими нарами.

В естественно-научных и космологических учениях исмаилитов наиболее распространенной являлась трехчастная система деления божественного творения. В соответствии с ней все сотворенные Богом вещи (*мувалладат*) относятся к трем различным царствам ('*алам*): минералы, растения и животные. Термин *мувалладат* происходит от арабского слова *тавалуд*, буквально означающего «зарождение». «Порожденные» вещи возникают из «смешения» различных элементов, соединения высшего и низшего начал. Они отличаются друг от друга по своим свойствам (или качествам, *сифат*), которые человек определяет посредством чувств.

Каждое из перечисленных царств имеет определенный набор характеристик, которые в каждом отдельном случае могут быть представлены с той или иной степенью полноты. На уровне минералов основным качеством является естество (*таби 'а*) — сила, благодаря которой неодушевленные вещи обладают присущими им свойствами и характеристиками. При этом *таби 'а* трактуется именно как «сила», а не «самость» (*худ*) вещи, ибо минералы относятся к низшей (неодушевленной) категории порожденного. Как в растениях, так и в животных наличествует множество других характеристик, помимо тех свойств, которыми обладают минералы. Каждая из этих характеристик обозначается словом *кувва*²⁵. По сравнению с неодушевленными объектами, растения проявляют скрытые силы, из которых наиболее очевидными являются, во-первых, сила роста и, во-вторых, сила питания.

Животные обладают большим количеством сил. Человека от них отличает способность к речи, мышлению, которые отсутствуют в других творениях Бога. Каждый более высокий уровень включает те силы, которые наличествуют в объектах, относящихся к более низким уровням, и, в свою очередь, отличается от них теми силами, которые добавляются к силам более низкого уровня. Иными словами, растение обладает природной силой и растительной душой, животное — природной силой, растительной и животной душой, человек — природной силой, растительной, животной и собственной, человеческой душой. Важно отме-

тить, что в данном случае речь не идет о том, что, например, животное обладает двумя душами. Животная душа располагает теми силами, которые характеризуют растительную душу. И кроме того, к этим силам «добавлены» силы, присущие животной душе и соответственно отсутствующие у растительной.

Пандж сутун

Одним из основных конструктивных элементов традиционного памирского *чид* являются пять столбов (*сутун*), на которых покоится крыша жилища. Каждый из этих столбов имеет собственное название и символическое значение.

Хаситан (шахсутун). Центральным столбом памирского дома является *хаситан*. Прежде, хотя этот обычай в некоторых памирских кишлаках сохранился до настоящего времени, *хаситан* изготавливали из считающегося священным у местного населения дерева — арчи²⁶. *Хаситан* символизирует пророка Мухаммада. Впрочем, это, вероятно, поздняя символика, связанная с утверждением ислама на Памире. Если семантику главного столба рассмотреть более подробно, то можно говорить о наличии в памирской народной архитектуре древних мифологических представлений о мировом дереве.

Существует множество примеров-отголосков этих представлений в различных обрядовых практиках. Например, в Южном Таджикистане после похорон берут две палки из погребальных носилок и втыкают их у изголовья и у ног лежащего в могиле покойника. В условиях Центральной Азии эти палки, сделанные, как правило, из ивы, укореняются и превращаются в деревце. На могилах мулл или ишанов принято сажать деревья. Одним из атрибутов *мазаров (остонов)* является дерево. Все это вполне согласуется с ретроспекцией М. Элиаде, заметившего: «После космического катаклизма, приведшего к отделению небес от земли, некоторые благочестивые люди могут восходить на небеса, используя священную веревку, дерево или скалу»²⁷.

Как уже было отмечено выше, столбы, на которых держится перекрытие памирского *чид*, в особенности главный столб, наделяются особой благодатью. Можно предположить, что это происходит вследствие того, что на них переносятся свойства верхнего мира, куда по столбу возносятся жертвенные животные, души людей. Любопытно в связи с этим замечание А.К. Писарчик, которая отмечала, что в богатых домах главный столб смазывают маслом, что считается богоугодным делом²⁸.

Интересно в этой связи привести некоторые параллели. В Атхарва-веде о вселении в жилище говорится:

Внеси, о жена, этот полный кувшин,

Поток жира, смешанный с амритой!

Смажь амритой этих защитников!

Да охранит эту хижину то, что

пожертвовано и исполнено²⁹!

Амрита — это божественный напиток бессмертия, приготовляемый из растения сома, защитники в данном случае — конструктивный каркас дома. В распоряжении памирцев не было амриты, поэтому они довольствовались смазыванием главного столба жиром. Вообще, для горцев характерно почтительное отношение к главному столбу. Каждый входящий в дом, если в *чиде* нет людей, обращает к нему свое приветствие. Показательно, что приветствует столб не только посторонний входящий, но и сам хозяин³⁰. Согласно сведениям М.С. Андреева, хозяин дома повторяет это приветствие всякий раз, когда входит в дом, даже если отлучился всего на минуту³¹.

В этой связи любопытными представляются сведения К. Йеттмара, приводимые в его труде «Религии Гиндукуша». В разделе, где речь идет о религиозных традициях Кхо (Читрал), немецкий ученый замечает, что в традиционном читральском жилище, также имеющем в ряде случаев сходную с памирским *чидом* конструкцию, столб у задней стены общей комнаты называется *шеротун*, что обычно переводится как «львиный столб». Согласно этимологии Афдала 'Али столб у задней стены общей комнаты — *шротун*, т.е. «молочный столб». Он богато украшен, в особенности в зажиточных домах, и располагается в том месте, где и доска Джестак у калашей³². Женщины могут дотрагиваться до этого столба только в том случае, если они не являются нечистыми (т. е. не в период менструации). Во время праздника Пиндик этот столб украшают листьями.

Можно также привести и некоторые аналогии из обрядовых практик памирцев, связанных с «шахским столбом». Например, *шеротуну* принято приносить жертвоприношения в различных случаях: если отелилась корова, то его обмазывают молозивом или первым маслом; при забое животного к празднику его мажут жиром; к *шеротуну* привязывают снопы ячменя. Собираясь принести клятву или дать какое-либо обещание, необходимо прикоснуться рукой к этому столбу. Когда член семьи по тем или иным причинам уезжает из дома, он прощается с *шеротуном*, при этом посыпает его мукой, те же действия совершаются и по возвращении. Как пишет Йеттмар, «если с кем-то из членов семьи плохо обошлись, например, выданная замуж дочь получила слишком

скудные подарки, слышно, как столб скрипит и потрескивает от неудовольствия»³³.

В Атахарваведе говорится, что входящий совершал поклон хозяину жилища, огню и пуруше. Пуруша — одно из сложных и многофункциональных понятий индийской теологии. Буквально означает «человек» или «мужчина». Пуруша — это антропоморфное существо, игравшее важную роль в космологии, поскольку из него как космического гиганта произошла Вселенная в процессе принесения богами этого существа в жертву. Позднее пуруша приобретает более отвлеченное значение — в качестве космического универсума и одновременно конкретного элемента. Пуруша был тесно связан с идеей мирового дерева³⁴.

Следует отметить, что дом в индийских представлениях является архитектурной реализацией мирового дерева: дом сопоставляется с деревом в целом, колонны — с его стволами, дверные косяки — с ветвями. Главные колонны называются по божествам: Брахмаканта, Виснуканта, Сиваканта, Скандаканта³⁵. В зодчестве господствовала идея воплощения формы Пуруши в виде жилища, храма или других сооружений. Строительство начиналось с того, что в центре на грунте рисовали изображение Пуруши. В центральной точке основания закладывался камень, на котором покоилась колонна, отдельные части которой символизировали землю, воздушное пространство, небеса³⁶. Таким образом, центральный столб памирского жилища и Пуруша в архитектурной его ипостаси — явления изофункциональные: антропоморфизация центрального столба у памирцев восходит, вероятно, к представлениям об опорном столбе жилища как воплощении Пуруша. Кстати, согласно Ригведе при принесении в жертву первозданного Пуруши он превратился в масло: «Из этой жертвы, полностью принесенной, было собрано расплавленное жертвенное масло», из которого возникли разные части мироздания. Полагаем, что это делает более ясной исходную мотивацию смазывания центрального столба маслом.

Вайзних ситан символизирует ‘Али ибн Абу Талиба.

Куцар ситан ассоциируется с Биби Фатима-йи Зухрой, женой ‘Али ибн Абу Талиба и матерью Хасана и Хусайна.

Пайгах ситан символизирует имама Хасана и, наконец, *Барних ситан* — имама Хусайна.

Ду вус (тадж. *тирак* или *тир чуб*) — две перекладыны, одна из которых размещается над *лашнух сандж* (или иначе *вайзних сандж* — самой длинной суфой) и вторая — напротив нее. Согласно сообщениям наших информантов, они символизируют две духовные субстанции, сотворенные Богом, соответственно ‘*акл-и кулли* и *нафс-и кулли*.

Дараз ситахчин (тадж. *тирчубха-йи дараз*) — балки, шесть (иногда семь) из которых располагаются на потолке параллельно друг другу непосредственно над очагом (*аташдан*), а другие семь — над *барних*. Шесть балок символизируют шесть пророков: Адама, Ибрахима, Нуха, Мусу, 'Ису, Мухаммада. В Коране говорится: «Скажите: Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, Исма'илу, Исхаку, Йа'кубу, и коленам, что было даровано Мусе и 'Исе, и что было даровано пророкам от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему мы предаемся»³⁷. В связи с числом шесть уместно привести и другие аналогии.

Например, Насир-и Хусрав пишет: «Всевышний Господь при устройстве мира установил шесть направлений: верх и низ, право и лево, вперед и назад. А седьмым в этом случае является сама Вселенная, дабы указать имеющим очи посредством зрительного восприятия, что божественная религия также установлена в шести причинах, ибо седьмая соразмерна первым шести. Потому божественную религию должно уподобить Вселенной, ибо плодом Вселенной является человек, который, в свою очередь, является последним порождением Вселенной, и ничто из сотворенного не достигает знания о [божественном] творении. А обладателем [божественной] религии является человек. И человек непреложным образом [сотворен] ради [божественной] религии, подобно тому как Вселенная непреложным образом [сотворена] ради человека, и человек по отношению к [божественной] религии уподобился Вселенной, ибо [божественная] религия суть причина причин Вселенной»³⁸.

Здесь необходимо отметить, что согласно исмаилитской доктрине в земной истории человечества присутствуют семь пророков. Вернее, первые шесть готовят человечество к появлению седьмого, «ибо их призыв, а равно и цель их [посланической] миссии суть явление седьмого Господина Воскресения, да благословит его Господь, могущество которого равно могуществу всех шестерых вместе взятых»³⁹.

Исмаилитская концепция временных циклов, насколько можно судить по дошедшим до нас отрывочным сведениям из ранних исмаилитских трактатов, представленных в позднейших фатимидских и послефатимидских религиозно-философских сочинениях исмаилитов и их противников, была в общем виде сформулирована на рубеже IX–X вв. и включала эпохи, представленных в Коране пророков. «Свои разработки, — пишет современный исследователь исмаилизма Ф. Дафтари, — исмаилиты прилагали к иудео-христианским откровениям, а также к таким доисламским религиям, как зороастризм и манихейство»⁴⁰.

Согласно представлениям ранних исмаилитов история человечества состоит из шести различных по своей продолжительности пророческих циклов (*давр*). Начало каждого такого цикла, соответствующего кораническим эпохам пророков, провозглашает ниспосланный Богом глашатай (т. е. пророк, *натик* — букв. «провозглашающий»). Таким образом, первый цикл открывал Адам, второй — Нух, третий — Ибрахим, четвертый — Муса, пятый — ‘Иса и, наконец, начало шестого *давра* было возведено Мухаммадом. В исмаилитском трактате *Калам-и тир* говорится по этому поводу: «В эпоху Адама Нашего Господина называли Малик Шулим, т.е. Сетх; последователей Адама называли Сабиййа. Они говорят, что Малик Шулим должен возвратиться в День Оный, когда он провозгласит свои веления людям и раскроет сокровенные тайны божественной мудрости, сокрытые в религиозном законе (*шари‘ат*). События, имевшие место в сказании о Адаме и Иблисе, а также все то, что произошло, были с ним связаны.

В эпоху Нуха Нашего Господина называли Малик Йаздак, а последователей его — Барахима (брамины). Они верили, что он вернется в День Оный, дабы провозгласить веления свои, а также препроводить тех из людей, кто того достоин, в рай, а грешников — в ад. Нух пожаловался ему, что иные из людей не вняли его учению (*да‘ват*), так, что он велел, чтобы все люди руководствовались внешними установлениями (*захир*) религиозного закона (*шари‘ат*). Так, люди погрузились во внешние установления (*захир*) религиозного закона (*шари‘ат*), лишь те из них обрели спасение, кто находился на Ковчеге Нуха. Пророк сказал: “Истинные мои приверженцы (*зурриййат*) подобны Ковчегу Нуха: те, кто остается в нем, обретают спасение, те же, кто избегает его, гибнут в пучине”²⁴¹.

В эпоху Ибрахима Нашего Господина называли Малик ас-салам, и по сей день эта община истинно верующих призывает его в своих молитвах. Общину Ибрахима называют гебрами, и они также верят, что Малик ас-салам возвратиться в День Оный. История о том, как Ибрахиме глядит на звезды, луну и солнце, соотносится с *да‘и*, *баб* и *худжат*. Он не знал отдыха до тех пор, пока не увидел Господина Нашего, когда же он увидел его, он служил ему и отдал десятину. Заратуштра был *худжат* Нашего Господина, который явился в конце эпохи Ибрахима.

В эпоху Мусы Нашего Господина называли Зу-л-карнайн. История о том, как он увидел ночью Свет над деревом, означает внешнюю сторону (*захир*) религиозного закона (*шари‘ат*). Дерево — это человек, Свет означает исповедание единобожия, и единство Нашего Господина. Муса имел обыкновение называть Нашего Господина Шанба или Саббас.

В эпоху 'Исы Нашего Господина называли Ма'адд, а в эпоху Пророка его называли Мавла-на 'Али. То, что 'Иса обещал возвратиться вновь и явить Бога людям, [в действительности] было указанием на 'Али. Пророк сказал, что 'Али ибн Аби Талиб возвратится в Судный День и поднимет знамя Воскрешения (*кий'амат*).

Все имамы суть Мавла-на 'Али и все они содержатся в нем, “подобно тому, как одна лампада зажигается от другой”»⁴².

Эти пророки провозглашали внешние стороны божественного послания человечеству каждого исторического периода (цикла), устанавливали для людей согласно с ниспосланным им откровением заповеди, обряды и запреты. Кроме того, Бог наделил их сокровенным знанием (*батин*), недоступным обыкновенному человеку, которое передавалось лишь наиболее близким к пророкам лицам.

Здесь, вероятно, следует пояснить последнее положение. Еще на этапе разработки доктринальной стороны исмаилитского вероучения, приблизительно в конце IX — начале X в., были установлены и четко разграничены различия между внешней, экзотерической (*батин*) и сокровенной, эзотерической (*захир*) сторонами божественного откровения. В общем виде эта теория сводилась к следующему. В ниспосланных человечеству Священных Писаниях (*китаб*) содержатся божественные законы и установления, не требующие специального толкования, т.е. имеющие смысл буквальный и потому понятные всяким верующем и доступные ему (иными словами, речь идет о внешней (*захир*) стороне религиозного послания). В то же время в Священных Писаниях (и особенно в Коране) присутствует сокровенный (*батин*) смысл. Внешняя сторона религии может претерпевать те или иные изменения, сокровенная ее составляющая, которая содержит вечные духовные истины (*хака'ик*), во все времена остается неизменной. Эти вечные истины были ниспосланы Богом иудеям, христианам и мусульманам, однако смысл их оказался сокрыт за различными эзотерическими формулировками.

Познание сокрытых истин происходит благодаря эзотерическому толкованию (*тав'ил*)⁴³. В эпоху ислама, согласно представлениям исмаилитов, в полномочия 'Али входило толкование (*тав'ил*) сокровенных истин (*хака'ик*) религии ислама (Мухаммад рассматривался как передатчик божественного откровения)⁴⁴. 'Али у исмаилитов также имеет почетное имя *сахиб ат-тав'ил* (владыка *тав'ила*). Таким образом, он является хранителем истинного знания, ниспосланного Мухаммаду, и имеет исключительное право на толкование божественных истин, которое затем унаследовали его потомки (*имамы*). Способность постигать вечные истины, как уже было сказано выше, доступна избранным членам общины (*хаввас*) — «людям толкования» (*ахл ат-тав'ил*)⁴⁵.

Возвращаясь к исмаилитской концепции временных циклов, следует добавить, что согласно исмаилитской иерархии у каждого пророка (*натик*) был свой духовный преемник — *васи* (*асас*), который был наделен исключительным правом толкования сокровенного послания своего исторического цикла. Таким образом, исмаилиты считали *васи* эпохи ислама ‘Али ибн Абу Талиба. При этом эпоха каждого *васи* состояла из семи эпох, каждой из которых соответствовал свой *имам*. Седьмой *имам* каждого цикла «поднимался в ранге» и становился *натиком* (пророком) следующего семилетнего цикла, отменяя старый закон (*ша‘риат*) и устанавливая новый. Так происходило в течение всех шести исторических эпох.

Порядок меняется с наступлением последнего, седьмого цикла, т.е. с провозглашением эпохи ислама. Седьмым *имамом* этой эпохи стал Мухаммад ибн Исма‘ил (80/699 или 83–148/702–3–765), который согласно исмаилитской традиции ушел в сокрытие (*зайб*). С его новым пришествием наступит эра *махди*, когда Мухаммад ибн Исма‘ил восстановит истинный ислам и утвердит в мире справедливость. В эру *махди* не будет утвержден новый закон (*ша‘риат*), а провозгласят последний цикл в истории человечества, раскроют все божественные истины, ниспосланные пророкам в другие периоды. Сам Мухаммад ибн Исма‘ил будет править человечеством до скончания времен.

Другие семь балок обозначают небесные тела: Солнце, Луну, Сатурн, Юпитер, Марс, Венеру, Меркурий.

Чахар хуна — четырехступенчатая крыша — символизирует четыре первоэлемента: огонь, воду, воздух, землю.

Заключение

Жилище в традиционном обществе является не только материальным объектом, но и одним из ключевых символов культуры. В той или иной степени с понятием «дом» соотносятся все наиболее важные категории картины мира человека. В культуре традиционного типа «о каждом предмете, помимо ограниченных сведений, касающихся его физической природы, существовало еще и иное знание: знание его символического смысла»⁴⁶. Иными словами, всякий артефакт (в том числе жилище) обладает как утилитарными, так и символическими свойствами.

Как было показано выше, структура *чиды* обнаруживает космическую символику, т.е. жилище определенным образом уподоблено мирозданию: «Жилище — это не предмет, не “машина для жилья”, оно — Вселенная, которую человек создает, имитируя примерное творение

Богов, т. е. космогонии»⁴⁷. Такого рода уподобление дома космосу или представление о доме как о космосе, безусловно, особенным образом влияет на отношение шугнанцев к *чиду*. *Чид*, как и весь мир, будучи творением (ар. *халк*, перс. *афарид* или *афариниш*) Бога и одновременно указанием на него (ар. '*алам*')⁴⁸, рассматривается не просто как нечто «природное», в известном смысле «священное», но и как жилище, уподобленное божественному творению, являет собой «освященное» пространство.

Таким образом, памирский *чид* представляет собой некое единство материального и духовного, что также подтверждается ритуальной деятельностью человека. При этом многие обряды, связанные с *чидом*, несомненно, являются отголосками древних домусульманских верований, что, в свою очередь, играет важную роль в реконструкции религиозных и мифологических представлений иранских народов. Памирцы на протяжении более чем тысячелетия являются мусульманами. Ислам в различных своих формах наложил глубокий отпечаток на их мировоззрение. Домусульманские верования составляют древнейший пласт, включающий изолированные представления, не отличающиеся непрерывностью и цельностью. Вместе с тем некоторые из представлений проявляют устойчивость и жизнеспособность, сохраняясь и эволюционируя в рамках иной религиозно-философской системы.

¹ *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М., 2004. С. 170.

² Там же. К основным источникам по истории Бадахшана периода Средневековья и Нового времени следует отнести: Бадахши Мирза Саиғ-Мухаммад, Фазл-Али-Бек Мирза, Сурх Афсар. Тарих-и Бадахшан // под ред. А.Н. Болдырева. Л., 1959; Курбон Мухаммад-зода, Мухаббат Шах-зода. Търих-и Бадахшон (История Бадахшана) // под ред. Б.И. Искандарова; изд. текста, примеч. и указ. А.А. Еганин. М., 1973; *Семенов А.А.* История Шугнана. Ташкент, 1916.

³ См.: *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1958. Вып. 2. С. 420–486; *Бубнова М.А.* Сельская усадьба X–XI в. в Вахане // Археологические работы в Таджикистане. Душанбе, 1984. Т. 8 (1978). С. 208–216; *Бубнова М.А.* Средневековые памятники Шугнана (материалы 1972 г.) // Археологические работы в Таджикистане. Душанбе, 1976. Вып. 12 (1972). С. 146–157; *Воронина В.А.* Жилища Ванча и Язгулема. Архитектура республик Средней Азии. М., 1951; *Мамадназаров М.Х.* Народная архитектура Западного Памира. Душанбе, 1980; *Мамадназаров М.Х.* Видоизменение горнобадахшанского жилища в зависимости от его местонахождения // Памироведение. Душанбе, 1985. Вып. 2. С. 171–182; *Мамадназаров М.Х., Якубов Ю.Я.* Конструктивные и функциональные особенности горнобадахшанского ступенчатого потолка чорхона // Памироведение. Душанбе, 1985. Вып. 2. С. 183–202.

⁴ *Зарубин И.И.* Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960; *Мухиддинов И. М.* Обычай и обряды, связанные со строительством жилища у припамирских народностей в XIX —

начале XX в. // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 24–29; *Olufsen O. Trough the Unknown Pamirs. The Second Danish Pamir Expedition 1898–1899. L., 1904.*

⁵ *Шохуморов А.* Воплощение философских принципов митраизма и исмаилизма в архитектуре памирского дома // Вклад иранских народов в развитие мировой цивилизации: история и современность: тез. докл. и сообщ. Душанбе, 1992. С. 95–96; *Шохуморов А.* Памир — страна Ариев. Душанбе, 1997.

⁶ Как отмечает в своей статье М.Х. Мамадназаров, подобного рода осевое расположение трех частей дома сближает его с композицией *мегарона* эгейского мира.

⁷ *Флиер А.* Рождение жилища: пространственное самоопределение первобытного человека // Общественные науки и современность. 1992. № 5.

⁸ *Кузьмина Е.* Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных. Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. Душанбе, 1981. С. 106.

⁹ *Зарубин И.И.* Указ. соч. С. 15–31.

¹⁰ Относительно этимологии этого термина см.: *Каландаров Т.С.* Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М., 2004. С. 375.

¹¹ Существует также особый тип почитаемых мест — *кадамджай*, по всей вероятности генетически связанный с древним культом камней. *Кадамджай* может представлять собой как отдельный камень или валун, так и искусственно сложенную груду камней. Согласно свидетельствам этнографов и путешественников начала XX в., памирцы приносили молитвы у этих камней, оставляли около них подношения, просили исцеления от болезней, совершали обряд зажигания светильника (*чараг равшан*) и т. п.

¹² См., например: *Каландаров Т.С.* Указ. соч. С. 375.

¹³ Там же. С. 373.

¹⁴ *Мухиддинов И.М.* Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные со строительством жилища у припамирских народностей // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 25.

¹⁵ 41:8–9.

¹⁶ 41:10–11.

¹⁷ *Kalam-i Pir / ed. by W. Ivanov. Bombay, 1949. P. 34.*

¹⁸ Мусаннафат. С. 293–294.

¹⁹ *Мухиддинов И.М.* Указ. соч. С. 25. Следует оговориться, что, согласно приводимым А.К. Писарчик сведениям, закладка фундамента производится в четверг. (См.: Таджики долины Хуф. Вып. 2. С. 423). По сообщению И.М. Мухиддинова, в четверг происходит новоселье.

²⁰ *Мухиддинов И.М.* Указ. соч. С. 28.

²¹ Ср. по этому поводу: *Писарчик А. К.* Указ. соч. С. 420–432.

²² *Мухиддинов И.М.* Указ. соч. С. 29.

²³ *Зарубин И.И.* Сказание о первом кузнеце в Шугнани // Изв. Академии наук СССР. 1926. VI серия. № 12. С. 1166.

²⁴ Эти сведения, как, впрочем, и многие другие относящиеся к традиционному памирскому жилищу, нам сообщил мастер, житель кишлака Туснен, Мамадназар Алимпоев. Ср.: *Шохуморов Абусаид.* Памир — страна Ариев. Хонаи пайравони рости (Инъикоси космологияи ориен ва аккоми мазхаби шиаи исмоили дар тархи меъмории хонаи помири — чид). Душанбе, 1997. С. 127 (тадж. текст). С. 9 (перс. текст). Далее в тексте при ссылках на эту работу мы будем сначала приводить страницу из таджикского текста, а затем в скобках соответствующую страницу из персидского текста.

²⁵ В богословских или философских трактатах термин *кува* употребляется в трех основных значениях — сила, способность, потенциальность. Вместе с тем хотя словари и предлагают подобного рода значения, средневековые авторы зачастую не дают четкого их толкования: *кува* трактуется как некая сила, характеристики которой могут меняться

в зависимости от той или иной ситуации или контекста. Например, с одной стороны, ал-Кави является божественным именем (атрибутом), с другой — это также атрибут человека или животного, и в этом значении *куваа*, как правило, противопоставляется *да'ф* (букв. «слабость»). В значении «способность» *куваа* рассматривается как сила души, растительной, животной или человеческой. В результате обсуждаются сила роста, сила питания, способность к чувственному восприятию (слух, зрение, обоняние, осязание), способность к запоминанию и т. д. Что же касается третьего значения *куваа* (потенциальность), то в этом случае термин обычно противопоставляется актуальности — вслед за Аристотелем многие мусульманские мыслители широко обсуждали вопрос о том, как вещи из потенциального состояния переходят в актуальное.

²⁶ Там же. С. 129 (С. 11). Многие древние верования и мировые религии рассматривают деревья в качестве культовых объектов. Они могут символизировать божество либо какое иное священное существо, являясь, таким образом, своего рода посредниками между земным и небесным. Нередко деревья считались также и местом обитания ангелов или демонов (например, в доисламской Аравии *джинны* соотносились с определенными видами деревьев, а в Хорезме грецкий орех и шиповник считали обиталищем злых духов). Относительно этого предмета существует довольно обширная научная литература (См.: Trees // Encyclopedia of Religion. 2 ed. Vol. 15. P. 9936–9939). Впрочем, сведения о культуре деревьев в традиционной культуре народов Западного Памира, которыми мы располагаем, довольно скудны. Насколько мы можем судить, этот сюжет пока не стал предметом самостоятельного исследования в отечественной и зарубежной науке, хотя, разумеется, различные авторы вскользь упоминают о тех или иных проявлениях почитания деревьев на Памире (См., например: *Зарубин И.И.* Архив Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (Институт восточных рукописей). Ф. 121. Оп. 1. Д. 240. Л. 63).

²⁷ В погребальных памятниках роль дерева часто выполняет примыкающая скала или само намогильное сооружение, которое можно, вероятно, рассматривать как гору в миниатюре или основание жертвенного столба.

²⁸ *Андреев М.С.* Указ. соч. С. 341.

²⁹ AV, III, 12, 8 (перевод Т.Я. Елизаренкова).

³⁰ Цит. по: Литвинцкий Б.А. Семантика...

³¹ *Андреев М.С.* Указ. соч. С. 340.

³² *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 455. Джестак (Jestak или Jeṣṭak) — женское божество калашей. Моргенштерне называет ее «богиней домашнего очага», но, как подчеркивает Йеттмар, «она выходит за рамки этого определения, олицетворяя жизненную силу всего калашского народа в его совокупности, а также отдельных кланов и семей». (Йеттмар. Указ. соч. С. 369). Джестак почитают как мужчины, так и женщины. Она является покровительницей детей и рожениц. Ей также отводятся функции «хранителя дома». Символом Джестак является резная, орнаментированная в центре доска, которую по обыкновению украшают деревянными бараньими или лошадиными головами. Эта доска устанавливается у задней стены жилого помещения или, в богатых семьях, — в специально построенном доме (*джестак-хана*), где клан калашей совершает религиозные отправления (там же. С. 352).

³³ Там же. С. 456.

³⁴ *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. М., 1971. Т. 5.

³⁵ *Shukla D.N.* Vāstu-sāstra. Vol. 1. Hindu science of architecture. Chandigarh, 1961. P. 310–312.

³⁶ *Gonda J.* Die Religionen Indiens. I. Veda und alterer Hinduismus. Stuttgart, 1960. P. 327–329.

³⁷ 2:135.

³⁸ *Носири Хусрав*. Куллиет. Душанбе, 1991. Ч. 1. С. 359.

³⁹ Там же.

⁴⁰ *Дафтари Ф.* Традиции исмаилизма в средние века: сб. статей: пер. с англ. М., 2006. С. 204–205. По этому поводу см.: Ibn Hawshab Mansur al-Yaman. *Kitab al-Rushd wa'l-hidaya* / ed. M. Kamil. Husayn // *Collectanea* / ed. W. Ivanov. Leiden, 1948. P. 185–213; al-Yaman Ja'far Mansur. *Kitab al-Kashf* / ed. R. Strothmann. L., 1952; ac-Сиджистани Абу Йакуб. *Исбат ан-нуббува* / изд. ‘А. Тамира. Бейрут, 1960; *Corbin H.* *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* / Trans. R. Manheim and J. W. Morris. L., 1983; *Walker P. E.* *Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought* // *International Journal of Middle East Studies*. 1978. № 9. P. 355–366; Daftary F. Dawr // *Encyclopedia Iranica*. Vol. 7. P. 151–153.

⁴¹ Известный шиитский *хадис*, который часто цитирует Ибн Бабуя ал-Кумми.

⁴² *Kalâm-i Pir. Bombey*, 1949. P. 120–22.

⁴³ *Тав’ил* — (букв. «возвращение к истоку, к началу») метод символично-аллегорического толкования Корана. Термин употребляется в Коране в значении «толкование сна» (*сура* 12). Приверженцами *тав’ила* были мутазилиты. Наиболее широко метод символично-аллегорического толкования Корана применялся шиитами и исмаилитами. Первые, как правило, искали при помощи *тав’ила* в тексте Священного Писания скрытые намеки на ‘Али и первостепенную роль *имамов* в жизни мусульманской общины. Исмаилитский *тав’ил* имел ряд особенностей — служил для обоснования *да’ва*, тайной иерархии «посвященных», подготовке неопитов. Кроме того, исмаилиты прибегали к *тав’илу* для обоснования и доказательства истинности своей космологии и учения о спасении. См.: *Книжи А. Тав’ил* // *Иллюстрированный энциклопедический словарь*. С. 218.

⁴⁴ В данном случае Мухаммад рассматривается как непосредственный передатчик божественного откровения — *танзил*. Данный термин у исмаилитов употребляется в смысле, сходном со значением термина *вахй*. Последний восходит к Корану: «И внушили Мы Мусе (*авхайна*): “Брось свой жезл!” И вот, — он поглощает то, что они поглощают» (7:117). Здесь *вахй* означает божественное внушение. В другом месте в Коране сказано: «И прочитай то из книги Господа твоего, что открыто тебе» (28:27): *вахй* в этом случае имеет значение божественного откровения. *Вахй* ниспосылается пророкам: «Мы ведь открыли тебе также, как открыли Нуху и пророкам после него, и Мы открыли Ибрахиму, и Исма’илу, и Исхаку и коленам, и Исе, и Аййубу, и Йунусу, и Харуну, и Сулайману, и дали Мы Да’уду псалтырь» (4:163). Источником *вахй* может являться не только Бог, но также джинны и Иблис: «Ведь шайтаны внушают своим сторонникам, чтобы они препирались с вами, а если вы их послушаете, вы тогда — многобожники» (6:121). (*Wensinck A.J., Rippin A.* *Wahy* // *Et.*)

⁴⁵ Ф. Дафтари пишет по этому поводу: «Обращение в исмаилизм, известное как *балаг*, включало обряд принесения новообращенным клятвы верности — ‘*ахд* или *мисак*. Дав присягу, неопит принимал на себя обязательство хранить в тайне сокровенное знание, *батын*, ниспосланное через иерархию наставников, *худуд*, получивших полномочия от *имам*. Эзотерическое знание, таким образом, является не только скрытым, но и тайным». (*Дафтари Ф.* Указ. соч. С. 204.)

⁴⁶ *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 63.

⁴⁷ *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Грабовского. М., 1994. С. 43.

⁴⁸ Термин, которым в мусульманской богословской или научной литературе принято обозначать «мир» или «вселенную», т. е. ‘*алам*, происходит от того же корня, что и слова ‘*алама* («значить») и ‘*алам* («знак», «знамение») и ‘*илм* («знание»). Таким образом, происхождение данного слова предполагает, что космос (мир) является одновременно и источником знания, и знаменем или знаком, указывающим на нечто, отличное от него.

Р.Р. Рахимов

ОДИНОКИЙ *МАЗАР* В ТЕСНИНЕ ГОР

В предлагаемой статье автор обращается к одному из интереснейших объектов почитания в традиционной религиозной практике таджиков в верховьях долины Вахио в горах Припамирья. Данный ритуальный объект, как и рассказы и предания о фигуре его эпонима — Бурхи Сармасти Абдоли Вали, представляет собой весьма сложный и, как кажется, во многом оригинальный синтез, в котором ощущаются элементы многих интеллектуальных составляющих. По ряду признаков сюжет представляет интерес как пример интегрирования особенностей языческих религиозных практик в живую ткань культа святых в центральноазиатском (среднеазиатском) региональном исламе, нормы и принципы которого таджики исповедуют с VIII в. Рассматриваемый высокогорный *мазар* («место паломничества и поклонения»), ритуальное посещение которого возможно только в теплое время года (май–октябрь), расположен у истоков реки Оби Мазор. Этот бурный поток — один из двух, наряду с Арзингом, притоков Хингоу, который, сливаясь с Сурхобом, образует Вахш, а последний вместе с Пянджем формирует одну из центральных водных артерий Центральной Азии — Амударью. Уже это обстоятельство свидетельствует о том, какими убеждениями руководствуется верующий мусульманин, отправляясь паломником в хаос камнемолов, где берет начало Хингоу.

Принимаясь за написание этой статьи, я первым делом оглядываюсь назад — к началу 30-х годов XX в., когда Н.А. Кисляков исследовал этот объект мусульманского культа¹. Эту святыню он рассматривал в аспекте «описания эксплуататорской экономики, выросшей на основе почитания святости Бурха»². Конечно, избранный тогда еще молодым исследователем угол зрения для оценки практики паломничества к этому уникальному мемориалу был продиктован актуальным в тот период *классовым подходом* к изучаемой проблеме. Но это несколько не ума-

ляет значимости работы Н.А. Кислякова. Ее автор прекрасно понимал важность исследования данного объекта. Представленная статья является естественным продолжением публикации Николая Андреевича. Я предпринимаю попытку сравнить данные этого автора, относящиеся к идейным основам, определившим облик самого комплекса, с тем, что он представляет собой в наше время. Обращение к этому сюжету преследует также цель поисков дополнительных рассказов и преданий об эпониме культового объекта.

Интересующее нас место поклонения в паломнической практике в центральноазиатском исламе русскоязычному читателю известно в основном благодаря названной работе Н.А. Кислякова. Легенды об эпониме данного сакрального места, зафиксированные им, с весьма незначительными изменениями вошли в «Сказки и легенды горных таджиков»³. О.А. Сухарева установила, что рассказ о святом Бурхе известен и в Бухаре⁴. Из работ В.Н. Басилова, который уделял много внимания анализу этого образа, мы узнаем, что под именем Буркут-девана («Буркут-одержимый / юродивый, бесноватый») Бурх популярен также в верованьях и легендах туркмен⁵. Достаточно большой объем информации о святом Бурхе накоплен таджикскими исследователями⁶. Интерес представляет публикация на эту тему в издании «Святые места Таджикистана»⁷. Много интересных мифов и сказаний о Бурхе читатель найдет в книге А. Шехова⁸. К ней мы будем обращаться как к наиболее основательному источнику об эпониме ритуального объекта. Об интересующем нас *мазаре* имеется публикация и в Интернете⁹.

Как мы видим, историография рассматриваемого вопроса достаточно богата. Опубликованные о *хазрате* Бурхе работы дают ясное представление об образе героя как странника, юродивого и чудотворца.

Представленная статья скомпонована из параграфов, в основании которых лежат такие сюжеты, как архитектурный облик усыпальницы Бурха; мифология эпонима объекта почитания; отношение к пещере (лону земли) и дереву как к мистическим объектам, а также к роднику и глине-краснозему. Акцент внимания на фольклорных сюжетах, в фокусе которых — представления и поверья о пещере и дереве, продиктован тем, что указанные объекты природы связаны с двумя версиями сказаний таджиков о месте ритуальной концентрации мусульманского святого: соответственно, в пещере и под деревом. Обозначенные сюжеты вследствие их сложности подвергаются разбору в контексте места названных объектов в системе традиционных религиозно-мировоззренческих представлений и мифоритуальной практике местного населения. Что касается отношения верующих к роднику и глине, они представля-

ют интерес как объекты почитания, входящие в комплекс исследуемого *мазара*.

Для решения поставленной задачи автор использует данные указанной литературы. Привлекаются также некоторые сведения, зафиксированные им в результате двух поездок (2007 и 2008 гг.) к изучаемому *мазару*. Анализ внутреннего стержня граней мифологии святого Бурха, с именем которого святыня ассоциируется, призван дать ответ на вопрос, какие убеждения обращают верующего мусульманина в трудный путь к одинокому ритуальному объекту в царстве камней и гор на высоте почти 2700 м над уровнем моря. Описанию двух основных маршрутов к мемориалу Бурха посвящена работа автора этих строк, которая находится в печати.

1. Архитектурный облик мемориала

Вид на *мазар* (это отмечал и Н.А. Кисляков) открывается километра за четыре от крутого поворота. Собственно говоря, уже отсюда начинается первая ступень *зиерата* («поклонения») верующими *мазара*. Какого рода церемонии предполагают первые ритуалы, совершаемые верующими на пути к мавзолею святого Бурха, — мы узнаем из работы Н.А. Кислякова¹⁰. По этому поводу он отмечает, что паломник после указанного выше поворота «спускался с лошади и, сложив молитвенно руки, читал одну или две суры Корана. Затем, поднявши камешек с земли, он клал его на один из больших камней, которые находятся здесь в изобилии. Весь этот участок пути покрыт такими большими камнями с десятками и сотнями лежащих на них маленьких камешков»¹¹. И в самом деле, участок после канатного моста, когда паломник, переходя на правый берег Оби Мазор, поворачивает к усыпальнице Бурха, следуя вдоль горной системы Петра I, представляет собой огромное царство обломков в виде скал, валунов и камней, оползней и осыпей.

Мне казалось, что современные паломники, следующие к *мазару* на машине по очень сложному пути не имеют возможности для выполнения «каменных ритуалов». Но водитель арендованного нами УАЗика пояснил, что, увидев глыбы с мелкими камнями наверху, они просят остановиться для выполнения обряда *салом* («приветствие»). Бывает, что водители сами останавливаются, предлагая паломникам выполнить процедуру «приветствия» *мазара* с камнями. Следовательно, обряд «приветствия» пилигримами гробницы мусульманского святого с помощью камней существует и в наше время. Сакральные камни различных форм и размеров или груды небольших камней при мусульманских свя-

тынях в горном Таджикистане — явление не редкое. Вопрос об отношении к камням в религиозной практике таджиков автором разбирается в самостоятельной работе.

Наш УАЗик с ревом двигателя забирается на узенькую площадку против ворот глинобитного дворика, разворачивается, совершая несколько движений взад-вперед, и останавливается на пригорке у обрывистого берега реки (это на тот случай, если машина не заведется от зажигания. Тогда можно использовать спуск — это известный опыт, накопленный водителями старых автомобилей). За воротами комплекс *мазара* Бурха. Его полное название — Мазори хазрати Бурхи Сармасти Абдоли Вали, где *сармаст* значит «одержимый», *абдол* относится к обозначению святых заместителей пророка Мухаммада, значение слова *вали* — человек, обладающий знанием сокровенного. В форме Бурхи Сармасти Вали известно также название ледника, находящегося в 20 км от гробницы святого, где берет свое начало р. Оби Мазор.

Нас встречает *мутавалли* (здесь «настоятель») *мазара* Шокир Зокири. Его величают также словом «*шайх*» в том же значении, иногда, как и в других районах современного Таджикистана, для обозначения хранителя употребляется слово «*джорубкаш*» («подметальщик»). Зокири 48 лет, живет в селении Сангвор в 25 км от почитаемого объекта, у места слияния названных рек Оби Мазор и Арзинг. Настоятель не потомственный, в мусульманском богословии он самоучка, хотя в своей сфере достаточно компетентен. Он приглашает нас в упоминавшийся глинобитный дворик, состоящий из двух комнат, а также навеса и предлагает сесть на скамейку, установленную у стены тут же под навесом. Сидя на скамейке, застланной матрасиком, пилигрим оказывается лицом к трем очагам, расположенным вдоль ограды. На них установлены большие котлы для варки паломниками жертвенной пищи.

Чтобы понять, что собой представляет комплекс места паломничества и поклонения *хазрату* Бурху, сначала обратимся к данным Н.А. Кислякова. Согласно его описанию, гробница возвышается «посередине кишлака Хазрати Бурх, на крутом, обрывистом берегу речки Оби Мазор»¹². Когда Николай Андреевич посещал кишлак Хазрати Бурх (по другим данным, Шайхон¹³ или Боршид¹⁴), он состоял из 36 домов¹⁵. Сегодня этот кишлак не существует. Он, как и соседние с ним поселения, был переселен сначала в Лангари Боло, а затем, в начале 50-х гг. XX столетия, в долину Вахш¹⁶. И сегодня культовый комплекс стоит совершенно одиноко на правом берегу Оби Мазор, который берет свое начало в массивах Дарвазского хребта¹⁷. Этот хребет, возвышаясь, затем подходит к горному узлу, замыкая системы гигантских хребтов Дарвазско-

го, Петра I и Академии наук. Дарвазский хребет дает мощный отрог, носящий название Мазарских Альп. Долина Оби Мазор зажата между самым хребтом и его отрогом. При описании этой долины Н.А. Кисляков отмечает, что «она тесна и мрачна. Ледники спускаются почти к самой реке»¹⁸. Эта долина — один из самых отдаленных горных уголков Центральной Азии. Можно согласиться с В.А. Сазоновым: «Место, на котором стоит мазар, воистину чудесное. Облака разбиваются о горы, одна из которых шеститысячной высоты, и в районе мазара создается особый микроклимат». Автор публикации свидетельствует, что «видел сильный ливень с грозой, буквально в десятке метров бушевала стихия, но на мазор не падало ни одной капли, и скоро появилась радуга»¹⁹.

Об архитектурном облике объекта культа Н.А. Кисляков писал, что это «здание местного типа, глинобитное, четырехугольной, почти квадратной формы. Над крышей возвышается желтый купол. Вход украшен двумя колоннами типа минаретов и резной дверью. Колонны и передняя часть стены побелены алебастром»²⁰. В.А. Сазонов, посетивший святыню Бурха дважды (1982, 1984), отмечает, что «в 1982 г. мазор представлял собой круглый зал с правильным сферическим куполом, около 3 метров в диаметре, с двумя минаретами перед входом... Перед входом в мазор оборудована красивая резная веранда, к которой примыкала небольшая деревянная пристройка». К *мазару* примыкала также *чиллахона* — помещение для сорокадневного добровольного (ритуального) затворничества верующих, стремящихся к очищению души. По этому источнику, перед входом в гробницу стоял священный камень (по нашим наблюдениям, в настоящее время этот камень отсутствует). В источнике отмечается, что территорию *мазара* отгораживает арык и сплетенные между собой тополь и береза. Сбоку от *мазора* располагаются несколько домиков, предназначенных для паломников²¹.

Относительно формы мемориального сооружения данные, содержащиеся в источниках, расходятся. Н.А. Кисляков пишет о нем как о почти квадратном в плане, а В.А. Сазонов, посетивший этот объект спустя примерно полвека после Н.А. Кислякова, свидетельствует, что гробница представляет собой круглый зал. Дело в том, что мавзолей неоднократно перестраивался, в основном из-за разрушения конструктивных частей. Так, было время, когда упоминавшиеся колонны, проваливаясь, оказывались в обрыве. Есть и сведения о том, что усыпальница, возведенная на каменном фундаменте из жженого кирпича, когда-то в основании имела форму круга. Было и время, когда в основе конструкции стен присутствовал усеченный конус, на котором и был установлен купол²². Исследуя вопрос об эволюции планировки и конструктивных черт риту-

ального объекта, таджикский археолог Ю. Якубов установил, что первоначально он представлял собой каменную постройку. Кирпичной она стала в XVIII–XIX вв. Использование круглой в плане формы для строительства гробницы исследователь аргументирует тем, что ротонда является повторением формы известных из археологической литературы древних (II–III вв.) культовых сооружений на территории Центральной Азии. По его мнению, планировка усыпальницы Бурха и примененные для нее строительные приемы характерны для средневековых культовых сооружений, известных на территории Ирана²³.

Все это свидетельствует о том, что мавзолеем неоднократно перестраивался, в основном из-за разрушения конструктивных частей. После восстановительных работ в 1983 г. в долине произошло новое землетрясение. В результате купол, который и так находился в состоянии разрушения, обвалился, минареты сильно пострадали. Для предотвращения полного разрушения святыни силами и средствами выходцев из долины Оби Мазор, в свое время переселенных в другие районы, все было наскоро восстановлено. Дальше дело не шло. Позже вопрос о полном восстановлении памятника рассматривало правительство республики. Для этой цели были выделены деньги. Но грянула Гражданская война (1992–1996), «отбросившая» реализацию проекта на неизвестное время. В 2004 г. купол рухнул. Тогда было решено разобрать стены и приступить к новым восстановительным работам, используя кирпич прежней кладки. Для выполнения комплекса восстановительных работ были приглашены мастера из Истаравшана (бывший Ура-тюбе) и Исфары. Эти работы, носящие характер основательной реконструкции, выполняются за счет пожертвований отставного генерала Мирзо Зие. Проект реконструкции включает не только восстановление усыпальницы, но и строительство мечети с мужским и женским молельными помещениями, а также благоустройство территории всего комплекса. В планах также строительство гостиницы для паломников.

На сегодня восстановление мавзолея полностью завершено. Он имеет в основе восьмиугольную форму. Присутствуют все атрибуты мусульманского культового здания: минареты колонно-башенных форм, купол, который венчает изображение полумесяца, резные двери. Восстановлена упоминавшаяся выше *чилла-хона* для сорокадневного внутреннего созерцания. Ступеньки, ведущие на небольшое крыльцо, облицованы плитками. Обновлена площадка перед культовым зданием. На стадии завершения находится строительство мечети.

Н.А. Кисляков писал, что, «по распространенным сведениям, внутри мазара имеются два помещения. Могила находится во втором, внутрен-

нем помещении, первое служит как бы преддверием в святое святых. Могила — прямоугольное возвышение, вид христианского престола. О каких-либо знаках и украшениях как самой могилы, так и обоих помещений, мне неизвестно. Но две подробности внутреннего убранства мазара представляют... исключительный интерес. Это “*cadar*” (чадар-палас) из козьей шерсти, которым покрыта сама могила, и “*navarda*” (наварда — ткацкое веретено), к которому прикладываются верующие при совершении поклонения»²⁴. К этим особо почитаемым паломниками предметам, якобы принадлежавшим Бурху, в наше время прибавилось бердо — обтесанное в форме посоха каменное приспособление, употреблявшееся в традиционном кустарном ткачестве. По рассказам, с помощью этих инструментов Бурх учил население прясть, ткать и вязать ковры. Эти реликвии святого дополняют также четырехрожковый металлический светильник.

В нынешнем виде внутреннее пространство мавзолея выглядит значительно шире. Это относится и к высоте потолков. В этом можно убедиться, глядя на склеп, который имеет форму, как говорят таджики, *gaxvory* — колыбели в покрытом виде. Размеры склепа — 7,5 × 1,5 м. Он покрыт нарядным ковром зеленого цвета, подаренным Президентом Республики Таджикистан Имомали Рахмоном при посещении им святыни в 2000 г. Для поклонения могиле во внутреннее помещение гробницы допускаются мужчины, женщины этот ритуал совершают, находясь в преддверии. Дверь мавзолея двухстворчатая, резная, изготовлена из дерева *чинор* (платан). Как уже отмечалось, в восстановленном виде мавзолей имеет форму восьмигранника. Сохранены, конечно в обновленном виде, отмеченные в работе Н.А. Кислякова минаретообразные колонны.

Место паломничества и поклонения святому Бурху — не помпезное сооружение, как это характерно для культовых сооружений Самарканда и Бухары. Не может оно быть помпезным в принципе: в Боршиде нет достаточного количества земли для лепки кирпича под строительство монументального здания. Гробница в отдаленной горной области подкупает своей нарядностью и безукоризненностью исполнения. Эти достоинства во многом воспроизводят неповторимые черты архитектуры монументальных культовых зданий Бухары и Самарканда, которые таджики считают своими историческими городами, волей Ленина оказавшимися на территории современного Узбекистана. Оттенки культовой архитектуры древнейших центров центральноазиатской цивилизации, запечатлевшиеся в облике одинокого комплекса мемориально-культового сооружения в теснине трех величественных гор, придают окружаю-

щему суровому и безлюдному миру впечатляющие черты вновь освоенного человеком пространства. Станет ли это началом нового этапа в духовном возрождении таджиков — покажет время.

Несколько слов нужно сказать о минарете мавзолея. Как известно, минарет представляет собой атрибут того культового здания мусульман, которое называется *масджид*²⁵. Он служит для *аз'ана* — призыва *му'аззин*ом прихожан к молитве. *Му'аззин* забирается на верхнюю площадку по внутренней винтовой лестнице. В колоннах же *мазара* Бурха лестницы нет. Ее не должно быть в принципе, поскольку в рассматриваемом случае речь идет о мавзолее, а не о мечети для канонических молитв. Отсюда можно заключить, что эти колонны (минареты) служат неким маяком для пилигримов. Это легко можно понять: как уже говорилось, вид на святыню открывается километра за четыре от нее. Она стоит одиноко в безлюдном месте, в царстве каменных скал. Здесь можно долго блуждать. А колонны, выполняющие функцию маяка, позволяют паломнику сориентироваться на местности.

2. Мифология объекта культа

Согласно версии предания, записанной Н.А. Кисляковым, однажды некий Бобо Ходжи²⁶ отправился в горы Боршида за дровами²⁷. Только он схватил один сук дерева *чабарг*²⁸ и сломал его²⁹ как послышался голос: «Эй марди Худо, Бор шид!»³⁰ («Эй муж (созданный) Богом! Достаточно (твоей) ноши!»)³¹ По версии, записанной мною, Бобо Ходжи услышал этот голос, когда, ухватившись двумя руками за колючий кустарник, пытался вырвать его с корнями из земли. Так или иначе, услышав таинственный голос, Бобо Ходжи не увидел никого, кому бы он мог принадлежать. Он продолжил вырывать куст³², как вдруг увидел под своими ногами частично обнажившийся плоский камень (у Н.А. Кислякова — просто «зеленый камень»). Внутренний голос подсказал Бобо Ходжи расчистить камень от толстого слоя земли. Он расчистил его, сдвинул, взявшись за край, и вдруг увидел, что под ним в лоне земли (*гор*³³) сидит человек, который назвал свое имя, говоря (в русском переводе): «Я — Бурх Абдола Вали». Стих:

Тот увидел Бурха лицо — точно Луна,
Черные волосы на грудь его ниспадают.
Ночная мгла вся из волос его исходит,
Свет Солнца³⁴, воистину, из лица его исходит³⁵.

Сообщают, святой Бурх пребывал в этой пещере 300 лет. Далее сообщает Н.А. Кисляков: «Поднял Бурх кверху голову и сказал: “Ой, чело-

век, не бойся. Ты меня должен явить людям. Пойди и собери весь народ от Санги Хлоза³⁶ до границ Бохуда и Боршида³⁷. Пусть придут и сделают мне гробницу”»³⁸.

Бобо Ходжи сказал: “Ой, султан мира! Для этого дела будет ли знак?” Тогда Бурх достал жемчуг и сказал: “Этот знак возьми и иди”. Бобо Ходжи взял благословенный жемчуг и пошел. Собрал весь народ от Санги Хлоза до границ Бохуда и Боршида. Народ принялся делать гробницу Бурху³⁹.

Сказал Бурх: “Окончите ее в один день”. И окончили гробницу в один день. Не кончили своей работы лишь плотники, делавшие двери. Как только наступила ночь, головы этих мастеров повернулись лицом к спине. Увидевши это, народ бросил их в гробницу, чтобы они покаялись. И с рассветом их головы стали на прежнее место»⁴⁰.

Таким образом, все, что нам известно об обитателе подземной тьмы — пещеры, явившемся в мир света, мы знаем от Бобо Ходжи. Явился ли Бурх ему во сне или наяву, предание не сообщает. В любом случае рассказ дровосека (пастуха) об увиденном формирует его имидж участника события и, следовательно, знаковой фигуры. Этим достигается повествовательный эффект, благодаря которому образ профанного дровосека в определенном смысле сливается с образом святого Бурха, становясь неотъемлемой его частью. Благодаря этому дровосек и святой обретают черты почти равновеликих персонажей. Элемент этой тождественности выражен в фиксации *реальной* ситуации одного героя, в данном случае мифического Бурха, *реальной* ситуацией другого, предположительно, также мифического дровосека Бобо Ходжи. Как результат, культ Бобо Ходжи становится частью культа святого Бурха: ныне место его упокоения с каменной оградой примыкает к мемориальному комплексу Бурха. Основанием для почитания могилы Бобо Ходжи служит, кроме того, тот факт, что он, по преданию, был первым служителем культа усыпальницы Бурха в качестве ее *джорубкаша*-подметальщика; эту обязанность он якобы выполнял до конца своей жизни⁴¹.

Уже известно, что в лексике таджиков слово *джорубкаш* часто заменяется словом *шайх* («хранитель», «настоятель») или *мутавалли* (попечитель над пожертвованным богоугодному заведению имуществом). Ю. Якубов подчеркивает, что за время существования места упокоения святого Бурха обязанность его настоятеля один за другим выполняли 35 служителей культа, продолжительность служения которых в суммарном выражении (из расчета 30 лет на каждого) составляет 1050 лет⁴². Опираясь на свидетельства исторических источников, а также сведения, полученные опросным путем относительно более поздних настоятелей *маза-*

ра, А. Шехов приводит список имен лиц, выполнявших эту обязанность вплоть до 1980 года. В его списке, первую позицию в котором занимает Бобо Ходжи, 36 человек⁴³. На основе избранной им методики исчисления, он приходит к выводу, что общая продолжительность их служения культу Бурха составляет 1000 лет⁴⁴. Есть сведения и о том, что «хроника перечисляет 43 поколения шейхов от пастуха Бобо Ходжи до начала XX столетия». Но это не меняет дела: итоговый результат времени начально-строительства *мазара* практически тот же самый — 1000 лет⁴⁵.

Как мне кажется, не нужно больших усилий, чтобы представить себе главную идею, заложенную в основании изложенной части мифа о святом Бурхе. Она сводится к представлению о человеке, в качестве обители избравшем полость земли и замурававшемся в ней. В конце концов именно это представление становится основным мотивом для сооружения усыпальницы *хазрата* Бурха в ныне безлюдном горном месте. Таким образом, в повествовании о святителе перед нами во всю полноту встает образ первопоселенца в хаосе камней в теснине гор Припамирья. Как первопоселенец он предстает и покровителем селения Боршид, получившего затем название Шайхон (букв. «*шейхи*»), уже по деятельности семейных кланов осуществлявших функции служителей культа Бурха.

Миф о пещере, в которой затворником, к тому же замурававшимся, пребывает святой Бурх, представляет собой сложный вопрос. Выбор человеком лоно земли в качестве обители совершенно непостижим. Поэтому нам придется немного расширить рамки темы за счет введения раздела о круге представлений таджиков о пещере как о мифическом, так и о реально существующем объекте природы. Возможно, таким образом нам удастся прощупать нить, ведущую к мыслительной основе подобных поверий и представлений.

3. Пещера как мистический объект

В мифологии Бурха наиболее захватывающим является его затвор в наглухо замураванной пещере (*гор*). Заметим, что ассоциирующееся со святителем лоно земли в качестве его обители представляет собой не реально существующий, а таинственный, мифический объект; как ландшафтный объект он не зафиксирован и не существует в реальности. Таким образом, миф становится аргументом для сооружения в реальном месте интересующей нас усыпальницы *хазрата*. Естественно, понимание смысла пребывания святого в мифической пещере будет невозможно, если мы не рассмотрим этот феномен в общей системе религиозно-мифологических представлений таджиков.

Многочисленные мифы и сказания таджиков, повествующие о мусульманских *хазратах* / *ходжах*, которые выбирали в качестве обители гроты и пещеры часто в труднодоступных или вовсе не доступных горных скалах, представляют собой ни с чем не сравнимую тайну. Кажется, что никакая попытка разгадки невозможна из-за опасности заблудиться, как во тьме любой из реально существующих пещер. Поэтому представленный параграф имеет своей целью кратко охарактеризовать мифологию небольшой группы гротов и пещер, являющихся ритуальными объектами в религиозной практике современных таджиков. Что касается попытки их осмысления, то в этом направлении предпринимается лишь первый шаг. На этом этапе нас интересуют не гроты и пещеры вообще как объекты природы, а преимущественно те из них, которые воспринимаются как обиталища мифических мусульманских святых, по ряду признаков олицетворяющих собой ключи истоков вод. Следует отметить, что в рассказах и преданиях о Бурхе персонаж выступает как олицетворение ключа облаков и осадков, рождающих воды (об этом будет сказано отдельно).

Число мифов и сказаний, подобных приведенным, и связанных с ними культовых объектов в таджикской среде достаточно велико. Одна из таких святынь, которая представляет собой два *камара* (грота) в светло-серой мраморной скале, находится на пути из Душанбе к гробнице святого Бурха. Эти гроты ассоциируются с именем Ходжи Алоу ад-Дина, ставшего эпонимом существующего ритуального объекта. По рассказам, помолившись в одном гроте, святой воздел руки к небу, прося Предвечного о втором — для укрытия. Тогда рядом появился второй *камар*, который стал обителью святого при жизни и местом его упокоения после смерти. На это указывает могильный холмик из камней. Он как бы напоминает об извечном хозяине струйкой живительной влаги, которая вытекает из мраморной скалы, служа началом впадающей в бурный поток Хингоу прозрачной речки. Ее монотонный шум постоянно напоминает жителям горного селения в бархатно-зеленой долине о своем извечном присутствии и предназначении «одухотворять» Хингоу.

Получается, что ритуальный магнетизм пещеры как природного объекта заключается не только в ее таинственности, но и в том, что там, в лоне земли, рождается вода — первопричина оплодотворяющих и рождающих потоков. Описанию пути к одной из таких святынь в горах, в 35–40 км к югу от города Куляба, посвящена специальная статья автора⁴⁶. Объекты почитания в этой глубокой пещере: могила (предположительно, без мощей) одиннадцатого шиитского *имам*⁴⁷ Хасана Аскари в

кромешной темноте и струйка воды. Как и в случае с находящимся недалеко от пещеры *камаром*, в котором якобы *имам* совершал полуденную молитву, струйка падает в лунку вблизи его могилы с потолка пещеры под прямым углом. Существует ритуал испития паломниками священной воды. Кроме того, ее берут с собой, как говорят, «по глоточку» для членов семьи и соседей.

Выше говорилось, что пещера, в которой якобы сидел замурованным мусульманский святой Бурх, представляет собой не исторически зафиксированный, а мифический объект. Аналогия с подобными представлениями прослеживается в рассказах об одном из объектов при усыпальнице Ходжи ‘Абд ал-Алло Ансори (Ходжа ‘Абд ал-Аллохи Сурхи), известной также под названием Калачаи Мазор («Почитаемое укрепление»), находящейся в пригороде Исфары (север РТ). «Почитаемое укрепление» — довольно сложный комплекс, к которому я рассчитываю вернуться для самостоятельного рассмотрения. На этих страницах отмечу лишь, что, по преданию, один из праведных братьев святого — Ходжа Гайб — забрался на вершину существующего красноземного холма и скрылся за ним неведомо куда (отсюда и буквальное значение его имени: Ходжа Гайб — «скрытый святой»). По другой версии, Ходжа Гайб скрылся в пещере, вход в которую волею Бога был затем замурован. Местные жители рассказывали, что археологи не сомневаются в существовании входа в пещеру и предпринимают попытки раскопать его, но духовенство не соглашается. Как неизменный спутник мистической пещеры обращает на себя внимание целебная *чашма* / *чишма* («родник») у подножья холма-краснозема. Существует поверие, что исток этого родника находится в *горе*, где и сейчас пребывает святой. Отсюда — убеждение, что *чишма*, живительная влага которой используется верующими для исцеления кожных болезней и избавления женщин от бесплодия, является результатом актуализации Ходжи Гайбом функции ее хозяина. Как видно, представления исфаринцев о Ходже Гайбе проливают определенный свет на понимание смысла пребывания Бурха в пещере.

Сказание жителей Исфары о Ходже Гайбе как о скрытом духе благословенного родника созвучны убеждениям жителей кишлака Артуч в долине Киштударья на Зеравшане с той разницей, что рассказы, услышанные мной в этом горном кишлаке, изобилуют более красочными эпизодами. Персонажи их повествований — трое чудотворцев, два брата и сестра. Братьев величают Худжа Шайхона и Худжа Антар, а сестру — Зулайхо. Им было даровано мистическое знание, благодаря которому они совершали невообразимые чудеса (*каромат*). Стоило, например, одному или другому воткнуть палец в землю, как тут же из-под земли начина-

ла течь вода. Чудотворцы обладали способностью проникать не только в землю, но и в горную породу, пробивая в ней брешь. Был якобы когда-то в отдаленные времена такой случай: чудотворцы условились, что все трое одновременно проникнут в лоно горной вершины (она дугообразно окаймляет Артуч), в разных местах, а выйдут с противоположной ее стороны в одном месте близ кишлака Ревад. Они так и сделали. И высоко в недоступной горной вершине образовались четыре пещеры в скалах: три со стороны Артуча и одна со стороны Ревада, там, где святые братья и сестра вышли из горной скалы в одном месте. Произошло следующее чудо: из щелей пещер бурлящим потоком начала вытекать благословенная вода в двух противоположных направлениях — северо-восточном и юго-западном. Первый (Северо-восточный) пещерный ручей наполняет озеро Сароб (букв. «Головная вода»), являющееся истоком одноименной с кишлаком Ревад речки, которая служит небольшим боковым притоком Зеравшана, а остальные три (юго-западные) несут свои воды к Артучу, где, сливаясь с другой речкой со стороны Кули Калон, образуют единый поток, питая, таким образом, Киштуддарью — второй, сравнительно более крупный рукав реки Зеравшан. Горные скалы, в которые проникали чудотворцы, соответственно, и пещеры со стороны Артуча, являющиеся результатом их святого деяния, называются именами святых — Худжа Шайхона, Худжа Антар и между ними Биби Зулайхо. Интересно, что пещерные воды, стекая вниз по крутым горным склонам, на некотором расстоянии от места своего происхождения (пещер), уходят под землю и вновь появляются на поверхности земли, последовательно присоединяясь одна к другой, уже вблизи селения.

Черты подобных рассказов о пещерах и связанных с ними персонажах повторяют друг друга в самых разных, подчас весьма отдаленных друг от друга местах. Благодаря этому повествование становится еще более живым, а герой — еще более объемным. В этом убеждает мифология эпонима одинокой святыни у истоков Варзобдарьи (южная сторона Гиссарского хребта), в основных своих чертах близко напоминающая сказания жителей Артуча о своих чудотворцах. Речь идет о *мазаре* Ходжи Санг-Хока⁴⁸. Центральный объект культа — могила *ходжи* под открытым небом с каменным ограждением на склоне горы. По соседству находится источник, вкус воды в котором напоминает «Нарзан». Чабаны из равнинных районов Гиссарской долины, которые из года в год пасут в окрестности *мазара* отару овец, волею случая ставшие единственными нашими собеседниками (исключая женщину, которая устраивала жертвенный *хонталош* — раздачу мяса жертвенного барана)⁴⁹, пояснили, что родник берет свое начало в пещере к северу от *мазара*. Она нахо-

дится почти на одном уровне с Анзобским перевалом, высота которого ок. 3700 м над уровнем моря. Ручей, который вытекает из грота, стремительно бежит вниз по крутому склону а затем, как в Артуче, на некотором расстоянии от пещеры уходит под землю. На поверхность земли он выходит далеко внизу от грота (на одной линии с ним), формируя там названный источник «Нарзана».

По сообщению чабанов (это уже вторая версия рассказа), Ходжа Санг-Хок живет наверху, в недоступной пещере (или гроте), уже много-много веков. Его преследовали неверные. Он спасся, найдя убежище в недоступной для преследователей пещере, которая служит ему обителью и поныне (ср. предание жителей кишлака Лангари Боло о Ходже Алоу ад-Дине). Надо сказать, что пещера (грот) является своеобразным водоразделом в том смысле, что, находясь практически на гребне горы, он дает одновременно начало двум рекам — Варзобдарье на южной стороне и Фандарье — на северной. Первая является, наряду с Каферниганом, притоком Вахша на юге Таджикистана, вторая — притоком Зеравшана на севере республики. Это напоминает рассказ о водоразделе между селениями Артуч и Ревад, речки которых питают Зеравшан в разных местах.

Замечательным примером представлений таджиков о пещере как обиталище того или иного праведника является предание, повествующее о Ходже / Хазрате Султане (по другой версии — Ходжи Давуде или Шах Давуде; Давуд соответствует библейскому Давиду), чей *мазар* находится в фарабско-шахрисябзской части Фанских гор. Это достаточно сложный сюжет. Здесь отмечу лишь то, что, согласно *ривоятам* местного населения, *хазрата* преследовали противники шиитской партии ‘Али б. Аби Талиба (четвертого праведного халифа и зятя пророка Мухаммада). Уходя от изматывающих продолжительных преследований, грозящих ему смертью, святой нашел убежище сначала в *тахтгохе* (под этим названием, буквальное значение которого «место трона», подразумевается вершина конусообразной горы), а затем в пещере в невидимой части «конуса». Из рассказов можно сделать вывод, что она находится на северо-восточной стороне *тахтгоха* и доступна разве что птицам. По преданию, был все же один смелый человек, ставший затем известным праведником, который спустился с *тахтгоха* и проник внутрь пещеры, за что и был прозван Хаджадж Паранда (букв. «Хаджадж Крылатый»). Спустившись на землю, он якобы показал однообщинникам три яблока, три груши (по другой версии, три граната) и три грозди винограда, которые он взял с собой как дары пещеры. При этом он рассказывал об увиденных в *горе* райских садах и прозрачных родниках, наполняю-

щих звенящие ручьи и речки, несущие свои воды во все уголки пещеры. Грот утопает в зелени и благоухает цветами. В центре пещеры — огромное дерево. Четыре его ветви обращены к четырем сторонам света. На одной из них висит голова убиенного *имам* Хусейна — сына Али б. Аби Талиба, который был мученически убит сторонниками халифа Йазида — враждебного *'алидам*, т.е. партии его отца. Голова *имам* возвращена в белую материю, из которой сочится кровь⁵⁰.

По преданию, когда *имам* Хусейн был убит, злодеи отделили его голову от тела и целую неделю забавлялись, пиная ее ногами как футбольный мяч. Ходжа Султан глубоко переживал, видя, как безумцы издеваются над головой его племянника. В порыве гнева и беспредельного возмущения он отрезал голову собственного сына и, уловив момент, подбросил ее к ногам обезумевших сторонников Йазида, забрав, таким образом, голову племянника-*имам*. С ней в сопровождении группы воинов, святой обратился в бегство на восток. Противник преследовал его до Фанских гор. Божьей милостью здесь он нашел недоступную обычному человеку пещеру, которая и стала его убежищем.

Пока остается неуточненным, связана ли пещерная обитель Хазрата Султана с вытекающей наружу водой. Зато сведения о райских садах и множестве родников, которые якобы наполняют ручьи и речки, которые, по преданию, сообщил окружающим Хаджадж Паранда, подтверждают устойчивость подобных представлений в сознании местного населения.

О почитаемых пещерах и гротах, являющихся мифическими обителями мусульманских святых и служащих истоками вод в Центральной Азии, можно говорить долго. По рассказу, записанному автором в Санкт-Петербурге от информанта, происходящего из таджикоязычного кишлака Дарбанд (Бойсунский район Республики Узбекистан), расположенного относительно недалеко от места паломничества и поклонения Хазрату Султану, местные жители совершают ритуальные посещения пещеры, именуемой Мазори Худжа Майхона. Из этой пещеры вытекает речка, которая дает начало реке Дарбанд, являющейся рукавом Шерабдарьи — притока Сурхандарьи.

К интересующей нас теме пещеры как мистического объекта близки сюжеты, рассмотренные В.Л. Огудиным⁵¹. Известен целый святой заповедник, называемый Шахимардан (букв. «Князь мужей») на юге Ферганской долины на высоте 1540–1570 м, связанный с именем 'Али б. Аби Талиба⁵². Основной мотив преданий соотносится с горной скалой, у подножья которой протекает бурная река Оксу. Внизу этой скалы находится узкий вход в пещеру. «По словам местных жителей, обычно

туда никто не ходит», не только потому, что она труднодоступна, но из опасения вызвать негодование якобы обитающих там «*чильтанов* — (со-рока. — *P.P.*) мифических существ, которые в данном случае рисуются в женском обличи»⁵³. В другом месте О.В. Горшунова пишет о святом объекте Хур-кыз в горах в Ферганской области⁵⁴. Она не упоминает о пещере, но подчеркивает, что в окрестностях святыни «находятся несколько водных источников — два озера, две реки, несколько родников и ручей, которые также считаются святынями и объединены центральным образом покровительницы женщин (Хур-кыз)»⁵⁵.

В Центральной Азии *мазары*, эпонимами которых выступают женские персонажи мифологии, нередки. В качестве примера можно привести священную гору (высота более 4000 м над уровнем моря), называемую феминным именем Кухи Аелони Пок («гора праведных женщин»). Она расположена относительно недалеко от охарактеризованного выше маскулинного культового объекта Хазрата Султана в Фанских горах. Она связана с культом святых жен самого святого и жен его сторонников, спасшихся от преследования воинов Йазида, забравшись на вершину труднодоступной горы. С северо-восточной и юго-западной сторон горы Праведных женщин мелкими ручьями течет вниз вода, которая впадает в относительно небольшое озеро, а из него (вместе со вторым рукавом со стороны перевала Бузот) — в речку Гурдара, несущую свои воды в Магиандарью.

Другая феминная святыня находится на территории Муминабадского района (юг РТ). Она названа именами двух праведных сестер — Биби Савро и Биби Навро. Гробница сестер (современная постройка) находится на краю, внизу — родник. Его современное каменное ограждение выполнено в форме довольно большого круга на цементном растворе. В двух местах вода бьет ключом под прямым углом, периодически выбрасывая мелкий сероватый песок, который сначала плавно распространяется по небольшому участку дна прозрачной воды, а затем сливается с ним, не оставляя следов. Что интересно, иногда вместе с песком из-под земли выбрасываются 2–3 шарика величиной с горошек, напоминающие перламутр, которые, не достигая поверхности воды, почти тут же исчезают из виду вместе с песком. Существует примета: кто увидит «перламутр», тот достигнет цели ритуального посещения *мазара*. Конечно, этот феномен притягивает посетителей. *Мазар* двух сестер посещают в основном женщины по дням *чоршанбе* («среда»). Цели, которые они преследуют, — избавление от болезней, в частности кожных, и бесплодия. Считается, что для достижения этих целей к *мазару* желательно совершить три паломничества.



Рис. 1. Усыпальница св. Бурха.
Тавильдаринский район Республики Таджикистан. Фото автора



Рис. 2. Мазар св. Бурха. Надгробие святого.
Тавильдаринский район Республики Таджикистан. Фото автора



Рис. 3. Почитаемое священное дерево.
Тавильдаринский район Республики Таджикистан. Фото автора



Рис. 4. Мазар Абдуллах и Сурхи. Паломники в молитвенной позе.
г. Исфара, Республика Таджикистан. Фото автора



Рис. 5. Паломницы за приготвлением пищи.
г. Исфара, Республика Таджикистан. Фото автора



Рис. 6. Мазар Ходжа Такроут. Паломницы за приготвлением пищи.
г. Канибадам, Республика Таджикистан. Фото автора

Одинокий мазар в теснине гор



Рис. 7.



Рис. 8.



Рис. 9.



Рис. 10.

Рис. 7–10. Почитаемые горные скалы и вершины.
Фото автора

Из всего вышесказанного складывается впечатление, что у таджиков пещеры, святые и родники связаны теснейшими узами мыслительного единства (ниже мы увидим, что в этом отношении не является исключением и «пещера Бурха»). Об укорененности убеждений, согласно которым триада «пещера — святой — источник (живительной влаги)» представляет собой концентрированное выражение «объективной» реальности, свидетельствует тот факт, что, когда есть святитель и родник, но нет пещеры, она создается искусственным путем. Примером тому может служить искусственного происхождения пещера у основания откоса холма рядом с усыпальницей мифического святого Дониера / Данияра (библ. Даниил) у северной стены городища Афрасиаб в Самарканде. Она служила (и продолжает служить) местом сорокадневного ритуального созерцания (*чилла*). Что касается гробницы святого, она расположена у края обрыва, спускающегося к речке Оби Рахмат. Рядом с речкой (перпендикулярно к ней) под сводами небольшого современного купольного строения — родниковая вода, которая течет сверху, по поверьям, «из головы» мифического Данияра, и сливается с речкой. В городах и других равнинных районах таджикской оседлости функция скальных гротов и пещер переносится на колодцы. Многочисленные примеры подобного отношения можно привести из реалий исторически таджикских городов — Бухары и Самарканда.

Так, процесс и сакрализации священной воды воплощает колодец при культовом комплексе Баха' ад-Дина Накшбанда (предместье Бухары). Колодец ныне закрыт, а его вода при помощи насоса по водопроводной трубе отведена немного в сторону от пути, ведущем к усыпальнице. Там в специально устроенном месте установлены краны, из которых святую воду можно пить или набирать. Колодцы райских вод — неотъемлемая часть многих *мазаров* в равнинных районах Центральной Азии, в частности комплекса святых Чор Бакр, т.е. четырех мусульманских святителей (праведников-миссионеров) под Бухарой, и *мазар* Хазрати Зудмурад в черте самого города Бухары. В последнем случае колодец, над которым расположено купольное сооружение, находится на пути от мечети, носящей имя *хазрата*, к его *мазару*.

На территории Узбекистана колодцы при культовых объектах часто закрыты, как правило, тяжелыми металлическими листами, а кое-где, например, в культовом комплексе в кишлаке Пудина (Кашкадарьинская область) Мухаммада Кусама-оты, по рассказам учителя *шейха* Баха' ад-Дина Накшбанда и двоюродного брата другого знаменитого суфия — Ахмада Йасави, колодезная вода при помощи насоса забирается на по-

лив прилегающих к святыне земель. Это значит, что практика почитания колодцев в этих *мазарах* прекратилась.

В Самарканде привлекает внимание колодец святой воды при культовом здании Хазрати Хизр, стоящем одиноко в безлюдном месте у края кладбища на холме у развилки дорог, ведущих в местный аэропорт и в направлении Ташкента. Около колодца установлены скамейки, застланные стегаными *куртача*-матрасами. Верующие опускаются на скамейки, читают молитву, а желающие продолжают свой путь в культовое здание. По поверьям, колодец при указанном *мазаре* подземным каналом связан с другим колодцем — тем, который находится за стеной знаменитого архитектурно-мемориального ансамбля Шохи Зинда к востоку от мечети Хизра, справа от входных ворот (с внутренней стороны)⁵⁶.

В контексте исследуемой темы мы подходим к вопросу о названии ансамбля Шохи Зинда. Исследовательское внимание к этому памятнику зодчества не ослабевает. Перечень основных работ приводится в статье Н.Б. Немцовой, которая сама активно и плодотворно работает в этом направлении⁵⁷. Нас интересует название ансамбля. Традиционно оно связывается со сподвижником и двоюродным братом пророка Мухаммада Кусамом б. ал-'Аббасом. Предание, услышанное нами, гласит, что при взятии Самарканда арабскими войсками Кусам б. ал-'Аббас был обезглавлен защитниками города. Но произошло чудо: спустя некоторое время физическое тело *хазрата* встало с места, взяло свою отрубленную голову и спустилось в указанный колодец, где он якобы живет по сей день⁵⁸. По преданию, однажды Тимур, желая удостовериться в подлинности этой истории, велел спустить в колодец одного из своих слуг головой вниз, привязав его за ногу⁵⁹. Бытует поверие, что этот человек затем рассказывал Тимуру об увиденном в колодце. Там якобы суший рай с чудесными водами, садами и цветниками и лугами. В подземном рае Кусам б. ал-'Аббас пребывает не один, а вместе с Хизром и Ильясом (библ. Илия) — каждый в своем дворце, сверкающем золотом⁶⁰.

Изложенные сведения привлекают к себе внимание с точки зрения взаимозаменяемости пещеры естественного происхождения, характеризующей облик горного ландшафта, и колодца искусственного происхождения, указывающего на равнину в плане рельефа местности. Причем и в одном, и в другом случае непоколебимым остается представление, согласно которому в подземном царстве пребывают персонифицированные духи вод.

В разговоре о сакрализации водных источников при культовых зданиях Центральной Азии возникает вопрос, связанный с мифологизаци-

ей святынь. Нужно сделать небольшое отступление, чтобы пояснить, что «колодец» в тюркских языках обозначается словом *кудук*; в лексике таджиков этому слову соответствует общеиранское название *чох*. Исходя из этого возникает вопрос, не происходит ли существующее название ансамбля Шохи Зинда, в буквальном переводе означающее «Живой царь», от созвучного ему тадж./перс. названия *чохи зинда*, т.е. буквально «живой колодец» или «колодец живой воды»? Конечно, пока рано утверждать что-либо определенное по этому поводу. Поставленный вопрос требует дальнейшей проверки. Но есть некоторые косвенные свидетельства, которые позволяют искать ответ на указанный вопрос в предложенном ключе. Это прежде всего изложенные выше данные, относящиеся к почтительному отношению к родникам и колодцам при культовых местах.

Для понимания мифологемы «Живого царя» в приложении к названию культового комплекса Шохи Зинда стоит также упомянуть *мазар* Хазрати Аюб (библ. Иов) в Бухаре. Он представляет собой могилу эпони́ма и колодец с пресной водой, видимо родникового происхождения, под тем же, заметим, персонифицированным названием — Хазрат Аюб. Культовая постройка состоит из трех купольных помещений, расположенных вдоль одной линии и соединенных между собой. Во втором помещении и «находится колодец, водой которого он [Аюб. — *P.P.*] якобы исцелился... К этому *мазару* приходили больные с кожными болезнями и проказой (чаще женщины), согревали в принесенных с собой сосудах воду и обмывались ею поблизости от *мазара*»⁶¹. Автор процитированных строк О.А. Сухарева не сомневается, что данный *мазар* «является местом какого-то древнего культа»⁶². Этот пример свидетельствующий о персонификации исцеляющей воды, проливает определенный свет на высказанную выше гипотезу о происхождении названия комплекса Шохи Зинда.

Проследивая косвенные свидетельства, помогающие прояснить вопрос о названии ансамбля «Живой царь», вернемся к представлениям жителей Самарканда о подземном сообщении, которое якобы существует между колодцем при культовом здании Хизра с Шохи Зинда. На мусульманском Востоке *хазрат* Хизр связан с духом вод — источником глобальной фертильности и очищения. По широко известной легенде, он испил живой воды из источника жизни. Вряд ли является случайным тот факт, что по соседству с источником воды при культовом здании Шохи Зинда была возведена баня, построенная, согласно преданию, по приказу Тимура. Возможно, на идею постройки этой бани Тимура навело предание об Александре Македонском, якобы

искупавшемся в источнике живой воды и благодаря этому достигшем всемирной славы и величия.

В связи с легендой о Кусаме б. ал-‘Аббасе нельзя полностью сбрасывать со счетов и некоторые представления, согласно которым святой Хизр иногда предстает подобием «всадника без головы». Небезынтересна также точка зрения некоторых ученых, согласно которой Кусам б. ал-Аббас представляет собой синкретическую фигуру, в образ которой инкорпорированы элементы древних иранских героев (в первую очередь Сиявуша), а также мусульманского пророка Хизра⁶³.

Чтобы немного приблизиться к уяснению происхождения названия ансамбля Шохи Зинда следует сказать и о таком явлении, как перемифологизация (резпонимизация) культовых мест. Это можно проиллюстрировать на примере *мазара*, именуемого Хазрати Зудмурод в Бухаре. Данный ритуальный объект когда-то назывался феминным именем Биби Зудмурод (букв. «Святая, (дающая) желанием скорое исполнение»). Нынешнее его маскулинное название произошло путем замены женского титула *биби* («госпожа / патронесса») на мужской — *ходжа* («господин / святой») или *хазрат*. А само имя — Зудмурод — осталось прежним. Мы считаем, что для прояснения вопроса о возможном позднем переосмыслении названия Шохи Зинда эти сведения имеют большое значение. Они дают основание предположить, что нынешнее название ансамбля происходит из персонификации «первоначального» *чохи зинда* в современной форме Шохи Зинда.

Как мы видим, поверья и представления о пещерах и гротах как о ритуально оформленных природных объектах в древних оседло-земледельческих районах Центральной Азии представляют собой замечательный пример проявления мифологического сознания населения. В большинстве случаев эти объекты ассоциируются с обителями мусульманских святых (маскулинных или феминных), объективная обязанность которых — выполнение роли хозяев / хозяйек мест рождения вод, формирующих истоки рек. Осмысление этого явления в религиозно-мировоззренческих представлениях автохтонного оседло-земледельческого населения региона в центре Евразии — задача последующих исследований.

Говоря о пещере, ставшей обиталищем Бурха, мы отмечали, что предание, повествующее об этом событии, послужило основой для определения места под сооружение его мавзолея. В принципе большинство мифов и сказаний о пещерах концептуально созвучны в том плане, что они основываются на периоде «пещера — святой — вода». В этом трехчастном аспекте миф о затворе Бурха в зримо не отмеченной пещере

отнодью не стоит особняком. Он практически созвучен подобным религиозно-мировоззренческим представлениям таджиков о мыслительном триединстве «пещера — святой — вода». Вспомним, что мемориал святого находится на берегу р. Оби Мазор в 20 км от ледника. Кроме того, на левом берегу этой реки, напротив *мазара*, расположен почитаемый родник (речь о нем немного ниже). В этом плане мифология «пещеры Бурха» обнаруживает общие черты не только с мотивами рассказов и легенд из фольклорной традиции современных таджиков, но и во многих других традициях. Принято, например, считать, что этот объект как предмет многочисленных и богатых символами культов, мифов и сказаний народов мира представляет собой таинственные врата в другой мир. С пещерой часто связывается место рождения богов и героев, место пребывания пророчествующих отшельников, отрешенных от мирских дел людей, которые благодаря аскетической самоизоляции от житейской суеты и достигнутому таким образом ограничению своего общения лишь «общением с Богом» получают особое видение вещей и могут оказывать благодатное воздействие на окружающих. По одному из мифологических эпизодов, который занимает важное место в искусстве Гандхары, Индра, сопровождаемый сонмом богов, спустился с неба в Магадху, где Татхагата медитировал в пещере горы Ведияка. Или Будда, чья медитация была прервана пением *гандхарвы*⁶⁴ (ср. прерывание сосредоточения Бурха дровосеком Бобо Ходжи), волшебным образом расширил пещеру так, что его гости смогли войти, и милостиво принял их. Пещеру озарил ярчайший свет (ср. ярчайший свет, озаривший «пещеру Бурха», когда дровосек сдвинул камень, которым она была замурована). Он исходил от богов. По другой версии, этот свет был пламенным экстазом Будды⁶⁵. Я.В. Васильков обратил внимание автора на мифы из эпоса народов Индии «Махабхараты», где пещера (полость земли) переосмыслена как «пустое здание». Так, побежденный Бали — *асура* (бывший царем вселенной), до того как его победил и сменил в этой роли глава богов — Индра, находится в пещере, куда к нему приходит Индра [Мбх. XII.216.8]. Или однажды в горной пещере у морского берега Владетель *ваджры* Бали увидел сына Вирочаны и приблизился к нему [Мбх. 220. 11]. Нечто близкое прослеживается и в мусульманской мифологии. Один из наиболее почитаемых святых — вездесущий Хизр, который занимает едва ли не первое место в иерархии «друзей Бога», наряду с другими местами (дном рек, озер, водоемов, горной вершины и проч.), пребывает также в пещере или в гроте под горной скалой. Согласно кораническому рассказу, библейско-коранический Муса (Моисей) встречается с Хизром (не названным по имени) у скалы. Источ-

ники, привлеченные Ю.А. Аверьяновым, сообщают, что «возле скалы, под которой сидел или лежал Хызр, протекал “Источник жизни” (*'айн ал-хайат*), капли воды которого даруют новую жизнь»⁶⁶.

М. Элиаде обстоятельно пишет о мистериях иранского бога-победителя Митры (*Mithrakana*), бывшего покровителем парфянских царей. Исследователь указывает, что с конца эпохи Ахеменидов помпезные церемонии почитания Митры происходили публично. По его мнению, в позднеримскую эпоху, когда почитание этого бога распространилось на Западе⁶⁷, его культовое пространство представляло собой скальную пещеру⁶⁸. Таким образом, тайный культ Митры сумел соединить иранское наследие с греко-римским синкретизмом. М. Элиаде установил, что один из мифов рассказывает о рождении Митры из скалы. Именно поэтому в мистериях этого иранского по своему происхождению Бога пещера играет первостепенную роль. Так, принесение в жертву быка происходит в пещере перед лицом Солнца и Луны. Скрепление Митрой и Солнцем своей дружбы пиром происходит в космической пещере⁶⁹.

Согласно традиционным представлениям восточной церкви, евангелист Иоанн получил свое видение конца света в пещере на острове. М. Элиаде обратил внимание и на то, что, по преданию, дошедшему до нас в трудах ал-Бируни, «парфянский царь накануне своего вступления на престол удалялся в пещеру, а его подданные оказывали ему почести, словно новорожденному, или, точнее младенцу сверхъестественного происхождения»⁷⁰. Ученые продолжают исследование темы пещеры в трудах ал-Бируни. Основу легенд, приводимых им, составляют представления о пещерном рождении, сопровождающем право на царскую власть. С.Г. Кляшторный, подвергавший анализу культ пещеры в государстве древних тюрков, приводит следующий текст ал-Бируни: «У индийцев были в Кабуле цари из тюрков, происходивших, как говорили, из Тибета. Первым из них пришел Бархатакин. Он вошел в пещеру в Кабуле, в которую нельзя было войти иначе как боком и ползком; там была вода, и он положил туда еду на несколько дней. Пещера эта известна до сих пор и называется Вар. Люди, ищущие в этом доброе знамение, посещают ее и приносят оттуда, с большими трудностями, немного воды. Толпы крестьян работали у входа в пещеру... Через несколько дней после того, как Бархатакин вошел в пещеру, вдруг выходит кто-то из нее, когда люди были в сборе и видели, что он как бы рождается из чрева матери. Он был в тюркской одежде, состоявшей из каба, высокой шапки, башмаков и оружия. Народ воздал ему почести как чудесному существу, предназначенному на царство, и он воцарился над теми краями с титулом Кабульского шаха. Царство оставалось за его сыновьями в течение

поколений, число которых около шестидесяти»⁷¹. С.Г. Кляшторный привлекает также краткий вариант этой легенды уже в другом сочинении ал-Бируни (его «Минералогии»): «Жители Кабула в дни невежества (т.е. принятия мусульманства. — С.К.)⁷² верили в то, что Барахмакин (Бархатакин? — Р.Р.) первый из тюркских царей, был сотворен в некоей тамошней пещере, называемой сейчас Бугра, и вышел оттуда в [царской] шапке (*калансува*)»⁷³.

Рассказы ал-Бируни о пещерном рождении тюркского царя основаны скорее на дани «моде» сотворения в пещере, которая существовала задолго до этого в индоевропейской религиозной практике⁷⁴. В этом убеждают приведенные выше мифы, в частности миф о рождении Митры из скалы. М. Элиаде уточняет, что чудесное рождение Митры неразрывно входило в иранский синкретический миф о Космократе-Искупителе⁷⁵. По источникам, привлеченным им для своего капитального труда, армянские предания повествуют о некоей пещере, где «пребывал в затворе» Мгер (т.е. Mihr, Mithra), откуда он выходил только раз в году. В новом царе воплощался и заново рождался Митра»⁷⁶. Исследователь говорит, что «мы находим эту иранскую тему в христианской легенде о Рождестве Христа — в вифлеемской, исполненной света пещере (другой пример — усыпальница Ииусуса Христа представляет собой гробницу-пещеру, высеченную в скале)»⁷⁷.

Пещерная идеология породила в Иерусалиме такой феномен, как «дублирование» католиками и православными подземных святынь в гротах и пещерах Святого города. По свидетельству Т. Носенко⁷⁸, соперничающие конфессии связывают их с тем или иным эпизодом священной истории. С XII в. католики чтут пещерку в крипте церкви Св. Анны на Виа Долороса как место рождения Девы Марии. Католическая традиция размещает первые эпизоды крестного пути, в частности темницу Христа, на территории францисканского монастыря Бичевания. Поблизости на Виа Долороса, располагается так называемый греческий Преторий, где православные греческие монахи показывают паломникам свою темницу, в которой якобы римляне содержали Спасителя.

В контексте пещеры заслуживают упоминания многочисленные гроты в горе Мукатта, нависшей с востока над столицей Египта. Коптскими мусорщиками, поселившимися в районе Маншеит Наср в начале 70-х гг. XX в., один из них был превращен в церковь. Она названа именем св. Макара, основателя христианской общины в Египте. В ней поставлены скамейки для двух тысяч прихожан. В 1991 г. «рабочие, реставрировавшие древнюю церковь в старом Каире, нашли на глубине трех метров глиняный склеп, а в нем — останки мужчины

невысокого роста. Надпись на склепе гласила, что в нем похоронен Семаан Кожевенник — человек, сотворивший тысячу лет назад великое чудо... Находка дала толчок строительству пещерного храма таких размеров, в сравнении с которым церковь св. Макара может считаться миниатюрной»⁷⁹. Отмечается, что «после обретения мощей св. Семана в одной из пещер Мукаттама был заложен гигантский собор его имени. Пещеру значительно расширили и в ней построили амфитеатр на 20 тыс. мест»⁸⁰.

Известны также представления о пещерных погребениях. Они находят отражение в библейских и восходящих к ним коранических преданиях, согласно которым по сей день в качестве могилы Харуна (библ. Аарона) почитается пещерное погребение в скале в Южной Иордании. С гробницей Харуна связана легенда, которая гласит, что однажды Муса и Харун обнаружили пещеру, которая излучала свет. Братья вошли туда и увидели золотой трон, на котором было написано: «Тому, кто больше соответствует». Мусе трон показался слишком маленьким. Тогда на него воссел Харун. Только он уселся, как появился ангел смерти, чтобы забрать его душу. Тогда ему было 127 лет — на три года больше, чем Мусе. Когда Муса прибыл в Израиль, его спрашивали о брате. Узнав о смерти Аарона, люди стали обвинять Мусу в причастности к случившемуся. Тогда явились ангелы, говоря: «Не обвиняйте Мусу в преступлении!» Согласно другой версии, Муса привел израильтян в гробницу Харуна, где, будучи возвращенным к жизни, он подтвердил невиновность брата в его смерти.

Таким образом, мы рассмотрели две категории пещер. Одна из них — объективно существующие объекты, как, например, Ходжа Алоу ад-Дин, Ходжа Санг-Хок, имам Хасан Аскара. Другая, к примеру, ходжа 'Абд ал-Аллох Сурхпуш, Хазрат Султан, несуществующие. Если вернуться к «пещере Бурха», то можно увидеть, что она тяготеет ко второй категории исследуемых объектов. Однако независимо от того, существуют они в опыте или нет, объекты представляют собой единство образов «пещера — святой — источник». Другая функция отмеченных категорий пещер состоит в том, чтобы являть собой обитель богов, пророков, святых и царей, что перекликается с другими традициями. При любом варианте мировоззренческая основа пещер, реально существующих и не существующих, остается единой, за исключением, быть может, случаев, когда мифическая полость земли является и образом внутренней концентрации.

Уникальность ситуации Бурха состоит, кроме того, в том, что он пребывает в пещере наглухо замурованным, объект уже давно зарос

травой и кустами. По сути, это не пребывание героя в самом подземном царстве, где человек уединен в затворе (*хилват*)⁸¹ и погружен в сокровенный мир (*гайб*), в основание физического мира, где он один с Богом и наполнен Им, где общение возможно только с Богом в богопомиинании (*зикр*). Если вдуматься, то в этом состоянии не-бытия (*фана*), состоянии отделенности от всего сущего, которое Будда назвал бы нирваной, мерцают впечатления лишь из области прошлого. Настоящее и будущее отсутствуют. В такой пустоте постижение невозможно, поскольку в ней нет объекта знания: когда знание освободится от объектов, субъект обратится к себе, к своей самости. Это уже шаг к просветлению. Стоит на экране появиться объекту, познающий субъект, иначе говоря, самосознание, исчезает, оно перемещается в другое измерение. Читатель помнит — объект, т.е. новое впечатление, в данном случае переживание ослепительного потока, света уносит душу героя в обитель праведных. Это тот миг, к которому стремился Бурх: его девизом было исполниться светом и зреть все сущее просветленным. Он достигает этого мига, отныне он в экстазе, торжествует, ликует. Именно это происходило с Бурхом, когда Бобо Ходжи сдвинул камень, под которым в кромешной тьме разыгрывалась драма жизни затворника в царстве тьмы. Разгадать эту загадку при нынешнем уровне накопленного материала представляется делом чрезвычайно трудным. Но поиски продолжать нужно.

Раньше говорилось об объекте почитания, представляющем собой пещеру конгломератного происхождения в горной скале к югу от г. Куляба. Предположительно в центре глубокой пещеры, до которого приходится добираться ползком, извиваясь, при свете зажженной свечи или фонарика открывается могила — по виду и на ощупь каменная, предположительно без мошей, накрыта куском однотонной (белой) материи. По поверьям, это склеп одиннадцатого шиитского *имам* Хасана Аскари. Склеп в кромешной темноте в скале, как говорится, на высоте птичьего полета производит потрясающее впечатление. Рядом с могилой, примерно в 35–40 см от нее, находится песчаная лунка, в которую падает тоненькая струйка воды с потолка под прямым углом. Вода из лунки не вытекает, при этом, держится на одном уровне. Значит, она уходит в могилу.

Опускаясь на корточки у края могилы (она по левую руку, а лунки — по правую), я думал: «В чем смысл такого трепетного отношения к этой пещере, к могиле в царстве мрака, а также к живительной влаге? Никто из верующих, ценой невероятных усилий забравшихся на такую высоту и проникших в эту пещеру, по форме напоминающую сковороду

с деревянной рукоятью, этого не объяснит!» Конечно, про могилу и пещеру расскажут, что им известно из мифа. Но про отношение к воде — приходится думать.

Вскоре наступает «озарение» (это уже из области детективной этнографии): я вспоминаю давно читанное (и тогда же отброшенное как сомнительное). Теперь вспоминаю то, к чему относился скептически. То, что перед глазами теперь в тусклом мерцании восковой свечи, — это поистине яркий пример физиологической аллегории! Тут есть все. Есть «рукоять сковороды», через которую *паломник* (в буквальном и переносном смысле) ползком забирается в *пещеру*, — точный образ канала в женское лоно; есть и могила, накрытая полотном, — олицетворение эмбриона в оболочке, содержащего в себе будущего человека; тут есть и падающий в лунку с потолка ручеек близ могилы — символ пуповины для питания зародыша. Когда зародыш сформирован в физического человечка, выход из мира тьмы в мир света у него один: тот же, по которому паломник проникал в *пещеру* (в прямом и переносном смысле). Прослеживаются и другие детали, которые аллегорически могут быть интерпретированы как соитие и рождение.

Индусы с незапамятных времен чрево Вселенной, как и солнечное чрево, уподобляли женскому; да и само солнце восходит только из чрева темной ночи. В индуистской мифологии о Вселенной сказано: «Ее чрево обширно, как Меру». Будущие мощные океаны, которые спят в водах, которые заполнили ее полости — материки, моря и горы, звезды, планеты, боги, демоны и человечество — все это «было похоже по своим внутренним и внешним покровам на кокосовый орех, заполненный изнутри мягкостью, а внешне покрытый шелухой и коркой»⁸².

Как мы видим, предложенные сопоставления, относящиеся к мифической теме пещеры, оказываются не напрасными. Не приходится, по видимому, сомневаться в том, что идеология пещеры корнями уходит ко временам, предшествующим индо-ирано-эллинистическому синкретизму. Значит, в этом направлении предстоит вести будущие поиски. Для того, чтобы приблизиться к уяснению рассмотренных парадоксальных форм затворничества Бурха и связанных с этим представлений в системе традиционного мировоззрения таджиков, необходимо подвергнуть анализу комплекс существующих у них поверий и представлений, в фокусе которых мотив «пещера — святой — вода» выступает в одном концептуальном корпусе.

Мы видим, что как Бурх, ушедший в конце концов из мглы пещеры на небо, так и другие персонажи мифов и сказаний, избравшие свою вечную обитель во мраке этих природных объектов, оставили нам много

загадок. Нужно надеяться, к их разгадке исследователи будут обращаться. Очевидно, есть основание утвердиться во мнении, что, к примеру, «пещера Бурха» представляет собой и другую аллегория, а именно аллегория внутренней концентрации (сосредоточения). Иначе говоря, она являет собой образ обращенности вовнутрь, когда никакие мирские феномены не должны отвлекать ум человека или пересекать его мысли. В таком состоянии человек существует и в то же время его нет. Достигнув очищения и духовного просветления и освободившись от всех мирских благ, он уходит из мира, полного страданий, и вступает в нирвану.

4. Дерево Бурха-маджнуна

В числе сакральных объектов мемориального комплекса святого Бурха — культовое дерево *бурудж* (букв. «береза») ⁸³. По преданию, зафиксированному нами, первоначально на этом месте росло тутовое дерево. Традиция повествует, что в отдаленные времена в селении из года в год происходила вспышка кожных заболеваний, которая каждый раз уносила жизни многих детей. Матери в отчаянии искали средства избавления от беды. Для этой цели они наиболее часто прибегали к использованию листьев и коры тутовника, которым мазали пораженные места на кожном покрове детей. Но это не помогало. Волею Всевышнего тутовое дерево высохло, а на его месте вырос раскидистый *бурудж*, а рядом — тополь. По прошествии времени эти деревья сплелись, образуя единую надземную крону березы. Оказалось, что листья и кора такой березы являются эффективным средством избавления детей от кожных заболеваний. Это подтверждается данными современной медицины. Как оказалось, березовая кора содержит битумин, широко применяемый в терапевтической практике.

Есть основания полагать, что сакрализация *буруджа* при культовом объекте Бурха связана с почтительным отношением таджиков к определенным деревьям. У Абу Райхана Бируни имеется упоминание, согласно которому еще в древние времена существовало представление о связи некоторых деревьев и растений с именами пророков и праведников. Например, средневековый ученый ссылается на «дерево Авраама» и «дерево Девы Марии». Сакрализация дикорастущих кустов и деревьев занимает значительное место в практике паломничества таджиков. В долине реки Ехсу имеется святыня, именуемая Хазрати Зелолак («святой барбарис»). Зелолак является и названием самого селения, расположенного посреди огромной рощи кустов барбариса. У таджиков почитаемыми являются также боярышник и рощи алычового дерева. Особо почитают-

ся можжевельник, платан и карагач. С каждым из этих деревьев связаны определенные поверья и представления. Можжевельник соотносится с воззрением о преодолении трудностей, надеждой на обретение долгой и благополучной жизни. Традиция повествует, что Всевышний дал ворону каплю воды из священного колодца Замзам на территории мечети ал-Харам в Мекке, чтобы тот доставил ее человеку. Если бы ворон доносил эту каплю живительной влаги человеку, она дала бы ему тысячу лет жизни. Но подлый ворон при первом же зловещем карканье, сигнализирующем о приближении смерти человека, выронил священную каплю изо рта. Она упала на можжевельник. С тех пор это дерево вечнозеленое: напоенное священной влагой из Замзама, оно живет тысячу лет. При совершении паломничества к культовым объектам женщины привязывают к веткам этого дерева лоскутки разноцветных тканей в надежде на избавление от бесплодия и исцеление болезней, устранение разных форм проявления «черной полосы» или благополучный исход задуманного дела.

В районах, где нет можжевельника, культовым становится *чинор* (платан). Мощные реликтовые платаны, возраст которых часто исчисляется сотнями лет, являются атрибутом многих почитаемых объектов. Более того, бывает, что название самой святыни связано с платаном. В качестве примера сошлюсь на *мазар* Чор Чинор («Четыре платана») ⁸⁴ в окрестности Ургута (Самаркандская область). По рассказам, еще в первые годы советской власти в дупле одного из этих платанов размещалась *мактаби савод* — старометодная школа начального образования. Устные повествования таджиков связывают дерево платан с именем 'Али б. Аби Талиба. Кое-где оно так и называется — *али-чинар* ⁸⁵. Создается впечатление, что платаны как объекты культа часто располагаются по углам определенного пространства в форме квадрата или прямоугольника.

Почитаемо и дерево карагач. Мотивы сакрализации карагача (тадж. *сада*) достаточно подробно проанализированы О.В. Горшуновой на примере отношения к этому дереву, являющемуся частью *Ходжи Барор* (букв. «Господин удача») — одного из уникальнейших святых мест в окрестности г. Маргелана. Исследовательница подчеркивает, что, «хотя склеп Ходжи Барора формально является центральным культовым объектом, главная достопримечательность этого святого места, обеспечивающая популярность ему среди паломников, — деревья карагач» ⁸⁶.

Из фруктовых деревьев наиболее почитается тутовое. Как отмечалось выше, раньше одним из объектов почитания при *мазаре* Бурха было тутовое дерево, которое высохло. О сакрализации этого дерева

свидетельствуют сведения Ю.А. Аверьянова и П.В. Башарина, содержащиеся в их совместной статье «*Мазар* Баха ад-Дина вчера и сегодня» в представленном сборнике. У таджиков существует устойчивое представление, согласно которому плоды тутового дерева, даже если оно растет на частном садово-земельном участке единообщинника, принадлежат всем. Поэтому если возникает необходимость срубить его, то этому должно предшествовать выполнение соответствующего обряда, предполагающего чтение молитвы семью авторитетами в области исламской обрядности. У таджиков также существует представление, что тутовое дерево цветет позже, чем прочие плодовые деревья, а его плоды созревают раньше, чем плоды всех остальных деревьев. Известно, что листья этого дерева служат основным кормом тутового шелкопряда, разведение которого традиционно играет большую роль в экономике Центральной Азии.

Возвратимся к культуре указанного выше дерева *бурудж* при мемориальном комплексе Бурха. Почитание этого дерева обращает нас к версии предания, согласно которой в Боршиде святой Бурх поселился не в пещере, а под деревом *чабарг*, где он просидел 40 лет. Эта история напоминает миф, повествующий о том, как Будда после длительных занятий аскезой под деревом *бодхи* (букв. «пробуждение») достиг духовного просветления. Мотивы почитания «дерева Бурха» могут быть правильно поняты, если вспомнить образ героя как *сармаста* / *маджнуна*. Как известно, образ Маджнуна является излюбленным мотивом в суфийской поэзии. В восточной поэзии, в частности согласно популярной «печальной повести» о Лайли и Маджнуне, например, в версии ‘Абд ар-Рахмана Джами (она была закончена поэтом в 1484 г.), однажды страстно влюбленный Маджнун встречает свою возлюбленную на дороге и падает без чувств. Она кладет его голову себе на колени и приводит его в сознание. Прощаясь с ним, Лайли обещает, что на обратном пути поедет той же дорогой. Но обстоятельства (запрет родителей и неодобрение обществом свиданий влюбленных) не позволяют ей прийти на встречу. «Когда много времени спустя она снова попадает на место их встречи, оказывается, что Маджнун с тех пор стоит там настолько неподвижно, что птица свила себе гнездо у него на голове. Лайли заговаривает с ним, но он не узнает ее. Когда ей наконец удается втолковать ему, кто она, Маджнун гонит ее от себя, ибо любовь так его поглотила, что внешний облик (*сурат*) возлюбленной ему уже более не нужен»⁸⁷.

Истории о Лайли и Маджнуне — это суфийская история о подлинной любви к Богу. Это история отречения человека от самого себя во

имя любви к Богу. Именно таким предстает перед нами Бурх. Ошо Раджниш более подробно излагает близкую к версии Джами кульминацию трогательной повести о Лайли и Маджнуне. По нему, увидев Лайли, Маджнун решил, что теперь он видел все, на что только стоит смотреть в этом мире, и поэтому уже нет более смысла держать глаза открытыми. Он решил, что будет открывать глаза лишь тогда, когда рядом будет Лайли, а в остальное время будет слеп, ибо ничто иное в мире не заслуживает того, чтобы на него смотреть. Лайли долго не приходила на обещанное Маджнуну свидание (ср. 40-летнее безмолвие Бурха в полости земли в ожидании просветления) — родители и все общество были против. Таковы нравственные нормы, вытекающие из строгих правил общежития. А Маджнун ждал ее с закрытыми глазами под тем деревом, где они обычно встречались. Шли дни, недели, миновали месяцы, а он по-прежнему не открывал глаз⁸⁸. Согласно источнику, Бог почувствовал сострадание к Маджнуну. «Он явился Маджнуну и сказал: “Бедный Маджнун, открой глаза — перед тобой сам Бог. Ты видел в мире все, но еще не видел меня. Посмотри же, кто стоит перед тобой”. Но Маджнун сказал: “Уходи. Я решил смотреть только на Лейлу, а все прочее того не заслуживает. Быть может, ты и вправду Бог, но меня это не волнует. Уходи прочь, не мешай мне”. Пораженный Бог сказал: “Что ты говоришь? Я никогда не являлся никому по собственному почину. Ищущие и верующие молятся, и ищут, и предаются практикам, и все же им очень, очень трудно узреть меня, но сейчас я явился сам, ведь ты не звал меня. Я явился как дар, а ты отвергаешь меня?” И Маджнун сказал: “Если ты действительно хочешь, чтобы я посмотрел на тебя, явись в облике Лейлы, ибо я просто не смогу увидеть ничего иного. Даже если я открою глаза, я не увижу ничего другого. Я смотрю на дерево, но это Лейла. Я смотрю на звезды, но там Лейла. Лейла — в моем сердце, она овладела всем моим сердцем, и на что бы я ни смотрел, я вижу это своим сердцем. Мне очень жаль, но я не смогу увидеть тебя, потому что в моем сердце не осталось места для чего-то другого. Мне очень жаль. Прости меня, но уходи. Не мешай мне”»⁸⁹. Таким образом, страстная любовь Маджнуна к Лайли — это исполненная глубины истинная любовь к Богу. Она овладевает человеком. От нее человек становится *сармастом* / *маджнунном* («одержимым», «опьяненным», «безумным»), отрекается от самого себя, переходит в состояние не-бытия, освобождая телесную оболочку для Бога. Такова суфийская формула любви. Таков и образ Бурха, безумно влюбленного в мистическую возлюбленную. Именно эта мистическая формула дает нам ключ к пониманию образа Бурха

как *сармаста* или *маджнуна*, поселившегося под деревом *чабарг*, всецело предавшегося сосредоточению на Боге. Следовательно, мистическое дерево может быть интерпретировано как суфийская аллегория места ожидания божества.

5. Чудо прозрачного родника и глины-краснозема

Предание о Бурхе гласит, что однажды во время строительства гробницы святого возникли трудности с питанием строителей. Отчаявшийся Бобо Ходжи обратился к святителю, спрашивая его, как накормить голодающих людей. *Хазрат* ответил: «Вот остановился на камне у родника горный козел. Спустись, переходи на другой берег реки, схвати его, зарежь и накорми народ!» Следуя предписанию святого, Бобо Ходжи спустился вниз по крутому склону, направляясь к роднику. Перешел он по леднику на другой берег, схватил козла, зарезал его там же, разделал тушу для приготовления горячей пищи и досыта накормил строителей гробницы.

Данный рассказ, который вновь обращает нас к сюжету о связи «пещеры святого Бурха» с водой, породил особый объект ритуального посещения — *зиерата*, составной частью входящий в комплекс усыпальницы святого Бурха. Он состоит в том, что пилигримы по указанному склону спускаются вниз к берегу Оби Мазор и направляются к почитаемому роднику *сайд* («дичь», «горный козел») на противоположном берегу реки. Условия посещения родника зависят от времени года, в связи с чем возникают определенные трудности, которые приходится учитывать: *зиерат* сакрального родника становится возможным тогда, когда река покрыта ледником, в другое время это невозможно из-за бурного ее течения в узкой теснине между крутыми склонами гор⁹⁰. Достигнув *чишмы*, паломники читают молитву, испивают святой воды и набирают ее домой вместе с небольшим количеством глины краснокирпичного цвета из дна и стен родника. Глину сушат, толкут и в таком виде употребляют внутрь, запивая водой из священного источника. По существующим поверьям, свойства, которыми обладает этот природно-терапевтический источник, помогают избавиться от некоторых болезней: страдающим от кожных болезней восстановить здоровый кожный покров, имеющим глазные болезни — исцелиться, бесплодным женщинам — зачать и т. д.

Сложное переплетение повествования (родник, горный козел, цвет глины, из которой пробивает ключ) диктует необходимость сделать некоторое отступление, чтобы сказать о некоторых образах, отраженных в легенде. Прежде всего это отношение верующих к роднику *сайд* как к

сакральному объекту. Разумеется, сакрализация родника связана с концентрированным выражением отношения к воде вообще. Такой акцент важен еще и потому, что интересующий нас родник благодаря своему нахождению на берегу Оби Мазор как бы заряжает ее неиссякаемой энергетикой, которой, по поверьям, она обладает.

Б.А. Литвинский и И.Р. Пичикян уделяют много внимания культуре воды в доисламской общеиранской традиции, в том числе практике посвящений предков современных иранцев Оксу, т.е. божеству реки Окс, совр. Вахш⁹¹. Как известно, Вахш это первоначальное наименование Амударьи, а позже (предположительно после VII–VIII вв.) — наименование одного из главных притоков Амударьи. Он берет свое начало в месте слияния рек, уже знакомых читателю: Хингоу и Сурхоб. Установлено, что Вахш является и именем ангела, поставленного над водами вообще и над рекой Вахш / Амударья в частности. Из всего этого вытекает ряд предположений. Основное сводится к тому, что, вероятно, у восточных иранцев (таджиков) существовали какие-то верования, которые вели свое происхождение из индо-иранской древности о блестящем (и живущем в пещере в высокогорном месте) божестве Вахша, дарующем собственно полноводной реке Вахш (через нее и Амударье) силу для оплодотворения порождающей земли.

Мазор святого Бурха находится на крутом и обрывистом берегу *ликующей* реки Оби Мазор. Название Оби Мазор на русский язык можно перевести как «Река (для ритуального) посещения», иначе говоря — «Священная река». Как уже отмечалось, сакральная река берет начало в леднике в массивах Дарвазского хребта, именно там, где последний достигает своей наибольшей высоты; здесь хребет дает мощный отрог, который носит название Мазарских («почитаемых») Альп. Во всем этом природа противостоит человеку как нечто безгранично великое, вызывающее страх и в то же время возвышенное и величественное. Лишь там, где Оби Мазор протекает мимо усыпальницы святого Бурха, все пугающее постепенно начинает преобразовываться в нечто восхитительное и воодушевляющее. Именно тут приходит постижение связи местоположения *мазара* с пробуждающейся, как из глубокого сна, природой. И именно тут приходится вспомнить, как согласно преданию IV в. до н.э. волны священного озера Касаоя, в котором искупался следующий после Заратустры Спаситель — Саошьянта, чудесным образом сохраняют семя зороастрийского пророка⁹². Если волны озера Касаоя сохраняют семя Заратустры, то течение чистой и прозрачной реки Оби Мазор, ликуя, несет его вниз, последовательно вливая в Хингоу, Вахш и

Амударью, в свою очередь несущих потоки живительной влаги в оазисы Центральной Азии до Аральского моря.

Не нужно много воображения, чтобы представить себе, как все это наполняет восторгом сердце пилигрима, отправляющегося против течения этих рек к *мазару* святого Бурха у истоков Хингоу. Восторг в сердце — это первый толчок к источнику культа. Уже по этому признаку центр природной силы в существовавшем еще в недалеком прошлом селении Шайхон (Хазрати Бурх) на берегу Оби Мазор был обречен закрепить за собой славу места паломничества и поклонения.

Здесь мы подходим к представлениям об идеологическом обосновании возвышенного отношения к водной стихии с точки зрения образов этого природного элемента. Разобраться в этом вопросе поможет исследование М. Элиаде, посвятившего воде и символике вод целую главу в своем «Трактате по истории религий»⁹³. Подвергнув анализу многочисленные данные, характеризующие представления разных народов о воде, он заключает, что вода изобилует зародышами, она оплодотворяет землю, животных, женщин. По его мнению, в этом качестве вода сопоставляется или прямо отождествляется с Луной. «Лунарные и водные ритмы, — пишет он, — подчинены одной и той же судьбе; они управляют периодическим возникновением и исчезновением всех форм и придают процессу всеобщего становления циклическую структуру. А потому уже в доисторические времена комплекс «Вода — Луна — Женщина» воспринимался как антропокосмический круговорот плодородия»⁹⁴.

С точки зрения представлений о воде как о зародыше жизни интерес представляют и такие данные М. Элиаде, согласно которым в шумерском языке *a* означало «воду» и в то же время «мужское семя», «зачатие», «рождение»⁹⁵. Точно так же у современных таджиков вода называется *об*, а мужское семя — *оби мани*. Опираясь на данные своих источников, М. Элиаде подчеркивает: «В одном из мифов, существующих на о. Вакута, фигурирует девушка, которая, позволив каплям дождя прикоснуться к своему телу, утратила невинность, а важнейший миф о-ва Тробрианд рассказывает о том, как Болутукава, мать героя Тудава, стала женщиной, когда на нее упали несколько капель со сталактита»⁹⁶. Все это говорит о том, что вода — источник жизни, принцип порождения и размножения на всех уровнях бытия. В нем «находятся все потенции бытия и созревают все зародыши жизни. Поэтому «легко понять те мифы и предания, согласно которым весь человеческий род или отдельные племена происходят из воды»⁹⁷. Продолжая эту мысль, М. Элиаде отмечает, что на южном побережье Явы существует миф о «море, дарующем детей»⁹⁸. Все подобные воззрения — разные мифологические выражения одно-

го и того же религиозно-метафизического факта. В них вода — фактор природной и социальной жизни, в ней пребывают сила, энергия и вечность. Поэтому разнообразию религиозных значений воды у таджиков соответствуют многочисленные *мазары*, где под покровом культа мусульманских святых мерцает свет доисламской практики почитания чудодейственных источников, подобно роднику *сайд*, ставшему одним из ритуальных объектов при посещении мемориального комплекса Бурха. Соответственно, почитание Мазарских Альп и родника *сайд* означает и почитание Оби Мазор, на берегу которой находится *мазар* Бурха. Она уносит жертвенную кровь горного козла в поток Арзинг — Хингоу — Вахш — Амударья. Поклонение водам, в частности культ целебных источников и термальных вод у таджиков, дает многочисленные примеры. Почитание родников отличается поразительной устойчивостью, что ни исламу, ни атеистической революции 1917 г. не удалось упразднить его в полной мере. Отраднo, что в наше время в горном Таджикистане этот культ повсеместно вступает в новую фазу своего развития.

Изложенные данные проясняют мотивы сакрализации родника *сайд* при *мазаре* святого Бурха: он чудодейственный, вода в нем — зародыш жизни, фактор природного и антропологического оплодотворения. Из множества вариантов благоговейного отношения к родниковой воде упомяну лишь ритуал испития паломниками и набора воды из этого источника домой из-за целебных свойств, которыми она якобы обладает; это и дар исцеления в иерархии духовных даров (харизма), которыми наделяется святой Бурх.

Отмеченное отношение к святому роднику органически связано с сакрализацией «краснозема». Вспомним, что пилигримы, преимущественно, бесплодные женщины — берут с собой домой не только воду, но и немного глины из этого родника. Мотивы такого отношения к этим субстанциям отражены в поверьях местного населения, согласно которым на месте, где горный козел был зарезан, земля стала красной, и родник, который до этого бился из-под земли совершенно прозрачным ключом, приобрел красный оттенок. Кирпично-красный цвет происходит якобы от крови горного козла, смешавшейся с землей. Благодаря этому случаю глина источника, называемая также *хоки Бурх* («земля / прах Бурха») — и родниковая вода, получившая название *чшимаи оби сайд* — «родник (вода которого) от (крови) дичи», в представлениях местного населения приобрели целебные свойства.

Внутренняя связь святой воды и глины, которые паломники берут домой в целях целебной практики, заставляет вспомнить мифы, по-

вествующие о сотворении богами первого человека из земли или глины. В мусульманской мифологии первый человек, соответствующий библейскому Адаму, сотворен из праха земного (Коран, 3:59); по другой версии, он создан из глины (Коран, 7:11). Глина из краснозема для моделирования человека фигурирует в египетских и шумеро-аккадских антропологических мифах. Как известно, глиняный сосуд как тело человека и оболочка души представляет собой яркий поэтический образ всемирно известного Омара Хайяма. Последую примеру, В.Ю. Крюковой, удачно использовавшей несколько четверостиший поэта⁹⁹, и приведу один из них (в переводе О. Румера) как образчик отражения в стихах средневекового мыслителя древнейших представлений о сотворении человека из праха или гончарной глины:

Когда последний вздох испустим мы с тобой,
По кирпичу на прах положат мой и твой.
А сколько кирпичей насущат надмогильных
Из праха нашего уж через год-другой.

Все это лишний раз доказывает устойчивость древних поверий и представлений относительно креативной природы, которой обладают субстанции родниковой воды и глины-краснозема. В этом качестве они гармонично связаны. Отсюда можно строить предположение, что доисламские представления предков современных таджиков о сотворении человека покоились на приоритете глины, преимущественно краснозема. Изложенные представления наглядно иллюстрируют смысл почтительного отношения верующих к роднику *сайд* и красноземной глине его стен и дна.

Из рассмотрения почитания камней, пещер, деревьев и воды (родников, ручьев, речек и больших потоков) не только в контексте сакрализации объектов, составляющих комплекс места паломничества и поклонения мусульманскому *хазрату* Бурху, но и в системе традиционных религиозно-мировоззренческих представлений таджиков вытекает ряд выводов. В контексте тематики представленного сборника ограничимся лишь некоторыми предварительными предположениями относительно интеллектуальных истоков происхождения почитания этих объектов, составляющих мыслительный каркас святости в целом.

Складывается впечатление, что в орбиту нового религиозного опыта (ислама) из доисламских времен попадали черты культа, которые ощущались в сакрализации:

а) *камней и скал*, по накопленному автором полевому материалу, черпающих свой культовый смысл из поражающей человеческий дух твердости, величия и незыблемости, из формы и символики метеоритного

происхождения, из многочисленных космологических, эротических функций, из своего образа центра («пупа») земли или из воплотившихся в них внечеловеческих сущностей¹⁰⁰, из их интерпретации как обладающих божественной властью, а также восприятия их фактором исцеления и оплодотворения (обретения потомства);

б) *пещеры*, олицетворяющей в одном случае обитель хозяина вод, в другом — таинственные врата в «другой мир», культовое пространство или место нового рождения богов, героев, царей, а также место пребывания пророков и отшельников с целью концентрации или сосредоточения (самадхи). Другими словами, пещера может быть не только рассмотрена как реально существующий объект, но и интерпретирована как аллегория внутреннего сосредоточения;

в) *сплетенных деревьев тополя и березы (или просто березы)*, символика которых, вероятно, связана с представлениями о парности одушевленных существ или аналогии акта сотворения Вселенной. Культ этого дерева при мемориальном комплексе Бурха заставляет вспомнить версию рассказов, согласно которой в Боршиде святой поселился не в пещере, а под деревом, просидев там 40 лет. Эта история напоминает историю о том, как Будда после длительных занятий аскезой под деревом *бодхи* достиг просветления. Заслуживает упоминания и то, что в Индии концепция рая — это дерево исполнения желаний;

г) *веретена и берда*, представленных для поклонения как реликвии святого Бурха; вероятнее всего, они являются символами бесконечного тканья мистической сети, связывающей социальный и природный миры в единое незримое целое. Иначе говоря, образы веретена и берда скорее метафоричны. Представляется, что они имеют отношение больше к нити времени, чем к причастности Бурха к ткачеству в антропологическом смысле;

д) *родника*, культовый знак которого связан с представлениями об исцеляющей, оплодотворяющей, очищающей и возрождающей воде, которая «разлагает, растворяет, упраздняет существующие формы», «смывает грехи»¹⁰¹ и всякий контакт с которой «заключает в себе два ключевых момента космического цикла — возвращение в стихию вод и новое творение»¹⁰²;

е) *глины-краснозема*, символический удел которой — служить материалом для создания, в частности кораническим Богом первочеловека; нет сомнений в том, что данная концепция глины-краснозема на дне и стенках родника *сайд* ведет свое происхождение из убеждений о глине как факторе природной и антропологической фертильности (плодородия и обретения потомства);

ж) *реки Оби Мазор* (букв. «Святая вода / влага»), на берегу которой находится *мазар* святого Бурха; река, ликуя, несется вниз, последовательно вливаясь в Хингоу, Вахш и Амударью, несущих потоки животительной и оплодотворяющей влаги в Аральское море. Сакрализация этой реки подчеркивает, скажем, вслед за Я.В. Васильковым¹⁰³ линейный характер маршрута паломничества; по большому счету, этот маршрут начинается почти от устья реки Хингоу, которая, как уже говорилось, сливаясь с рекой Сурхоб, дает начало реке Вахш.

Изложенные сведения о роли рассмотренного сакрального места в религиозной практике современных таджиков и его эпониме дают отчетливое представление о специфике переосмысления доисламской (древней индо-иранской) религиозной практики уже в мусульманский период. Мы видим, что в данном конкретном случае переориентация доисламского культа в объект мусульманского места паломничества и поклонения происходит путем перемифологизации объекта доисламского культа в *мазар* мусульманского святого. Мусульманским преломлением является передача гробнице святого черт, присущих мусульманской культовой архитектуре. Показателем такой трансформации выступают колонны, напоминающие минареты, купол, венчающий его полумесяц, размеры и убранство могилы *хазрата* и ряд других деталей. Как уже говорилось, на стадии завершения находится строительство другого культового здания — мечети. Все это в значительной степени усиливает мусульманский акцент существования *мазара*, но вряд ли, по крайней мере в скором времени, приведет к утрате ощущения исследователем его доисламских корней.

Как мы видим, обращение к культу мусульманского святого Бурха и рассмотрение почитания объектов, в целом составляющих облик его *мазара* в контексте общей системы традиционных религиозно-мировоззренческих представлений таджиков об объектах природы, оказались не напрасными. Избранный путь позволил нам в меру сил и возможностей проследить некоторые мотивы сакрализации камней, пещер, деревьев и воды (родников, ручьев, речек и рек) и глины-краснозема в поверьях и представлениях изучаемого народа. В целом удалось в определенной степени приблизиться к уяснению причин указанных объектов в общем корпусе рассмотренного места паломничества и поклонения святому Бурху. Конечно, если бы автор избрал другой, менее трудоемкий и энергозатратный путь, ограничившись решением поставленных задач на материале, относящемся только к рассмотренному ритуальному объекту, результативность работы была бы значительно меньше. Как кажется, избранный путь оказался немного более

продуктивным. Прodelанная работа показывает, что дальнейшие исследования в области паломнической практики и культа святых позволят накопить недостающие на сегодня материалы и таким образом пополнить наши знания по данной сфере народного ислама в районах Центральной Азии.

¹ Кисляков Н.А. Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Сов. этнография. 1934. №№ 1–2. С. 181–189.

² Там же. С. 186.

³ Сказки и легенды горных таджиков. Составл., пер. с таджик. и коммент. А.З. Розенфельд и Н.П. Рычковой; вступит. ст. А.З. Розенфельд. (Сер.: Сказки и мифы народов Востока.) М., 1990. С. 195–197.

⁴ Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960. С. 46–47.

⁵ Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 25–40; Он же. Буркут-Баба // Мифы народов мира: энциклопедия в 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 195.

⁶ Якубов Ю. Археологические памятники древнего Рашта и Дарваза (работы 1982 г.) // Археологические работы в Таджикистане. Вып. XXII (1982 г.). Душанбе, 1990. С. 296–300; Он же. Хазрати Бурхи Сармасти Вали // Чахордах мазор («Чегьрнадзат мазаров»). Душанбе, 2001. С. 31–42.

⁷ Джойхон мукаддаси Тоджикистон («Святые места Таджикистана»). Душанбе. 2005. Вып. 1. С. 27–32.

⁸ Шехов А. Хазрати Бурхи Сармасти Вали. Душанбе, 2006.

⁹ Сазонов В.А. Mazar Khazrati Burh. ULR: 2007: <http://www.strannik.de/travel/burx.htm>.

¹⁰ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 181.

¹¹ Там же. С. 183.

¹² Там же С. 182.

¹³ Из данных Н.А. Кислякова известно, что у культового здания находился кишлак Шейхон (Шейхов), потому что его жители занимались исключительно приемом паломников (Кисляков Н.А. Бурх... С. 183).

¹⁴ Название *Боршид* дает А. Шехов (см.: Шехов А. Указ. соч. С. 30), что наиболее точно соответствует мифу (о нем немного ниже).

¹⁵ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 182.

¹⁶ После войны в Хаите было страшное землетрясение, в результате которого многие кишлаки оказались под гигантскими оползнями, погибло много тысяч людей. Эта катастрофа и послужила поводом для переселения жителей долины Хингоу в равнинные районы. А. Шехов отмечает, что фактически переселение населения этого района началось еще в конце 1930 — начале 1940-х гг. (Шехов А. Указ. соч. С. 49). Это совпадает с данными В.А. Сазонова, который отмечает, что во время насильственного выселения кишлака еще до Второй мировой войны «последний шейх Каландар попал под сталинскую тройку и его забрали, и никто не знает ничего о его судьбе» (Сазонов В.А. Указ. соч. С. 4).

¹⁷ А. Шехов со ссылкой на источники указывает, что гробница Бурха находится на высоте 2759 м над уровнем моря (Шехов А. Указ. соч. С. 30).

¹⁸ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 181.

¹⁹ Сазонов В.А. Указ. соч.

²⁰ Кисляков Н.А. Бурх... С. 182.

²¹ Сазонов В.А. Указ. соч. С.5.

²² Якубов Ю. Хазрати Бурх... С. 40–41.

²³ Якубов Ю. Археологические памятники... С. 296–300.

²⁴ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 183.

²⁵ О функциях минарета подробнее см.: Шукуров Ш.М. Образ храма. М., 2002. С. 72–82.

²⁶ Значение антропонима *хожи* — «старец-паломник», «старец, совершивший паломничество».

²⁷ У В.А. Сазонова Бобо Ходжи назван пастухом (*Сазонов В.А.* Указ. соч. С. 2).

²⁸ Дерево *чабарг* или просто *даракт* («дерево») упоминается также в одной из прозаических версий предания, которую приводит А. Шехов (*Шехов А.* Указ. соч. С. 90–91), в другой — поэтической — версии говорится о *бутта* («куст»; Там же. С. 102). Слово *бутта* мы находим и в работе Ю. Якубова (*Якубов Ю.* Хазрати Бурх... С. 38). В источниках говорится также о дереве *бурс*, т.е. можжевельнике (*Джойхон мукаддас...* С. 28).

²⁹ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184.

³⁰ Видимо, из выражения «Бор шид» и происходит упоминавшийся топоним Боршид.

³¹ Приведенную фразу из лексики таджиков Н.А. Кисляков переводит как «довольно грузу», т.е. «ноша твоя полна, не бери больше дров». (*Кисляков Н.А.* Бурх... С. 184, прим. 2).

³² По Н.А. Кислякову, Бобо Ходжи хотел сломать другой сук (*Кисляков Н.А.* Указ. соч. С. 184). В этом контексте В.А. Сазонов говорит о кусте (*Сазонов В.А.* Указ. соч. С. 2).

³³ Слово *гор* в значении пещерного обиталища Бурха употреблено также в книге А. Шехова (*Шехов А.* Указ. соч. С. 87, 91, 102).

³⁴ Слово «солнце», которому соответствует общепиранское *офтоб*, взято мной из стихотворного повествования, которое приводит А. Шехов (*Шехов А.* Указ. соч. С. 102). Этим я исправляю неточность, допущенную в опубликованной мной версии этого четверостишия, где вместо слова «солнце» фигурирует «луна» (*Рахимов Р.Р.* Путь в пещерное погребение. (Из полевого дневника 2007) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2008. С. 68). Соответственно, в примечании 22 четвертая строка на языке оригинала дается в редакции, зафиксированной А. Шеховым.

³⁵ Руи Бурхро дид, чу мох,

Дар бараш афтода муйхои сиех.

Торикии шаб хама аз муи уст,

Равшани чун офтоб аз руи уст.

По В.А. Сазонову, когда Бобо Ходжи срубил второй куст, вдруг из-за него вышел черный человек с длинными волосами. Этот человек сказал пастуху: «Ты разрушил мое жилье — строй теперь новое» (*Сазонов В.А.* Указ. соч. С. 2).

³⁶ Санги Хлоз — название селения в нижнем течении р. Хингоу.

³⁷ Бохуд и Боршид — названия селений у истоков р. Оби Мазор.

³⁸ Кисляков Н.А. Бурх... С. 184; см. также : *Сказки...* С. 196.

³⁹ Рассказ, записанный В.А. Сазоновым, повествует о том, что много тысяч человек пришло в Сангвор, «там чудесным образом. — *Р.Р.*» открылась яма, в которой лежало много кирпичей неизвестно откуда. Люди выстроились в (25-километровую. — *Р.Р.*) цепочку и передавали кирпичи из рук в руки по воздуху. Так за один день построили мазор» (*Сазонов В.А.* Указ. соч. С. 3). А. Шехов со ссылкой на частную беседу с мастером Абдурашидом из Истаравшана, под руководством которого производится восстановление усыпальницы Бурха, отмечает, что кирпич местного (боршидского) изготовления, о чем свидетельствует наличие множества мелких камешек в глине, из которой его лепили (*Шехов А.* Указ. соч. С. 36).

⁴⁰ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184. Некоторые дополнительные детали можно почерпнуть также в публикациях таджикских исследователей (см., например, *Джойхон мукаддас...* С. 28).

⁴¹ Следует сказать, что представления о достижении дровосеками (пастухами) богатства и вместе с ним власти и величия в мифологии иранских народов являются довольно популярным мотивом. Известны рассказы о правителях, которые, не имея наследственных прав на власть, их уделом была бедность и низкое происхождение, тем не менее они ее обретали. Так, по преданию, родоначальник династии Сасанидов — Сасан из рода Дария — был пастухом, в детстве и отрочестве он пас овец. В детстве пастушеский образ вел также Ахеменидский царь Кир. Мне уже приходилось писать о персонаже традиционных обрядовых действий таджиков, бедном дровосеке, обретшем славу и почет (*Рахимов Р.Р.* Коран и розовое пламя (Размышления о таджикской культуре). СПб., 2007. С. 152–160). Рассказ о дровосеке Бобо Ходжи, ставшем *джорубкашом* гробницы Бурха и благодаря этому объектом культа, хорошо укладывается в рамки подобных представлений.

⁴² *Якубов Ю.* Хазрати Бурх... С. 41–42.

⁴³ *Шехов А.* Указ. соч. С. 21, 92–93.

⁴⁴ Там же. С. 21–22.

⁴⁵ *Сазонов В.А.* Указ. соч. С. 3.

⁴⁶ *Рахимов Р.Р.* Путь в пещерное погребение... С. 96–112.

⁴⁷ Слово *имам* означает «руководитель общей молитвы», «духовный руководитель», «глава мусульманской общины».

⁴⁸ Слово *хок* у ягнобцев, с которыми, по рассказам, связаны жители верховьев Варзоб-дарьи, например, кишлака Кук-теппа, означает «источник», «родник»; следовательно, название Ходжа Санг-Хок можно перевести как «святая скала, которая источает родник».

⁴⁹ *Хомталои* верующая женщина устраивала ради спасения своих денег, обманном путем оказавшихся в руках основателей столичной (душанбинской) «пирамиды».

⁵⁰ Могила, по мифу, очевидца чудес в пещере Хаджаджа Паранды, ставшего объектом паломничества и поклонения, находится на юго-восточной окраине кишлака Магиан (долина одноименной реки).

⁵¹ *Осудин В.Л.* Культ пещер в народном исламе // ЭО. 2003. № 1. С. 69–86; *Он же.* Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 41–68; *Он же.* Трон Соломона. История формирования культа // Там же С. 69–102.

⁵² *Абашин С.А.* Шахимардан // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. М., 1999. Вып. 2. С. 109–111.

⁵³ *Горишнова О.В.* Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии: дис. на соиск. уч. ст. д-ра ист. наук. М., 2007. С. 8–9.

⁵⁴ *Горишнова О.В.* Идея двух начал в культе плодородия у народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. V. С. 227.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Существует представление, согласно которому колодец Замзам на территории ал-Масджид ал-Харам (Мекка) соединен подземными каналами с колодцами при известных мечетях мусульманского мира.

⁵⁷ *Немцова Н.Б.* Машад Кусамы в Самарканде: Историческая ретроспектива. Культурные ценности. Международный ежегодник 2004–2006. Центральная Азия в прошлом и настоящем. СПб., 2008. С. 40–51.

⁵⁸ О других версиях рассказа о Шах-и Зинда см.: *Федченко А.П.* Путешествие в Туркестан. М., 1950. С. 143–144; *Пугаченкова Г.А.* Шедевры Средней Азии. Ташкент, 1986. С. 79–81.

⁵⁹ Рассказ о спущенном в колодец человеке головой вниз напоминает повествование о форме аскезы, которую практиковал известный суфий Абу Са'ид ибн Абу ал-Хайр (см.:

Шimmel А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. Изд. 2-е. М., 2000. С. 191–194). Традиция повествует, что он, будучи сосредоточенным на слове «Аллах», в течение семи лет занимался изнурительными аскетическими упражнениями подвешенным за ноги в колодце (Там же. С. 191).

⁶⁰ Относительно колодца, расположенного в комплексе Шохи Зинда любопытную легенду рассказывал Каримберди Раззок (кишлак Мазари Шариф Пенджикентского района), весьма авторитетный человек, сведущий в области исламского вероучения и обрядности, знаток богословской литературы. В беседе с автором в 2006 г. он рассказывал, что эмир Тимур приказал спустить в колодец, где пребывал с отрубленной головой Кусам б. ал-'Аббас, его слугу по имени Худод головой вниз. На дне колодца взору Худода предстала следующая картина: под сенью деревьев райского сада сидят Хизр, Илйас и Кусам б. ал-'Аббас, среди лужаек и цветников бьют родники, подобные райским; там свободно пасутся 124 лошади в золотом уборе. Подобные представления о «подземном» рае, обители праведников, чрезвычайно интересны (ср. отмеченное выше представление относительно пещеры, связанной с Хазратом Султаном). Некоторые дополнения к этому рассказу содержатся и в сообщении другого нашего информанта — 79-летнего Гиесиддина Ильяса из кишлака Ери Пенджикентского района, длительное время проживавшего в Самарканде. Он рассказывал нам о представлении, согласно которому Хизр обычно облачен в одежды белого цвета, Илйас — цвета *малла* (светло-серый, русый), шах (Кусам б. ал-'Аббас) — красного. Таким образом, многие данные свидетельствуют, что указанный ансамбль Шохи Зинда первоначально был связан с культом воды, обычно персонифицируемым со святым Хизром, и культом природной растительности (изобилия), согласно местным поверьям, связанным с пророком Илйасом. Образы этих святых зачастую перекликаются друг с другом, или даже сливаются в единое целое, и подчас довольно трудно провести четкую грань между ними. Принципиально важным здесь является представление, по которому Шохи Зинда связывается изначально с именами Хизра и Илйаса и лишь затем с Кусамом б. ал-'Аббасом. Этот факт дает дополнительное основание полагать, что связь названия *мазара* с шахом (Кусамом б. ал-'Аббасом) является поздним (исламским) переосмыслением доисламского культа, вероятно, связанного с почитанием персонифицированной колодезной воды.

⁶¹ *Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодалного города (в связи с историей кварталов). М., 1976. С. 135.

⁶² Там же.

⁶³ *Bosworth C.E.* Kutham b. al-Abbas. The Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition v.1.0. Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.

⁶⁴ *Гандхарвы*, чей мелодичный облик отражал музыку, были музыкантами богов. Само их присутствие являло небесную музыку.

⁶⁵ Интернет-сайт: <http://www.sunhom.ru/starch/religion>.

⁶⁶ *Аверьянов Ю.А.* Культ Хызра-Ильаса среди турецких суфиев. Образ святого Хызра в турецкой (османской) литературе // *Иран-наме* 2008. № 1. С. 193.

⁶⁷ По поводу распространения культа Митры на Западе М. Элиаде цитирует своего предшественника, сказавшего: «Если бы христианство было остановлено в своем развитии каким-то смертельным недугом, мир стал бы митраистским» (*Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Том 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства: пер. с франц. М., 2002. С. 275).

⁶⁸ Там же. С. 271.

⁶⁹ Там же. С. 272.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. С. 251.

⁷² Нам думается, что выражение ал-Бируни «дни невежества» относится скорее к языческим временам, а не ко времени «принятия ислама».

⁷³ *Кляшторный С.Г.* Указ. соч. С. 251.

⁷⁴ Первый элемент имени тюркского царя Барах (**Барахтакин, Барах-тегин**) и имя интересующего нас святого Бурха лингвистически, возможно, связаны. Но происходит ли эта связь из тюркских мифоантропонимических моделей? Ответ на этот вопрос требует времени. По-видимому, нельзя в полной мере исключить его происхождение из индоиранских источников.

⁷⁵ *Элиаде М.* История веры... Т. 2. С. 272.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ *Носенко Т.* Три лика Иерусалима // Восточная коллекция. Зима 2001. № 4. С. 49.

⁷⁹ *Беляков В.В.* Копты — это просто египтяне // Восточная коллекция. 2001. № 2 (5). С. 55.

⁸⁰ Там же. С. 56.

⁸¹ *Хилват / халват* — суфийский идеал полного растворения в близости с Богом при нахождении среди толпы.

⁸² *Блаватская Е.* Тайная доктрина. Эзотерическое учение. М., 2005. Кн. 2. С. 216.

⁸³ В некоторых источниках это дерево называется березой, сплетенной тополем (*Са-зонов В.А.* Указ. соч. С. 5).

⁸⁴ В числе объектов культа на территории данной святыни, наряду с мечетью, находятся также склепы трех святителей (главный из них ассоциируется с 'Али б. Аби Талибом), а также большая *чаиша* — родник, имеющий форму водоёма; родник называется Чашма Биби Фотима («Родник праведной Фатимы»; Фатима — дочь пророка Мухаммада, жена 'Али). В роднике плавают крупные рыбы, они считаются священными, поэтому их не ловят.

⁸⁵ Широкое распространение имеют также устные рассказы, в которых боярышник, *джида* и тополь связаны с именем одного из почитаемых женских образов в мусульманской мифологии — Биби Фатимы, как уже говорилось, дочери пророка Мухаммада и жены праведного халифа 'Али б. Аби Талиба. Предание гласит (устное сообщение узбекского этнографа Н.У. Абдулахатова), что Фатима изливала свою печаль по поводу гибели сына — *имам* Хусейна, обняв тополь, отчего с той поры его листья дрожат, трепещут. По рассказам местного населения, ароматный запах *джида* является отражением благоуханья Биби Фатимы.

⁸⁶ *Горшунцова О.В.* Священные деревья ходжи-барора. Фитолатрия и культ женского божества в Средней Азии // ЭО, 2008, № 1. С. 71–72.

⁸⁷ *Бертельс Е.Э.* Избранные труды: Низами и Фузули, М., 1962. С. 284.

⁸⁸ *Раджниси Ошо.* Тайна. Беседы о суфизме / пер. с англ. К. Семенова. Киев, 1998. С. 12.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Это обстоятельство поясняет выбор Н.А. Кисляковым пути, по которому он шел к роднику (*Кисляков Н.А.* Бурх... С. 183, прим. 1). Предпринимая вторую поездку к гробнице святого Бурха в 2008 г., автор этих строк преследовал также цель перейти на левый берег реки Оби Мазор по леднику, чтобы подойти близко к роднику *сайд*. Но эти ожидания оказались напрасными, поскольку ко времени нашего приезда сюда ледника уже не было, он растаял. Тогда пришлось ограничиться фотографированием этого объекта с высокого холма на правом берегу реки.

⁹¹ *Литвинский Б.А., Пичикян И.Р.* Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. 1: Раскопки, Архитектура. Религиозная жизнь. М., 2000. Ч. 3, параг. 3.

⁹² *Элиаде М.* История веры... Т. 2. С. 270.

⁹³ *Элиаде М.* Трактат по истории религий (Миф, религия, культура) / пер. с фр. А.А. Васильева. СПб., 1999. Т. 1. С. 346–391.

⁹⁴ Там же. С. 348.

⁹⁵ Там же. С. 349.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же. С. 352.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ *Крюкова В.Ю.* «Из звучащей глины» // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 54–55. В.Ю. Крюкова обратила внимание на шумерский миф, где говорится о том, как боги Энки и Нинмах слепили первого человека из глины Абзу, подземного мирового океана (Там же. С. 55). Эта идея отражена в Библии и Коране (ср. «И Мы сотворили человека из звучащей, из глины, облеченной в форму» (Коран 15:26)).

¹⁰⁰ *Элиаде М.* Трактат. Т. 2. С. 34.

¹⁰¹ Там же Т. 1. С. 384.

¹⁰² Там же. С. 385.

¹⁰³ *Васильков Я.В.* Об одном способе организации сакрального пространства в индийской практике паломничества // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 128.

Р.Р. Рахимов

МИФОЛОГИЯ БУРХА: НЕ ТАИТ ЛИ ОНА ИСТОРИЮ ВНЕ ВРЕМЕНИ?

В предлагаемой статье внимание сосредоточено на мифологии *хазрата* Бурха, с которым ассоциируется объект мусульманского культа в долине Хингоу (Вахио). В традиции ираноязычных народов мира вряд ли найдется другая фигура, мифы и сказания о которой были бы столь богаты, разнообразны и противоречивы.

В повествованиях Бурх, находясь в эпицентре драматических событий, демонстрирует неисчерпаемый и невероятный с точки зрения логики созидательный потенциал, которым обладает человек. Он словно говорит: «Сила, которой обладает человек, — безгранична. Стоит человеку захотеть, величие его духа способно радикально преобразить облик мира».

Мифология Бурха приковывает к себе внимание, потому что в ней объединены черты подлинной истории и мифа. В рассказах о нем миф и история то следуют друг за другом, то подлинность растворяется в мифе, то миф сливается с историей. Когда миф тяготеет к истории, Бурх становится современником исторических личностей и повествование наделяется чертами, присущими преданию. И, наоборот, когда история приближается к мифу, «исторический» Бурх становится внуком третьего сына первочеловека Адама — Сифа — или современником коранического Мусы (библ. Моисей).

Разобраться в этом переплетении сюжетных линий чрезвычайно трудно. Преодоление трудностей, которые возникают на пути осмысления мифологии Бурха, в рамках одной работы не представляется возможным. В то же время неоправданно оставлять этот сюжет без внимания. Предлагаемая работа преследует следующую цель — обратить внимание исследователей на мифологию мусульманского «святого» Бурха как на чрезвычайно интересный сюжет. Задача автора статьи —

попытаться при первом приближении затронуть лишь некоторые грани мифов и преданий о Бурхе с точки зрения возможной их интерпретации как истории в мифологии этого святого.

Мифология эпонима рассматриваемого культового комплекса происходит главным образом из двух источников: а) памятников письменности Средневековья и б) устных рассказов и преданий, в том числе мифов и сказаний в устно-поэтической традиции горных таджиков. Рассказы средневековых авторов, а также преобладающая часть фольклорных повествований о святом Бурхе выявлены в основном таджикскими исследователями. Автор опирается на них как на источники. Что касается интерпретации привлекаемых легенд и рассказов в плане раскрытия потаенных смыслов, а также поисков интеллектуальных истоков формирования культа Бурха, ответственность за них автор берет на себя.

Сюжет о мифологии Бурха представляет интерес как пример интегрирования элементов доисламских религиозных практик в живую ткань культа святых в исламе, нормы и принципы которого таджики исповедуют с VIII в. В контексте мистического имиджа Бурха — являть собой чудотворца — автор предпринимает попытку интерпретации мифов и преданий о нем под углом зрения реальности / нереальности совершения святых деяний (*карамат*).

Сюжет о мифологии Бурха подвергается анализу в следующих направлениях:

1. Мифический Бурх на пути исторического Абу Са'ида.
2. Разоблачение Мусы или суфийская формула любви?
3. Бурх: отречение от Бога или от самого себя?
4. Не таит ли миф о Бурхе и Бурха «от истории»?
5. Феномен оцепенения горного козла.
6. Краткие выводы.

1. Мифический Бурх на пути исторического Абу Са'ида

Согласно мнению Н.А. Кислякова, *шейх* Абу Са'ида Руми(?) владел жемчугом, а в том жемчуге «было сто тысяч лучей Божьего света. *Шейх* Абу Са'ид этот жемчуг потерял и бродил [он по миру. — *P.P.*] в поисках его. Тогда бог дал приказ Бурху найти жемчуг. И вот после 40-летних бесплодных поисков *шейх* Абу Са'ид встретился с Бурхом. *Шейх* Абу Са'ид спросил его: “О, человек, как твое имя. Я до сего дня не видел подобного тебе раба божьего!” — “Мое имя Бурх”. Снова *шейх* Абу Са'ид спросил: “Не ты ли из потомков шейхов Набийулло”¹. “Да”, — отвечал Бурх. Тогда *шейх* Абу Са'ид упал в ноги

Бурху и стал просить об отпущении грехов. Потом сказал: “Ой, Бурх, я должен расстаться с тобой”. Тогда Бурх вернул шейху Абу Са’иду потерянный им жемчуг. Вот в поисках этого жемчуга Бурх стал юродивым (блаженным)».

И далее: «Из той страны, где Бурх повстречался с шейхом Абу Са’идом, он вместе со своими братьями и матерью полетел в крепость Кабул. Там умер один из его братьев по имени Баркаб². После этого снова полетел Бурх со своей матерью и оставшимся братом и спустился в [афганский. — Р.Р.] город Толикон. Несколько месяцев спустя умер его младший брат Турк Абдолъ. Тогда сказал Бурх своей матери: “На голову мою снизошел гнев божий. Встань, пойдем отсюда”. И, взявши ее за руки, пришел в город Шахраб. Здесь умерла его мать — Биби Джолилаи Аразоти. И поселился Бурх на могиле своей матери, где прожил он несколько месяцев; по другой версии — 7 лет. Однажды во сне увидел он, что мать говорит ему: “Я отпускаю тебя. Пойди, куда хочешь”. Тогда Бурх отправился в путь и, придя в горы Боршида [долина р. Хингоу. — Р.Р.], поселился под деревом *чабарг*»³.

Легенда, зафиксированная таджикскими исследователями, в основных чертах совпадает с версией Н.А. Кислякова лишь с тем различием, что в Афганистан святой Бурх попадает, направляясь с острова Сарандиб (Цейлон)⁴. В рассказах о Бурхе, в том числе записанном мною, фигурирует также Бухара. Имеются также сведения, что появлению святого в долине Об и Мазор (приток р. Хингоу) предшествовало его пребывание в Индостане, Арабистане и Египте⁵.

Несколько характерных деталей биографии Бурха нашли отражение в рассказах о нем, зафиксированных А. Шеховым⁶. Согласно им Бурх нисходит с горы Тур (Синай?) и направляется к своей родине Арасат. В предании называется имя отца святого — *хазрат* Хашим Джабали (значение слова *джабали* — «горный»). Он внук похороненного в пещере горы около Мекки пророка Шиса (библ. Сиф) — третьего сына Адама. Имя его матери — Джамилы Джабили (букв. «украшение горы»).

Однажды Бурх пришел с братьями к матери и сказал: «Мать, мы испытали много обид от людей этой страны. Мы желаем, чтобы вы присоединились к нам отправиться в страну гор». Мать согласилась следовать с сыновьями. Бог направил ангела, предписав ему: «Иди и вытяни жилы из земли, чтобы мои слуги не испытывали трудностей». Ангел прибыл туда и вытянул жилы из земли. Святой Бурх с матерью и братьями перенеслись на остров Рум, где встретили одержимого Абу Са’ида с непокрытой головой, бродящего по острову в поисках потерянного им жемчуга.

Далее следует уже знакомый читателю рассказ. В частности, узнав, что Абу Са'ид уже 40 лет ищет свой жемчуг, святой Бурх принялся молиться Богу, прося помочь найти потерянную им драгоценность. «Он еще не закончил молитву, как тот жемчуг появился с неба и оказался у хазрата Бурха в руке». Когда он отдал Абу Са'иду жемчуг, тот «пал ниц к ногам Бурха и во множестве извинялся перед ним». После этого они расстались. Бурх с матерью и братьями полетели в направлении Кабула. После смерти братьев и матери святой оказывается в Боршиде, где скрывался под деревом *чабарг* 40 лет⁷.

В небольшом отрывке легенды, повествующем о связи мифического Бурха с реально существующей Бухарой, говорится, что «Бурх был ткачом. Придя в Бухару, он занялся ткачеством. В сутки успевал соткать [ткани на. — Р.Р.] 50 одежд⁸. Эта весть распространилась среди народа, и старейшины Бухары решили произвести расследование⁹, не использует ли он в своем ремесле колдовство. Как иначе объяснить тот факт, что его ткацкий станок работал в автоматическом режиме¹⁰. В конце концов «Бурх взял орудие своего ремесла и ушел в Каратегин и Вахио. Придя в Вахио-боло, он умер»¹¹.

Упоминание об отце святого (Хашиме Джабали) мы находим в источнике, который привлек А. Шехов. В других источниках данный факт не находит отражения. Это позволяет предположить, что святой Бурх был ниспослан на землю как сын Бога. В то же время можно полагать, что отец героя не дожил до начала его хождений по миру. Может быть, это обстоятельство и подтолкнуло святого к мытарству. Таким образом, мы имеем дело с мифом, у которого может быть *своя* подлинность.

2. Разоблачение Мусы, или Суфийская формула любви?

В рассказах о Бурхе мотив «Бурх — Муса» занимает одно из центральных мест. Традиция утверждает, что Бурх происходит из общины Мусы, родившегося, как полагают, в Египте приблизительно в 1570 г. до н.э. Эта дата указывает, к каким далеким доисламским временам восходят представления о культе эпонима места паломничества и поклонения в долине Вахио (Хингоу). Однако это не исключает предположения, что в индоиранском мире данный культ существовал, может быть, задолго до Мусы.

Доминирующий в повествованиях об эпониме *мазара* мотив «Бурх — Муса» может иметь и такое объяснение: создатель Пятикнижия, возможно, является единственным или одним из немногих пророков, который осуществлял свои пророческие функции, опираясь на

помощников, по знанию и мудрости превосходящих его. Широко известный пример — история его встречи с «рабом из рабов Аллаха», под которым подразумевается пророк Хизр (ал-Хидр), во время путешествия в поисках места «слияния двух морей» (Коран, 18:60–82). Муса просит «раба из рабов» разрешить ему отправиться путешествовать вместе с ним, чтобы черпать из его мудрости. Тот соглашается, но ставит условие: во время путешествия не спрашивать у него о мотивах его поступков. Муса не выдерживает этого испытания и в конце концов покидает судно, не достигнув цели. Как мы увидим ниже, в этом эпизоде отношения «раба из рабов» и Мусы построено по той же схеме, что и отношения «Бурх — Муса». В мифологии народов Востока известна и другая пара — упоминавшийся Хидр и Илйас (ветхозаветный Илия). Устойчивость пар существей (ср. авестийские пары Аша — Воху Манна, Амеретат — Хуарватаг) и богов (ср. Арьямана — Бхаги в Древней Индии или Митра — Варуна в ведийских гимнах) хорошо прослеживаются в книге Ж. Дюмезиля¹².

Более выразителен другой пример, иллюстрирующий опору Мусы на помощников. В коранических рассказах старший брат Харун бин Имран (библейский Аарон) часто упоминается как верный помощник Мусы¹³. Здесь возникает возможность для понимания отношений «Бурх — Муса»: Муса для Бурха является тем, кем для него — его старший брат Харун. Можно предполагать, что парности подобного рода в мусульманской мифологии своим происхождением обязаны первоначальным арийским мыслительным истокам.

О Харуне как верном помощнике Мусы имеются многочисленные рассказы как в коранических, так и в библейских текстах. Они хорошо иллюстрируют устойчивость древней схемы парности мифологических богов и пророков. Коранические предания о Мусе и Харуне сводятся к тому, что Аллах назначает Харуна помощником Мусы в его миссии вывести иудеев из египетского рабства. Мусе предстояло не только убедить в бесполезности дальнейшего пребывания в Египте своих соплеменников, но и уговорить фараона разрешить иудеям покинуть страну. Но Муса не обладал необходимым красноречием. От природы он был косноязычен и, когда волновался, терял голос и сильно заикался. Харун, наоборот, был прирожденный оратор и трибун. Поэтому было решено использовать его потенциал переговорщика для благополучного исхода дела (ниже мы увидим, что там, где Муса не может вызвать дождь своими молитвами, используется чудотворный потенциал Бурха). После спасения из Египта, когда Муса поднялся на гору Синай, чтобы получить скрижали Завета, Харун не сумел остановить израильтян, которые вмес-

то Аллаха стали поклоняться отлитому из золота тельцу. По библейским преданиям, за этот грех Харун впоследствии не был допущен в Землю обетованную и умер (как и Муса) вблизи ее — на горе Ор. По сей день в качестве могилы Харуна почитается пещерное погребение в скале в Южной Иордании, недалеко от г. Петра.

Здесь можно обнаружить еще одну любопытную деталь в образе Мусы: в переговорах между фараоном и иудеями об освобождении израильтян из египетского рабства он находится между договаривающимися сторонами: фараоном, с одной стороны, и Харуном — с другой. Практически то же самое происходит в ситуациях, когда востребован *карамат* Бурха: Муса находится между Джабраилом и Бурхом.

В легендах о переговорах между Богом и Бурхом о дожде возникает еще одна фигура — Бори. Его место — между Богом и Мусой, хотя наиболее часто эту посредническую миссию выполняет Джабраил. Мы видим, что в истории с исходом иудеев Муса не имеет возможности прямого диалога с фараоном, а в рассказах о Бурхе — с Богом. Более того, в сказаниях о Бурхе Муса вообще не имеет доступа к Престолу Бога, он находится на периферии. Его обязанность — посредничество между Джабраилом и Бурхом. Иная ситуация складывается с Харуном и Бурхом: в эпизодах повествований о связи с фараоном (Харун) и Богом (Бурх) они часто выступают на первых ролях (ниже мы увидим, что Бог и Бурх не только союзники, но в отдельных случаях и равноправные партнеры).

В этой легенде содержится упоминание о том, что Бог однажды являлся Мусе. По легенде Муса, вместе с семьей отправившийся в путь, у горы Хорив заметил ярко пламенеющий куст. Удивленный необычным зрелищем, Муса подошел к нему и увидел, что куст неопалим: он горит ярким пламенем, но при этом остается целым. Из пламенеющей сердцевины Муса услышал голос. Он направился к огню и оказался лицом к лицу с Богом, явившимся ему в огненном кусте¹⁴. Бог повелел ему вернуться в Египет и избавить народ от рабства.

Поразительно, как детали приведенного эпизода из рассказа об огненной манифестации Духа Божьего перекликаются с еще одним преданием таджиков. Согласно преданию, записанному Н.А. Кисляковым, однажды некий Бобо Ходжи¹⁵ отправился в горы Боршида за дровами. Он схватил сук дерева *чабарг* и сломал его¹⁶. Послышался голос: «Эй мард- и Худо! Бор шид!» («Эй муж (созданный) Богом! Достаточно (твоей) ноши!»)¹⁷.

По версии, записанной мною, Бобо Ходжи услышал этот голос, когда, ухватившись за колючий кустарник, пытался вырвать его с корнем из земли. Услышав голос, Бобо Ходжи посмотрел в одну сторону, в дру-

гую — никого нет. Он продолжил вырывать куст¹⁸ и вдруг увидел под своими ногами частично обнажившийся плоский камень (у Н.А. Кислякова — «зеленый камень»). Внутренний голос призвал Бобо Ходжи расчистить камень от толстого слоя земли. Расчистив камень, он поднял его за край и увидел, что под ним у *гора* («пещеры») сидит человек, который называет свое имя: «Я Бурх Абдола Вали». Стих:

Тот увидел Бурха лицо — точно Луна,
Черные волосы на грудь его ниспадают.
Ночная мгла вся из волос его исходит,
Свет Луны, воистину, из лица его исходит¹⁹.

По рассказам, святой Бурх пребывал в этой пещере 300 лет. Далее приведем сведения, записанные Н.А. Кисляковым. «Поднял Бурх голову и сказал: “Ой, человек, не бойся. Ты меня должен явить людям. Пойди и собери весь народ от Санг и Хлоза до границ Бохуда и Боршида²⁰. Пусть придут и сделают мне гробницу”²¹.

«Бобо Ходжи сказал: “Ой, султан мира! Для этого дела будет ли знак?” Тогда Бурх достал жемчуг и сказал: “Этот знак возьми и иди”. Бобо Ходжи взял благословенный жемчуг и пошел. Собрал весь народ от Санг- и Хлоза до границ Бохуда и Боршида. Народ принялся делать гробницу Бурху»²².

«Сказал Бурх: “Окончите ее в один день”. И окончили гробницу в один день. Не кончили своей работы лишь плотники, делавшие двери. Как только наступила ночь, головы этих мастеров повернулись лицом к спине. Увидевши это, народ бросил их в гробницу, чтобы они покались. И с рассветом их головы стали на прежнее место»²³.

В этом рассказе привлекает к себе внимание созвучие истории, повествующей о пламенеющей купины, из которой Муса услышал голос Бога, повелевшего ему вернуться в Египет и вывести народ, избавить его из рабства. О кусте, под которым оказалась пещера Бурха, говорится, что Бобо Ходжи обратил на него внимание, потому что из него исходил *яркий свет*.

Феномен Бурха отражен прежде всего в рассказах средневековых восточных авторов, преимущественно представителей исламского мистицизма (суфизма). Они вызывают интерес благодаря характерным чертам образов Мусы и Бурха. Анализ этих рассказов показывает, что в паре «Муса — Бурх» некоторые черты образа Бурха повторяют особенности образа Харуна в паре «Муса — Харун».

Один из таких рассказов зафиксирован в обобщающем труде²⁴ по исламскому мистицизму Абу Талиба ал-Макки (ум. 996) «Кут ал-кулуб» («Пища сердец»). Рассказ средневекового автора А. Шехов приводит на

языке оригинала (арабском) с переводом на тадж./перс. язык на основе кириллицы²⁵. Из этого источника мы узнаем, что у ал-Макки Бурх назван *ал-'абд ал-асвад* («черный раб/слуга»). По ал-Макки, коранический Муса и Бурх молились Аллаху о дожде. В источнике говорится, что однажды Аллах сказал Мусе: «Бурх — мой добродетельный раб, хотя у него есть недостаток». Как выясняется, недостаток героя выражается в том, что он «радуется утреннему свету, и в нем он находит успокоение». Аллах говорит: «Кто привязан мне, тот не должен находить успокоение ни в каком ином (бытии)»²⁶. Смысл выражения «ни в каком ином бытии», очевидно, заключается в том, что проявленность совокупности всего иного объективно должна быть воспринята как происходящая от одного единого. А у Бурха этот источник субъективен и, следовательно, разграничен, иначе говоря, дифференцирован.

По ал-Макки, Аллах велел Мусе выведать у Бурха, как он молился за евреев во время семилетнего голода, который те пережили из-за своих грехов. Муса отправился на поиски Бурха, чтобы просить его «выйти наружу» (из состояния внутреннего сосредоточения на истине?). После длительных поисков ему удалось встретить Черного Раба. У того на лбу была печать земли от длительных поклонений Богу. По свету, исходящему от Бога и отразившемуся на Бурхе, Муса узнал его. И сказал: «Уже много времени минуло, как я разыскиваю тебя. Выходи [*ухрудж.* — “прерви” сосредоточенность на Боге? — *P.P.*] и молись Богу за дождь». Тот вышел [*«прервал»* сосредоточенность? — *P.P.*] и произнес молитву, после этого пролился дождь. Евреи промокли. За полдня Аллах превратил поверхность земли в зеленый ковер. В конце концов уровень воды поднялся до колен. Бурх сказал: «Происходящее от вспоминания имен и эпитетов Бога теми, кто обращен к Нему. [В этом] и привязанность жаждающих, и алчность мирян...»²⁷

Осмысление некоторых сентенций из рассказа Макки для специалистов представляет определенную трудность из-за скрытых в них суфийских символов. Очевидно, что в рассказе находит отражение идейно-эмоциональная направленность, призванная показать интеллектуальное превосходство Бурха над Мусой. На это указывает поручение Бога Мусе отправиться на поиски мусульманского святого и узнать (для которого источник происхождения многообразия в мире не один), как тот молился за евреев во время (предыдущего?) семилетнего голода. Муса безропотно отправляется на поиски Бурха и после долгих скитаний находит его.

Осмыслению рассказа ал-Макки способствует классик персидско-таджикской литературы Фарид ад-Дин ‘Аттар (XII в.). Фрагмент из его

«Мосибат-наме» («Книги о бедствиях»), в которой воспевается Бурх, использован таджикскими исследователями²⁸ с разной степенью полноты. Вероятно, в создании образа Бурха поэт-мистик следовал каким-то образцам, существовавшим задолго до него. Во всяком случае можно не сомневаться в том, что одним из этих источников (может быть, единственным) для 'Аттара послужил рассказ ал-Макки. Скорее всего 'Аттар преследовал цель более ясно выразить идеи Макки. Об этом свидетельствует то, что поэт рассказывает о Бурхе практически в той же последовательности, а нередко и в тех выражениях, что и Макки.

В «Мосибат-наме» повествование о Бурхе связано с уже знакомым рассказом Макки о кораническом персонаже Мусе. Тождество главных черт образа Бурха у Макки и 'Аттара проявляется и в том, что поэт-мистик вслед за своим предшественником называет героя Бурх ал-Асвад, что в переводе с арабского означает «чернокожий Бурх», или в том же значении (но уже на тадж./перс.) Бурх и Сийах. Моменты, которые в рассказе Макки о Бурхе представлены в общем виде и несколько завуалированы, в «Мосибат-наме» получают детальное и более внятное выражение, хотя символов меньше не становится.

По 'Аттару, Чернокожий снедаем вечной любовью к Богу. Поэтому у него сердце из двух половинок. От «зелености» (очевидно, намек на молодой возраст Бурха) в нем и от знания, которым он обладал, «щеки религии становились розовыми». У 'Аттара Бурх постоянно изумляет окружающих знанием сокровенного. Так, поэт рассказывает, что некогда на долю евреев выпала страшная затяжная засуха. Голод угрожал им массовой смертью. Люди шли к Мусе и просили его обратить взоры к Богу и вымолить дождь, дабы не погибнуть. И всякий раз Муса поступал так, как требовали иудеи. Он без устали молился Богу о пощаде отчаявшегося народа и даровании ему дождя. Но все было напрасно: засуха не отступала.

Когда гибель урожая и народа была уже близка, Муса обратился к Знающему, прося Его раскрыть способ вызывания дождя. Он открыл ему тайну: «Ежели в дожде испытывает нужду народ твой, есть поданный один у меня; [если] помолится мне он, его молитва принесет вам удовлетворение». Тогда Муса отправился на поиски Бурха. Встретив его, «вытащенный из воды»²⁹ рассказал ему о неотвратимом голоде, обрушившемся на мир, и просил его обратиться к Божьему Престолу дать дождя во спасение погибающих евреев и их посевов от гибели. На следующий день Бурх отправился в пустыню, и когда народ собрался вокруг него, он, воздев руки к Небу, произнес молитву. Бог услышал молитву Бурха. Наградой за эту молитву стал ливневый дождь.

Строки поэта-гуманиста представляют собой своеобразный памфлет. Пафос 'Аттара заключен не только в разоблачении беспомощности Мусы, что Бог глух к его молитвам. Переживания поэта за страдания евреев перемежаются с упреками и обличением самого Бога (см. ниже), подвергнутого иудеев столь суровым испытаниям. В конце концов все складывается хорошо: не успел Бурх подняться из молитвенной позы, как он стал *черным* от последовавшего проливного дождя. «Весь мир стал очищенным от дождя, безмерным стало ликование народа».

Согласно рассказу, на следующий день Бурх встретил на своем пути проходящего мимо Мусу и (горделиво) спросил: «Видел ты, эй Муса, тогда, Что я сказал *твоему* Богу да как [сказал]? Видел ли ты горячность мою и [слышал] ли ты разговор мой? Видел ли ты смелость мою и [слышал ли ты] выражения мои?» Эти слова обидели Мусу. В порыве гнева он готов был на обиду Бурха ответить обидой, ранить его самолюбие в резких выражениях. Но явился Джабраил, который уговорил Мусу воздержаться от своих намерений, убедил его в том, что «Черный Бурх говорит правду... Это не твое дело, а дело Его, каждый обретает свою природу от Бога, (открытость) стала природой Черного Бурха. Откуда тебе знать тайну любви, эй несведущий! Когда не подняться тебе ото сна или (вкусения) пищи!»

Из рассказа 'Аттара можно понять, что чернота Бурха не связана с натуральным цветом его кожи, она — символ промокшей от ливня одежды героя, прославившегося как повелителя ветров, облаков и дождей. В строках поэта, где Бог называется Богом Мусы, этот момент проявлен достаточно определенно.

Предания о Бурхе привлекали также внимание главы мистического братства кубравийа Са'ида 'Али Хамадани (ум. в 1385 г.). В рассказе средневекового автора³⁰ современник Мусы также именуется Черный Раб. Практически тождественны и черты образа этого чудотворца и известного героя из рассказов Макки и 'Аттара. Это касается, в частности, ставшего традиционным эпизода о неприятии Богом молитв Мусы о дожде, который может спасти евреев от наказания за их грехи.

По Хамадани, Муса, следуя предписанию Бога, отправляется на поиски Бурха. Он встречает в степи Черного Раба в «старом халате и с растрепанными волосами» и просит его молиться Богу о дожде для спасения еврейского народа. После того как Бурх пообщался с Богом, полил такой дождь, что за день растения выросли до колен. Концовка легенды в изложении Сайида 'Али Хамадани и 'Аттара практически

аналогичны: Муса зол, он гневается на Бурха. Но его гнев напрасен, потому что он происходит от невежества. Джабраил пытается смягчить пророка, убеждая его в том, что «Бурх истинный раб Божий». Говоря о недостатках Бурха, Джабраил повторяет то, о чем говорит и Макки относительно привязанности святого. Но вместо привязанности Бурха к *утреннему свету* у Макки Хамадани вводит другой образ — *утреннего ветра*. К нему Бурх искренне привязан. В конце концов не важно, что почитает Бурх — утренний свет или утренний ветер. Важно другое: и одно, и другое происходит от бытия единого Бога. В этом квинтэссенция идей Макки и Хамадани. Это не упрек, а осознанное понимание мыслителями источника всезнания и всеилия Бурха в сравнении с незнанием и бессилием Мусы (подробней об этом — ниже).

Таджикские исследователи приводят небольшие рассказы об интересующем нас мусульманском *хазрате* из сочинений Хусайна Ва'иза Кашифи и Ахунда Дарвази Нангархари³¹.

Однако наиболее выразительные черты образа Бурха, происходящие из глубины непостижимой фантазии, отражены не в книжных схематичных повествованиях, преимущественно мистического содержания. Они происходят из единого идейного источника и поэтому в основном повторяют друг друга, различаясь лишь в деталях. Главное, что отражено в книжных текстах, — это идея о том, что перед лицом обреченного на смерть, исповедующего принципы Пятикнижия народа автор этой книги не способен облегчить тяжелую участь своих единоверцев: Бог не принимает его молитв. Обязанности Мусы сводятся лишь к тому, чтобы быть доступным Джабраилу как исполнителю посреднических функций в диалоге ангела с Бурхом.

Другое дело — фольклорные рассказы о Бурхе. Они более насыщенные и событийно более разнообразны, чем книжные повествования. В этом жанре привлекают внимание выразительность, простота концепций и гиперболизированность повествования.

Предания, на которые я хочу обратить внимание русскоязычного читателя, заимствованы из таджикских источников³². Они представляют собой типичный образчик отношений между Бурхом и Мусой. Я излагаю их не в переводе, а в форме сокращенного пересказа.

Эпизод первый. Показателен рассказ³³ о том, что в горах Фуркан Арасат Всемогущим Богом был возведен перевал, подъем на который, как и спуск с него, обычно занимал сорок дней и ночей. Однажды Бог сказал своим ангелам: «[Но] есть у меня среди смертных подданных один, которому, стоит мне приказать пройти этот путь за четыре дня и четыре ночи, он пройдет его». Ангелы просили Бога устроить это, что-

бы посмотреть на сотворенный Им рай (по другую сторону перевала). Бог поручил Джабраилу отправиться сначала к Мусе и сказать ему о деле, которое ему надлежит выполнить. Джабраил сказал Мусе, что ему поручено вместе со своими сторонниками проделать путь к перевалу, который занимает сорок дней и ночей туда и столько же дней и ночей обратно. Если он выполнит это дело за четыре дня туда и обратно, Бог удовлетворит любое его желание. Джабраил особо подчеркнул: «Бог сказал, что будет он не твоим [Мусы] Богом, если не выполнит твоих желаний». Тогда Муса вместе с тридцатью тремя тысячами своих соплеменников (сторонников) отправился к тому перевалу, а он находился в месяце пути от Медины, и вершиной своей достигал Млечного Пути. Муса задумался. Затем он сказал (своим сторонникам): «Друзья мои, кто из вас осмелится проделать путь к вершине перевала и обратно за четыре дня и ночи?» Сторонники немедля устремились к перевалу. Они достигли вершины перевала за сорок дней и ночей, и столько же дней и ночей ушло на спуск с него. Пришли к Мусе и сказали: «Удача отвернулась от нас! Муса опустил голову и умолк».

Эпизод второй. В тот же час явился Джабраил, передавший Мусе Божье повеление отправиться к горе Тур, на которой пребывает Божий слуга по имени Бурх, проводя время в поминании имен Бога (*зикр*). Муса со своими сторонниками отправился к горе Тур. Пророк посмотрел на гору и увидел, как некий одержимый сидит там, вспоминая эпитеты Бога. При этом он произносит какую-то магическую формулу: «Ё Ху, ё Манху!» Муса и прервавший сосредоточение (созерцание) Бурх поздоровались друг с другом. Муса рассказал Бурху о неудаче, которая постигла его сторонников при попытке подъема на гору Тур и просил его взять на себя выполнение этой обязанности. Муса сказал, что Бог твердо обещал выполнить любую просьбу каждого, кто совершит это деяние. В ответ Бурх сказал: «Я находился в состоянии воспоминания Истины, ты прервал мое созерцание. Раз на то есть веление Бога, у меня нет иного дела, кроме исполнения его». Пророк со своими сторонниками стал ждать у подножья горы в пустыне. Бурх услышал голос из мира внушений: «Эй, Бурх, чего ради ты сидишь? Разве не слышал ты, что тебе говорил Муса?» Он услышал этот голос во второй раз, говоривший: «Делай все так, как тебе говорит Мой пророк. Тогда я исполню все твои просьбы».

На следующий день утром Бурх простился с пророком. Тот помолился за Бурха, называя его своим религиозным соплеменником, и добавил: «Я жду твоего возвращения через четыре дня и четыре ночи, иначе мне будет не хорошо перед Богом». Бурх обратился к горе, не преставая вспо-

минать эпитеты Бога. И шел он по перевалу то как молния, то как сильный ветер. Достигнув вершины горы, через четыре дня и четыре ночи, он вернулся и предстал перед Мусой. Пророк обнял его, затем провел рукой по лицу героя. При этом он называл его избранным соплеменником своим и избранным Творцом. Он помолился за него, говоря: «Пусть твой Бог даст тебе множество наград!» Пророк обратился к своим сторонникам, сказав: «Вот, оказывается, какие у Всевышнего Бога добрые подданные есть!» Затем Муса сказал: «Эй, Бурх, проси теперь у Бога все, что ты хочешь». Одержимый (*сармаст*) Бурх сказал: «Наше с тобой желание состоит в том, чтобы Всевышний Бог явил нам свое лицо уже в этом мире». Когда Муса обратился с этой просьбой к Единосущему, Он велел Джабраилу идти к пророку и сказать ему, что не устоит он перед Его лицом (если Оно будет явлено ему). И Муса передал это Бурху. Бог сказал: «[Вот] Я брошу свет своего величия на гору Тур. Пусть Муса и Бурх увидят, на что гора станет похожей. Пророк и Бурх посмотрели на гору Тур, когда Всевышний обратил свое лицо к ней. Гора раскрошилась и рухнула, а затем, превратившись в огненно-жидкую массу, потекла потоком. От увиденного *хазрат* Бурх и пророк Муса оба потеряли рассудок, так велико было их изумление!» Муса услышал голос свыше: «В день Страшного суда, когда достойных награде Я буду направлять к райским кушам, тогда явлю Я им свою сущность».

Эпизод третий. Существует рассказ о том, что во времена пророка Мусы был некий сумасшедший, который просиживал на горе Тур. Звали его Бурх. Несколько дней мир был охвачен засухой. Люди встревожились и пришли к Мусе, чтобы он молился Богу за них о дожде для них. Сколько бы Муса ни молился, его молитва до Бога не доходила. Однажды небесный голос шепнул ему отправиться к горе Тур к Бурху. Ключ от снегов и дождей находится у него. *Хазрат* Муса поблагодарил Бога и направился к горе Тур. Когда он достиг назначенного места, то увидел одержимого любовью (к Богу) сидящим и занятым воспоминанием имен Бога. То и дело он произносил некую формулу: «Ё Ху, ё Манху!» Муса сказал ему: «Эй, блаженный, Бог шлет тебе привет. Он просил меня передать тебе, одержимому, что мир сохнет, а ключ дождя в твоих руках. Нужно, чтобы ты разомкнул замок осадков, а то подданные пришли в стенании». Бурх поднял голову и сказал: «Возвращайся к своему народу. Если Бог поможет, я разомкну замок». Муса подчинился и вернулся к своему народу. А Бурх принялся молиться Богу о повелении разомкнуть замок дождя. Бог приказал ему повернуть ключ дождя. Он повернул ключ и повелел облакам лить дождь. Изумленный *караматом* Бурха, *хазрат* Муса обратился к небу и сказал: «О Творец Мира, каких под-

данных Ты имеешь в служении! Ты создал их лучше, чем нас». Бог на это сказал: «Эй, Муса, добрых поданных у меня столько, что их числа, кроме меня, никто не знает».

Этот эпизод рассказа заканчивается неожиданным образом: Бурх, следуя велению Бога, произносит семь его эпитетов, после чего достигает семи небесных сфер, откуда он спускается на гору Тур. Он произносит еще семь имен Аллаха и достигает седьмого нижнего (подземного) плана (сферы). Воспарению Бурха на гору Тур и его проникновению в подземные миры предшествует произнесение им указанной формулы: «Ё Ху, ё Манху!»

Как видно, ключевым аспектом в народных мифах и сказаниях является кристаллизация образа Бурха как чудотворца, деяния которого пронизаны любовью к человеку и обращены к нему. Его любовь всеохватна, безгранична и неисчерпаема, она не руководствуется принципом избирательности. Служение Бурха человеку не зависит от расовой, национальной или религиозной принадлежности человека. В этом отношении и Бурх, и Будда, и Иисус Христос, оказываются союзниками, отстаивающими одну и ту же идеологию человеколюбия: «Возлюби и врага своего».

В то же время во всех этих внешне безоблачных отношениях между Бурхом и Мусой присутствуют элементы антагонизма. Джабраилу приходится сглаживать некоторые моменты, сдерживая автора Пятикнижия от нежелательных намерений. В народных легендах исполнение Богом желаний Мусы опосредовано выполнением им Его повелений: он получит награду, если сумеет выполнить повеление Бога. Муса осознает, что для выполнения приказаний Бога он не обладает необходимым знанием и достаточной силой, чем в избытке располагает Бурх. Тем не менее Муса безропотно идет исполнять приказания Бога, хотя понимает, что обречен на неудачу. В книжных текстах Бурх несколько эгоистичен и явно непочтителен к Мусе, в устных рассказах эта непочтительность сглаживается. Поэтому и миротворческая роль Джабраила сведена к минимуму. На мой взгляд, в этом отражается идейная подоплека жанра народных повествований о Бурхе — стремление оторвать Бурха-знание от метафизики и переориентировать его на догматику с ее концепцией истины, согласно которой корень всего многообразия в мире — в Едином Источнике. Он непостижим, не доступен разуму.

Из знакомства с рассказами о Бурхе складывается впечатление, что сила знания, которым обладает Бурх, ближе к силе знания, которым обладает ветхозаветный пророк Илия. Илия-пророк мог не только предрекать голодный мор, что с точностью сбывалось, но и вызывать дождь,

как Бурх. По легенде, однажды он отправился к царю Самарии — нечестивому Ахаву, которому он предрекал засуху и голод. Царь, оказавшийся на грани катастрофы из-за засухи, давно ждал пророка и даже посылал искать его во все концы страны. Илия велел собрать всех пророков числом более четырехсот, кормившихся у стола Ахава. Предполагалось, что царь отправит этих, по убеждению Илии, нечестивых, на гору Кармил, где пророк намеревался проповедовать истинную веру и указывать им путь к спасению. Там рассекли двух жертвенных тельцов и положили их на дрова. Под тельцом лжепророков огонь не возгорался, тогда как дрова Илии тотчас занялись высоким пламенем. Как не зывали и не упрасивали самаряне своего бога Ваала, он не помог им с огнем. Лжепророки беспокоились и плакали, что бог не слышит их молитв. «В полдень Илия стал смеяться над ними, и говорил: кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, и спит, так он проснется. Но как ни бесновались, как ни плакали они, ничего им не помогало. Тогда Илия на глазах у всех воззвал к Богу. Тотчас полил сильный дождь»³⁴. Как видно, ветхозаветный рассказ об Илии напоминает аналогичные рассказы таджиков о Бурхе.

Представления о святом Бурхе также находят отражение в устно-поэтической традиции горных таджиков — жителей Дарваза. В существующем среди населения этой горной области своеобразном сказании Бурх выступает чудотворцем, как и в других источниках. Но он пребывает не в пустыне, как об этом рассказывают средневековые авторы, и не сидит на горе Тур. В сказании дарвазцев святой Бурх представлен в качестве добровольного затворника в пещере (см. статью «Одинокый мазар в теснине гор», § 4). Сказание дарвазцев о Бурхе зафиксировано таджикскими исследователями под названием «Бурх-нома» — букв. «Книга о Бурхе»³⁵. В нижеследующем изложении я опираюсь на версию, опубликованную в «Джохо и муккадас-и Тоджикистон»³⁶.

«Бурх-нома» дарвазцев не отличается особой поэтической изысканностью. Сказание вызывает интерес в основном благодаря тому, что отражает любопытные черты представлений дарвазцев о Бурхе. Так, когда Муса обращается к Богу, прося Его о дожде для народа, Бог отправляет его к горе Тур, поясняя: «Есть у меня друг среди избранных моих... Дружен он нам и послушен, Шага к выходу [из концентрации? — Р.Р.] не делает он без нашего повеления. Имя его — Бурх Сармаст. Испытан он в преданности нам». Далее Бог говорит: «Но, эй Муса, обижен он на Нас... Отправляйся к нему и помири нас»³⁷.

Так, следуя велению Бога, Муса отправляется к горе Тур, где пребывал Бурх. Тот оказался пророку юродивым, погруженным в самого

себя «с волосами [на голове], достигающими подола его рубахи». Увидев Мусу, тот сказал: «Приходи, эй Муса сын ‘Имрана, приходи, Сведущий в тайнах Тура, в образе [моей жизни] и [тайнах] Неба!» Весь в изумлении от всезнания Бурха Муса говорит: «Прежде ты ведь не знал меня?! Откуда известно тебе мое имя?» На это Бурх отвечает: «Мне доподлинно известно все от Престола Бога и до поверхности [земли], [мне известны] рай, райские сады и происходящие там с телом и душой, [ежели] надобно, — обо всем поведаю я тебе...»³⁸

Таковы легенды и предания о паре Бурх — Муса. Разбирая эти мифы и предания, следует обратить внимание именно на то, что не упоминаемый в Коране Бурх и коранический персонаж Муса, образ которого, безусловно, ведет свое происхождение из иудейских и библейских источников, выступают как нечленимая пара. Парадокс в том, что в рассмотренных рассказах не упоминавшийся в Коране персонаж, в данном случае Бурх, становится перед Богом «устаами» того, кому ниспослано Писание. Так, практически во всех повествованиях о Бурхе молитвы не создавшего Пятикнижие, а его — Бурха — спасают посева иудеев от засухи и, таким образом, их самих от гибели.

Этот вопрос вызывает интерес с точки зрения не только этнографии, но и религиоведения, и не только как явление парадоксальное, но и как неразгаданный феномен в системе традиционного мировоззрения ираноязычных народов. В этом отношении разговор о религиозном антагонизме не имеет смысла.

Например, ‘Аттар не был бы ‘Аттаром, если бы он в присущей ему изысканной поэтической манере не воспевал бы идеи единства корней общечеловеческой культуры, не обладал бы внутренними ресурсами человеколюбивого гения, не понимал бы, что миф и поэтическое творчество развиваются из общих образов и символов. Наверное, по этой причине трактовка образов Бурха и Мусы ‘Аттаром находит отклик среди обитателей горной области, в далеком от Обетованной земли Припамирье, запечатлевшись в повести о святом Бурхе. Следовательно, вопрос о том, является ли отношение Бурха и Мусы показателем религиозной нетерпимости обобщенного Бурха к *не своей* религии, должен быть отброшен как неуместный, ибо ни один из приведенных примеров не может быть истолкован в духе религиозного антагонизма. Если стоять на этих позициях, то нужно найти объяснение и обличительным речам святого в его обращении к кораническому Богу (об этом — в следующем параграфе). Муса, библейский Моисей, — для мусульманина прежде всего коранический персонаж, посланник коранического Бога, которому было ниспослано Писание. Отсюда и почтительное отношение к его фигуре.

Что лежит в основании разоблачения Мусы в рассказах о Бурхе? Критический анализ мифов и преданий о мусульманском святом помогает разгадать на первый взгляд непостижимую тайну. Как оказывается, эта тайна легко раскрывается, если согласиться с тем, что постоянно присутствующее в мифах и сказаниях противопоставление двух индивидуальностей — Мусы и Бурха — должно быть интерпретировано не как антитеза преимущества одной религии, в данном случае ислама, перед другой, иудаизмом, а в том смысле, что обе фигуры являют собой пример персонифицированного противопоставления двух концептуальных принципов в познании мира. Один из этих принципов — тайное (эзотерическое) знание; его олицетворяет Бурх. Другой принцип — эзотерическое учение, олицетворением которого является коранический Муса.

Иными словами, элементы антагонизма в отношениях между Бурхом и Мусой представляют собой противопоставление между некнижной (мистическим знанием) и книжной (догматическим учением) религией. То есть он происходит из концептуальных различий между религией и техникой, между методом, на позициях которого стоит Бурх, и доктриной, которую представляет Муса. В целом можно сказать, что рассказы о драматических событиях, в центре которых *сокровенное знание*, которым обладает Бурх, и *догматическое знание*, исповедуемое Мусой, носят аллегорический характер и происходят из этого источника. Бурх, обладающий сокровенным знанием, предстает всемогущим, на его пути не существует никаких преград; он подобен и молнии, и ветру. Пророк, наоборот, будучи автором Пятикнижия, почти всегда находится у порога. Правда, в некнижных (фольклорных) рассказах противопоставление Бурха и Мусы выражено не так явно, по сравнению с книжными текстами ал-Макки или Хамадани, у которых Бурх и Муса — явные антиподы.

Таким образом, проявления противопоставлений Бурха и Мусы свидетельствуют в пользу оппозиции *знание истины* (недоктринальное знание) — *знание догматическое* (книжное). Дело в том, что Муса как носитель великой миссии — логик, книжник, законодатель, получивший новые установления для еврейского народа. Бурх — одержимый, технолог-практик, он являет собой психотип чудотворца, поэтому в его жизнеописании элемент чудесного и необычного расцвели пестрыми нитями фантазии. Его образ *сармаста*-опьяненного эманурует из той любви к Богу, которая исходит из центра существа человека. Источник этой страстной любви, сделавшей его одержимым, — идеалы суфийской формулы любви. В этом заключается различие между величавой фигурой Мусы и одинокой фигурой Бурха. Теперь мы можем без труда

понять и то, что рассмотренные рассказы и предания о Мусе и Бурхе представляют собой вариант коранического рассказа о Мусе и Хизре (Коран: 18:60–82). Но этот аспект проблемы мы оставляем на будущее.

Как видно, в рассказах и легендах о Бурхе имеется много любопытного (характерные особенности мифотворчества) и вместе с тем сложного в плане осмысления.

Теперь обратимся к вопросу об отношениях Бурх — Бог и рассмотрим его через призму «разоблачений» Бурхом Мусы.

3. Бурх: отречение от Бога или от самого себя?

В рассказах о Бурхе прослеживается непостижимая и на первый взгляд парадоксальная мысль об уравнивании Бога и человека, не obviously, а в подлинном смысле. Не вдаваясь в рассуждения относительно этого явления, ограничусь примерами.

В этом отношении показателен пассаж ал-Макки. В идейном плане он не только противоречив, но и парадоксален. Бурх является Мусе с печатью земли на лбу, что свидетельствует о непрерывных поклонениях героя Богу, в то же время в своей молитве о дожде для израильтян он обращается к Творцу с откровенным сарказмом и иронией. По ал-Макки, когда Муса просит Бурха молиться Богу о дожде, тот, незадолго до этого прервавший свою сосредоточенность на Нем, произнес молитву в следующих выражениях: «[О Бог,] что за дела Ты творишь?! Что за любовь [к подданным своим] Ты проявляешь?! Отчего дождь Твой убавился? Неужели ветер отказывается от служения Тебе? Или гнев Твой над греховными возрос? Разве не отпускал Ты грехи заблудшим до сотворения?..» Как видно, молитва Бурха Творцу о дожде, вопреки общепринятому *здравому* (эгрегориальному) смыслу, исполнена сардонической глубины.

У 'Аттара «атеизм» Бурха описан в более строгих выражениях. Не вдаваясь в разбор идейно-эмоционального настроений 'Аттара, отмечу лишь, что строки поэта-гуманиста представляют собой род памфлета. Основной пафос его строк — Бог несправедлив. У автора душевные переживания за страдания евреев перемежаются с саркастическим обличением самого Бога, подвергшего иудеев столь суровым и несправедливым испытаниям. В «Мосибат-наме» Бурх, воздев руки к небу, произносит: «О Господи, не веди народ к крови, и не подвергай его всякий раз в новое испытание, ежели сотворил Ты человека из земли, каков смысл в том, что оставляешь его голодным!» В следующих строках поэт говорит: «Либо не следовало Тебе [изначально] народ сотворять, коль ско-

ро сотворил, сотворенного хлебом насущным надлежит накормить...» Далее, как в рассказе Макки, Бурх саркастически вопрошает: «Любовь [Твоя] к поданным убавилась, что ли, или, скажешь, милость Моя иссякла? Все щедроты Твои и Твои добродетели иссякли?! Река даров, что принадлежит Тебе, [разве] не приносит ныне благ, и не течет? Где она, раз приносишь Ты только голод, чтобы покарать свои создания? После Тебе станет страшно, что ничего не смог поделывать. Напротив, Ты сможешь устроить все с легкостью. Прояви любовь и сохрани отчаявшийся народ, раз Ты дал жизнь, дай и хлеб ему, сохрани его!»³⁹

Сайид ‘Али Хамадани молитву мусульманского святого Бурха своему Богу о дожде для спасения евреев излагает следующим образом: «Неужто сокровище Твое опустилось? Или ветры препятствуют Тебе? Разве облака вышли из подчинения Тебе? Или спешность Твоя наказывать людей происходит из Твоего опасения, что время не ждет?..» И здесь молитва Бурха Богу выдержана в строгих тонах, как и у ал-Макки и ‘Аттара, она исполнена обличения.

Отношение Бурха к Богу несколько иначе представлено в народных рассказах. В них святой Бурх и Бог не только союзники, но и партнеры. Так, однажды Аллах сказал Мусе: «Ты слушай, как Мы с Бурхом будем читать какую-нибудь *суру* из Моего Корана; его Мы ниспосылаем пророку [Мухаммаду]». Тогда Бурх обратился к Богу и спросил, будет ли позволительно ему читать молитву с Хозяином на одном языке. В ответ на это Бог спросил: «Эй, Бурх, почему ты проявляешь непослушание и медлишь с чтением молитвы?», на что Бурх ответил: «О Аллах, сначала читай Ты, я — после Тебя». Тогда Аллах прочитал *суру* «Табат» (111), Бурх *суру* «Ихлас» (112). После Бог спросил: «Бурх, кто читал лучше — ты или Я?» Одержимый Бурх ответил: «Ты знаешь больше, что я читал лучше. Ибо я повторил все Твои эпитеты, а Ты читал рассказ об Абу Лахабе [*сура* 111]⁴⁰». Бог сказал: «Эй, Бурх, ты преданный Мне поданный, Я доволен тобой».

Как уже говорилось, этот рассказ заканчивается тем, что Бурх, следуя велению Бога, произносит семь Его имен и достигает семи небесных сфер, откуда он спускается на гору Тур. Герой произносит семь других имен Всевышнего и достигает седьмого подземного слоя земли. Воспарению Бурха на гору Тур и его проникновению в подземные меры предшествует произнесение им указанной формулы: «Ё Ху, ё Манху!».

В то же время в фольклорных сказаниях, в отличие от книжных рассказов, в которых Бурх с сарказмом относится к Богу, герой свои взаимоотношения с Ним строит на основании договора. В этом плане народные рассказы близки к взглядам ‘Аттара. Например, я Бурх, сделаю

то-то, ты, Бог, сделаешь другое; я, Бурх, сорок дней простою в пещере на одной левой ноге, Ты отменишь ад. По 'Аттару, Бог не выполнил взятые на себя обязательства. Тогда Бурх прямо сказал Ему: «И ада Твоего я не боюсь, и рай Твой мне не нужен». Это не атеизм, отрицающий бытие Бога. Наоборот, тезис Бурха о Боге покоится на безусловном признании Его, но на другом — Предвечном, далеком от земных реалий — плане. Отсюда можно сделать вывод, что на планете Земля у каждого свой Бог. Бог одного не является Богом другого. У Бога Бурха одна потенциальность, у Бога Мусы — другая. Что касается Бога пророка Мухаммада и Бога Бурха — Он Един, поэтому пророк религии и святой Бурх — единомышленники: они ниспосылают пророку Коран как продукт совместного творчества.

Что касается «Бурх-номы», то в этом сказании формы обращения Бурха к Богу не слишком далеко отходят от отраженных в произведениях классиков. Основное отличие состоит в том, что в нем акцентируется внимание на отношении святого к Аллаху на условиях договора. Это явственно ощущается в эпизоде, в котором говорится, что Муса, излагая цель своего очередного визита к мусульманскому святому, говорит, что он прибыл к нему с радостным известием, полученным им от некоего персонажа по имени Бори. Мусе приказано помирить Одержимого с Богом. Но прежде он хотел бы узнать, «по какой причине он [Бурх] обиделся на Бога». Бурх отвечает: «У меня договор был с Богом». Далее в «Бурх-наме» немного сбивчивое повествование: сказанное не проясняет сущность этого договора. Об этом мы узнаем из другого источника — предания, которое приводят таджикские источники. В нем, отвечая на вопрос Мусы о причинах своей обиды на Бога, Бурх поясняет, что между ними был заключен договор, по которому каждая из сторон должна была выполнить свое обязательство. Например, «Бог мне говорил, что, ежели я в течение 40 дней полного затворничества буду стоять на одной левой ноге, при этом поминая Его имя, Он исполнит мои желания. Я сдержал свое слово, но Он не выполнил Своего обещания»⁴¹.

Возвратимся к «Бурх-наме», где этот эпизод получает следующее продолжение: «Что бы ни повелевал Он, исполнял я до конца». Был даже случай, когда Бог предлагал Бурху выразить все свои желания для исполнения Им в награду за преданность и служение Ему. Будучи носителем великой миссии, Бурх, говорит Богу: «Устрани свой ад из бытия, Чтобы люди были избавлены от него. Освободи народ мира из него, Своих рабов отправь в райские кущи, [пусть] они [там] наслаждаются. Это [мое] требование Он не исполнил. Поэтому, я обиделся на Него без промедления. Теперь никакого дела у меня нет к Нему, ни сколько не боюсь я ада [Его],

полного змеями, и рая Его не желаю я, [как не желаю я] ни гурий [обитающих там], ни проклятых (?)». Говоря о своей обиде на Бога, Бурх сетует, что, когда человек преданно следует заветам Бога, за что Он причисляет его к своим друзьям, этот слуга вправе ожидать от Него исполнения своей просьбы. Но в данном случае его просьба не была удовлетворена.

Муса, желая успокоить Бурха, приводит доводы в пользу необходимости бытия ада. Бурх признает их справедливыми, и соглашаясь с необходимостью ада, восклицает: «Эй, Муса, ты *предал огню* сердце мое, Ты пламя любви к Нему [в нем] зажег!» Финал сказания: «Так сказав, Бурх отдал душу [Богу]. Отдав душу Богу, семена [сокровенного знания] разбросал он [по миру]». Муса пришел в изумление от таинства происходившего. Бог сказал ему: «Эй, Муса, зачем изумляться тебе, когда влюбленные в Нас души нам отдаются сами, [когда] голову на подушку вечности они кладут сами?!» Семь часов спустя Бурх был воскрешен на Небе, и стал он достойным Богу слугой⁴².

Согласно поверьям, запечатленным в «Бурх-наме», изначально «было восемь раев, и адов было восемь, [но] Всевышний Бог отказался от одного ада, упразднил Он восьмой ад бесследно, ради влюбленного и добронравного Бурха», избравшего путь аскетической самоизоляции от житейской суеты и погруженности в себя. В «Бурх-номе» говорится, что «ритуальный» обход его [Бурха. — Р.Р.] дворца [склепа. — Р.Р.] [для очищения души значит] то же самое, что и большой *хадж*» верующего в Мекку. «Книга о Бурхе» заканчивается призывом следовать советам Джалал ад-Дина Руми и описанием того, как Муса отправляется на *зийарат* к горе (*джабал*).

4. Не таит ли миф о Бурхе и Бурха «от истории»?

Подлинна ли история о Бурхе, о которой рассказывает ал-Макки и идейно близкий ему Хамадани? Существуют ли доказательства подлинности описанной 'Аттаром истории или сказания дарвазцев? Изобилие литературы об исходе иудеев из египетского рабства не оставляет сомнений в историчности события, нашедшего отражение в произведениях средневековых авторов, послуживших основанием для повествования 'Аттара и «Бурх-наме». У Макки и Хамадани святой медитирует, радуется утреннему свету/ветру, демонстрируя тем самым непризнание происхождения многообразия мира вещей и явлений от одного источника. Это обстоятельство позволяет говорить о различии гипотез устройства мира. По большому счету, это понимание потенциальной возможности человека оказывать влияние на многообразие явлений в объектном мире.

Подобное понимание находит отражение в текстах средневековых авторов, которые дают читателю почувствовать беспомощность книжного учения, представляемого Мусой, в вызывания дождя. Такое ощущение возникает в связи с осознанием реальности следующего факта: когда возникает необходимость оказать воздействие на явление природы, автор Пятикнижия, Муса, следуя приказанию Бога, отправляется на поиски Бурха, который созерцает в горах. Муса просит его прервать сосредоточение на Боге и молиться Ему о дожде.

Макки и Хамадани акцентируют внимание на специфике обращения Бурха к Богу. Общение Бурха с Богом не носит характера канонических (и выученных наизусть) молитв, как это обычно практикуется в эгеро-риальной среде. Молитвенные формулы Бурха не взяты из Писаний, они индивидуальны и спонтанны, соответствуют случаю. Бурх не молится, а обращается сердцем к Богу с обличительными вопросами, продиктованными переживанием экстремальной ситуации. В таком виде обращение *вали*-всезнающего к Богу носит характер своеобразного, как уже говорилось, экстатического памфлета. Категорические и саркастические вопросы, которые адресует Богу Бурх в состоянии транса, доходят до Него. Они не оставляют иного выбора, кроме как разрешить Бурху «повернуть» мистический ключ в мистической замочной скважине, за которой взаперти находятся источники дождей — ветры и облака.

Выясняется, что святой Бурх является обладателем тайного знания, закрепившего за ним функцию хозяина осадков. Пусть ключ дождей находится в божественном *сейфе*, но *сармаст*-Бурх напоминает Ему, в какой именно ячейке сейфа он находится. Муса этого не знает, а Бурх знает. Он знает, потому что одержим любовью к Богу. Свою любовь к Богу он демонстрирует в специфике своего обращения к Нему — саркастически, как в состоянии транса. Это то состояние, когда Бог и человек — единая, неразличимая сущность. В таком состоянии обращение к Богу принимает характер обращения к самому себе. Именно такое состояние, исключаяющее логику, закрепляет за человеком славу *сармаста*-одержимого.

Психотип юродивого странника и чудотворца в восприятии Бурха представлен в преданиях, которые вслед за Н.А. Кисляковым приводят таджикские ученые (об этом говорилось выше). В рассказе 'Аттара и в «Бурх-наме» страннический мотив отчетливо не выражен (в этих версиях персонаж предстает больше ближневосточным, чем индо-иранским). В повествованиях, которые имеют общую идейную основу, юродивость персонажа сочетается с его потенциалом чудотворца (ниже на конкретном примере показано, как сочетаются юродивость и духовный дар чудотворца).

На одержимость Бурха указывает определение к его имени — *сармаст*, значение которого — «божественно одержимый», «буйный», «необузданный», «находящийся в состоянии экстаза» или «обладающий экстатическим опытом». Намек на это состояние Бурха содержится и в «Бурх-наме». Об этом свидетельствуют сардонические высказывания героя о его отношении к Богу как к равному. Юродивый или чудотворец, или тот и другой одновременно, в поверьях Бурх выступает и как *абдол* («святой заместитель» пророка Мухаммада) и *вали* («близкий к Богу» святой; «друг Бога», а в лексике таджиков — пророчествующий человек), хотя эти черты неотделимы друг от друга.

Урок Бурха состоит в том, что в экстремальных ситуациях обращение к Богу не должно носить характера механического повторения ограниченных книжных текстов. В бесконечном множестве возникающих жизненных ситуаций они так же должны различаться, как бывают различны сами ситуации. Это не атеизм, а утверждение идеи о том, что молитва к Богу не должна происходить из страха перед Его карающим гневом. Страх и механистичность следуют рука об руку. Бог — противник страха, поэтому в определенных ситуациях отношения с Ним нужно строить практически на равных. По существу, так начинается разоблачение механистичного книжника Мусы, которому Макки и Хамадани противопоставляют динамичный мистический метод Бурха, утверждая преимущество последнего перед первым. Значит, в правдивости истории, о которых рассказывают анализируемые источники, нет оснований сомневаться. Эта правда есть правда идей, в основании каждой из которых — своя концепция обращения к Богу. Следовательно, правда факта в них заключена в *аллегории пути* и, таким образом, в противопоставлении метода книжному учению.

Действительно ли молитвы Бурха о дожде, в той форме, в которой их описывают Макки, Хамадани и 'Аттар, а также прозаические и поэтические народные рассказы стали тем «ключом» для выпадения осадков, которым обладает Бурх? Другими словами, действительно ли Бурх является чудотворцем, способным вызывать дождь? До тех пор пока не существует ответов на эти вопросы, они остаются в сфере мифа, привлекая внимание мистика-'Аттара. 'Аттар ясно осознавал, что подлинная поэзия всегда происходит из мифа. В этом заключено и ее непреходящее художественное достоинство. Паломники, которые отправляются на поклон к усыпальнице Бурха, верят, что святой владеет «ключом» для выпадения осадков, что этот ключ дарован ему Богом.

Если мы обратимся к сказанию о святом Бурхе в «Бурх-наме», то увидим, что оно представляет собой достаточно привлекательный сю-

жет в плане отражения в нем укоренившихся представлений о Бурхе-чудотворце, хозяине облаков и дождей. Может быть, это объясняет, почему его *мазар* находится на высоте более 2600 м над уровнем моря, в мире ветров и облаков? Конечно, в «Бурх-наме», как и в любом сказании, преобладает фольклорное начало, где герой наделяется в большей степени чудесными чертами, чем историческими фактами. В любом случае в процессе изложения мы вернемся к этому сюжету как к повествованию об интересующем нас персонаже с целью поиска черт, отражающих элементы историчности и вымышленности в его образе.

В целом все известные рассказы о Бурхе в идейном плане едины, они различаются лишь в некоторых деталях. Главное состоит в том, что повествования удивительным образом сочетают элементы подлинности и мифотворчества⁴³.

То, что в рассказах о высокогорном *мазаре* и его эпониме чудесным образом переплетаются две противоположности — подлинность события (история) и то, что не представлено в опыте (миф), — заставляет еще раз обратиться к этой теме. Об одном из примеров, характеризующих эту особенность рассматриваемого образа, уже говорилось. Это рассказ Фарид ад-Дина 'Аттара, который как отражение подлинности указывает на события, связанные с исходом иудеев из египетского плена, и как миф — на чудотворчество Бурха, превосходящее знание и способности пророка Мусы. Черты мифа, которые тяготеют к историчности, связаны с подлинностью имени Бобо Ходжи. Оно вполне соответствует современной антропонимической модели таджиков. Его значение (в буквальном переводе) — «старец-паломник» или «старец, совершивший паломничество». Напомним, что происхождение места паломничества и поклонения святому Бурху, иначе говоря, локализацию пещеры, в которой поселился святой, предание связывает со старцем-паломником (Бобо Ходжи).

В этом эпизоде явственно ощущается взаимное слияние исторического и мифического (Бурха) персонажей. Следуя историчности факта, мы узнаем, что происхождение *мазара* связано с явлением святого профанному мусульманину, правда, совершившему *хадж* в Мекку (в этом смысле подлинность события не вызывает сомнений). Следуя мифу, мы сталкиваемся с загадкой — непредставленностью в опыте избранной Бурхом формы затворничества. Следуя повествованию о впечатляющем реальном, связанном с *открытием* Бобо Ходжи, мы узнаем, что для него существует время в прошлом, настоящем и будущем (вчера, сегодня и завтра). Следуя мифу, мы встречаемся с субъектом, замурованным в пещере и в таком состоянии пребывающим в мире, где день и ночь нераз-

личимы, где покоится неразгаданная тайна жизни, где существование основано на принципах «не вижу», «не слышу», «не говорю».. Именно в этой исключительно зримой неразгаданности обнаруживается та часть вековечности, которая указывает, выражаясь словами Курта Хюбнера, на исключительно «неприкасаемую святость»⁴⁴ *мазара* в горах, там, где берет свое начало Об- и Мазор.

Рассмотрим реальность, которая подводит к границе нереального, где *возможность* существования во времени, с точки зрения логики, *невозможна* в принципе. Но миф не только допускает, но и утверждает существование такой возможности в условиях удаления от мира земного. В таком, казалось бы, парадоксальном состоянии бытия Бурх становится над полярными противоположностями. В таком состоянии день и ночь, прошлое, настоящее и будущее, жизнь и смерть, бытие и небытие сливаются, становясь единым целым — бытием-небытием одновременно. Возникает вопрос об истоках подобной формы религиозной практики. Не приходится сомневаться в том, что столь таинственная (и суровая) практика, которая демонстрирует сверхъестественную способность человека, восходит к доисламским верованиям и практикам.

Подобное состояние удаленности от мира, близкое к радикальному отрицанию жизни и личности, напоминает йогическую⁴⁵ практику концентрации, которую, по мнению М. Элиаде, использовал Будда для обретения нирваны⁴⁶. В буддизме такая форма самопроизвольного «ухода» известна под названием *самадхи*. Значение этого термина обычно определяется как единение, союз, тотальность, всеобщность, поглощенность, погружение, полная концентрация сознания, соединение. В этих значениях начальная стадия *самадхи* предполагает то состояние созерцания, в котором сознание схватывает форму предмета непосредственно, вне мышления и воображения, состояние, когда объект являет себя «тем, что он есть», т.е. своей сущностью, которая созерцается «как пустая форма»⁴⁷. Конечная форма «ухода» (сосредоточения), которую являет Бурх, в практике йоги преследует цель перехода, по Элиаде, от «знать» к «быть»⁴⁸. Это и пустая телесная оболочка, до краев наполненная Богом, в которой вместо массы — Бог. Достижение состояния слитности бытия-сознания, т.е. единения с Богом, дает право обращаться к Нему внутри себя, обращаться к самому себе. Иначе трудно понять ненормативные формы молитвы Бурха Богу о дожде.

В случае с самоизоляцией Бурха феномен становится еще более радикальным. По существу, перед нами состояние самопроизвольной остановки жизненных процессов, когда происходит замораживание процесса обмена веществ в организме, когда полностью закрыто не только «знать»,

но и «быть». И то, и другое находятся в пограничной зоне жизни и смерти. Такая форма *самадхи* сопоставима с состоянием, когда полностью исчезают иллюзия и воображение, когда не существует больше ничего, кроме нового онтологического измерения. Выясняется, однако, что на стадии завершения сосредоточения йогин работает с «тонким» телом.

Согласно, например, тантрийским представлениям, помимо «грубого» физического тела, человек обладает особым «тонким» телом. Это тело, кроме всего (например, *чакр*), состоит из каналов, по которым текут особые субстанции — *пран* (санскр. «дыхание»). «Адепты тантры полагают, что в результате практики стадии завершения и достижения состояния самадхи... йогин способен, в частности, полностью останавливать жизнедеятельность своего “грубого” тела. Такое тело кажется умершим, но остается нетленным, так как “тонкое” тело продолжает функционировать»⁴⁹. Здесь уместно вспомнить значения слова *йога* — «колдовство», «волшебство», «магия», «магические силы», «магические способности»⁵⁰.

Парадокс состоит в том, что данная форма *самадхи*, казалось бы неподвластная стимулам извне, оказывается подвержена прерыванию под воздействием внешнего влияния. Ср.: эпизод прерывания Бобо Ходжи святого Бурха под камнем у входа в пещеру это напоминает прерывание медитации Будды пением гандхарвы, о чем говорилось выше. Это обстоятельство позволяет предполагать, что в текстах о Бурхе глагол *баромадан* используется в значении «прервать» (медитацию, созерцание), «выходить» (из состояния сосредоточения, концентрации), «закончить» (сосредоточение).

Более поразительным представляется тот факт, что душа святого Бурха покидает тело под воздействием бесконечно ослепительного света. Именно свет освобождает душу из этого мира, вознося ее в Бесконечное Небо. Описанный феномен представляет собой привлекательнейший пример системы традиционного мировоззрения таджиков. Кажется, он еще долго будет ждать своих исследователей, так же как будут ждать своего разрешения и другие вопросы, например об определении имени святого Бурха, о понятии *сармаст*.

В лексике современных таджиков термин «сармаст» означает: «горячая голова», «опьяненный», «одержимый», «хмельной» (конечно, не спиртным, а эмоционально), «радостно возбужденный» человек или «человек, находящийся в экстатическом состоянии» (трансе). У тюркоязычных народов — туркмен, казахов и кочевых узбеков, для которых данный образ является скорее заимствованным из индоевропейских источников, — произошла замена общеиранского слова *сармаст* на об-

щеиранское *девана* («умалишенный», «сумасшедший», «безумный»). В этой связи возникает вопрос (прежде всего к лингвистам), не связано ли слово *сармаст* с йогическим понятием *самадхи*, а *Бурх и сармаст* — с санскритским *Бодхисаттва* (*bodhisattva* — существо, стремящееся к просветлению). На мой взгляд, в значении наименования *сармаст* как человека в состоянии экстаза ощущается дух религиозной практики йоги. Во всяком случае в йоге твердо установившееся состояние сосредоточения обозначается термином, значение которого — «экстаз созерцания, при котором достигается ясное и отчетливое *осознание объекта размышления*»⁵¹.

Развивая мысль о том, что *бодхисаттва* — идеал адепта махаяны, который стремится к достижению состояния Будды, М. Элиаде замечает, что «учение о всемирной пустоте, очищая универсум от “действительности”, облегчает человеку отречение от мира и приводит к стиранию его собственного “я” — первой цели Будды Шакьямуни и раннего буддизма»⁵². Можно предполагать, что и само имя мусульманского святого — Бурх — также восходит к древнеиндийским истокам. Близкий пример — *брахман*. Есть сведения, что некоторые брахманы Западной Бенгалии «покидали свои дома, жили как отшельники, практиковали аскетизм»⁵³. Другая возможная аналогия — Бодхи (санскр. *bodhi* — «пробуждение») — состояние, характеризующее человека, достигшего полного освобождения, в данном случае в *самадхи*.

Прослеживая восточно-иранские параллели мифологии Бурха в древнеиндийских истоках, необходимо обратить внимание на следующую деталь повествования — в своем профанном быту Бурх был ткачом. Служителями культа Бурха подлинность данного эпизода аргументируется наличием указанных выше *реликвий святителя* — ткацкого веретена (на это указывал еще Н.А. Кисляков⁵⁴), берда и четырехрожкового светильника, к которым как к объектам поклонения прикладываются верующие при совершении паломничества к гробнице Бурха.

Акцентирование внимания на этих предметах важно, потому что по крайней мере два из них — веретено и бердо — связаны с буддийской йогой, конкретно — с той ее разновидностью, которая получила развитие в буддийской тантре. Термин *тантра* (санскр.), выступающий наименованием класса религиозных систем, возникших в Индии в буддизме и индуизме во второй половине I тыс. — нач. II тыс., означает «ткацкий станок», «основа (ткани)», «существенная часть», «модель», «система», «доктрина»⁵⁵. Этот термин представлен и в иранских языках: основа *тан* (от глагола *танидан* — «сновать», «подготавливать нити

основы для тканья»; «ткать паутину») в лексике современных таджиков означает «основа», «тело», «корпус». Что касается элемента — *тра* (в слове *тантра*), то в иранских языках он принял форму *тар* в значении «нити основы тканья», «струны музыкального инструмента», «верха» (головы, горы, почетного места в помещении).

Описанный выше элемент связывает мифологию святого Бурха с древнеиндийскими идейными истоками, с философией ткацкого веретена и берда, являющихся наряду с гробницей объектами почитания паломников святыни. Смысл аналогии сакральных предметов, относящихся к ткацкому производству, характеризующему наименование религиозной системы, — в том, чтобы показать, насколько сложна мифология святого Бурха. Она *соткана* из ритуалов и символов, принадлежащих к различным религиозным структурам. В то же время нельзя обходить молчанием и мистику веретена и берда как образов бесконечного тканья, ритмично создающих незримую сеть (или паутину), связывающую социальный и природный миры в единое целое.

Рассуждая о том, что именно Луна «соткала» все судьбы (просто потому, что она является владычицей всего живого и надежным проводником умерших), М. Элиаде отмечает, что «ткать означает не только предопределять судьбу (в антропологическом плане), но также и *творить*, производить нечто из собственной субстанции подобно пауку, который плетет свою паутину из самого себя»⁵⁶. Согласно данным Элиаде, в старых германских языках одно из слов, обозначающих судьбу, связывается с веретеном, прялкой⁵⁷. Он считает, что весьма распространенный на Востоке иконографический тип представляет собой веретено в руках Иштар, хеттской Великой Богини, сирийской богини Атаргатис, древнего кипрского божества, эфиопской богини. Продолжая эту мысль, исследователь истории религий подчеркивает, что судьба, иначе говоря, «нить времени, представляет собой более или менее долгий промежуток времени, а потому Великие Богини становятся владычицами времени, повелительницами судеб, которые они создают по своей воле»⁵⁸. Точка зрения М. Элиаде относительно метафоричности образа веретена в религии позволяет понять мистический смысл интегрирования предметов традиционного ткацкого производства таджиков в объекты культа, составляющие комплекс изучаемой святыни.

На связь затворнической обители святого Бурха с практикой религиозного сосредоточения буддийского йогина указывает также выбор персонажем уединенного места в *горной области*. Как в горных районах Индии, гималайских странах и Тибете для совершения *самадхи* йоги уходили в горные безлюдные места, так и Бурх местом для своего от-

шельничества «выбрал» безлюдную узкую горную теснину у истоков притока Хингоу в долине Вахио Боло. На неосвоенность человеком этого места указывает эпизод мифа, в котором говорится, что Бобо Ходжи отправляется за дровами в горы, где он услышал голос Бурха. Там не было людей для сооружения гробницы, поэтому святой попросил Бобо Ходжи отправиться за ними в кишлаки, расположенные в среднем течении Хингоу. Ссылка мифа на горы в контексте изоляции святого от социума объясняется тем, что гора — ближайшая к небу точка, она является местом обитания богов. Кроме того, гора — это царство облаков, грома и молнии, рождающих дожди. Далеко не случайно святой Бурх в поверьях иранских народов выступает фигурой, олицетворяющей «ключ» от дождя⁵⁹.

Следует учитывать, что священная гора — аналог индо-иранской мифологической Меру или греческого Олимпа. Ее бесчисленные религиозные и символические значения присутствуют во многих мифологиях. Сакральность горы основывается, во-первых, на том, что она закрепила за собой пространственную символику «высшего» и «вертикального» превосходства и, во-вторых, что «она представляет собой важнейшую сферу атмосферных иерофаний, а следовательно, обиталище богов». Гора, например как Меру, возвышается в середине мира или часто является пунктом соприкосновения неба и земли. В этом смысле она воспринимается как точка, через которую проходит мировая ось⁶⁰. В преданиях иранских народов священная гора Хаара Березайти находится посреди земли и соединяется с небом.

Теория М. Элиаде относительно символики горы объясняет, почему святы места, храмы, дворцы, священные города уподобляются горам и сами становятся магическими образами вершины мировой горы, недостижимой подданным. «Гора, Храм, Город, — замечает М. Элиаде, — становятся священными потому, что они наделены особым престижем и значением “центра”, иначе говоря, потому, что первоначально они отождествлялись с самой высокой вершиной Вселенной, с точкой соприкосновения Неба и Земли»⁶¹. Кроме того, сакральность горы связана с сакральностью глубинной и, следовательно, темной пещеры, мыслимой в лоне этого *высшего* и *вертикального* пространства. В этом и заключается уникальность мифологии святого Бурха: он (герой) пребывает в затворничестве не только в верхней точке земли — в обители Бога, но одновременно и внутри нее, в пещере, в крошечной тьме. Акцент на этих деталях важен: они позволяют предполагать, что культ Бурха и ассоциирующийся с ним ритуальный объект в высокогорной области, возможно, связаны с культом гор, где берет свое начало Амударья.

В этом убеждают места паломничества и поклонения (*остон*) на Памире, представляющие собой священные камни⁶².

Продолжая анализировать мифы и предания о Бурхе, отметим и такую деталь: Мусе, когда он заметил купину, было восемьдесят лет. О хронологическом возрасте Бобо Ходжи традиция ничего не сообщает. Зато компонент *бобо* в его имени в лексике таджиков значит «дед/старец», что указывает на возрастную близость Мусы и Бобо Ходжи. Это служит основанием для гипотезы мистического отождествления, точнее, перехода друг в друга черт образов коранического персонажа (Мусы) с, казалось бы, профанным персонажем (Бобо Ходжи) и, соответственно, профанного Бобо Ходжи с кораническим персонажем Мусой. Происходит это весьма неожиданно: Муса, связанный с «ведомством» Бога, выполняя ангельскую миссию, прерывает погруженность в самого себя Бурха на мистической горе Тур. В такой же ситуации погруженности Бурха в самого себя, но уже на земле, в горах Припамирья (это уже на уровне истории, о чем мы можем судить по логике предания), посредническая ангельская роль Мусы переходит к находящемуся в окружении людей обыкновенному земному дровосеку Бобо Ходжи, прервавшему погруженность святого у входа в пещеру.

Как ангел, Муса является очевидцем той подлинности, которая знаменует драматическое событие ухода Бурха в обитель Бога, будучи на горе мифической. Как профанный (дровосек), Бобо Ходжи является очевидцем драматического события: сначала явления ему Бурха из мира Тьмы, добровольно избранного им в подлинных горах у истоков Хингоу, а затем увлекаемого ослепительным потоком бесконечного света, ухода его в обитель Бога. В этом переплетении событий нужно понять смысл пребывания героя в пещере, его одиночество в подземелье, где существование слито с тьмой, отсутствует различие света, цвета и звука. Это сопоставимо с пребыванием ребенка в материнской утробе: у него нет ни отдельного существования, ни отдельной реальности.

Существует и другой опыт — одиночество Бога. Одиночество Бурха представляет собой имитацию одиночества Бога. Он одинок, как одинок Бог. Есть, однако, различия: одиночество Бога рождает вселенский свет, одиночество Бурха — личностную тьму для самого Бурха. Одна мысль о подобном одиночестве, мысленное погружение в него вызывают страх. Этот пример причудливой метафорической мысли утверждает известную истину: мистик всегда в тени. «Это метод, а не доктрина», — сказал бы суфий.

Нахождение в тени есть и открытие себя. У таджиков существует поговорка: «Взошло солнце, и тени принялись смеяться». Кто более или

менее знаком с горной Центральной Азией, тот легко может представить себе картину, когда с первыми лучами, которыми ласкает солнце горные вершины, тени начинают рассеиваться и по мере постепенного подъема солнца все стремительнее убегают с вершины вниз, как бы спасаясь от своего преследователя — солнца. Можно представить себе ярко горящий светильник, свет которого освещает комнату. Вообразим, что это источник единого вечного пламени, которое освещает мир. Такое сравнение напоминает коранический текст, где о Боге сказано: «Его свет точно ниша; в ней светильник; светильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд точно жемчужная звезда...» (24:35).

Допустим, что светильник, назначение которого освещать, есть тело человека. Свет, который исходит от него, рассеивает тень, занимая ее место в комнате. Такова и человеческая воля. Она обладает силой, способной отгонять тени, которые властвуют в личной душе, таким образом, чтобы их место занял яркий (победоносный) свет духовных *карама*т-деяний без единого пятна, отдаленно напоминающего тень, как печать невежества и привязанности к земному и материальному, препятствующему неразрывной связи и конечному воссоединению с божеством.

Наши сравнения позволяют объяснить идею смерти Бурха при вторжении в его пещерную обитель всепобеждающего света. Свет — образ наступившего просветления — властно рассеял тень, триумфально занял ее место. Тень исчезла из бытия-существования. Озаренным светом всезнания герой предстает Предвечному. Метафорически это тождественно уничтожению им *насфа* — теней и, таким образом, освобождению от тяжести грехов, превративших его личную душу в пещерный мрак. Его смерть знаменует ни с чем не сопоставимую награду за отречение от себя, радость, празднование освобождения от привязанностей ко всему земному и материальному. Отныне его душа не замурована во мраке, она навечно слита и растворена в лучах Жемчужной Звезды. Это то блаженство, обретение которого представляет собой великую награду за избавление души от томления во мраке.

Понимание философии этого учения будет неполным, если не вспомнить об участии дровосека Бобо Ходжи в драме жизни Бурха, замурованного в лоне земли. Услышав голос Бурха, дровосек отодвинул плоский камень, которым был закрыт вход в пещеру, ставшую святому обителью. Предположим, что камень в данном случае представляет собой образ тяжести в душе Бурха, а пещера символизирует ощущение им душевного мрака. В этом случае можно выдвинуть следующую гипотезу: сдвигая тяжелый камень, который тяжким грузом лежал на душе Бурха и закрывал путь света в его душу, Бобо Ходжи открыл путь для

вторжения этой субстанции в обитель мрака. Прорвавшийся в пещеру свет сбрасывает с престола ее владыку — тьму. Голос Бурха из подземелья — это мистический зов стремящейся к свету души, оказавшейся в плену у владыки тьмы. Следовательно, мы можем предположить, что Бобо Ходжи являет собой замечательный образ суфийского *тира*-мастера/наставника. Однако возникает ощущение того, что в череде описанных событий *тиром* выступает сам Бурх, олицетворяющий собой и суфия Мухаммада, и суфия Христа, и Будду-суфия. Как великие учителя, они являют собой образы, символизирующие ядро сокровенного знания.

Мифология усыпальницы святого Бурха — пример нерасчленимости мифа и истории, слияния земного и Небесного, подлинного и фантастического, того, что может быть в опыте и что может в нем отсутствовать. В такой же мере повествования об эпониме изучаемого *мазара* представляют собой прекрасный пример объединения парадоксальной святости и парадоксальной профанности, единства противоположностей «пустота–наполненность», «свет–тьма», «жизнь–смерть».

Предпринятые сопоставления лишний раз напоминают о значении слова *ходжи* («паломник» или «совершивший паломничество»), с которым связано имя старца в легенде таджиков. Слово *ходжи* на Востоке применимо к человеку, совершившему не только паломничество в Мекку, но и *зийарат* к особо почитаемым *мазарам* мусульманских святых, например к культовому объекту такого ранга, как усыпальница святого Бурха. Это подкрепляет высказанное предположение, согласно которому Бобо Ходжи, персонаж рассказа таджиков, представляет собой также «экстраполяцию» образа коранического Мусы в его ангельской миссии к Бурху на горе Тур. Намек на это мы находим в уже знакомом эпизоде из сказания дарвазцев («Бурх-номы»), где говорится о том, что Муса, следуя повелению Бога, отправляется в путь к обители Бурха на горе Тур и застаёт его там «погруженным в самого себя». В таком состоянии находит Бурха и старец Ходжи, прервавший дальнейшее нахождение героя в этом состоянии.

Как видим, в этом сложном переплетении мифических событий имеет место попытка мифотворца «переносить» сначала пару Муса–Харун на пару Муса–Бурх, а затем на пару Бобо Хаджи–Бурх. В любом случае нельзя быть уверенным, что этот мифологический мотив, как и приведенные выше сюжеты, имеет самостоятельное происхождение в недрах ближневосточной традиции. Истоки сходных легенд, вероятнее всего, нужно искать в памятниках индийского эпоса, возможно в «Махабхарате». В пользу этого предположения говорят и знакомые по «Махабхарате».

те» специфические особенности мифологических повествований о героях, характерные и для сказаний дарвазцев о Бурхе. Мы уже говорили о вероятности того, что и само имя мусульманского святого — Бурх — этимологически восходит к древнеиндийским источникам.

Упоминание о старце-паломнике (Бобо Ходжи) и путешествии Мусы на гору Тур заставляет вспомнить пребывание пророка на горах Синай, Ор и Хорив. Создается впечатление, что объекты особо почитаемых им культов находятся в основном в горах, в том числе на горе Тур, где в уединении пребывал святой Бурх. Вообще Муса во многом предстает олицетворением человека пути, о чем свидетельствует его посох как символ пути. Святые места ведут его в горы, пустыню (ср. исход иудеев из Египта под его руководством) и моря (ср. путешествие с «рабом из рабов Аллаха» в поисках места слияния двух морей). Этот великий человек и вечный странник совершал (в образе Бобо Ходжи) паломничество к гробнице Бурха в Припамирье. Определенные черты страннического образа жизни прослеживаются и в образе святого Бурха. Достаточно вспомнить его путь из Цейлона в Афганистан и оттуда к истокам Хингоу; на этом пути находятся Египет, Бухара и др. Что касается посоха святого, то в гробнице его заменяет ткацкое бердо. В этом угадываются черты образа человека мистического пути.

В рассказах о святом Бурхе обращает на себя внимание не только «разоблачение» им коранического Мусы, но и монолог святого с Богом в обличительных выражениях. В них объективно существующий Бурх выступает наравне с субъективным Богом. В разговоре с кораническим персонажем Мусой Бурх говорит: «У меня договор с Ним был»; «Я просил Его упразднить ад»; «Я не боюсь Его ада, как не желаю и рая Его» и т.п. В конце концов не Бурх, а Бог предлагает заключить мир. Не менее показателен пример взаимоотношений Бога и Бурха на условиях договора. Такое союзническое отношение напоминает функции древнеиранского Митры как Бога мистического договора (и согласия).

Конечно, неверно допускать, что весь набор саркастических сентенций Бурха есть исповедование идеалов атеизма. Такая особенность является выражением речевого поведения, свойственного человеку, находящемуся в состоянии мистического экстаза. Понять истинные причины этого помогает направление буддийской тантры — *мантра-яна*. Как отмечает А.М. Стрелков, *мантра* (санскр. «инструмент мысли») представляет собой сакральную речевую формулу, обращенную к тантрийскому учителю или божеству и являющуюся одним из важнейших элементов этого учения⁶³. Это позволяет понять также смысл

других титулов Бурха — *абдол* («святой заместитель» пророка Мухаммада) и *вали* («близкий к Богу святой»; «друг Божий», а в лексике таджиков — «пророчествующий человек» или «человек, обладающий знанием сокровенного»).

Следует сказать, что подобные аналогии нередки. Рассуждая о воплощении Бога во Христе, К. Хюбнер приводит высказывания Бульмана о том, что «мифическая картина мира находит себе соответствие в священной истории». «По его [Бульмана. — *P.P.*] мнению, это прежде всего относится к представлению о том, что “предсущее божественное существо” появилось “в человеческом облике”. Подобно тому как Античность и Восток сообщают нам о богах и божественных существах, что они появились в человеческом облике, так и главный момент гностического мифа о Спасении состоит в том, что божественное существо... приняло человеческий облик, облекаясь в плоть и кровь, чтобы принести откровение и Спасение... На самом деле... постоянная возможность чувственной явленности божественного в человеке выводится из онтологии мифического, и Бульман характеризует эту явленность в ее субстанциональной “вещественности” очень пластично, когда сравнивает ее со светом, хлебом и водой»⁶⁴.

Не меньший интерес представляют пассажи К. Хюбнера, извлеченные им из разных источников, относительно интерпретации мифа как нуменоизного опыта. В частности, он цитирует фон Виламовиц-Моллендорфа: «Боги живы. Первое условие нашего понимания древнегреческих верований и культа состоит в выявлении и признании этого как наличного факта. Наше знание о том, что они живы, опирается на внутреннее или внешнее восприятие; не важно, воспринимается бог сам по себе или в качестве того, что несет на себе его воздействие». И далее: «Если мы перенесемся мыслью на тысячелетия назад, то общение богов и людей надлежит признать едва ли не повседневным событием, по крайней мере, боги могут появиться в любой момент, и если они приглашаются на жертвоприношение и пир, то это следует понимать всерьез»⁶⁵. Божественное существует для греков в настоящем, оно узнается не только в чуде или в темных мистериях, но и в естественном опыте»⁶⁶.

Бог, с которым Бурх строит свои отношения на условиях договора, представляет собой абстрактный продукт религиозной догматики и в этом качестве он не дает рецептов, например, для вызывания дождя или устранения ада. Альтернативой Ему служит Бог мистического переживания, Бог, который растворен во внутреннем существе человека, когда Он слит с ним как бы в одну сущность. Читатель помнит, как Бог говорит о Бурхе: «Он почитает утренний свет» (по одной версии) или «Он

почитает утренний ветер» (по другой версии). Можно думать, что это оценка другой — Всевидящей сущности религии, для которой Бурх — личность «от язычества». Когда утром в душе яркие лучи божественного света или дуновение божественного ветра, тогда рождается мощь *карамата* — созидательного творчества. Она приходит из чистых волн божественной сущности, неся с собой магические силы в награду за подлинное просветление — это принципы проявлений Бурха на божественном уровне.

Бог, веру в которого он исповедует, является хозяином всего, в том числе ветров, облаков, осадков, вод. Он и источник *бараки* — благодати и *карамата* — святых деяний. Последнее воплощается в реальность, когда сущность Бога становится сущностью человека. Тогда человек становится потенциально всемогущим как Бог. Все это дает основание полагать, что обличительная теистическая риторика Бурха обращена не к Богу вне стен тела святого, а к Богу, который внутри его самого. Следовательно, его экстатическое общение с Богом, лишенное каких-либо ритуалов, исполненное некоей необузданности и своеобразного мятежа, относится к бытию Бога в собственном небытии. Можно сделать вывод, что источник любви святого к Богу в его сострадании к людям, оказавшимся пленниками жестокой засухи.

Процитированные пассажи объясняют, почему Бог в повествованиях таджиков об эпониме интересующего нас места паломничества и поклонения не перестает говорить с теми, кто его слышит. А слышат его те, кто уравниен с ним благодаря отречению от *себя*. В этом мистическом измерении Бог становится очеловеченным в той мере, в какой человек становится божественным. То, что для *нас* кажется мифом, для *него* является «настоящим».

Миф представляет собой некую реальность, скрывающуюся за напластованием времен, удаленных от череды последовательных *современностей*. Если вообразить, что миф — от первоначальной «луковицы» истории, то напластование времен, сменивших друг друга, можно сравнить со слоями кожуры, под которым эта луковица находится. Задача состоит в том, чтобы очистить (и/или освободить) эту луковицу из под наслоений кожуры, сохранив при этом историчность, по возможности без повреждений. На данном этапе мы не ставим своей задачей «освобождение» луковицы от напластований кожуры (времен). Это трудноосуществимая задача, хотя и небезнадежная. Достигнутое позволяет лишь предположить, что последовательные наложения на ядро мифа указывают на Будду, Индру, Митру, ангела Бори, святого Бурха, пророка Мусу и профанного Бобо Ходжи. Каждая из этих фигур олицет-

воряет свое — «настоящее» — время, которое по мере удаления от нас оказываются под покровом мифа. На это указывают и данные, отражающие чудотворные способности образа Бурха, например, являть собой хозяина дождей.

Амплуа чудотворца является доминирующим мотивом практически во всех версиях повествования о святом Бурхе. Имидж Бурха-чудотворца, обладающего потенциалом сверхзнания, дает определенную повод для размышления. Прежде всего это возможность обладания человеком тайным (мистическим) знанием. Если это возможно в принципе, то возникает вопрос об источниках, из которого эта способность происходит. Конечно, однозначный ответ на этот вопрос невозможен, потому что он очень труден. Но когда святые чудотворения становятся доминантой многих рассказов — устных и книжных — о святых, то желание понять, фантастика это или реальность, «не отпускает».

Вернемся к повествованиям, согласно которым святой Бурх становится *дево*на-одержимым (юродивым) из-за 40-летних поисков жемчуга Абу Са'ида (по другой версии — Джалал ад-Дина Руми). В этой истории внимание приковывает *факт* обнаружения Бурхом потерянного Руми жемчуга. В этом случае не следует допускать, что эта история имела подлинную основу, которая стерлась из памяти, а пробелы затерявшихся во мраке времен событий естественным образом заполнились фантазией создателей этих «историй», удаленных от *подлинного* далекими временами. Такая интерпретация не даст позитивных результатов.

Более вероятно предположение, что в данном эпизоде события мы имеем дело с метафорой. Действительно, время жизни этих двух фигур — мифического Бурха («современника» Мусы) и исторического Руми — отделено друг от друга тысячелетиями. Уже это обстоятельство свидетельствует о том, что история о жемчуге Абу Са'ида относится к области суфийского символизма, хотя это отнюдь не означает, что своим возникновением она обязана условиям, сложившимся на основе заповедей пророка Мухаммада уже после завоевания арабами Центральной Азии. Не исключено, что история о жемчуге восходит к доисламским традициям, «перемифологизированным» уже в исламский период.

Можно предполагать, что жемчуг, потерянный Абу Са'идом, был найден не Бурхом, а самим Абу Са'идом после сорока лет поисков. Такое предположение возможно, если допустить, что сорокалетние поиски Бурхом жемчуга Абу Са'ида являются мистическими поисками, и, следовательно, для Абу Са'ида жемчуг не драгоценность, а образ приобре-

тенного им духовного просветления. Не случайно, что по преданию у этого жемчуга «было сто тысяч лучей Божьего света». Выскажем еще одно предположение: Абу Са'ид находит не драгоценность, а просветленного *тира*-наставника, который излучал «сто тысяч лучей Божьего света», т.е. света истинного знания. Им оказался всемогущий Бурх, возможно явившийся Абу Са'иду во сне. В этом случае становится понятным, почему в рассказе эта удача связывается с фигурой мифического персонажа. Получается что находка Бурхом жемчуга Руми являет собой аллерию нахождения им пути к свету сокровенного знания.

В мифах о Бурхе имеется еще одна загадка, связанная с неопределенностью имени средневекового поэта Руми. В версии, зафиксированной Н.А. Кисляковым, также как и у А. Шехова⁶⁷, он назван Абу Са'ид Руми, в «Бурх-наме» дарвазцев — Джалал ад-Дин Руми⁶⁸. Мы склоняемся к мнению, что Абу Са'ид является именем известного суфийского *шейха* Абу Саи'да Абу ал-Хайра (967–1049), которому принадлежат слова: «Перерыв в славословиях, с сознанием присутствия Истины в сердце, лучше, чем непрерывность их при отчужденности сердца от Истины»⁶⁹. Таким образом, поэту-мистика Руми, подлинное имя которого Джалал ад-Дин, присвоено имя суфийского *шейха* — Абу Са'ида Абу ал-Хайра. Почему это произошло, сказать трудно.

Единственное, чем можно это объяснить, — и поэт Джалал ад-Дин Руми, и его предшественник Абу Са'ид Абу ал-Хайр являлись представителями исламской мистической мысли. Думать, что в данном случае мы имеем дело с неточностью, было бы ошибочно. Не исключено, что «неточность» таит в себе скрытую идею. В этой связи следует отметить тот факт, что Абу Са'ид Абу ал-Хайр годами подвергал себя невероятным тяготам аскезы. Так, он «в течение семи лет занимался изнурительными аскетическими упражнениями — в том числе совершал *салат маклуба*⁷⁰: будучи подвешен за ноги в колодеце или в другом темном месте»⁷¹. Как известно, подвергал себя изнурительным аскетическим упражнениям и Бурх. Не исключено, что в аскезе Абу Са'ид следовал элементам практик Бурха. Это проявляется в подчеркнуто почтительном отношении Абу Са'ида к Бурху.

Представим, что эпизод с жемчугом Руми/Абу Са'ида не миф, а реальность. В этом случае возникает вопрос: может ли в принципе человек обладать способностями сверхвидения? Из этого вопроса «вытекает» следующий: откуда происходит второе, наряду с *сармаст*, определение к имени Бурха — *вали* (о значении этого термина — человек, обладающий тайным знанием), — говорилось неоднократно). Возможно ли найти утерянную вещь или определить место ее нахождения на расстоянии,

на основании какой-то освоенной практики? Реалии современной Центральной Азии позволяют ответить на этот вопрос с определенной долей уверенности. С помощью использования особых техник некоторые местные экстрасенсы, обладающие якобы способностью сверхвидения и сверхслышания, помогают однообщинникам находить утерянные ими вещи или похищенные ценности. Известно, что подобная методика имеется в арсенале современных людей, обладающих навыками энергоинформационных технологий, не только в Центральной Азии, но и в других регионах мира. Таким образом, *караматы* — способности невообразимых чудотворений, которыми обладает Бурх, — эмануруют из определенных подобных практических навыков, в том смысле, что они носят «технологический» (психотехнический) характер.

В плане интерпретации *карамата* (тайного знания, дающего человеку сверхъестественные способности) как результата психотехнических практик рассмотрим эпизод рассказов о Бурхе, который повествует о *сайде* — горном козле.

5. Феномен оцепенения горного козла

В приведенном рассказе о *сайде* привлекает внимание легкость, с которой животное становится добычей Бобо Ходжи. С диким животным он поступает так, словно оно было скованным невидимой силой. В действительности подобное состояние животного сопоставимо с состоянием оцепенения или паралича.

Проанализируем этот мифический эпизод с точки зрения подлинности события и попытаемся ответить на вопрос, что за таинственная сила привела гордого и свободного обитателя высочайших гор в состояние оцепенения. Конечно, говоря о подлинности события, мы имеем в виду святые чудеса, обозначаемые у таджиков терминами *каромат* (араб. *карама*) или *муъджиза*.

В поисках аналогий способности человека мысленно воздействовать на объект мы находим источник, в котором приводится легенда, повествующая о диспуте, будто бы состоявшемся между упоминавшимся *шейхом* Абу Са'идом Абу ал-Хайром и Абу 'Али ибн Синой. Мы приводим его по книге М.А. Мамедова, посвященной архитектуре монументального памятника второй половины XI в. — мавзолею суфийского *шейха* Абу Са'ида Абу ал-Хайра (967–1049) на юге Туркменистана. По легенде Абу Са'ид подбросил чашку вверх и она повисла в воздухе. Он сказал Ибн Сине: «Вот вы, ученые, согласно с законами физики рассуждаете, что все тела по природе своей стремятся к центру. Почему же эта чашка,

сама по себе тяжелая, висит в воздухе и не падает вниз?» На это Авиценна ответил: «Физический закон, о котором ты упомянул, относится к тем телам, которым ничто не мешает стремиться к центру, а эта чашка удерживается в воздухе твоею волею и поэтому не может упасть на землю». После этой дискуссии на вопрос учеников по поводу впечатлений от беседы с суфием Абу Са'идом ученый Ибн Сина ответил: «Он видит то, что я знаю». А *шейх* добавил: «Ибн Сина знает то, что я вижу»⁷².

Для понимания такого явления небольшую психологическую под сказку можно найти в «Махабхарате», памятнике индийского эпоса. Следует сказать, что в эпосе речь идет не о воздействии потоком сознания на предмет, в данном случае на чашку, а о блокировании сознанием человеческой сущности. Некоторые пассажи из «Махабхараты» показывают, как традиционное индийское сознание представляет себе гипнотический транс: с точки зрения составителей памятника, это лишь автоматическое блокирование потока сознания. То, что индийцы не путают гипноз с йогическими трансами, становится ясно из эпизода, описанного в этом памятнике (кн. XIII, 40, 59). Там говорится, что Девашарман, который должен отправиться из дома, чтобы исполнить заказное жертвоприношение, просит ученика Випулу защитить его жену Ручи от чар Индры. Випула «входит» в ее глаза, и Ручи бессознательно поддается магнетическому влиянию его взгляда. Едва лишь ученик фиксирует взгляд, его сознание переносится в тело Ручи, и она целенеет, как камень. Когда Индра вступает в комнату, Ручи желает встать и исполнить свои обязанности хозяйки, но, «обездвиженная и подчиненная» воле Випулы, «она не может пошевелиться». Индра говорит: «Изнуренный Анангой, богом страсти, я пришел искать твоей любви; о, улыбнись мне приветливо, Ручи!» Но Ручи, желавшая ответить ему, «чувствовала неспособность подняться и промолвить слово»: из-за того что Випула «сковал ее узами йоги», она не могла сдвинуться с места и говорить. Этот гипнотический процесс можно трактовать следующим образом: объединив лучи своих глаз с лучами глаз Ручи, Випула перешел в ее тело, подобно ветру, прорезающему воздух.

Эпизод с Випулой доказывает, что даже неспециализированные произведения описывали гипноз достаточно точно. Таким образом, состояния направленного паралича (эмоционального и волевого по своему происхождению) ментального потока достаточно, чтобы изменить намерение объекта воздействия, в данном случае горного козла. Поэтому можно предположить, что опыт типа описанного в «Махабхарате» мог быть использован Бурхом, чтобы горный козел, спустившийся к роднику, был определенным образом «запрограммирован» на

неподвижность, и поэтому, оцепенев как камень, он становится добычей Бобо Ходжи. В таком случае появляется много возможностей для объяснения интеллектуальных истоков рассказов о чудотворении в плане историзации мифа, в данном случае святого Бурха, снискавшего также славу обладателя сокровенного знания или пророчествующего персонажа (*вали*).

Рассеивание и паралич сознания живых существ путем воздействия на него — общеизвестная практика. Существует много свидетельств об этой практике человеческой деятельности. Об одном из замечательных примеров подобного рода повествует Низами ‘Арузи Самарканди в своем сочинении «Собрание редкостей, или Четыре беседы», написанном более 850 лет назад. Он приводит рассказ о том, как однажды Султан Махмуд⁷³ сидел в павильоне с четырьмя дверями на крыше дворца в Газни. Газневидский правитель спросил у знаменитого арабоязычного ученого-энциклопедиста, астронома, математика, историка, географа, медика и филолога Абу Райхану Бируни (973–1048): «В которую из этих четырех дверей я выйду? Предскажи. Напиши свое решение на листке бумаги и положи мне под ковер». А все двери вели на выход. Абу Райхан попросил астролога, определил высоту солнца, начертил гороскоп, подумал немного, написал что-то на листке бумаги и положил под ковер. Султан Махмуд спросил: “Предсказал?” Тот ответил: “Предсказал”. Правитель приказал, чтобы позвали мастеров и принесли топоры и лопаты. В стене, обращенной на восток, они проббили пятую дверь, и через эту дверь он вышел. И сказал, чтобы ему подали листок бумаги. А там было написано: “Не выйдет ни в одну из этих четырех дверей. В восточной стене пробьют еще одну дверь, и он через нее выйдет”. Когда Махмуд Газневидский это прочел, он разгневался и приказал, чтобы Абу Райхан сбросили во двор. Так и сделали, но у средней крыши был натянут тент. Абу Райхан упал на этот тент, прорвал его и тихонько опустился на землю, без единого повреждения. Махмуд распорядился привести Абу Райхана. Его привели. “Абу Райхан, — обратился к нему султан, — а этого происшествия ты не предвидел?” “О государь! Предвидел”. “Где доказательство?” Абу Райхан позвал своего *гулама* [здесь: “референт”. — *P.P.*], взял от него календарь и вытащил из середины календаря свой гороскоп. В предсказании на этот день было написано: “Меня сбросят с высокого места. Однако я невредимым достигну земли и встану здоровым”. Эти слова также не пришлись Махмуду по вкусу. Он разгневался еще больше и распорядился отвести ученого в крепость и запереть его там. И Абу Райхан провел там в заточении шесть месяцев»⁷⁴.

Приведенный рассказ можно интерпретировать двояко. Во-первых, Султан Махмуд подвергает проверке способности ал-Бируни в искусстве предвидения намерений; во-вторых, решение правителя пробить в стене брешь для выхода является результатом реализации внедренной в него программы. Мы видим, что в одном и другом вариантах толкования репутация ал-Бируни как непревзойденного мастера энергоинформационной технологии, в частности считывания намерений и программирования других, оказывается неуязвимой.

Относительно считывания намерения других среди таджиков существуют множество рассказов. Один из них — о «чудотворительных» способностях одной из выдающихся фигур центральноазиатского мистического (суфийского) *тариката* накшбандийа ‘Убайд Аллаха б. Махмуда Насира ад-Дина аш-Шаши, известного как Ходжа Ахрари *вали* (1404–1490). Рассказами подобного рода насыщена и научная литература об этом чудотворце⁷⁵. Они свидетельствуют не только о его *карамате*, который выражался в его необыкновенных способностях читать мысли других. Подчеркивается, например, что «самым примечательным *караматом* Ходжи Ахрара было предвидение смерти того или иного человека»⁷⁶. Можно предположить, что в данном случае речь идет о его способности программировать желаемый результат. На эту мысль наводит свидетельство источника, из которого явствует, что он предвидел смерть «того или иного человека, кто осмелился выступать не только против Хего самого, но и проявлял неучитивость (*би-адаб*) по отношению к нему»⁷⁷. Такие люди «неожиданно умирали. Среди таких людей можно увидеть простого “бродячего суфия” (*каландар*)», задавшего Ходже Ахрару вопрос (с явным умыслом) о том, сколько богатства он накопил, его племянника, «который, как и его дядя, обозвал Ходжу Ахрара “деревенским *шейхом*”». Приводятся эпизоды и нелицеприятные высказывания некоторых лиц из правящей элиты, желавших как бы «де-сакрализировать» имидж Ходжи Ахрара и на этом основании обложить налогом его огромное владение. В итоге «любой такой рассказ заканчивается одинаково — непременно наказанием неучитивого (*би-адаб*) как бы “рукой проведения”, защищающей обладателя *карамата* — Ходжу Ахрара»⁷⁸. Как нам кажется, эти факты имеют непосредственное отношение к разбираемому сюжету об оцепенении горного козла на камне у родника *сайд*.

Пожалуй, нет смысла повторять здесь то, что известно из указанного исследования К.М. Тургуновой относительно всевозможных проявлений *карамата* Ходжи Ахрара-*вали*. Впечатляющие примеры чудотворения отражены в рассказах об учителе уже неоднократно упоминавшегося Джалал ад-Дина Руми — некоем дервише Шамсе Табризи. Из

многочисленных примеров, которые читатель найдет в статье ираниста Ю.А. Аверьянова⁷⁹, процитирую следующие два пассажа:

1. У *му'адзина* «с руганью прогнавшего Шамса из мечети, распух язык, он перестал говорить и вскоре умер. В Багдаде Шамс зашел в какой-то дворец, откуда раздавались звуки, но хозяин дворца велел слуге прогнать его. Слуга замахнулся мечом на Шамса, но в тот же момент его руку сковал паралич. Шамс спокойно удалился, а на следующий день негостеприимный хозяин отправился в мир иной. В Иране Шамс умертвил бродячего дервиша-каландара, который во время ритуального танца постоянно касался его полой своей одежды. Дервиши пытались догнать Шамса, но он улетел по воздуху»⁸⁰.

2. «Руми рассказывал, что Шамс мог невидимым проникать во дворцы султанов, проходить мимо стражей и визирей, садиться на султанский трон и, побывав на пиру, удаляться никем не замеченным»⁸¹.

Сказанное об учителе Джалал ад-Дина Руми в очередной раз подводит к разговору об использовании в фольклорном повествовании имени Абу Са'ида/Руми в связи с его встречей с Бурхом. Фабула рассказа: поэт обязан Бурху за находку *потерянного* им жемчуга после сорока лет бесплодных поисков. Важно выяснить, в рассказе речь идет о жемчуге в прямом смысле слова, т.е. о жемчуге как материальной ценности, или слово «жемчуг» в данном контексте является метафорой. Мы возвращаемся к вопросу об историзации исследуемого мифа.

На мой взгляд, в этом эпизоде предания имеет место «перформативное» *подлинности*. Известно, что Джалал ад-Дин Руми своей славой вдохновенного поэта-мистика во многом был обязан встрече с дервишем Шамсом Табризи. Встреча поэта с ним, по Ю.А. Аверьянову, «в столице государства Сельджукидов городе Конье побудила Руми отказаться от богословских упражнений и обратиться к совершению суфийских радений, погрузила его в мир мистических переживаний и откровений, научила слушать голос собственного сердца и следовать его велениям». Благодаря этой встрече Руми «из богослова, толкователя Корана, главы мусульманского духовенства Коньи... превратился в “Странника на пути Любви”, “Небесного старца”, читающего в сердцах людей, “Доброго пастыря”, не делающего различий между мусульманами, христианами, огнепоклонниками и язычниками»⁸².

В иконографии ордена *мевлеви* Руми и его мистический патрон Шамс Табризи, ставший для поэта «солнцем веры», часто изображались вместе, в момент дружеской беседы, «когда на Руми под воздействием “благословенного взгляда” Шамса внезапно снизошло просветление»⁸³. Из этого можно заключить, что образ жемчуга в разбираемом предании

является метафорическим, что находка Бурхом потерянного Руми жемчуга после сорока лет бесплодных поисков есть образ просветления, внезапно озарившего поэта при встрече с Шамсом Табризи. Эта находка Руми сопоставима с находкой им нового жемчужного (мистического) пути. Под бесплодными поисками потерянного поэтом жемчуга, очевидно, нужно понимать длительные и бесплодные поиски им истины в богословских упражнениях, иначе говоря, в религиозных предписаниях, отраженных в богословской литературе.

Следовательно, находка жемчуга, в котором было «сто тысяч лучей Божьего света», как мне кажется, представляет собой недвусмысленный намек на нахождение пути для освобождения поэтом себя от внутренней зависимости от существующих религиозных установок, говоря иначе, от оков стереотипов. В этом смысле находка утерянного жемчуга, излучающего *бесконечный свет*, может быть интерпретирована как образ некоей харизмы, снизошедшей на Абу Са'ида/Руми и, таким образом, открывшей путь знаменитому поэту-мистiku/*шейху* к самому себе, к познанию самого себя.

Такой внезапный поворот на жизненном пути мыслителя становится возможным благодаря его встрече с дервишем Шамсом Табризи, вошедшим в повествование о Бурхе под именем Абу Са'ид/Руми. В силу повсеместной популярности в иранском мире преданий о Шамсе Табризи «перенос» на дервиша Бурха образа дервиша Шамса представляется вполне вероятным. Заметим, что Шамс Табризи, как и Бурх, долго не задерживался в одном месте. Он путешествовал из города в город, из страны в страну в одежде из козьих шкур черного цвета (склеп Бурха первоначально был покрыт паласом из черной козьей шерсти). Из-за неожиданных и быстрых перемещений он получил прозвище *паранде* («ускользающая птица», «пернатый», «парящий»/«летающий»). Некоторые авторы считали, что он действительно мог летать по воздуху, как птица⁸⁴. Будучи чудотворцем, он обладал способностью или техникой, которая позволяла ему «стереть» восприятия цвета и формы в глазах окружающих, благодаря чему он становился невидимым, оставаясь в одном и том же месте (обществе). В целом эпизод фольклорного повествования о встрече Абу Са'ида/Руми с Бурхом является замечательным примером, иллюстрирующим то, как иногда предание облекает в фантазию историю (путем вытягивания из нее нити в отдельный клубок с трудно узнаваемым ядром подлинности).

В контексте чудотворчества следует упомянуть о сочинении Низами 'Арузи Самарканди, в частности об одном из его рассказов, в котором говорится о *кратме* юрдового. Интерес к этому рассказу продикто-

ван утвердившейся в литературе точкой зрения, что святой Бурх был одержимым и юродивым. В рассказе Низами ‘Арузи речь идет о том, что некий Махмуд Давуди «был тяжело скорбен главой, даже бесноват, и в науке о звездах не имел больших познаний. Из толкований звезд он знал только гороскоп рождения, и предсказания его к календарю были двух видов: “есть” или “нет”. И служил он у эмира Дада Абу Бакра ибн Мас‘уда в Панджидхе [город в средневековом Хорасане. — *P.P.*] Однако предсказания его в большинстве случаев бывали близки к истине.

И в юродивости своей он дошел до такой степени, что, когда господин мой Малик ал-Джабал послал эмиру Даду пару гурийских собак, необычайно больших и свирепых, он по собственному почину вступил с этими собаками в драку и ушел от них невредимым. Спустя много лет сидели мы в обществе посвященных людей возле лавки Мукри, кузнеца и знахаря, на базаре парфюмеров, в Герате, говорили о разных вещах. Вдруг один из этих мужей сказал к слову: “О как велик был этот человек — Абу ‘Али ибн Сина!” Я увидел, как Давуди рассердился. Жилы на шее его напряглись и застыли, и в облике его объявились все признаки гнева. Он сказал: “О такой-то! Кто был Абу ‘Али ибн Сина?. Я стою тысячу таких, как Абу ‘Али: ведь Абу ‘Али не боролся никогда даже ни с одной кошкой, а я боролся перед эмиром Дадом с двумя гурийскими псами!”. В тот день для меня стало ясно, что он помешан.

Однако при всей этой юродивости вот что я увидел. В году пятьсот пятом [1111/12], когда Султан Санджар [султан из династии Сельджукидов. — *P.P.*] остановился в степи Хузан на пути к Мавераннахру в войне с Мухаммад-ханом, эмир Дад оказал ему в Панджидхе гостеприимство, в высшей степени великолепное. На третий день султан пришел к берегу реки, сел в лодку и услаждал себя рыбной ловлей. И в лодку к себе он позвал Давуди, чтобы тот говорил по этому поводу разные нелепые слова, и смешил бы его и поносил бы без стеснения эмира Дада. И вот султан сказал Давуди: “Предскажи-ка, та рыба, которую я на этот раз вытащу, сколько манов она потянет?”⁸⁵ ... Тот сказал: “Предсказываю: то, что ты сейчас вытащишь, будет пяти манов”. Эмир Дад сказал: “О глупец! Откуда в этой реке возьмется рыба в пять манов?” ... Прошло некоторое время, и сеть отяжелела, и стали явными признаки, что попалась рыба. Когда вытащили, оказалась шести манов. Все были поражены. Султан мира выявил знаки своего удивления, и поистине это удивление было уместным»⁸⁶.

Далее Низами ‘Арузи приводит примеры безумия Махмуда Давуди. Он заканчивает рассказ словами: «И эту главу я для того привел, дабы падишаху стало ясно, что в предсказании по звездам одержимость

и юродивость — одно из условий успеха»⁸⁷. Похоже, что в некоторых случаях способность к предсказанию и юродивость отождествляются. Вероятно, это относится и к способности Бурха транслировать определенную программу на поведение людей и животных, в данном случае горного козла, с легкостью ставшего добычей Бобо Ходжи из-за направленного *дистанционного* воздействия сознания на поведение животного, ставшего причиной его парализованного состояния.

Что известно об этом явлении в науке? Установлено, что в «Ведах» содержится идея практического достижения сверхъестественных способностей путем самоограничения и вхождения в состояние созерцания (или особой аскетической практики, медитации). Практика йоги как средство самососредоточения, т.е. внутреннего проникновения, позволяет приобрести истинное знание (*джняна*). Речь идет о приобретении знания, т.е. об усвоении навыков и освоении способов переноса сознания из профанного состояния в просветленное таким образом, чтобы на завершающей стадии медитативного курса путем концентрации ума дематериализовывалось сознание объекта.

«Путем медитации — и уничтожения авидьи — йогин раскрывает в себе воспринимающую, трансцендентальную интуицию, это открывает способность чудесного всевидения»⁸⁸. Другая разновидность достижения высоких уровней в духовном развитии — «результат усиленной тренировки, направленной концентрации и совершенной техники медитации»⁸⁹, позволяющей удерживать ум на одной точке. На этом основании можно сделать вывод, что путем специальных тренировок человек может совершенствоваться и усиливать свои феноменальные способности. Это объясняет не только феномен оцепенения горного козла, ставшего легкой добычей Бобо Ходжи, но и способность вызывать дождь путем концентрации нервных процессов в определенных зонах головного мозга.

6. Краткие выводы

На этом можно завершить экскурс в область мифологии эпонима *мазара* мусульманского святого Бурха в долине реки Хингоу (Вахио Боло). Из поэтических и прозаических рассказов о святом в средневековых письменных памятниках, а также в фольклорных повествованиях, выявленных преимущественно таджикскими исследователями, явствует, что мифы и сказания о Бурхе представляют собой уникальное явление в системе традиционных религиозно-мифологических представлений изучаемого народа.

Смысл обращения к данному сюжету заключается в попытке расширить круг мифологических повествований о персонаже, с именем которого связана святыня в горах Припамирья. Следуя в этом направлении, автор предпринял первые шаги на пути «проверки» отдельных граней непроверяемого, иначе говоря, не представленного в опыте, мифа на «подлинность». Возможно, полученные результаты оказались более скромными, чем ожидал читатель. Дело в том, что в предложенном аспекте данный сюжет был подвергнут анализу впервые.

Тем не менее в определенной степени удалось проследить отражение в преданиях о *хазрате* Бурхе сочетания некоторых элементов древнего индо-ирано-ближневосточного синкретизма и ислама. Они прослеживаются в сложном переплетении черт разных по идейным истокам событий, преданий, сказаний и представлений, пронизывающих повествования о персонаже, с именем которого ассоциируется рассмотренный ритуальный объект. Уже знакомая таджикская легенда об ослепительном свете, охватившем пещеру после того, как дровосек Бобо Ходжи сдвинул камень, прервав, таким образом, пребывание святого Бурха в лоне земли, во многом является повторением черт мифа, согласно которому медитация Будды в пещере была прервана пением гандхарвы. По другой версии мифа, свет, который озарил пещеру Будды, был пламенным экстазом самого Будды. И в этой версии буддийской мифологии обнаруживаются черты сходства, которые прослеживаются в таджикской легенде. На это указывает то, что внимание дровосека, ставшего причиной прерывания святым Бурхом своего пребывания в пещере, привлек куст, из которого исходил яркий свет. Автор полагает, что этот свет можно интерпретировать как свет экстаза Бурха. Был ли этот свет светом транса святого или он озарил пещеру как результат неосознанных действий дровосека, неизвестно. В итоге душа Бурха после выполнения земных обязательств вознеслась в обитель Бога, иначе говоря, она, освободившись, ушла в *нирвану*. Есть и другой пример, свидетельствующий о сближении сказания о Бурхе с буддийской мифологией. Речь идет о версии предания, по которой в Боршиде Бурх поселился под деревом *чабарг*, где он просидел 40 лет. Эта версия рассказа напоминает миф, который повествует о том, как Будда после длительных занятий аскезой под деревом *бодхи* достиг духовного просветления.

Прослеживая интеллектуальные истоки происхождения объектов почитания, составляющих мыслительный каркас святыни Бурха, мы можем отметить, что в целом доисламские следы культа ощутимы во многих деталях рассказов о святом. Они напоминают узнаваемые черты

не только Будды, но и Индры, Митры, а также Мусы в одном мыслительном корпусе.

Что же притягивает верующего мусульманина, когда он задается целью ритуального посещения рассмотренного *мазара*? В первую очередь комплекс сложных поверий и представлений об особой божественной благодати (*барака*⁹⁰), которой обладает любой святитель, с именем которого связано то или иное сакральное пространство. Что касается *мазара* святого Бурха в отдаленной труднодоступной горной области, то он, по рассказам, сохраняет за собой репутацию всеохватного, обладающего необычайно широким спектром *карама*тов его эпонима. Подобное убеждение, вне всяких сомнений, основано на уникальности образов в мифологии странствующего святого как *сарма*ст, *абдол* и *вали*, избравшего столь необычный способ затворничества и удаления от социума во имя достижения *нирваны*. Мистический имидж *хазрата* Бурха основывается также на его способности выполнять функции хозяина гор, ледников, ветров и облаков, являющихся источниками грозовых дождей, наполняющих живительной влагой истоки Амударьи с ее огромным жизненно важным для долин и оазисов Центральной Азии оплодотворяющим потенциалом. Немаловажное значение также имеет сакрализация многочисленных объектов культа, составляющих комплекс места паломничества и поклонения мусульманскому *хазрату*.

Возвращаясь к разговору о древних индо-иранских истоках, к которым, как нам кажется, восходят элементы мифологии святого Бурха, следует отметить, что эти черты прослеживаются также в религиозно-мифологических представлениях таджиков о святых чудесах (*карама*т, *барака*т) Бурха. Удалось установить, что мифы и сказания об интересующем нас святом содержат элементы символизма, характерного для исламского мистицизма (суфизма). Следовательно, какими бы чудесными и невообразимыми эти рассказы ни казались на первый взгляд, в действительности они отражают признаки той или иной подлинности, составляющей ядро суфийской теософии, часто выражаемой метафорически.

Эпизоды повествования, тяготеющие к фантазии повествователя о необычайном и сверхъестественном, предстают некой непреходящей историей, историей вне времени. Такая особенность проявляется уже в первом предании, которое гласит, что потерянный Абу Са'идом (Абу ал-Хайром)/Руми жемчуг был найден Бурхом после сорока лет поисков. В самой тенденции переноса имени одного средневекового мистика (Абу Са'ида) на другого (Руми вместо подлинного имени Джалал ад-Дин) угадывается типичная суфийская аллегория обретения одним

суфием второго суфия на мистическом пути в качестве *тира*-наставника или обретения им подлинного духовного просветления. Как относящиеся к суфийской системе символизмов могут быть интерпретированы рассказы, на первый взгляд имеющие характер обличения Мусы (в младенческом возрасте вытщенного из воды), о его неспособности вызвать дождь для спасения своего народа, оказавшегося во власти жестокой засухи в течение нескольких лет.

Представляется, что подобные эпизоды намекают на подлинность, в основании которой — противопоставление двух концепций в познании явлений мира. Одна из них основывается на эзотерической доктрине, которую представляет Бурх, вторая отгалкивается от эзотерического учения, которое олицетворяет Муса. В анализируемой повествовательной традиции Муса представляет человека *от социума*. Более того, как пророк религии, он стоит над социумом и в этом качестве формирует его установления, иначе говоря, создает эгрегориальную среду. Он богословский пророк и призван в этом качестве навязывать верующим ритуально оформленные молитвы. Муса верующий. Бурх ищущий. Он являет собой обобщенный образ спонтанного и экстагического общения с Богом. Бурх не личность, а сущность, олицетворяет человека, осознанно оторвавшегося от социума и намеренно избравшего путь обращенности к божеству путем затвора в пещере.

Таким образом, Бог Мусы оторван от него, Бог вне стен оболочки его физического тела. Значит, между пророком и Богом существует дистанция. У Бурха эта стена отсутствует, следовательно, сущности Бога и Бурха слиты в одну. Отречение от себя для растворения в божестве дает Бурху преимущество: он, в отличие от Мусы, становится не только союзником, но и партнером Бога в его креативной деятельности. Соответственно, обличительная риторика Бурха, когда он вступает в общение с божеством, относится к тому божеству, которое находится внутри него.

Предположительно, из указанного источника, т.е. из потенциальности божества, которое составляет часть сущности Бурха, происходят и совершаемые им святые чудеса, подобные тем, которые совершал святой Хизр (Коран, 18:60–82). Благодаря этому он становится всемогущим, обладающим сверхъестественными способностями, оказывающими влияние на явления мира и природы. По нашему мнению, невообразимые способности, которыми он обладает, эмануруют из древних психотехнологических практик, относящихся к особым практикам энергоинформационной деятельности мозга.

А. Шиммель, посвятившая святым и чудесам специальный раздел главы «Человек и его совершенство», отмечает, что главным фактором,

«побуждавшим людей верить в особую духовную силу суфийских учителей, была их способность творить чудеса. Часто о том или ином святом говорят, что “его молитва была услышана”, что “все предреченное им обязательно сбывается” или что “когда он гневается, Господ Всемогуший мстит его обидчикам”... Несомненно, многие суфии обладали необычайной силой и могли совершать действия, которые, казалось, не соответствовали законам природы»⁹¹. Подводя итог своего экскурса в область чудес, творимых святыми, исследовательница подчеркивает: «Нет никакого сомнения в том, что многие суфии совершали вполне реальные чудеса. Эти мистики обладали властью привносить в мир феноменальные события из *'алам ал-мисал*, мира идей; благодаря духовной чистоте они могли помогать своим ученикам на трудном Пути. Однако всегда существовал опасный соблазн использования сверхъестественных способностей для нечистых или по крайней мере менее достойных духовных целей»⁹².

Изложенное лишний раз доказывает, что ислам является не только религией (*дин*), верой (*иман*), священной памятью, историей, но и образом жизни мусульманина. В этом качестве он пронизывает практически все стороны жизни и быта местного населения. Данное обстоятельство объясняет особенность центральноазиатского ислама: в процессе своего утверждения в качестве господствующей религии он стремился не упразднить существующие доисламские ценностные ориентации, а интегрировать их в свою систему религиозных практик, часто не прибегая к радикальным мерам. Сказанное о *мазаре* святого Бурха в полной мере подтверждает правоту данной точки зрения.

¹ *Набийулло* букв. значит «пророк Аллаха».

² У Шехова имя Баркаб дается в форме Барк (*Шехов А.* Хазрати Бурхи Сармасти Вали. Душанбе, 2006. С. 88). При именах троих братьев употребляется определение *абдол* (обычно это имя относится к обозначению святых заместителей пророка Мухаммада).

³ Название этого дерева зафиксировано также в форме *чабух* (См.: *Сазонов В.А.* Mazar Khazrati Burh. URL: <http://www.strannik.de/travel/burx.htm>; *Кисляков Н.А.* Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934. № 1–2. С. 184).

⁴ В версии легенды, опубликованной в «Сказках и легендах горных таджиков», упоминания о Сарандибе и Цейлоне отсутствуют. Там говорится, что «из той страны, где Бурх жил... он перенесся... в крепость Кабул». См.: *Сказки и легенды горных таджиков / сост., вступ. ст., пер. с таджик. и коммент. А.З. Розенфельд и Н.П. Рычковой.* М., 1990. С. 196.

⁵ *Сазонов В.А.* Указ. соч.

⁶ *Шехов А.* Указ. соч. С. 89–90.

⁷ Там же.

⁸ По версии «Сказок и легенд горных таджиков», Бурх «в сутки успевал наткать козьей шерстью на пятьдесят одеял» (Сказки и легенды... С. 197).

⁹ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 185.

¹⁰ Джойхо- йи мукаддаси Тоджикистон («Святые места Таджикистана»). Душанбе, 2005. Вып. 1. С. 30.

¹¹ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 185.

¹² Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / пер. с фр. Т.В. Цивьян. М., 1986.

¹³ См.: Коран, 2:249; 4:161; 6:84; 7:119, 138; 10:76; 19:29, 54; 20:31, 73, 92, 94; 21:49; 23:47; 25:37; 26:12, 47; 28:34; 37:114, 120.

¹⁴ Эпифания (явление Бога), по-видимому, является редким событием. К. Хюбнер приводит сообщение фон Виламовиц-Моллендорфа о том, что он сам пережил ее, когда скакал по лесной тропинке в Аркадии и внезапно над своей головой в ветвях дерева возник какой-то странный козел, который, не шевелясь, смотрел свысока на коня и седока (См.: Хюбнер К. Истина мифа: пер. с нем. М, 1996. С. 68).

¹⁵ У В.А. Сазонова Бобо Ходжи назван пастухом (Сазонов В.А. Указ. соч.)

¹⁶ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184. О сукке дерева говорится также в версии, опубликованной в «Сказках и легендах горных таджиков» (с. 196). Согласно данным таджикских исследователей, Бобо Ходжи находит добротные сухие дрова (Джойхо- йи... С. 28).

¹⁷ Приведенную фразу из лексики таджиков Н.А. Кисляков переводит как «довольно грузу», т. е. «ноша твоя полна, не бери больше дров». (Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184, прим. 2).

¹⁸ По Н.А. Кислякову, Бобо Ходжи хотел сломать другой сук (Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184). В.А. Сазонов говорит о кусте (Сазонов В.А. Указ. соч. С. 2).

¹⁹ Руи Бурхро дид, чу мох,
Дар бараш афтода муйхои сиех.
Торикии шаб хама аз мун уст,
Торикии мохтоб, хакк, аз руи уст.

По В.А. Сазонову, когда Бобо Ходжи срубил второй куст, из-за него вышел человек, черный и с длинными волосами. Этот человек сказал пастуху: «Ты разрушил мое жилье — строй теперь новое» (Сазонов В.А. Указ. соч.)

²⁰ Санг- и Хлос — название селения в нижнем течении р. Хингоу. Бохуд и Боршид — названия селений у истоков р. Об- и Мазор.

²¹ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184; Сказки и легенды... С. 196.

²² Рассказ, записанный В.А. Сазоновым, повествует о том, что много тысяч человек пришло в Сангвор, «там [чудесным образом. — Р.Р.] открылась яма, в которой лежало много кирпичей неизвестно откуда. Люди выстроились в [25-километровую. — Р.Р.] цепочку и передавали кирпичи из рук в руки по воздуху. Так за один день построили мазор» (Сазонов В.А. Указ. соч.). Там же говорится, что «хроника перечисляет 43 поколения шейхов от пастуха до начала XX столетия. То есть время строительства мазора должно быть около 1000 лет назад».

²³ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184. Некоторые дополнительные детали этой информации можно почерпнуть также в публикациях таджикских исследователей (см., например, Джойхо- йи... С. 28).

²⁴ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М., 2000. С. 73.

²⁵ Шехов А. Указ. соч. С. 58–61.

²⁶ Там же. С. 58.

²⁷ Там же. С. 60–61.

²⁸ Якубов Ю. Археологические памятники древнего Рашта и Дарваза (работы 1982 г.) // Археологические работы в Таджикистане. Душанбе, 1990. Вып. 22 (1982 г.). С. 32; Джойхо- йи... С. 29; Шехов А. Указ. соч. С. 61–64.

²⁹ Имя Моисей, вероятно, происходит от еврейского глагола *maschah* — «вытаскивать» и означает «выгашенный из воды». О мифе, согласно которому Моисей еще ребенком был брошен в заросли тростника на берегу Нила для сохранения его жизни, см. Дж.Дж. Фрэнзера (*Фрэнзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете / предисл. и коммент. С.А. Токарева; пер. с англ. Д. Вольпина. М., 1989. С. 314*).

³⁰ *Шехов А.* Указ. соч. С. 66–68.

³¹ Там же. С. 68–71.

³² Там же. С. 80–93.

³³ Там же. С. 80–87.

³⁴ *Павловский А.* Популярный библейский словарь. Книга для чтения. М., 1994. С. 198.

³⁵ *Якубов Ю.* Указ. соч. С. 33–36; Джойхо- йи... С. 31–32; *Шехов А.* Указ. соч. С. 93–97.

³⁶ Джойхо- йи... С. 31–32.

³⁷ Там же. С. 31.

³⁸ Там же.

³⁹ ‘Аттар Фарид-ад-Дин. Мосибат-наме («Книга о бедствиях»). Тегеран, 1350 (г.х.). С. 57.

⁴⁰ Абу Лахаб — прозвище ‘Абд ал-‘Уззы б. ‘Абд ал-Мутталиба, дяди и одного из главных врагов Мухаммада.

⁴¹ Джойхо- йи... С. 31.

⁴² Там же. С. 132.

⁴³ В отношении подлинности наиболее значительна история о деятельности святого в профанном быту в качестве текстильщика в Бухаре. В преданиях о нем фигурируют названия реально существующих стран, например Афганистан, и название афганского городка и центра провинции Таликан, через которые проходил путь странника Бурха, прежде чем из Цейлона он попал в горный район в верховьях Хингоу; на этом пути находится также Бухара. Среди этих названий также Арабистан, Рум и др., хотя все это может быть и образами, порожденными скитающейся душой мистика. Подлинны имена пророка Мусы и его народа. «Историчны» имена матери и двух братьев святого Бурха, хотя они, как и имя Бори, через которого, по преданию, Муса получает повеление Бога отправиться к Бурху на горе Тур, в современной таджикской антропонимии не представлены.

⁴⁴ *Хюбнер К.* Указ. соч. С. 64.

⁴⁵ Санскритское понятие *йога* специалисты обычно переводят как «упряжка», «средство/прием, уловка», «связь», «работа», «кусердие», «размышление», «созерцание»; «сосредоточение».

⁴⁶ *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: пер. с франц. М., 2002. Т. 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. С. 63.

⁴⁷ Там же. С. 59.

⁴⁸ Там же. С. 60.

⁴⁹ *Стрелков А.М.* В пещерах тибетских йогов // Восточная Коллекция. 2007. № 3 (30). С. 66.

⁵⁰ *Дандарон М.Б.* Проблема души и смерти в буддизме. Карма и реинкарнация // Социогуманитарные знания. М., 2008. № 1. С. 57.

⁵¹ *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия: пер. с англ. М., 1994. С. 285.

⁵² *Элиаде М.* История веры... Т. 2. С. 187.

⁵³ *Сенгупта С., Соколов Н.* Певцы неземной любви // Восточная коллекция. 2001. № 2 (5). С. 57.

⁵⁴ *Кисляков Н.А.* Указ. соч. С. 183.

⁵⁵ *Стрелков А.М.* Указ. соч. С. 64.

⁵⁶ *Элиаде М.* Трактат по истории религий (Миф, религия, культура) / пер. с фр. А.А. Ва-

сильева. СПб., 1999. Т. 1. С. 335.

⁵⁷ Там же. С. 336.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ В.Н. Басилов полагает, что у узбеков, казахов и таджиков образ Бурха (Буркут-баба) не обладает функциями «хозяина» дождя (*Басилов В.Н.* Буркут-Баба // Мифы народов мира: энцикл.: в 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 195). В отношении прежде кочевых народов (узбеков, казахов) данный факт сложно подтвердить или опровергнуть. Изложенное свидетельствует о том, что в отношении таджиков это ошибочное суждение. Данный образ является больше индо-иранским, чем тюркским.

⁶⁰ *Элиаде М.* Трактат по истории религий... Т. 2. С. 196.

⁶¹ Там же. С. 199.

⁶² *Масов Р.М., Юнусова Н.З., Додхудоева Л.* Народное искусство Памира. Душанбе, 2009. С. 66–67. По этому поводу многочисленные сведения читатель найдет также в монографии М.А. Бубновой (*Бубнова М.А.* Археологическая карта Горно-Бадахшской Автономной области: Западный Памир. Душанбе, 2007).

⁶³ *Стрелков А.М.* Указ. соч. С. 65.

⁶⁴ *Хюбнер К.С.* 303–304.

⁶⁵ Там же. С. 67.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ *Шехов А.С.* 89–90.

⁶⁸ Там же. С. 97.

⁶⁹ *Мамедов М.А.* Архитектурный комплекс Меана-баба (Суфийский мавзолей в Центральной Азии как объект искусства). СПб., 2008. Эпиграф.

⁷⁰ *Салат маклуба* — выполнение молитвы в перевернутом вниз головой и подвешенном состоянии.

⁷¹ *Шиммель А.* Указ. соч. С. 191.

⁷² *Мамедов М.А.* Указ. соч. С. 13.

⁷³ Султан Махмуд Газневид — Махмуд ибн Насир-ад-Дин (999–1030) — один из самых могущественных султанов династии Газневидов, правивший обширным государством, включавшим территории от Восточного Ирана до Северной Индии и от южной части Центральной Азии до Хорезма.

⁷⁴ *Низами 'Арузи Самарканди.* Собрание редкостей, или Четыре беседы / пер. с перс. С.И. Баевского и З.Н. Ворожейкиной. М., 1963. С. 90–91.

⁷⁵ См.: *Тургунова М.К.* Жития Ходжи Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории рода Ахраров / отв. ред. Б.М. Бабаджанов. Ташкент, 2007.

⁷⁶ Там же. С. 27.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. С. 47.

⁷⁹ *Аверьянов Ю.А.* «Солнце веры» Джелаледина Руми // Восточная коллекция. 2001. № 4. С. 120–123.

⁸⁰ Там же. С. 120.

⁸¹ Там же. С. 121.

⁸² Там же. С. 116–117.

⁸³ Там же. С. 117.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ *Ман* — мера веса, различная в разных областях, преимущественно от 3 до 6,5 кг.

⁸⁶ *Низами 'Арузи.* Указ. соч. С. 94–95.

⁸⁷ Там же. С. 96.

⁸⁸ *Дандарон М.Б.* Указ. соч. С. 59.

⁸⁹ Там же. С. 61.

⁹⁰ Анализу термина *барака* посвящена работа Н.С. Терлецкого (*Терлецкий Н.С.* К вопросу об определении понятия *барака* в контексте традиции поклонения паломничества в исламе // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 году. СПб., 2008. С. 92–97).

⁹¹ *Шиммель А.* Указ. соч. С. 165.

⁹² Там же. С. 171.

Ю.А. Аверьянов, П.В. Башарин

МАЗАР БАХА' АД-ДИНА ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

Баха' ад-Дин Накшбанд, *пир* братства накшбандийа, считается одним из наиболее выдающихся суфиев Средней Азии. В Бухарском эмирате он выступал как патрон правящей династии (в особенности это было заметно при династии Мангытов, 1756–1920): каждый новый *эмир* совершал после своего вступления на престол паломничество к усыпальнице Баха' ад-Дина, чтобы получить от духа святого-*вали* своего рода сакральные полномочия на власть.

Баха' ад-Дин Мухаммад ал-Бухари, получивший известность как Шах-и Накшбанд или Ходжа-йи бузург, родился в 718/1318 г. в селении Каср-и хиндуван (Кушк-и хиндуван) в семье ремесленника-таджика. Именно от отца он унаследовал прозвище *накибанд* («мастер по узорам»), ибо такова была их наследственная профессия¹. Уже в раннем детстве Баха' ад-Дин обнаруживал склонность к мистическим переживаниям (*ахвал*). Его дед, занимавшийся его воспитанием и бывший поклонником суфиев, привил внуку склонность к мистицизму и отдал его в обучение основам пути *шайху* Мухаммаду Баба Саммаси (ум. 1340). Этот суфий также был деревенским жителем и происходил из селения Саммас в окрестностях Бухары. Вообще, в ту эпоху «сельский» суфизм местного толка оказался более жизнеспособным и имеющим больший потенциал для развития, чем «городской» суфизм, опиравшийся на наследие высокой иранской культуры.

Мухаммад Саммаси обладал даром предвидения и предсказал появление на свет Баха' ад-Дина Накшбанда задолго до его рождения. Проходя через селение Каср-и хиндуван, он якобы неоднократно повторял: «Я чувствую, как из этой земли исходит запах '*арифа*'. Из агиографического сочинения «Книга вечных даров» *шайха* Мухаммада Амина ал-Курди ал-Ирбили (1911) мы узнаем о Баба Саммаси только то, что у него был большой виноградник и он иногда, срезая гроздь винограда,

застывал на месте, впадая в самоуглубленное состояние (*истиғрак*) и пребывая в нем один или два часа, пока не приходил в себя². Это сообщение подчеркивает местный «земледельческий» колорит первоначальных преданий братства накшбандийа и отсылает нас к символике виноградной лозы, которая в культурах Передней Азии стала символом экстатического начала³.

Незадолго до смерти (1340) Баба Саммаси поручил юного Накшбанда заботам своего духовного преемника — Сайида Амира Кулала. Последний, согласно житийным данным, также был «сельским» святым: он родился и жил в селении Сухари в Бухарском оазисе, но семейство его, судя по сообщению его агнографа Шихаб ад-Дина, происходило из Хиджаза и причисляло себя к потомкам пророка (*саййид*). Трудно сказать, что могло заставить мединских *саййидов* покинуть Аравию и избрать для поселения даже не великую Бухару, а небольшую деревню Афшина, откуда затем он перебрался в Сухари⁴. Еще более странным выглядит рассказ о связи отца Амира Кулала с тюркским *дервишем* Сайидом Ата (ум. 1321), последователем великого тюркского мистика Ходжи Ахмада Йасави. Амир Кулал родился ранее 1284 г.⁵ В юности он увлекался борьбой, хотя это занятие не считалось благородным делом. Таким образом он приобретал силу для того, чтобы проявить ее в деле спасения людей от заблуждений. Баба Саммаси «привлек» его к себе, бросив на него взгляд, в то время как проходил мимо арены для поединков борцов. Это случилось около 1320 г. С тех пор Амир Кулал перестал заниматься мирскими делами и обратился к поклонению Богу, стал уединяться в затворе, совершать богопомятие (*зикр*) и повсюду сопровождал своего *шайха*⁶. Легенды житийного цикла приписывают Амиру Кулалу щепетильность в исполнении предписаний *шариата*, однако подтекст некоторых из передаваемых историй (о жалости, проявляемой Амиром Кулалем к деревьям, кустарникам и траве) позволяет скорее предположить влияние индийских религиозных учений. Рассказы о хождении по воде как по суше; о вращении дома Ка'бы вокруг головы Амира; об укрощении им льва; о благословении на власть *амира* Тимура (1370–1405); о чтении мыслей на расстоянии; о насылании болезней на хулителей представляют собой кочующие сюжеты суфийских жизнеописаний и мало что говорят нам о личности Амира Кулала.

Несмотря на прохождение обучения у известных суфиев Бухарского оазиса, Баха' ад-Дин Накшбанд считался в духовной традиции накшбандийа «самопосвященным» суфием-*увайси*. Это объяснялось тем, что наибольшее воздействие на его личность оказал не земной наставник, а дух жившего в XII в. 'Абд ал-Халика Гидждувани, *тира* суфийского те-

чения хваджаган, в рамках которого сформировалось и братство накшбандийа. Не ясно, от кого именно Накшбанд получил право на ношение суфийского войлочного колпака (*калансува*)⁷. Дед Накшбанда продолжал опекать его и после женитьбы Баха' ад-Дина (в возрасте 17 лет), возил его в Самарканд для встречи со знаменитыми *дервишами*.

Накшбанд проходил обычное суфийское послушание (включавшее покаяние — *тауба*, ночные бодрствования — *йакзат*, пребывание в затворе — *халват*), слышал мистические голоса, ходил по оазису в состоянии духовной отрешенности. Амир Кулал подвергал своего *мурида* различным испытаниям. Так, однажды он приказал своим послушникам вывести Баха' ад-Дина из дома и оставить его на улице в морозную ночь. Тот пролежал всю ночь на снегу, положив голову на порог дома *шайха*. Затем Амир Кулал вышел из дома и наступил ему ногой на голову (это широко распространенный мотив в суфийской агиографии: ср. «Вилайет-наме-йи Хаджи Бекташ-и Вели»). Амир Кулал поручил Баха' ад-Дину таскать дрова для своего очага. Молодой *дервиш* покорно терпел уколы колючек, следами от которых была усеяна его спина. Однажды в состоянии *джазба* ему повстречался перс в огромной шапке, похожей на гриву льва, и стал бить его палкой. Оказалось, что это был Хызр, которого Баха' ад-Дин позабыл приветствовать, будучи увлечен мыслями о своем наставнике⁸.

Часто молодой Накшбанд бродил по кладбищам на окраинах Бухары и молился по ночам на могилах суфиев прежних времен. Именно там при погружении в состояние *гайба* («сокровенного мира») ему явился *шайх* 'Абд ал-Халик. С этим связана и легенда о нахождении им в местности Зайуртун шапки-*калансува*, обладавшей мистической силой. С плачем Накшбанд водрузил эту шапку себе на голову и отправился к Амиру Кулалу, по пути прихватив с собой три изюминки (дар *шайху*?). В городе Насаф (Карши) он встретил Амира Кулала, который благословляет его шапку и обучает его исполнению тихого *зикра* (*хафи*). Баха' ад-Дин стал на всю жизнь сторонником «молчаливого» *зикра*, что в дальнейшем вызвало его конфликт с учениками Амира Кулала, которые на общих сборищах совершали громкий *зикр* (*джахри*), а в уединении — тихий⁹.

В «Житии Амира Кулала» мы впервые встречаемся с Баха' ад-Дином не в роли ремесленника или послушника «святого горшечника» (прозвище Кулал означает «Горшечник»), а в качестве палача при падишахе Казан-султане. Согласно этому источнику, Накшбанд ранее не был знаком с Кулалем, но когда он получил приказание казнить одного из *муридов* последнего, то обнаружил, что не может отсечь ему голову мечом, поскольку *мурид* повторяет про себя имя своего наставника. Тогда

Накшбанд отказался от должности палача и отправился к Амиру Кулалю просить принять его к себе в услужение¹⁰. Этот рассказ вызывает некоторое недоумение, так как плохо увязывается с тем, что известно историкам о Баха' ад-Дине Накшбанде. Как установлено, речь может идти о служении Баха' ад-Дина между 1330 и 1340 гг. правителю-*дервишу* Халилю-султану (которого некоторые исследователи отождествляют с Казан-султаном)¹¹. Путешественник XIV в. Ибн Баттута упоминал Халилю-султана, сына Йасаура из династии Чагатаев, который покровительствовал суфиям, однако под вопросом остается тождество этого человека с последователем Йасави *шайхом* Халилем Ата (ум. ок. 1347).

Согласно официальным агиографиям Накшбанда «Анис ат-талибин», «Рисала-йи баха'ийа» и «Макамат-и Баха' ад-Дин», Накшбанд проходил послушничество у двух *шайхов* из братства йасавийа — Халиля Ата и Кусамы Ата¹². Баха' ад-Дин якобы увидел во сне тюркского *шайха* Хакима Ата, главу суфиев Хорезма, который послал его к одному *дервишу*, указав на него как на учителя. Он случайно встретил этого *дервиша* на базаре в Бухаре. Это был Халил. Он сказал Баха' ад-Дину: «Я знаю, что ты видел. Нет необходимости в разъяснении»¹³. Но этот *дервиш* оказался принцем, и жители Бухары в один из дней провозгласили его своим султаном. И все же непонятно, как этот пронизательный принц мог назначить своего послушника на столь неподходящую для суфия должность — палача (хотя в собственно накшбандийской агиографии об этом ничего не сказано). Разве у него не было в запасе более подходящей кандидатуры на этот пост? Или характер Накшбанда действительно был таков, что ему можно было поручить казнить противников падишаха-суфия? Ответов на эти вопросы мы не находим. Ясно одно: после падения Халиля и его сторонников в душе Накшбанда окончательно возобладало отвращение к «величию царства, слугам и свите». Он хотел жить аскетом в миру, не отказываясь, тем не менее, от проповеди среди мирских людей.

Накшбанд обратился к самоограничению, стал помогать слабым и убогим. Под руководством некоего мужа (возможно, из братства кубравийа) он заботился о бродячих собаках квартала и старался всячески услужить им. В этом можно видеть некое влияние пережитков зороастризма, которые фиксировались и в других областях Средней Азии (почитание чудесной собаки Наджм ад-Дина Кубра; собаки-птицы, в честь которой при *мазаре* Кубра паломники пили воду и омывали лицо из каменной собачьей кормушки)¹⁴. Униженно кланялся Накшбанд и перед хамелеоном, встреченным в степи, прося одарить его своей милостью. Тот же человек заставлял его расчищать дороги от хлама и мусора. Он

чистил также отхожие места в бухарских *медресе*. Свет в его душе все больше разгорался. Он совершенно перестал заботиться о себе, сравнивал себя с экскрементами. Но в видениях, которые он переживал, сидя в том саду, где впоследствии был построен его мавзолей (*дарих*), он лицезрел себя в виде яркой звезды, окруженной морем света¹⁵.

Житийный образ Баха' ад-Дина складывается из воспоминаний его учеников о беседах, которые он проводил с ними уже на склоне лет, делясь с ними своим опытом. Довольно часто эпизоды из его жизни излагаются от первого лица. Создается впечатление, что Баха' ад-Дин бескомпромиссно исследовал свою душу и не скрывал никаких, даже низменных сторон. Служение Богу заключалось, по его мнению, в стойком перенесении испытаний и бед.

Рассказывали, что Амир Кулал устраивал Баха' ад-Дину испытание огнем: посылал его доставать из огня свою шубу, которую бросил в пламя, так как она кишела насекомыми (шуба от огня не пострадала, как и сам Баха' ад-Дин). Амир Кулал смирял гордыню Накшбанда, почитавшего себя его лучшим учеником. С этим фактом связывается рассказ о *муриде* Амира Кулала, которому *шайх* приказал умереть на глазах Баха' ад-Дина, и тот тут же умер; потом приказал ожить — и тот ожил. Кулал показал Баха' ад-Дину и другое чудо, дабы сломить его самомнение: явились перед ним «все пречистые души *шайхов*» верхом на лошадях и, спешившись, стали поклоняться Кулалу, который представлял таким образом как главный святой Средней Азии (после 'Абд-ал-Халика Гидждувани)¹⁶.

Накшбанд провел много времени со старшим *халифа* Амира Кулала — 'Арифом Диггарани. Неизвестно, происходило это после смерти Кулала (1370) или ранее. Маулана Ариф был славен тем, что он остановил своей силой селевый поток, грозивший затопить его родную деревню Диггаран. После возвращения Баха' ад-Дина из паломничества в Мекку, 'Ариф отправил к нему посланца в Мерв(?) и пригласил к себе. Оставшись наедине с ним, 'Ариф передал ему свое завещание: лично омыть и похоронить его тело, позаботиться о его сподвижниках и в особенности о подающем надежды Мухаммаде Парса. На деле 'Ариф назначил преемником на мистическом пути не Накшбанда, а Мухаммада Парса¹⁷.

Парса, будучи крупнейшим *'алимом* и идеологом братства хваджган-накшбандийа, сохранял известную самостоятельность от Баха' ад-Дина (к моменту кончины последнего ему было более 40 лет). Семейство Парса утвердилось в Балхе и долгое время возглавляло мусульманское духовенство в этом городе. Как и общины Кулала и 'Али Рамитани, об-

щина Парса была одной из наследственных *та'ифа*, в то время как сам Накшбанд, похоже, возражал против наследственной передачи духовного руководства. Эта тенденция — отказа от наследственности в виде духовного окормления накшбандийца — получила своего выдающегося апологета в лице автора сводного жизнеописания накшбандийских *шайхов* «Рашахат 'айн ал-хайат» Ва'иза Кашифи (1463–1531)¹⁸.

Учение Баха' ад-Дина в некоторых положениях расходилось со взглядами других суфиев, считавших себя принадлежащими к традиции хваджаган, идущей от Гидждувани. Наставления самого Накшбанда показывают, что он, как и Гидждувани, сохранял верность принципам маламатийца (но рассказы из «Жития Амира Кулаля» как будто опровергают настрой Баха' ад-Дина на самопорицание). Проповедь бедности резко отличала Накшбанда от его выдающегося последователя Хаджи 'Убайд Аллаха Ахрара (ум. 1490), посвятившего свою жизнь накоплению брэнного мирского состояния, в то время как сам Накшбанд «довольствовался старой циновкой и разбитым кувшином и считал грехом для суфия иметь слуг или рабов»¹⁹. Таким хотели видеть Баха' ад-Дина представители духовной элиты государства Тимуридов — Джами и Нава'и, посвятившие ему разделы в своих агиографиях «Нафахат ал-Унс» и «Наса'им ал-махабба».

Традиционное правило *даст ба кар ва дил ба йар* («руки в работе, а сердце с Возлюбленным-Богом») распространилось среди хваджаган, видимо, ранее Баха' ад-Дина, но этот афоризм, как и другие подобные ему, часто приписываются лично этому *шайху*. Учение Накшбанда исследовалось на его родине и в советское и в постсоветское время и всегда вызывало определенный интерес в научных кругах Узбекистана и Таджикистана²⁰. Они рассматривали его в широкой перспективе и прослеживали влияние идей Накшбанда в творениях многих среднеазиатских мыслителей и поэтов последующих веков, начиная от Мирзы Бабура (1483–1530) до Дивана Машраба (1640–1711).

Мы не знаем, что конкретно усвоил Накшбанд из учения йасавийских *шайхов*, с которыми он стал в какой-то период своей жизни полемизировать. Идеи Накшбанда в эпоху, когда он жил, были ограничены в своем распространении таджикским населением Мавераннахра и не привлекали особого внимания тюрко-монгольской знати вплоть до времени правления султана Шахруха (1409–1447). Баха' ад-Дин, по-видимому, не одобрял крайние формы аскетизма и разнузданное поведение, но именно эти черты характеризовали его соперников — тюркских *шайхов*, придерживавшихся учения братств йасавийа и 'ишкийа. Самоистязание, попрошайничество, массовые радения в сопровождении музыки,

бродячий образ жизни тюркских *дервишей* вызывали осуждение Баха' ад-Дина, хотя он не стремился наложить запрет на подобные проявления «экстатизма»²¹. Накшбанд считал, что сознание должно постоянно контролировать все поступки суфия (но, судя по его жизнеописанию, он сам далеко не всегда мог справиться с внезапными порывами, заставлявшими его преодолевать десятки километров по оазису в поисках наставников). Некоторые высказывания, приписываемые Баха' ад-Дину, представляют его противником почитания *мазаров* святых:

Ки та кай гури мардан-ра парасти,
 Ба гирди кари мардан карди, русти.
 До каких пор ты будешь поклоняться могилам святых,
 Если станешь совершать поступки святых, спасешься!²²

Мы можем судить о воззрениях Накшбанда только по сочинениям его ученого приверженца Мухаммада Парса («Рисала-йи кудсийа», «Анис ат-талибин», «Рисала-йи баха'ийа»), а также по позднейшим обработкам и агиографическим трудам, составлявшимся уже в столице государства Тимуридов — Герате.

Будучи противником видимого экзальтирования, Накшбанд не сразу принял наследие Гидждувани, что обнаруживается при рассмотрении трех различных рассказов о прибытии его к Сайиду Амиру Кулалю (по благословию Баба Саммаси, по внушению явившегося ему 'Абд ал-Халика и благодаря встрече с *муридом* Кулалем, которого Баха' ад-Дин собирался казнить). В условиях подъема (и политического, и культурного) молодой империи Тимуридов и Накшбанд и другие *тиры* хваджаган сделали шаг навстречу городской культуре, отказались от уединенного сельского образа жизни (какой вел Амир Кулал, а также и многие другие *шайхи* старшего поколения). Свое время Накшбанд распределял между Бухарой и своим «индийским» селением Каср-и хиндуван (которое благодаря нему вскоре получило название Каср-и 'арифан). В отличие от Кулала, Накшбанд не был домоседом, часто путешествовал, побывал в Аравии и во многих городах Хорасана (Нишапур, Симнан, Мерв, Серахс, Герат). Неудивительно, что его кругозор был шире кругозора деревенских *шайхов* (следует заметить, что повсюду Баха' ад-Дин должен был сталкиваться со следами разрушений, оставленных его знаменитым соотечественником Тимуром, если только его странствия не пришлось на более благополучный период 1350–1360 гг.). Во время *хаджжа*, согласно легенде, Накшбанду явился пророк Ибрахим, восседавший верхом на светящемся облаке, который передал ему сосуд со святой водой, посох из шелковичного дерева, четки и черный «камень желаний» (эти реликвии хранились потом в его обители)²³.

Социальный характер учения Накшбанда был с интересом воспринят в мусульманских городах, а его личный пример должен был вдохновлять многочисленных послушников. У Баха' ад-Дина не было личного дома и другой собственности, он мог спать на сухих листьях и пить из разбитого кувшина. Увеличению числа *муридов* способствовал тот факт, что Накшбанд, судя по всему, не настаивал на непременном личном общении со своими учениками (они могли лишь время от времени видеть его во сне и получать от него наставления)²⁴. Он поощрял профессиональные занятия горожан (которые принимали суфийское учение, не отрываясь в итоге от производства в отличие от того, что происходило с адептами других братств, не столь умеренных).

Как ревнитель правоверия Баха' ад-Дин, видимо, пришелся по сердцу и мусульманским богословам, не видевшим в его наставлениях никакой ереси. Поскольку богатство братства накшбандийа со временем увеличилось, усыпальница Баха' ад-Дина стала привлекать к себе множество нищих, которых наблюдал там в 1929 г. В.А. Гордлевский и для которых во дворе обители устраивались, по его словам, особые «конуры». Как писал Гордлевский, «для жителей Бухары Бахауддин превратился в божество», что могло произойти только вследствие действительно неординарных достоинств этого человека. Неизвестно, как относился Баха' ад-Дин к народным празднествам (таким как Праздник роз — *гули сурх*) и массовым угощениям странствующих *дервишей* (*дарвишана*), но из источников выясняется, что эти торжества стали неотъемлемой частью жизни его обители, в которой был разбит большой розовый сад²⁵.

Баха' ад-Дина по отношению к ученикам нельзя назвать ни строгим, ни слишком мягким. Он разрешал задавать вопросы наставнику только начинающим *муридам*. Накшбанд не порицал чтение суфийских стихов на фарси и иногда даже сам декламировал строки персидских поэтов²⁶. *Мурид* должен был повиноваться *шайху* во всем, подражать его мистическим состояниям и образу жизни. Баха' ад-Дин призывал вести себя наедине с самим собой и на людях одинаково, то есть без лицемерия.

Наиболее известным положением учения Накшбанда, о котором постоянно упоинают его агиографы, стало *халват дар анджуман* («затворничество в миру»). Так, последователь братства накшбандийа узбекский поэт 'Али Шир Нава'и в трактате «Наса'им ал-махабба» обращает внимание именно на то, что Накшбанд проповедовал жизнь в сообществе, в общении с людьми, а не в уединении²⁷. Агиограф Абу-л-Мухсин Мухаммад рассказывает, что Баха' ад-Дин по возможности избегал приглашений в дома знати. Однажды его позвал на прием правитель Герата Малик Хусайн, но *шайх* так и не притронулся к поставленным перед

ним многочисленным кушаньям. На вопрос обиженного падишаха, почему он отказывается отведать его угощения, Накшбанд отвечал, что эти кушанья не добыты трудом самого повелителя и, значит, не являются чистыми (*халал*)²⁸.

В житийной литературе с восхищением описываются бессребреничество Баха' ад-Дина, его постоянные посты, прислуживание собратьям за столом и то, что он ухаживал за верховыми животными, на которых приехали его гости. Туркменский поэт XVIII в. Суфи Аллаяр восхваляет в своей книге «Сабат ал-'аджизин» смирение Накшбанда, которого один из недоброжелателей (*аван*) однажды ударил по лицу, так что кровь потекла по щекам *шайха* и окрасила его бороду в красный цвет. *Шайх* простил грубияна, и тот сразу же раскаялся и со слезами стал превозносить кротость святого. Известен и рассказ о том, как Накшбанд стал гладить пятки своему ученику Мухаммаду Парса, спавшему «под большим цветком» после утомительного труда на постройке дома (*хаишар*), чтобы доставить ему удовольствие и выказать свое одобрение²⁹. Несколько странной кажется история о летающем юноше, который «шел по воздуху, прыгая с места на место, как птичка», и отвлек *муридов* Баха' ад-Дина от работы. *Шайх* сказал ученикам, что они не должны обращать внимания на такие вещи, сосредоточившись на своей вере в наставника, а затем заставил их корзины с землей летать в воздухе, чтобы показать, что такие дела для него — сущий пустяк³⁰.

В некоторых историях Баха' ад-Дин уподобляется пророку Мухаммаду. Поскольку *шайх* не может приказать *муриду* ничего плохого, все его приказания, даже самые на первый взгляд необычные, должны исполняться не раздумывая. *Шайху* служили не только люди, но и животные, которые наказывали его обидчиков или тех, кто поступил по отношению к нему невежливо.

Баха' ад-Дин был весьма общительным при жизни, и даже лежа на смертном одре, он собрал вокруг себя многих сподвижников и успел поговорить с каждым из них³¹. Накшбанд умер в 791/1389 г. в одном из караван-сараяв Бухары, где он снимал для себя комнату, и был погребен в своем саду. Над его могилой был возведен мавзолей. Его преемник 'Ала ад-Дин 'Аттар возглавил общину его последователей и распространил его учение в разных областях, в том числе в Герате и в Чаганиане (нынешнем Западном Таджикистане)³².

Прошли века, и последнее пристанище знаменитого суфия стало одним из самых знаменитых святых мест Средней Азии. Троекратное посещение *мазара* Баха' ад-Дина заменяло для мусульман паломничество в Мекку (*хадж*). Население дореволюционной Бухары традиционно

посещало *мазар*, каждую среду на его территории устраивались базары. По Каршинской дороге на поклонение Баха' ад-Дину пребывал сам *эмир* Бухары, кроме того, он всегда заезжал на *мазар* при переезде в Карши и обратно. На полпути между Бухарой и Баха' ад-Дином *эмир* Музаффар ад-Дин (1860–1885) выстроил загородный дворец Шир-Бадан³³.

«К могиле Ходжа-Богаеддина ежегодно стекаются сотни тысяч богомольцев со всех сторон Средней Азии. Для жителей священной Бухары это маленькое паломничество составляет душеспасительную прогулку. Движение между городом и кишлаком настолько значительно, что у мазарских ворот содержится постоянно более ста ослов и несколько десятков извозчицких арб, которыми не имеющие собственных перевозочных средств бухарцы пользуются для того, чтобы съездить в Богаеддин и обратно. Кроме того, по дороге к этому местечку и на пути от него можно всегда встретить множество пешеходов и конных мусульман, едущих на богомолье и возвращающихся с него»³⁴. Согласно сведениям индийского путешественника начала XX в. 'Абд ар-Ра'уфа, в самой Бухаре вместо призыва «О Боже!» постоянно слышно «О Баха' ад-Дин!»³⁵

Мазар Баха' ад-Дина с XIX в. привлекал внимание ряда путешественников и исследователей: Н.В. Ханькова в 1841 г., А. Вамбери в 1863-м, Л.Ф. Костенко в 1870-м, В.В. Крестовского в 1883-м, П.П. Шубинского в 1892-м; Н. Ситняковского в 1900-м, В.А. Гордлевского в 1929-м. Наконец, в начале XXI в. появились статьи Е.Г. Некрасовой, посвященные архитектурному ансамблю Баха' ад-Дина и Х. Тураева об историческом музее Баха' ад-Дина, открытом на территории *мазара*³⁶. Записки путешественников и исследователей Бухарского ханства редко обходились без упоминания о *мазаре*. Наиболее подробный очерк оставил В.В. Крестовский. Также большое значение имеет научная статья Н. Ситняковского. Описание В.А. Гордлевского позволяет проследить те изменения, которые претерпел *мазар* после революционных лет. Нам не удалось обнаружить исследований *мазара* в последующие годы, вплоть до работ Е.Г. Некрасовой и очерка Х. Тураева³⁷. Предлагаемое читателю авторское описание проведено по наблюдениям ноября 2007 г.

Расстояние до *мазара* составляет около 10 км. Е.К. Мейендорф, видимо, был первым, кто привел достоверные данные о расстоянии между *мазаром* Баха' ад-Дина и Бухарой — 1 *фарсах*. А.А. Семенов определяет расстояние в 10,5 км, Ханьков — в 9 верст, Шубинский Ч в 8, Гордлевский — в один *таш* (9 км), Некрасова — в 10 км³⁸. Дорога к *мазару* проходит со стороны восточных Наубехарских (позже Махарских) ворот³⁹. Он располагается в селении Каср-и арифан («Замок познавших [Бога]») (ныне — Касри Орифон Каганского района), около которого был похо-

ронен Баха' ад-Дин. Согласно преданию, селение носило название Каср-и хиндуван («Замок индийцев»), его переименование вследствие рождения тут мусульманского святого предсказал еще до рождения Баха' ад-Дина знаменитый *шайх* Баба Саммаси, ставший позже его учителем, история с названием которого приведена выше⁴⁰.

Крестовский описывает *мазар* как «небольшое местечко с двумя, тремя дворами, несколькими чайна-хане и небольшим базаром». Согласно П. Шубинскому, «кишлак Богаеддин по наружному виду мало отличается от остальных местечек этого рода в Средней Азии. Более или менее обширные глиняные дома, обращенные... жилыми частями внутрь дворов, несколько небольших мечетей, с десятков чайхана и четыре заезжих дома для богомольцев, — все это утопает в зелени абрикосовых, тутовых, таловых и других деревьев»⁴¹.

У западной и южной стен располагается небольшое кладбище Мазар-и Шариф, которое окружает со всех сторон двор, где находится гробница святого. При кладбище находится *ханака* с несколькими мечетями, *медресе*, построенное Данийар-беком (Данийал-беком) и сад Сайми-гулисурх, «где культивируются прекрасные розы и бывает раз в год большое весеннее гуляние, когда розы только что распустятся». Тогда, чтобы полюбоваться кустами роз разных сортов, туда съезжалась вся Бухара и *эмир* со своим двором⁴². Так описывается апрельский праздник *гул-и сурх* («красных роз»), реликт доисламских верований на территории Средней Азии. Все население этого места состояло из потомков Баха' ад-Дина, носящих титул *ходжей*. Лишь они имели право селиться у его могилы.

При подъезде к кишлаку Баха' ад-Дина путешественники конца XIX в. замечали развалины какого-то огромного здания — мечети либо караван-сарая, воспоминаний о котором уже не осталось⁴³. Главные ворота (*дарваза-хана*) раньше располагались на западе. В них было вставлено поперечное бревно на высоте половины человеческого роста, так что войти в них можно только на коленях. Как пояснили спутникам Крестовского, «да не внидет никто в святое место с дерзновенно поднятой головой, но всяк да преклонится до земли в преддверии гробницы святого»⁴⁴. Перед главными воротами было принято снимать обувь. Ко времени Гордлевского бревно уже было ликвидировано, а обувь снимали только у ворот, ведущих непосредственно к самой гробнице⁴⁵.

От ворот начинался длинный проход, вымощенный булыжным камнем. По его бокам располагались сплошные ряды низких мазанок (Крестовский), или имаретов (Гордлевский). «Все это серо, закопчено, грязно и либо голо, либо наполнено каким-то отребьем и лохмотьями, вообще

неприглядно в высшей степени»⁴⁶. Главной «достопримечательностью» этого места были знаменитые местные нищие, которых по сведениям Шубинского, в кишлаке было несколько сотен⁴⁷.

Крестовский весьма экспрессивно описывал их следующим образом: «Весь проход по обе стороны усеян тесными группами нищих — слепых, калек, убогих и паршивых. Тут вы встречаете стариков и детей разных возрастов, и молодых женщин, и безобразных старух с открытыми лицами. И тут же, к удивлению, между действительно убогими, протягивают к вам руки за подаванием здоровенные, мускулистые парни лет двадцати, тридцати, которым бы только работать да работать, а они милостыню кланчат. Вся это орава разными голосами скороговоркой канючит, поет и верещит вам в уши на известный нищенский речитатив и тянется за подаваемой монеткой... Но Боже избави подать им что-либо! Чуть только увидят, что вы дали одному, на вас тотчас же со всех сторон нахлынут целые шайки и, обступив вплотную, затолкают, загискают, чуть с ног не сшибут, чуть не разорвут вас на части, а руки уж наверное исцарапают. Все это с лютою жадностью напирает один на другого, отстраняет и давит друг друга, продирается вперед, тычется к вашему лицу с заско-рузлыми, грязными ладонями, выставляя напоказ свои зияющие раны и смердящие язвы, хватая вас за руку, чтобы разжать пальцы и вынуть из горсти мелкие монетки и при этом галдит, орет и вопиет немилосердно... Это не люди, а какая-то стая голодных псов, среди которых мы вдруг появились с костью. Здоровенные парни, как наиболее сильные, отталкивали калек, стараясь сами заступить на их место, и если какая копейка перепала действительно убогому, лишенному возможности подняться с земли, то здоровяки просто накидывались на такого и отнимали деньги грабежом, употребляя тот же прием насильственного разжати пальцев или душения за горло»⁴⁸. Ханьков пишет, что после того, как посетитель отделяется от нищих и проходит в следующие ворота, на него нападают своры мальчишек, пытающиеся завладеть тем, что не досталось нищим⁴⁹.

Яркой иллюстрацией быта нравов местных нищих является случай, описанный Крестовским: «Одна старуха подхватила налету медную пулу, быстро отправила ее к себе за щеку; но в тот же миг какой-то, подметивший это, детина еще быстрее залез пальцем в рот, и сколько ни сопротивлялась старуха, сколько ни мотала головой, как ни сжимала губы и как ни мычала при этом, — детина все-таки вытащил у нее монетку»⁵⁰.

Местные нищие составляли привилегированное общество, жившее на доходы от *мазара* на его территории. Жилье и питание предостав-

лялись им бесплатно. Пища для них готовилась в четырех огромных котлах и носила название «пища святого»⁵¹. Для получения такого места жительства нужна была протекция одного из местных. Пристройка новых жилищ и увеличение числа нищих за счет новоприбывших не допускались. Поэтому одобренному «кандидату» приходилось ждать смерти одного из местных, чтобы поселиться в его жилище⁵². Видимо, уже после установления советской власти знаменитые жилища нищих были снесены, нищих стало намного меньше, так что они, по свидетельству Гордлевского, умещались около ворот, ведущих на главный двор. Он также упоминает *кашкули*, куда нищие собирали монеты. Видимо, к его приезду прежний ажиотаж, царивший в рядах просящих подаяние, остался в прошлом, и этот процесс приобрел более цивилизованные черты⁵³. Неизвестно, когда после упадка *мазара* начался отток из кишлака знаменитых нищих. Теперь их здесь совершенно не осталось. В начале XX в. на этом месте располагался хозяйственный двор с конюшнями и подсобными помещениями⁵⁴.

За вторыми воротами с облицованным мрамором фасадом начинался второй двор⁵⁵. По свидетельству Гордлевского, он был намного чище, вымощенная узкая дорожка «тянется далеко и психологически подготавливает у паломника благоговейное настроение»⁵⁶. В этой части ансамбля располагались две небольшие мечети и *медресе* Данийар-бека — красивое здание и с точки зрения европейца, как отмечал Крестовский⁵⁷. В *медресе* было 36 комнат, в каждой из которых проживали по два-три ученика⁵⁸.

В юго-западной части ансамбля, слева, со стороны старой дороги, располагался старый некрополь. Здесь находятся могилы Шайбанидов, Аштарханидов, потомков Баха' ад-Дина, знаменитых бухарских полководцев, министров и общественных деятелей. Кладбище представляло собой пространство, усеянное могильными плитами из серого мрамора. Там же находилось много гробниц из кирпича, облицованного алебастром. Согласно результатам археологических раскопок, первые захоронения возникли на территории *мазара*, видимо, уже после смерти Баха' ад-Дина⁵⁹.

«Первый слой кладбища, уже вскоре после смерти Богаеддина, был занят рядами благочестивых поклонников святого, пожелавших сделать его местом своего вечного упокоения. Для того чтобы иметь возможность хоронить тут новые поколения, пришлось делать над старыми могилами искусственные насыпи. Чтобы последние не осыпались, выводился обыкновенно каменный четырехугольник, более или менее обширных размеров, внутри которого в каменном склепе клали тело покойника.

Рис. 1. Генеральный план мазара
(по Н. Ситняковскому).

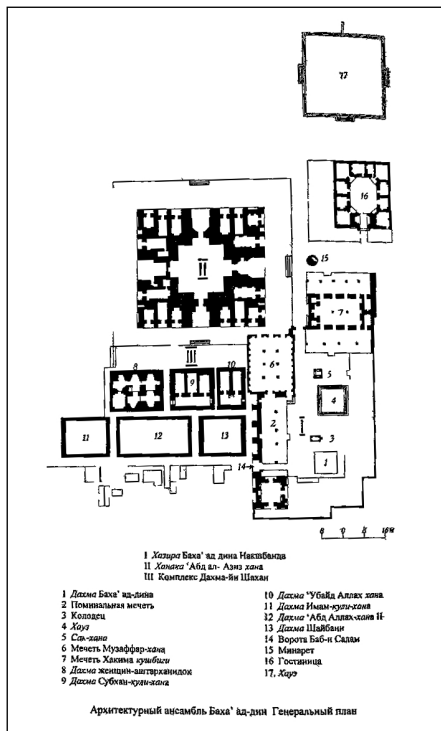


Рис. 2. Вход на территорию мазара.



Рис. 3. Большой хауз, вид на музей Баха' ад-Дина.



Рис. 4. Мечеть Хакима-кушбеги с минаретом перед ней, справа — ханака 'Абд ал-'Азиз-хана, слева — гостиница (*медресе*).



Рис. 5. Минарет перед мечетью Хакима-кушбеги.



Рис. 6. Поваленное тутовое дерево на краю большого хауза.

Мазар Баха' ад-Дина вчера и сегодня



Рис. 7. Айван на территории хазиры Баха' ад-Дина.

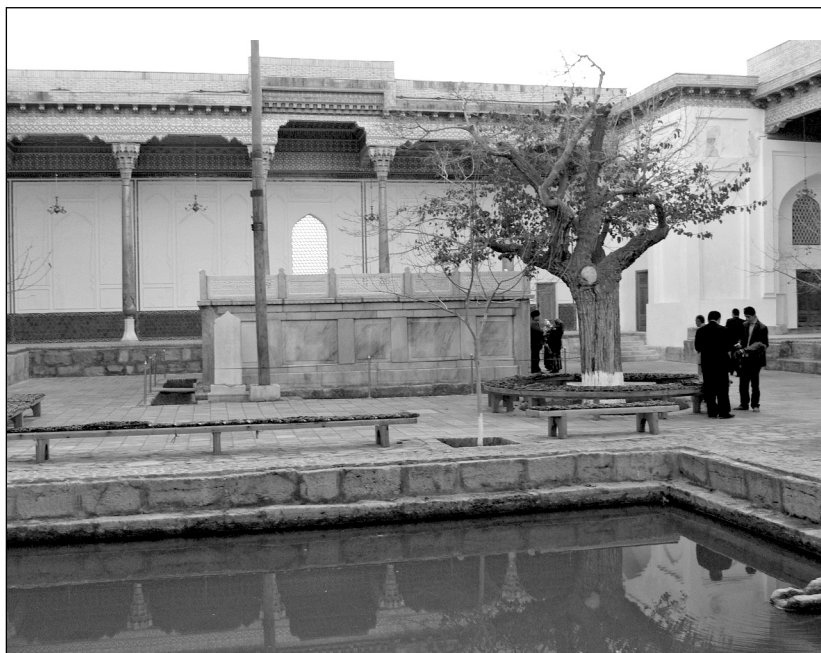


Рис. 8. Дахма Баха' ад-Дина.

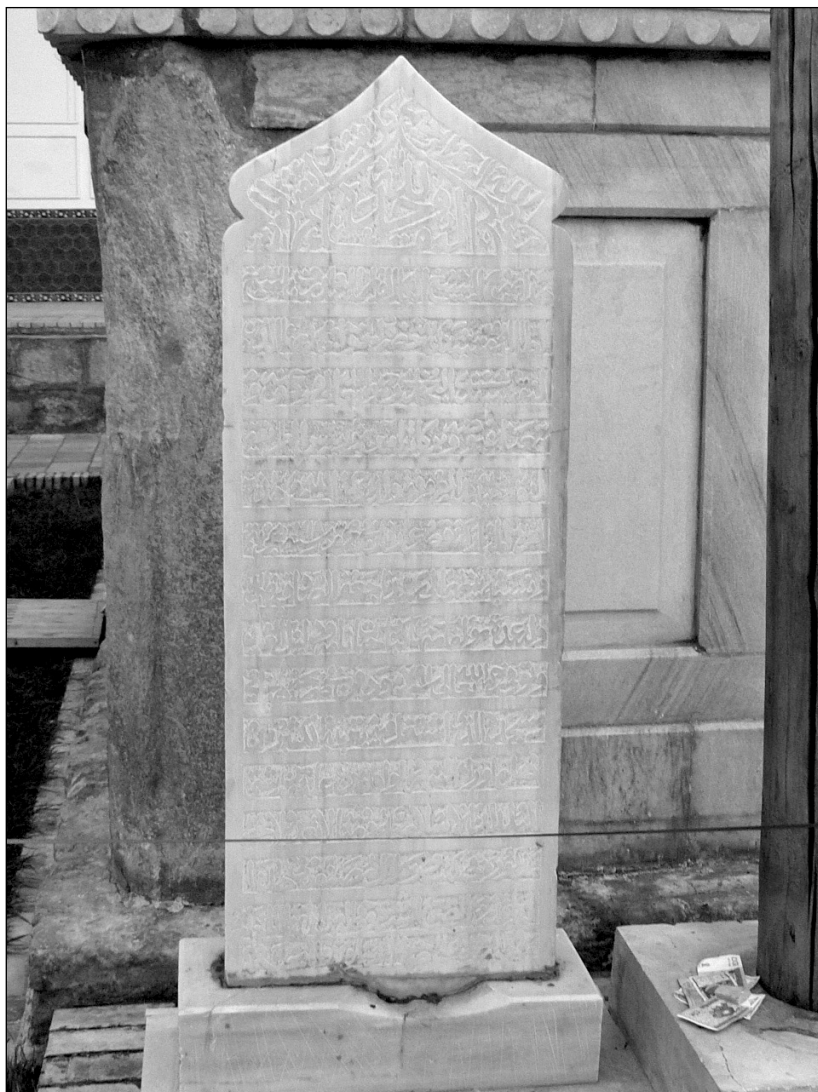


Рис. 9. Надгробный камень у дахмы Баха' ад-Дина.

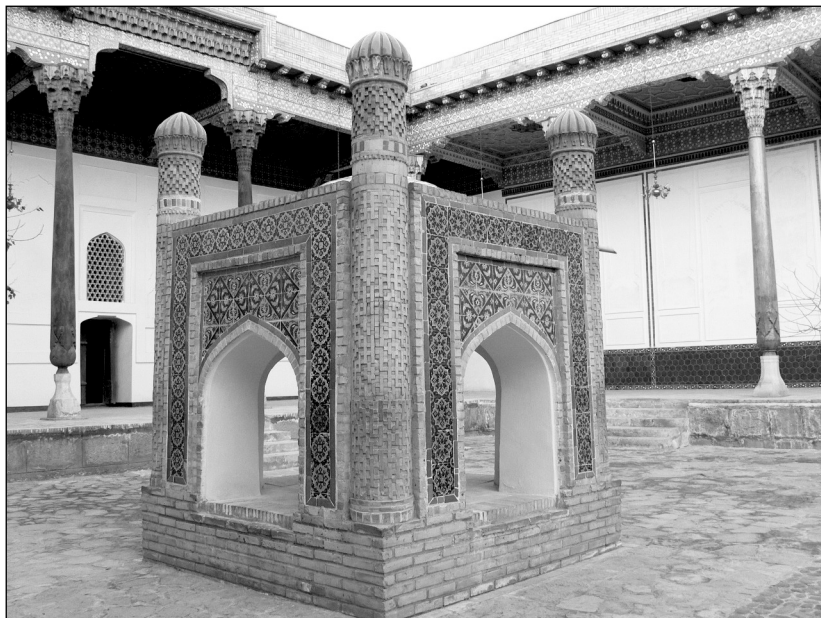


Рис. 10. Сак-хана.

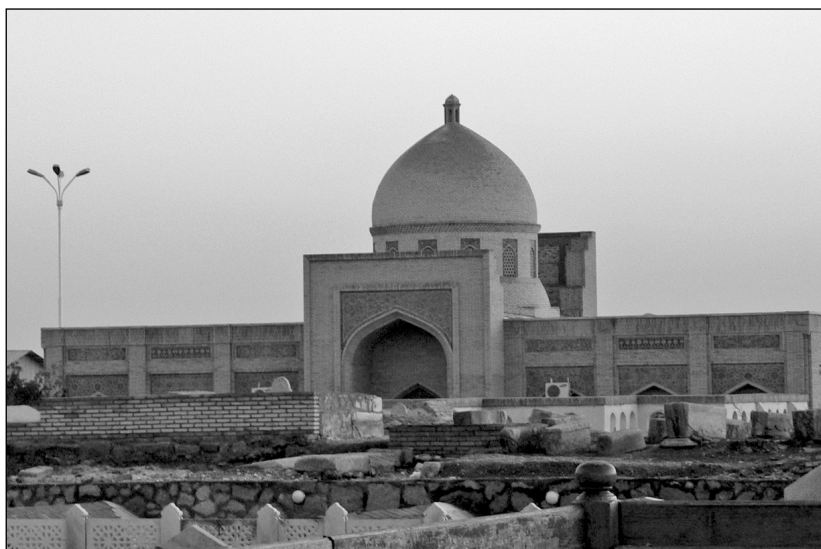


Рис. 11. Вид на хазиру Баха' ад-Дина со стороны кладбища.



Рис. 12. Кладбище около хазиры.



Рис. 13. Вид на Дахма-йи Шахан.



Рис. 14. Южный вход на территорию *мазара*.



Рис. 15.
Дерево
с тряпочками
на ветках
на территории
мазара.



Рис. 16.



Рис. 17.

Мазар Баха' ад-Дина вчера и сегодня



Рис. 18.



Рис. 19.



Рис. 20.



Рис. 21.



Рис. 22.



Рис. 23.



Рис. 24.



Рис. 25.

Мазар Баха' ад-Дина вчера и сегодня



Рис. 26.



Рис. 27.



Рис. 28.



Рис. 29.

Рис. 16–29. Экспонаты Исторического музея Баха' ад-Дин Накшбанд

Сверху все засыпалось землей, плотно утрамбовывалось, и воздвигался памятник. Над этими могилами устраивались новые насыпи. Таким образом, с течением времени образовывалось кладбище в несколько ярусов, заключающее между своими каменными стенами целые поколения обитателей священной Бухары и потомков Ходжа-Богаеддина»⁶⁰.

Самая знаменитая часть кладбища носит название Дахма-йи Шахан («дахмы правителей»). Здесь располагаются захоронения Шайбанидов и Аштарханидов (Джанидов). В южной части комплекса с запада на восток находятся дахмы Имам-кули-хана (1153, либо 1154, либо 1611–1642), 'Абд Аллах-хана II (1583—1598) и т.н. дахма Шайбани. Севернее располагаются дахмы женщин-аштарханидок, Субхан-кули-хана (1680–1702), 'Убайд Аллах-хана (1702–1711). Три аштарханидские дахмы были возведены одновременно с Субхан-кули-ханом (1680–1711). Женская дахма состоит из шести частей, соединенных между собой проемами, перекрытыми куполами. Внутри гробницы с кровли ведет лестница. Часть гробниц Аштарханидов отреставрирована⁶¹. Группы паломниц к Баха' ад-Дину после поклонения святому проходят на кладбище и спускаются в женскую дахму. На кладбище они оставляют зажженные свечи и деньги.

Особо выделялась гробница 'Абд Аллах-хана II. Вот как его описывает Крестовский: «...памятник, имеющий форму квадратной ограды, сажень около двух в длину и столько же в высоту, так что в целом он походит на куб, увенчанный сквозною каменною балюстрадой. Как решетка балюстрады, так и сама ограда сложены из больших, грубо обтесанных кусков серого мрамора и какого-то крупного зернистого, с блестящим изломом на поверхности, черного камня. Ограда доверху наполнена землей»⁶². Скромность этой гробницы, по словам путешественников, бросалась в глаза и не соответствовала масштабу личности 'Абд Аллах-хана II⁶³. Ныне эта часть ансамбля совершенно заброшена. Две небольшие мечети и медресе разрушены.

Слева от прохода, как свидетельствуют путешественники, располагается мавзолей Данийар-бека, всевластного наместника (*атальяка*) последнего Аштарханида Абу-л-Гази (1758–1785) и реального владыки Бухары, — четырехстороннее сооружение из обожженного кирпича с мавританским порталом и куполом. Он был выстроен из обожженного, нештукатуренного кирпича⁶⁴. Это ханака 'Абд ал-'Азиз-хана (1540–1550) — это не только самое большое здание на территории комплекса, но и самая большая ханака в мире (периметр основания — 42,5 × 38 м).

Здание выделяется не столько своими размерами, сколько оригинальной архитектурой — многочисленными арками. Небольшой изящный

купол опирается на две мощные арки. Изящество зданию придают симметричные порталы. Внутри располагается большой зал со сводчатыми нишами, продолжающимися в виде арочных входов. На фасадах выделяются своеобразные двухэтажные лоджии — это выходы молельных комнат (*худжр*)⁶⁵. Несмотря на то что старая декорация давно облетела и фрагмент майолики остался только с западной стороны, *ханака* производит незабываемое впечатление воздушного замка. Возникает ощущение, что это одно из самых изящных зданий из тех, что можно увидеть в Бухаре и ее пределах.

Перед *ханакой* в конце XIX — начале XX в. построили невысокий минарет и гостиницу из нескольких комнат⁶⁶. Гостиница представляет собой небольшое, но запоминающееся своей гармоничностью и неброским изяществом сооружение.

Хазира (огораживающая стена), опоясывающая гробницу Баха' ад-Дина, была выстроена в XVI в. по распоряжению 'Абд ал-'Азиз-хана, одновременно с описанной *ханакой*⁶⁷. Путешественники XIX в. описывали ее как высокую белую стену, около которой растут раскидистые деревья. В западной стене располагались старинные резные ворота с деревянными створками, окованными бронзовыми скобами. К концу XIX в. они были выкрашены зеленой и красной красками, что портило старинную резьбу. Над воротами размещались ряды рогов маралов, туров, оленей, постоянный атрибут среднеазиатских *мазаров*. Внутренний двор четырехугольной формы протяженностью около 50 шагов был вымощен квадратной кирпичной плиткой-шашкой⁶⁸. До настоящего времени сохранилась лишь западная часть *хазир*ы — кирпичная стена с арочными нишами и порталом над входом. К стене прикреплены кондиционеры, что значительно портит величественный вид сооружения.

С юга и севера его ограничивали две мечети, с запада и востока — стены. Мечети соединялись галереей — расписным *айваном* с навесом на резных колоннах, устланным дорогими коврами. К его потолку были подвешены бронзовые, серебряные и хрустальные люстры старинной работы, которые зажигались во время богослужений. По словам Шубинского, с роскошным видом террасы дисгармонировали грубые гравиюры с изображениями Мекки и Медины, прибитые к расписным стенам⁶⁹. В настоящее время старый облик *айвана* реконструирован, вплоть до свисающих металлических, по виду латунных, люстр. Правая мечеть Хаким-кушбеги была украшена лепкой из алебастра и росписями на потолке и по фризам. Позже росписи стерлись и были восстановлены совсем недавно. Левая мечеть 'Абд ал-'Азиза, лишенная украшений, до настоящего времени не сохранилась. Крестовский свидетельствует, что

часть купола в XIX в. не была достроена либо обрушилась. В остальном мечети были очень похожими и запоминались исключительно своей деревянной колоннадой⁷⁰.

В записках путешественников не упоминается мечеть Музаффархана. Как и мечеть Хакима-кушбеги, она представляет собой каркасное сооружение. По своему положению примыкает к восточной стороне кладбища и к северному торцу поминальной мечети. Имеется указание, что обе мечети были сооружены в XIX в.⁷¹ Однако мечеть Хакима-кушбеги была построена раньше.

За восточной стеной начинались уголья, принадлежащие *мазару*, — сады и поля⁷². Ныне здесь проходит шоссе. С западной стороны, за кладбищем, располагаются колхозные поля, от которых территория *мазара* отгорожена кованной узорчатой оградой. Черный вход с обратной стороны проходит под куполом, установленным, видимо, не так давно. К нему ведут две мощные дорожки, между которыми расположен ряд современных фонарей, по краям растут молодые туи.

В XX в. архитектурный облик *мазара* существенно изменился. Появился новый вход с востока, оформленный монументальным порталом с двумя арками. Дорога к ансамблю представляет собой ряд мощных плиткой дорожек, по бокам которых расположены белые стилизованные фонари, появившиеся, видимо, уже после образования суверенного Узбекистана. Из числа новостроек выделяется Исторический музей Баха' ад-Дин Накшбанд, стоящий на берегу *хауза*, открытый в 1993 г. в честь 675-летия Баха' ад-Дина. Музей одновременно посвящен истории накшбандийского братства на территории Узбекистана. Это единственный в мире музей среднеазиатского суфизма.

Личные вещи *дервишей* (халаты, рубища (*хирка*), обувь, колпаки (*кулахи*), чаши для подаяния (*кайкули*), посохи, молитвенные четки) перемежаются с уцелевшими экспонатами старого *мазара*: *панджи*, *бунчуки*, масляные светильники, *кумганы*, надгробия, резные двери, рога архара, возможно, украшавшие раньше гробницу самого Баха' ад-Дина, пеналы (*каламданы*), подставки под книги (*лаухи*), предметы кухонной утвари. Многие экспонаты не имеют отношения к истории *мазара* и привезены из разных святилищ и исторических памятников Бухары, например, деревянное надгробие Сайф ад-Дина Бахарзи, знаменитая деревянная надпись *медресе* Улугбека XV в. «Стремление к знаниям — обязанность каждого мусульманина и мусульманки», большие деревянные четки из *ханакки ходжи* Зайн ад-Дина. Здесь же миниатюры и листы старых рукописей, макеты некоторых среднеазиатских святилищ (мавзолеев *ходжи* Ахмада Йасави в Туркестане, мечети *ходжи* Хизра в Самарканде).

Также экспонируются номера газеты «Накшбандия», издающиеся при научном центре архитектурного комплекса.

Центральная витрина посвящена самому Баха' ад-Дину. Справа висит его биография, слева — три правила: временная остановка (контроль за времяпрепровождением) (*вукуф-и замани*); остановка для исчисления (контролирование *зикра*) (*вукуф-и 'адади*); приостановка сердца (представление своего сердца с изображенным на нем именем Бога, поскольку в нем не должно быть ничего кроме Него) (*вукуф-и калб*). Они добавлены суфием к восьми принципам, разработанным еще 'Абд ал-Халиком ал-Гидждувани (ум. в 1220 г.), основателем братства тарика-йи хваджаган: припоминание (*йадкард*); обуздывание [мыслей] (*базгаит*); наблюдение [за мыслями] (*нигахдаит*); концентрация [на Боге] (*йаддаит*); осознанность в дыхании (*хуш дар дам*); путешествие на родину (внутреннее странствие мистика) (*сафар дар ватан*); созерцание [собственных] шагов (*назар бар кидам*); одиночество в толпе (*халват дар анджуман*). Вместе они составляют одиннадцать правил братства накшбандийа. Следующие витрины посвящены семи ученикам Баха' ад-Дина. Атрибутировать стенд можно по их изречениям, помещенным в витрину⁷³.

Недалеко построено несколько столовых, гостиниц, *тахарат-хана* для паломников. Первый двор и баня для паломников были построены еще по приказу Наср Аллаха (1826–1860)⁷⁴. Во дворе незаметно снуют паломники. Группа мужчин совершает поклонение огромному поваленному тутовому дереву, лежащему на невысоком каменном постаменте на северном берегу *хауза*. Согласно местной легенде — это посох Баха' ад-Дина, воткнутый им в землю и выросший до размеров гигантского дерева. Согласно другой легенде, Баха' ад-Дин вырвал это дерево одной рукой и бросил на край *хауза*, на месте, где оно росло, появился малый *хауз*, располагающийся недалеко от гробницы самого святого⁷⁵. Паломники, сделав три обхода против часовой стрелки, каждый раз подлезая под одну из громадных ветвей, после идут к противоположному концу, потирают дерево ладонями и обтирают ими лицо, затем повязывают на него лоскут ткани, оставляют мелкие деньги. Исследователи отмечают, что особенно часто эта процедура применяется при болезнях спины. Больные отрезают и уносят с собой кусочки коры⁷⁶. Однако совершают этот обряд и здоровые люди.

При ближайшем рассмотрении можно увидеть, что дерево обвешенным тряпочками. «Это, конечно, *ширк*, — вздыхая, гооврит директор музея, — но традиция есть традиция, и мы им не мешаем. Но это неправильно!»

Параллель этому обряду можно найти на территории *мазара* Хаджжи Бекташи в далекой Анатолии. Там паломники пролезают сквозь узкое отверстие в скале, проделанное по легенде самим Хаджжи Бекташем. После ухода Хаджжи Бекташи из Туркестана в Анатолию с *мазара* Ахмада Йасави один из *дервишей* бросил вслед ему кочергу. Пролетев тысячи километров, она упала на место современного селения Хаджжи Бекташ. После того как тот добрался до места, он поднял кочергу и воткнул ее в землю. Из нее выросло тутовое дерево, которое и ныне стоит во дворе *мазара*. Дерево с обгорелым верхом является объектом поклонения среди паломников, которые стоят под ним в ожидании ветерка, способного осыпать с дерева ягоды — дары Хаджжи Бекташи. Недалеко от дерева находится античная колонна, которая пользуется особым вниманием со стороны бездетных паломниц. Существует поверье, что обнявшая эту колонну женщина забеременеет и родит в ближайшее время⁷⁷.

Еще одно поваленное тутовое дерево лежит на южном берегу *хауза*, перед зданием гостиницы. На него также повязаны ленты. Ленты встречаются и на некоторых деревьях, растущих на территории *мазара*.

Из века в век в старом *мазаре* звучит знаменитая притча Руми о трех путниках, решивших купить виноград, но произносивших слово «виноград» на своих языках. Но вместо турка, перса, араба и грека ныне рассказывается о русском, англичанине, немце и узбеке — представители иных народов приезжают в Бухару, а сюжет не меняется.

Гробница Баха' ад-Дина, где он покоится вместе со своим отцом Бурхан ад-Дином, находится за третьими воротами, в юго-восточной части комплекса. Ко времени Гордлевского обувь снимали уже только перед ними. Он же отметил наличие еще одних южных ворот, своеобразного черного хода⁷⁸.

Погребальная *дахма* была сооружена в XV в.⁷⁹ Судя по описаниям, вид гробницы претерпел существенные изменения. Только квадратный фундамент, сложенный из грубо обтесанных мраморных плит, остался прежним. Гордлевский пишет, что с востока и юга гробница была окружена низкой каменной решеткой, разукрашенной ажурными арабесками⁸⁰. Согласно Ханыкову, высота гробницы 2 ½ аршина, по Крестовскому — 2, по Шубинскому — 3. Длину каждой стороны Ханыков и вслед за ним Крестовский определяют в 12 шагов. В головах гробницы располагается глыба из белого мрамора, а с противоположного конца вделан черный камень *санг-и мурад* («желанный камень»)⁸¹. Справа и слева в гробницу были вставлены плиты из черного камня. Слева располагалась связка бунчуков, в головах — большой бунчук, подвешенный под большим полым металлическим яблоком, звенящим от его колебаний⁸².

Гордлевский отмечает наличие двух шестов (*тугов*) с выцветшими знаменами, к одному столбу был привязан колокольчик. *Бунчука* и металлического яблока к этому времени уже не было. Ближе к западной стороне над решеткой поднимался столбик, украшенный наکشбандийским *таджем*. Посередине южной стороны располагался каменный фонарь (*чираг-хана*). Уже во времена Гордлевского он не использовался и его заменял застекленный светильник. За оградой лежала куча рогов-приношений, украшенных тряпочками. По сообщению информанта Гордлевского, «прежде вешали головы животных — буйволиные, олени и т.д., а кто победнее, очевидно, бараньи». Однако у Крестовского этот примечательный факт не упоминается. Тряпочки были повязаны и на дереве, растущем у гробницы⁸³. Вамбери также упоминает метлу, которой до этого подметали святилище в Мекке. Согласно его сведениям, неоднократно гробницу пытались накрыть крышей, но каждый раз она рушилась — святой «любил» свежий воздух⁸⁴.

В настоящее время гробница заново облицована мрамором, навешенные украшены изящной резной каменной балюстрадой⁸⁵. На месте черного камня стоит надгробный белый камень с эпитафией на арабском, рядом с которым кладут приношения.

Рядом с гробницей по настоящее время располагается священный источник. Причем на фоне грязной бухарской воды, полной болезнетворных бактерий, возбудителей, в источнике вода была чистой и вкусной. Паломники доставали ее черпаками. Хорошее качество этой воды сохранилось до сих пор. Невдалеке от гробницы располагался *хауз*, обложенный плитам, на краю которого стоял каменный киоск (*сак-хана*) с небольшим водоемом внутри, помещавшемся в большом чане. Ко времени Гордлевского *хауз* уже пересох⁸⁶. Ныне он вновь наполнен водой. Отреставрированная *сак-хана* с четырьмя каменными колоннами по бокам украшена майоликой.

Рядом с гробницей Баха' ад-Дина, со стороны *хауза*, стоят деревянные суфы. Ряд суф опоясывает тутовое дерево, ближе всего располагавшееся к гробнице.

Паломники, устремляющиеся группками на территорию *хазир* теперь с северных ворот, представляют собой весьма разнообразную публику. В большинстве своем это жители Бухары и ее пригородов. Среди традиционных халатов-*чупанов* мелькают костюмы — видимо, столичные жители приехали поклониться почитаемому святому. Большинство паломников — женщины. Поклонившись Баха' ад-Дину, они устремляются в сторону кладбища — к *дахме* аштарханидок.

Каждый день на территории нескольких кухонь (*ош-хана*) паломники режут баранов и варят шурпу. Е.Г. Некрасова специально пишет о

строгом запрете зажигать на *мазаре* ритуальный огонь⁸⁷. Можно предположить, что подобные практики могли иметь место в период советской власти, в условиях ослабленного религиозного контроля, как форма женской религиозности⁸⁸.

Вдоль южной стены по направлению к главным воротам располагаются семь гробниц любимых учеников Баха' ад-Дина с двускатным, закругленным по сторонам алебастровым верхом. Раньше у их изголовий находился большой помост, устланный паласом, на котором под длинным навесом важно восседали семь *шайхов*. «Пред каждым из них лежит по небольшой кучке медных, серебряных и золотых монет, которые с утра, с приходом сюда на дежурство, они выкладывают из собственных карманов в виде приношения, якобы собранного от доброхотных деталей уже сегодня, и тем приглашают новых посетителей к дальнейшим пожертвованиям»⁸⁹.

Передача земельных участков в *вакф* гробнице святого значительно увеличила благосостояние *мазара*. Особенно известно пожертвование Данийар-бека, зафиксированное в 70-х гг. XVIII в. Документ, передающий ряд земельных участков в *вакф* мавзолею, мечети и *медресе*, экспонируется в музее Баха' ад-Дина. Его потомки раньше сдавали место, где располагается *мазар*, в аренду 32-м *шайхам*, членам общины, за 11 000 тенге (= 2200 руб. на период конца XIX в.) в год (по сведениям Шубинского, 12 000 тенге = 2400 руб.). Сумма распределялась между жителями Мазар-и Шариф. Потомки же были обязаны содержать *мазар* в чистоте. *Шайхи*-«арендаторы» получали доход от паломников, назначая по семь человек, ежедневно сидящих на помосте при гробнице святого. Кроме этого, они получали щедрые отчисления от еженедельных базаров, проводившихся на территории *мазара*. В один из таких базарных дней сюда приехал Гордлевский, но ко времени его посещения это важное ранее действо уже не отличалось многолюдностью⁹⁰.

Каждый паломник был обязан положить к ногам *шайхов* не менее семи *пул* за прикосновение к *санг-и мураду* и воду из святого источника. Последний отдавался за отдельный откуп одному из потомков святого, он же получал подношения за воду из *хауза* и *сак-хана*. Отдельные доходы приносило кладбище, на котором изъявляли свое желание быть похороненными самые знатные и состоятельные горожане. При этом за кладбищенскую землю не было определенной цены, и стоимость каждый раз определялась по соглашению с покупателем, который, как правило, не скупился⁹¹.

Выручка, собираемая *шайхами*, подсчитывалась непосредственно у святого места, без стеснения. По воспоминаниям Гордлевского: «В воз-

духе стоит брань — духовенство думает только о наживе. Я наблюдал и на базаре, как кышлачник просил шайха помолиться. Воздев руки, шайх что-то прошептал, а когда крестьянин дал ему монету, он грубо требовал еще и раза два выдергивал у него из ладони деньги»⁹².

Крестовский описал и другую наглядную историю подачи подношения *шайху*: «Зная, что по осмотре гробницы придется сделать приношение “в пользу святого”, я еще в Бухаре отложил в особый мешочек пятьдесят новеньких четвертаков, из числа отпущенных мне при отъезде из ташкентского казначейства. Теперь я положил этот мешочек перед старшим *шайхом*, занимавшим первое, ближайшее к гробнице место. Он неторопливо развязал его и пересчитал монеты. Остальные внимательно следили за ним глазами, словно опасаясь, как бы он ни скрал чего-либо в свою пользу. Пересчитал *шайх* деньги и вдруг не совсем-то довольным тоном обращается к нашему эсаул-баши с какими-то объяснениями, словно тут недоразумение какое вышло и он заявляет претензию на что-то. Спрашиваю у эсаул-баши через переводчика в чем дело.

— Да вот шайх заявляет, что надо еще шесть монет добавить.

— Почему это “надо”?

— А для того, чтобы выходило число семь.

— Ровно ничего не понимаю. Какое число семь? И почему именно семь?

— Потому что число семь угодное святому Богуеддину.

— Опять-таки ничего не понимаю. Что значит “угодное святому”?

— Это значит, что Богуеддин любит число семь.

— Любит?.. Гм!.. Почему же это он его “любит”?

— А потому что оно всегда имело большое значение в его жизни.

— То есть?

— То есть он родился в седьмом веке Геджры, в седьмом месяце года, в седьмой день недели, в семь часов дня; на седьмом году жизни изучил уже весь Коран, семь лет поучал как духовный наставник и семнадцати лет скончался, оставив по себе семь главных учеников, которые и погребены тут, с ним рядом в семи могилах.

— Прекрасно, но все-таки почему я должен добавить еще шесть монет? Такса есть у них на это какая-нибудь что ли?

— Нет. Таксы не имеется, каждый жертвует по возможности, но так, чтобы в эту жертву непременно входило число семь, то есть надо положить либо единожды семь монет, либо дважды — семь, либо трижды — семь, словом, чтобы все по семи выходило.

— Да тут у меня не дважды и не трижды, а все семь-семью выходят, да еще с лишком.

— Вот, вот оно и есть! — обрадовался эсаул-баши, видя, что я как будто начинаю нечто понимать. — Оно и есть, тюря! В этом-то излишке и все дело. Если бы тюря положил ровно семью-семь, то есть сорок девять монет. Все было бы как следует; но тюря дал пятьдесят — одной монетой больше, — стало быть, по ихнему выходит, что надо добавить еще шесть.

Эта наивная наглость показалась мне довольно забавной, так что я не мог не засмеяться.

— Скажите ему, — порешил я, — что если его стесняет лишняя монета, пусть отдаст ее в пользу бедных.

— О, тюря! Я уж и то говорю ему, чтобы он прочистил мозги свои, так как язык его болтает вздор, а он все свое... ну, не стоит обращать на них внимание, они все вообще большие наглецы и к тому же очень жадны.

Затем эсаул-баши перевел шайху мое предложение пожертвовать излишек в пользу бедных и уже протянул было руку, чтобы изъять из кучки лишний четвертак, как вдруг шейх, испуганный возможностью такого исхода, забормотав что-то, отрицательно замотал головой и поспешил загородить и прикрыть деньги обеими пятернями — точно наседка, защищающая свои яйца.

— Ну, приятель, сотри пыль жадности с зеркала твоего сердца! — махнув рукой, порешил со смехом эсаул-баши. — Будет с тебя и того, что дали. Будь благополучен»⁹³.

При Мангытах несколько тысяч *дerviшей* по четвергам и воскресениям отправлялись в Бухару для сбора подаяния⁹⁴.

Паломничество к Баха' ад-Дину состояло из поклонения *санг-и мураду*, в ходе которого паломник проводил по нему ладонями, которыми затем обтирал свое лицо и бороду. *Санг-и мурад* являлся заместителем черного камня Ка'бы (*ал-хаджар ал-асвад*). Местные легенды повествовали о его небесном происхождении. Согласно мнению Гордлевского, поклонение этому камню может восходить к общетюркской практике поклонения дождевому камню (*джада*)⁹⁵.

Со стороны кладбища при старой пристройке с резными колоннами была устроена ниша с кранами, из которых течет святая вода. Неподалеку, в небольшой нише, расположены еще два крана, около которых стоят чаши. Паломники в большом количестве набирают воду в пластиковые бутылки.

Ко времени посещения *мазара* Гордлевским, каждый вторник в *зикрхане* (*ханаке* 'Абд Аллах-хана) после последней молитвы (*хуфта-йи намаз*) совершался тихий *зикр*, продолжавшийся по четыре часа. Ра-

дения совершали около пятидесяти человек. До революции *зикр* совершался дважды в неделю — по вторникам и пятницам после полуденной молитвы и во время рамазана после пятой молитвы до зари⁶. Все усилия автора узнать у местных жителей, проводится ли *зикр* сейчас, ни к чему не привели. Наш главный информант двусмысленно заметил, что накшбандийа, отрицая громкий *зикр*, вообще не поощряет коллективных радений, но каждый верующий совершает поминание Бога в своем сердце, избегая свидетелей.

Ежегодно осенью день рождения (*маулид*) Баха' ад-Дина отмечается проведением большой конференции, на которую собираются суфии со всего Востока.

Эпилог

Покидая *мазар*, жертвуем несколько купюр святому. В памяти вновь звучат строки из путевых заметок Крестовского: «Я повернулся уже, чтобы идти, как вдруг гляжу — наши конвойные казаки раскошелились и тоже пресерьезно кладут свои грошники к изголовью гробницы.

— Вы что это, братцы?

— А мы тоже, ваше высокоблагородие, жертвовать, значит, желаем; пушай и от нас будет ихнему святому. Ведь он у них Богу-то един, выходит, так вот за это за самое...

И ничтоже сумняся, от чистого сердца казаки положили каждый по серебряной тенге, — нужды нет что святой бусурманский»⁷.

¹ О профессии Накшбанда в источниках существуют различные мнения. Некоторые считают, что он в юности был кузнецом и наносил тонкий узор по металлу (*накиш*). Другие полагают, что его прозвище нужно толковать метафорически, так как в его сердце был отпечатан образ (*накиш*) Всевышнего.

² *Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили*. Книга вечных даров. О достоинствах и похвальных качествах Пути к Богу суфийского братства Накшбандийа / пер. с араб. И.Р. Насырова. Уфа, 2000. С. 122–123.

³ *Кереньи К.* Дионис. Пробраз неиссякаемой жизни. М., 2007. С. 50–59.

⁴ *Шихаб ад-Дин б. бинт амир Хамза*. Макамат-и амир Кулал / пер. и предисл. О.М. Ястребовой // *Мудрость суфиев*. СПб., 2001. С. 35–38.

⁵ Там же. С. 39.

⁶ *Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили*. Указ. соч. С. 124.

⁷ Считалось, что к нему перешел колпак 'Али 'Азизана Рамитани (ум. в 1316 или 1321 г.), с которым он лично не встречался.

⁸ *Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили*. Указ. соч. С. 129–130.

⁹ Там же. С. 134.

¹⁰ *Шихаб ад-Дин б. бинт амир Хамза*. Указ. соч. С. 92–93.

¹¹ *Zeki Velidi Togan. Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşband // Necati Lugal atmapanê. Ankara, 1968. S. 775–784; Jürgen P. Scheche und Herrscher im Khanat Çaganay // Der Islam. 67 (1990). S. 278–321; Hamid Algar. Baha' al-Din Naqshband // Encyclopedia Iranica. T. 3. P. 433–435.*

¹² *Ди Уис Д. Маша'их-и турк и Хваджаган // Суфизм в Центральной Азии: зарубежные исследования / сост. и отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 227–230.*

¹³ Начиная с XI в. (правление Караханидов) жители Бухары свободно изъяснялись и по-персидски, и по-тюркски. Монгольские ханы, разумеется, легче усваивали тюркский (чагагайский) язык, менее чуждый им по строю, чем дарн.

¹⁴ *Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 320–322.*

¹⁵ Книга вечных даров. С. 138–139.

¹⁶ *Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Указ. соч. С. 94–104. Окружение Амира Кулаля вообще склонно было воспринимать Накшбанда как недостаточно зрелого суфия, снесаемого самомнением (подобным самомнению Иблиса).*

¹⁷ *Юрген Пауль. Доктрина и организация Хваджакан-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-Дина // Суфизм в Центральной Азии. С. 114–199.*

¹⁸ См.: вступ. статью А.А. Хисматулина к сборнику «Суфизм в Центральной Азии», в особенности с. 24–26.

¹⁹ *Акимушкин О.Ф. Накшбанд // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклоп. слов. М., 2006. Т. 1. С. 299–301. Е.Э. Бертельс также отмечал, что «в основе учения Накшбанда лежит добровольная бедность... Поэтому он жил за счет своего декханского труда, в кишлаке на своем небольшом участке земли выращивал пшеницу и бобы. Дома не имел никакого добра. Зимой спал он на камышах, а летом — на циновке. Не было у него никаких слуг» (Бертельс Е.Э. Избранные труды. Навои и Джамии. М., 1965. С. 113).*

²⁰ См.: *Раджабов М. Абдурахман Джамии и таджикская философия XV века. Душанбе, 1968; Муминов И.М. Мирза Бедилнинг фалсафий карашлари. Танланган асарлар. Ташкент, 1969. Т. 1; Афсахзод А. Тахавули афкори Абдурахмон Жомий. Душанбе, 1981; Мухаммадходжаев А. Идеология накшбандизма. Душанбе, 1991; Березиков (Насафи) Е.Е. Хазрат Бахауддин Накшбандий. Ташкент, 1992.*

²¹ Там же. С. 300. Знаменитое изречение Баха' ад-Дина, призванное подчеркнуть терпимость Накшбанда, отсутствие у него фанатизма, характерного для некоторых мусульманских богословов того времени, показывающее его отношение к суфийским радениям, было сказано им своему ученику Ходже Мусафиру Хоразми, увлекавшемуся *сама'*: *Ma in kar nami konim va inkar nami konim* («Мы таких вещей не делаем, но и не отрицаем»).

²² *Ариф Усман. Крупнейшие суфийские братства Центральной Азии. Самарканд, 1999. С. 27* (со ссылкой на «Рашахат» Фахр ад-Дина ас-Сафи).

²³ *Хашимов М. Религиозные и духовные памятники Центральной Азии. Алматы, 2001. С. 60.*

²⁴ *Семенов А. Бухарский шайх Баха-уд-Дин // Восточный сборник (в честь А.Н. Веселовского). М., 1914. С. 210.*

²⁵ *Акимушкин О.Ф., Некрасова, Е.Г., Тураев Х. Накшбанд // Ислам на территории бывшей Российской империи. С. 301–305.*

²⁶ *Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Указ. соч. С. 144–145.*

²⁷ *Алишер Навои. Асарлар. Ташкент, 1968. Т. 15.*

²⁸ *Абу Мухсин Мухаммад Бакир. Бахауддин Балогардан. Ташкент, 1993. С. 71.*

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 155–156.

³¹ Там же. С. 161.

³² В Таджикистане в настоящее время из учеников Баха' ад-Дина наибольшим почтением пользуется Йакуб Чархи (его усыпальница расположена на окраине Душанбе и стала своего рода духовным сердцем таджикской столицы). Любимым учеником и зятем Накшбанда был Ходжа Хасан 'Атгар, сын 'Ала ад-Дина 'Атгара, которого он якобы увидел еще в детском возрасте на одной из улиц родного кишлака скачущим верхом на игривом молодом бычке (очередной индийский мотив). Баха' ад-Дин благословил этого прекрасного отрока и пообещал, что когда он вырастет, его верблюда поведут под уздцы правители сего мира. Так и случилось. Ходжа Хасан переселился в Герат и стал там распространять учение накшбандийа. Однажды султан Шахрух подарил ему молодого верблюда и попросил объездить его. Верблюд стал метаться из стороны в сторону, и испуганный Шахрух бросился к нему и схватил его под уздцы, чтобы *шайх* смог удержаться в седле. Повелитель правверных сам вел верблюда *шайха* до ворот Герата.

³³ *Крестовский В.В.* В гостях у эмира Бухарского. СПб., 1887. С. 384; *Шубинский П.* Очерки Бухары // Исторический вестник. СПб., 1892. № 10. С. 102.

³⁴ *Шубинский П.* Указ. соч.

³⁵ *Абд-р-рауф.* Рассказ индийского путешественника (Бухара как она есть). Самарканд, 1913. С. 14. Картина, свойственная для некоторых городов, в черте которых или в пригороде находятся захоронения знаменитых суфийских святых (например, культ Джалал ад-Дина Руми в Конье и Хаджи Бекташа в селении Хаджи Бекташ).

³⁶ *Ханьков Н.* Описание Бухарского ханства. СПб., 1843. С. 94–96; *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. М., 2003. 152–153; *Костенко Л.Ф.* Путешествие в Бухару русской миссии в 1870 году. СПб., 1971. С. 44–47; *Крестовский В.* Указ. соч. С. 377–388; *Шубинский П.* Указ. соч. С. 83–102; *Ситяковский Н.* Бухарские святые (Мазар Бага-уддина с планом) // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. 1900. Т. 5. С. 49–56; *Гордлевский В.А.* Бахауддин Накшбанд Бухарский // Избранные сочинения. М., 1962. С. 369–386; *Некрасова Е.Г.* Архитектурный ансамбль Баха' ад-Дин // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклоп. слов. / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 2006. Т. 1. С. 301–305; *Тураев Х.* Исторический музей Баха' ад-дин Накшбанд // Там же. С. 305–306; *Некрасова Е.Г.* Комплекс Дахма-и шахан в ансамбле Баха ад-Дина (дахма Падшах-биби) // История материальной культуры Узбекистана (ИМКУ, ИМКУз) [Ўзбекистон моддий маданияти тарихи / O'zbekiston moddiy madaniyati tarixi]. Ташкент; Самарканд, 2002. Вып. 33. С. 256–262. Частично некрополям *мазара* посвящена монография: *Джусуракулов М.Дж., Некрасова Е.Г., Ходжасайов Т.К.* Позднефеодалные некрополи Бухары как исторический источник. Самарканд, 1991. С. 16–22, 78–85.

³⁷ Следует специально оговориться, что из круга настоящего исследования выпал обширный пласт агитационных советских работ (в том числе статей) антирелигиозной направленности, издававшихся, как правило, на территории республик Средней Азии на русском, узбекском и таджикском языках. Отдельное исследование этих публикаций может дать новый материал по месту *мазара* в религиозной жизни советского Узбекистана.

³⁸ *Мейендорф Е.К.* Путешествие из Оренбурга в Бухару. М., 1975. С. 114; *Семенов А.А.* Бухарский трактат // Советское востоковедение. М.; Л., 1948. Т. 5. С. 141; *Ханьков Н.* Указ. соч. С. 97; *Шубинский П.* Указ. соч. С. 83; *Некрасова Е.Г.* Архитектурный ансамбль Баха' ад-Дин. С. 301; *Гордлевский В.А.* Указ. соч. С. 369.

³⁹ *Гордлевский В.А.* Указ. соч.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Шубинский П.* Указ. соч. С. 95.

⁴² *Крестовский В.* Указ. соч. С. 377.

⁴³ *Шубинский П.* Указ. соч.

⁴⁴ *Крестовский В.* Указ. соч. С. 378.

⁴⁵ *Гордлевский В.А.* Указ. соч. С. 370.

- ⁴⁶ *Крестовский В.* Указ. соч.
- ⁴⁷ *Шубинский П.* Указ. соч.
- ⁴⁸ *Крестовский В.* Указ. соч. С. 378–379. На описании нищих останавливаются все повествователи (*Костенко Л.Ф.* Указ. соч. С. 45; *Ханыков Н.* Указ. соч. С. 95–96; *Вамбери А.* Указ. соч. С. 152–153; *Шубинский П.* Указ. соч. С. 95). А. Вамбери заявляет, что их наглость оставляет далеко позади нищих Рима и Неаполя.
- ⁴⁹ *Ханыков Н.* Указ. соч.
- ⁵⁰ *Крестовский В.* Указ. соч. С. 379–380.
- ⁵¹ *Шубинский П.* Указ. соч. С. 95.
- ⁵² *Крестовский В.* Указ. соч. С. 380.
- ⁵³ *Гордлевский В.А.* Указ. соч. С. 370.
- ⁵⁴ *Некрасова Е.Г.* Указ. соч. С. 304.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ *Гордлевский В.А.* Указ. соч.
- ⁵⁷ *Крестовский В.* Указ. соч.
- ⁵⁸ *Костенко Л.Ф.* Указ. соч. С. 46.
- ⁵⁹ *Некрасова Е.Г.* Указ. соч. С. 301.
- ⁶⁰ *Шубинский П.* Указ. соч. С. 96.
- ⁶¹ *Некрасова Е.Г.* Указ. соч. С. 304. См.: *Она же.* Комплекс Дахма-и шахан в ансамбле Баха ад-Дина (дахма Падшах-биби) // История материальной культуры Узбекистана (ИМКУ, ИМКУз) [Ўзбекистон моддий маданияти тарихи / O'zbekiston moddiy madaniyati tarixi]. Ташкент; Самарканд, 2002. Вып. 33. С. 256–262.
- ⁶² *Крестовский В.* Указ. соч. С. 380–381.
- ⁶³ Там же; *Шубинский П.* Указ. соч. С. 101–102.
- ⁶⁴ *Крестовский В.* Указ. соч. С. 380.
- ⁶⁵ *Некрасова Е.Г.* Указ. соч. С. 301.
- ⁶⁶ Там же. С. 304.
- ⁶⁷ Там же. С. 301.
- ⁶⁸ *Крестовский В.* Указ. соч. С. 381.
- ⁶⁹ Там же. С. 381–382; *Шубинский П.* Указ. соч. С. 98. Л.Ф. Костенко пишет о прикрепленных к потолку полутора десятках русских паникадилах (медных, позолоченных и хрустальных), свечи в них не зажигают (*Костенко Л.Ф.* Указ. соч. С. 45). Н. Ханыков также пишет о возможном русском происхождении канделябров (*Ханыков Н.* Указ. соч. С. 95).
- ⁷⁰ *Крестовский В.* Указ. соч. С. 382.
- ⁷¹ *Некрасова Е.Г.* Указ. соч. С. 301.
- ⁷² *Шубинский П.* Указ. соч. С. 98.
- ⁷³ Подробнее об экспозиции музея см.: *Тураев Х.* Указ. соч.
- ⁷⁴ *Хашимов М.* Указ. соч. С. 58.
- ⁷⁵ *Некрасова Е.Г.* Указ. соч. С. 304–305.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ Следует обратить внимание на легенду об образовании источника на месте вырванного Баха' ад-Дином дерева.
- ⁷⁸ *Гордлевский В.А.* Указ. соч. С. 370.
- ⁷⁹ *Некрасова Е.Г.* Указ. соч. С. 301.
- ⁸⁰ *Гордлевский В.А.* Указ. соч.
- ⁸¹ *Ханыков Н.* Указ. соч. С. 94; *Крестовский В.* Указ. соч. С. 383. П. Шубинский пишет о нескольких вделанных по трем сторонам гробницы камнях, называемых *санг-и мурад*, привезенных по его сведениям из Мекки (*Шубинский П.* Указ. соч. С. 99).
- ⁸² *Крестовский В.* Указ. соч. С. 383; *Шубинский П.* Указ. соч. С. 99.

⁸³ Гордлевский В.А. Указ. соч. С. 370–371.

⁸⁴ Вамбери А. Указ. соч. С. 153.

⁸⁵ Некрасова Е.Г. Указ. соч. С. 304.

⁸⁶ Крестовский В. Указ. соч. С. 383; Гордлевский В.А. Указ. соч. С. 370; Шубинский П. Указ. соч. С. 100.

⁸⁷ Некрасова Е.Г. Указ. соч. С. 304. Вполне возможно, что этот запрет официально действовал уже после Великой Отечественной войны после изданий *фетв* Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана по требованиям Комитета по делам религиозных культов о пресечении народных практик, связанных с культом святых и имеющих «нешариатский» характер (см.: Терлецкий Н.С. Места паломничества и поклонения и доисламские традиции в Центральной Азии // Центральная Азия. Традиция в условиях современности. СПб., 2007. Вып. 1. С. 80–81).

⁸⁸ О поклонении женщин огню как специфической форме религиозности, являющейся отзвуком доисламских религиозных практик на территории Средней Азии, см.: Рахимов Р.Р. Коран и розовое пламя (Размышления о таджикской культуре). СПб., 2007. С. 258–313. Ср.: Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997. С. 59–61.

⁸⁹ Гордлевский В.А. Указ. соч. С. 383–384; ср.: Шубинский П. Указ. соч. С. 100.

⁹⁰ Гордлевский В.А. Указ. соч. С. 370.

⁹¹ Ситняковский Н. Указ. соч. С. 49–56; Крестовский В. Указ. соч. С. 384–385; Шубинский П. Указ. соч. С. 99.

⁹² Гордлевский В.А. Указ. соч. С. 371.

⁹³ Крестовский В. Указ. соч. С. 386–388. А. Вамбери также упоминает о «бесстыдном» обычае местных *шайхов* брать приношения кратные числу семь (Вамбери А. Указ. соч. С. 153).

⁹⁴ Хашимов М. Указ. соч. С. 58.

⁹⁵ Гордлевский В.А. Указ. соч. С. 375–376.

⁹⁶ Там же. С. 371.

⁹⁷ Крестовский В. Указ. соч. С. 388.

В.А. Прищепова

**ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
ПО ФОТОКОЛЛЕКЦИЯМ МУЗЕЯ НАРОДОВЕДЕНИЯ
В СОБРАНИЯХ МАЭ (1920–1930-е гг.)**

Иллюстративный фонд Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) (МАЭ) по народам Центральной Азии является уникальным хранилищем документальных материалов. Значение иллюстративного фонда как оригинального и своеобразного историко-этнографического источника состоит в том, что содержащиеся в нем материалы несут важную информацию, наглядно раскрывают те стороны прошлого, которые уже безвозвратно исчезли и не нашли отражения в других исторических источниках.

В 1954 г. в МАЭ были переданы через Московский институт этнографии АН СССР (Ленинградской частью которого был в те годы музей) тринадцать фотоколлекций по этнографии казахов, каракалпаков, киргизов, таджиков, туркмен и узбеков из Государственного центрального музея народоведения (Москва)¹. В иллюстративном фонде отдела Центральной Азии (бывшем отделе Средней Азии и Казахстана) МАЭ эти коллекции занимают особое место как отдельный комплекс фотографий. Коллекции объединяет история поступления, не связанная с особенностями формирования собраний МАЭ. Фотоколлекции Музея народоведения существенно дополнили иллюстративный фонд МАЭ.

До настоящего времени комплекс изображений Музея народоведения из собраний МАЭ не являлся предметом специального рассмотрения. Автор ставит своей задачей познакомить читателя с этнотематической характеристикой этих коллекций, анализом содержащихся в них исторических сведений, выделить материалы, касающиеся тех сторон национальной культуры, которые сохранились у народов Средней Азии и Казахстана в 1920–1930-е гг. и, таким образом, ввести в научный оборот новый источник. Данная статья представляет собой одну из первых

попыток сделать эту часть богатейшего иллюстративного собрания музея доступной для этнографов и историков.

Государственный центральный музей народоведения в Москве был создан в 1924 г. на основе коллекционных собраний Румянцевского и Дашковского музеев. Фонды музея пополнились также экспонатами Всесоюзной сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставки 1923 г. в Москве и коллекциями, которые передали из Исторического музея, Государственного музейного фонда и музея бывшего Строгановского училища. Позже Музей народоведения переименовали в Музей народов СССР².

По иллюстрациям путеводителя 1926 г. по Центральному музею народоведения можно представить его выставочные залы, в которых культура и быт народов нередко были представлены в виде сцен из жизни населения. Например, в части экспозиции, посвященной этнографии казахов, в одном из залов был смонтирован уголок кочевого аула. Около юрты с внутренней обстановкой стояли и сидели манекены, одетые в национальные одежды, изображающие занятие ткачеством. Здесь же присутствовала фигура всадника на верблюде. В другом зале демонстрировалась внутренняя обстановка юрты, в верхней части которой были видны купольные деревянные жерди и боковые решетки. Вдоль стен установлены сундуки и шкафы со стопками постельных принадлежностей, накрытые орнаментированными войлочными чехлами. В центре — очаг из камней, пол жилища покрывал войлочный узорный *текемет*. Манекены (хотя и не передававшие особенностей внешности казахов) были расставлены на выставке в нужных местах: например, женщина стояла около кожаного сосуда, из которого виднелась мутовка; в правой, женской, половине юрты в колыбели сидел младенец; в центре юрты на ковре небольшого размера сидели двое мужчин с пиалами в руках³.

После закрытия Музея народоведения в 1948 г. наследником его коллекционных фондов стал не только МАЭ. Большую их часть передали в Государственный музей этнографии народов СССР в Ленинграде (ныне — Российский этнографический музей)⁴.

Сначала коротко рассмотрим техническую характеристику фотоколлекций, в состав которых входит более чем 6500 изображений: стеклянных пластинок с негативами (размером 9 × 12 и 13 × 18 см) и пленок, а также отпечатков с них. В количественном отношении изображения по представленным в них народам распределены следующим образом: по узбекам — четыре коллекции, или более 2500 изображений⁵; по казахам — две коллекции, или более 2300 снимков⁶. Таджики представлены в двух коллекциях, содержащих более 500 изображений⁷. В состав двух

коллекций по киргизам входит около 500 снимков⁸. Фотокадры по каракалпакам содержатся в одной коллекции⁹. Снимки по туркменам составляют две коллекции¹⁰.

На основании изучения коллекций и музейной документации (инвентарных книг, описей) выяснилось, что большинство изображений поступили в виде стеклянных и пленочных негативов. Судить о содержании коллекций негативов возможно лишь по кратким аннотациям описей, составленных в МАЭ. Изучение коллекций Музея народоведения возможен лишь на основе выборочных сюжетов из пяти коллекций отпечатков.

При работе со старыми фотоматериалами, негативами и отпечатками, такими как комплекс рассматриваемых коллекций, необходимо учитывать их качество и сохранность. В данном случае большинство отпечатков черно-белые, хотя встречаются и более старые по времени коричневого цвета. В настоящее время затруднительно дать их полную техническую характеристику, вплоть до оценки бумаги, на которой они были выполнены (от этого тоже зависит качество отпечатка, что важно, если отсутствует негатив), без консультаций специалистов, сотрудников аудиовидеолаборатории МАЭ¹¹.

Фотографии пяти коллекций внешне оформлены неоднородно. Отпечатки трех из них наклеены на стандартные паспарту МАЭ¹². Возможно, они являются пересъемкой, сделанной в фотолаборатории МАЭ во время составления регистрационных описей к коллекциям в начале 1960-х гг. По краю отдельных отпечатков просматривается поле черного цвета. Это происходит, когда переснимают фотографию, хотя это может быть отпечаток с негатива с черным полем. В некоторых случаях по краю фотографий отчетливо видны следы повреждений, отпечатавшиеся с трещин стеклянных негативов. Тогда это свидетельствует о том, что отпечатки сделаны с оригинальных негативов. На данном этапе изучения коллекций невозможно определить, сохранились или отсутствуют негативы пяти коллекций отпечатков. Поэтому важна подробная характеристика самих отпечатков.

Фотографии двух из пяти коллекций отпечатков небольшие по размеру (9 × 12 см; 10/11/11,5 × 14/15/16,5 см; 8,5/9 × 11 см). Такие мелкие отпечатки при наличии к ним негативов принято называть «контрольками». Если негатив отсутствует, то этот же снимок как единственное сохранившееся изображение уже может рассматриваться как фотография. В данном случае, при изучении комплекса коллекций Музея народоведения мы называем отпечатки всех пяти рассматриваемых коллекций фотографиями.

Снимки этих двух коллекций наклеены на бланки двух видов: «Государственного центрального музея народоведения» и «Музея народов Союза ССР» с указанием коллекционного шифра. Бланки представляют собой листы тонкого картона (17 × 24 см), сложенные пополам. Отпечатки наклеены внутри такой обложки-бланка.

На внешней стороне бланков на строчке ниже наименования музея расположена таблица, разделенная на клетки, в которых указаны названия важнейших сведений о коллекциях: «Собиратель», «Местность», «Время съемки», «Предмет съемки» (т. е. название кадра). Но, к сожалению, эти рубрики заполнены в редких случаях. Здесь же указан новый регистрационный номер МАЭ.

Сохранились минимальные сведения о коллекциях, чаще всего на паспорту МАЭ и бланках указан лишь год поступления. Не всегда определено место проведения съемок. Практически везде отсутствуют сведения о фотографиях, собирателях (они указаны в редких случаях, например А.Х. Дэвлэт, Е.И. Махова), обстоятельствах сбора и поступления коллекций. Даже краткие текстовые надписи под изображениями даны не всегда.

Фотоматериалы коллекций, хранящихся на обложках-бланках, сгруппированы по темам и разложены по соответствующим конвертам. Название темы на конвертах напечатано на пишущей машинке. По всей видимости, эта сортировка фотоматериала была сделана уже в МАЭ во время регистрации, так как конверты серого цвета выглядят новыми по сравнению с пожелтевшими от времени бланками. В свою очередь, конверты вложены в картонные папки. Снимки по киргизам хранятся в двух папках, по узбекам — в одной.

Внутри каждой из этих двух коллекций (а также некоторых коллекций негативов) фотокадры подобраны по темам приблизительно по одной схеме: природные условия, типы населения, земледелие, ирригация, скотоводство, промышленность по отраслям, торговля, пути сообщения и транспорт, ремесла и промыслы, современное строительство, изображения с видами городов, селений (с типами хозяйственных и жилых построек). В отдельные рубрики в коллекциях выделены портреты знатных людей и фотографии, посвященные подготовке новых кадров, культурному строительству и здравоохранению. В иллюстративных коллекциях нашли отражение известные памятники среднеазиатской архитектуры, в том числе культовые сооружения, и отдельные снимки по истории Бухарского, Хивинского и Кокандского ханств.

Основная часть иллюстративного материала была выполнена в 1920–1930-е гг., некоторые снимки датированы 1940-м г. Среди кол-

лекционных фотографий встречаются и более ранние — конца XIX — начала XX в. Географически в коллекциях представлена практически вся территория Средней Азии и Казахстана, включая даже такой труднодоступный район, как Памир. Пополнялись эти коллекции Музея народоведения материалами экспедиций сотрудников, съемками, сделанными во время декад национальных искусств в Москве в 1930-е гг., открытками, копиями из печатных изданий и пересъемкой старых фотографий.

При поступлении коллекций в 1954 г. в МАЭ был составлен список 137 негативов, изъятых в так называемый особый фонд¹³. В число исключенных фотокадров вошли, кроме действительно отсутствующих изображений, также фотографии, названные в списке «плохими по качеству» или «не соответствующими тематике». К последней категории были отнесены портреты Кагановича, Куйбышева, Фрунзе и партийных чиновников Узбекистана. Таким образом, эти фотоматериалы были изъяты из коллекций. Составление подобных списков по некоторым фотокolleкциям в МАЭ практиковалось с 1930-х гг., с чем приходилось встречаться во время работы с иллюстративным фондом. В наши дни восстановить, вернуть в коллекции исключенные изображения невозможно, так как особого фонда в музее не существовало. По всей видимости, эти снимки просто уничтожались.

Первые этнографические экспедиции советского времени должны были сосредоточить главное внимание на изучении вопросов современности, социалистических преобразованиях, отражать решающее значение индустриализации, массовой коллективизации сельского хозяйства, делать акцент на исчезновении или трансформации традиций, преувеличивать значение новаций. Тематика коллекций конца 1920–1930-х гг. была продиктована временем, изменением политических режимов и идеологий. Новая власть требовала фотофиксации развития социалистических форм политической и экономической жизни, изучения «производительных сил», которые были необходимы для осуществления планов по реконструкции хозяйства республик Средней Азии и Казахстана, по индустриализации, развитию промышленного производства и урбанизации.

Для предлагаемого обзора пяти коллекций 1920–1930-х гг. были отобраны снимки, посвященные решению «женского» вопроса, наиболее характерные для этого времени и яркие по содержанию, а также изображения, представляющие одежду, жилище, ремесла, и некоторые фотографии из старых поступлений.

Ряд фотографий Музея народоведения 1920–1930-х гг. посвящен одному из главных в политике Советского государства так называемого «женского» вопроса. Снимки на эту тему дополнили ряд сюжетов о мусульманках Центральной Азии XIX–XX вв. из иллюстративных собраний МАЭ¹⁴. На них изображены представительницы оседлого населения той категории женщин, которые нарушили запрет появляться в обществе посторонних мужчин с открытыми лицами. По содержанию фотоматериалы 1920–1930-х гг. отличаются от коллекционных снимков конца XIX — начала XX в. присутствием советского политического прессинга. На снимках рассматриваемых коллекций лица мусульманок открыты, но не по собственной воле. Заметно, что они стесняются, иногда пытаются по привычке спрятаться в накидку, прикрыть часть лица или рот краем платка.

На различное положение в восточном обществе мужчин и женщин всегда обращали внимание европейские наблюдатели. Однако изменить за короткий срок без учета специфических особенностей культуры и быта населения экономический и социальный статус женщины, ориентированной на религиозные обычаи, вызвать у мусульманок протест против тысячелетних традиций во внутрисемейных отношениях, вовлечь их в общественно-политические процессы и производство было очень сложно.

С первых лет после 1917 г. советская власть приступила к жесткой модернизации среднеазиатского общества. В связи с возросшими производственными потребностями понадобилось увеличение количества рабочей силы. Это, в свою очередь, сделало необходимым принудительное вовлечение женщин в трудовую деятельность. По образному выражению социолога И. Тартаковской, разница между эмансипацией на Западе и Востоке состояла в том, что в первом случае она досталась в результате упорной борьбы, а во втором равенство прав давалось «в нагрузку» к социальным переменам¹⁵.

Политика по активизации женщин реализовывалась созданием первых правовых норм, которые формально обеспечивали равноправие мужчин и женщин. Для практического осуществления этой задачи при городских и районных партийных комитетах были организованы женские отделы (советы). В города и кишлаки Средней Азии направляли русских коммунисток, знакомых с местными традициями, которые агитацией вовлекали узбечек, таджичек, туркменок, объясняя им, что главным условием начала новой жизни является их участие в общественно-производительном труде.

На групповом снимке 1923 г. «Первый женский съезд» узбечки привычно кутаются в большие платки, хотя лица их открыты¹⁶. Одной из форм организации работы среди женщин было проведение делегатских собраний, конференций и съездов, на которых обсуждались вопросы повседневности, ликвидации неграмотности, уничтожения *паранджи*. На фотографии молодые женщины пришли вместе с детьми и позируют стоя, сидя или лежа на ковре в национальных платях с длинными и широкими рукавами, тюрбетейках и платках. Самая старшая из них, в цветном халате и плотно повязанном темном платке, сфотографирована с баяном.

В отличие от произведения художника, где автор обращает внимание на то, что заинтересовало именно его, фотография с одинаковой точностью фиксирует все, что попадает в кадр. Поэтому на многих экспедиционных снимках 1920–1930-х гг., на которых зафиксировано проведение политических праздников, нельзя не заметить их организаторов — мужчин в шинелях либо присутствие в толпе местных женщин русских активисток. В кадр 1923 г. попали суровые лица мужчин, по всей видимости, постановщиков этой сцены.

В центре снимка — русская женщина, одна из участниц движения за женское равноправие, сидит по-турецки, натянув на колени подол платья. Возможно, ей сказали, что такая поза считается мужской, но она не успела или не захотела ее поменять и потому весело смеется.

Присутствие на экспедиционных фотографиях 1920–1930-х гг. среди местного населения представителей спецслужб, приезжих большевиков было характерной чертой времени. Они контролировали проведение политических манифестаций не только для организации женского движения. Так, на снимке 1931 г. изображена большая группа мужчин в чалмах — участников собрания или делегатов, среди них двое в центре позируют в военной форме¹⁷. Фотокадр 1929 г. «Митинг протеста ширабадского населения против нападков капиталистических стран» тоже зафиксировал в середине толпы человека в военной форме¹⁸.

На снимке «Колхозная школа в колхозе “Кзыл-Амач”» за длинным столом, склонившись над учебниками, сидят молодые женщины¹⁹. На них паранджа темного цвета, но волосная сетка, закрывавшая лицо, откинута вверх. Лица женщин открыты, но смотрят они с испугом, осторожно выглядывая из-под паранджи. Женщины одеты в теплые халаты с длинными рукавами и в платки, которыми они прикрыли нижнюю часть лица. Под партой видны подошвы длинных платьев и обувь — сапоги с глубокими калошами.

Открытие специальных женских школ или курсов ликбезов было одним из первых воспитательных мероприятий по вовлечению женщин в

общественную жизнь. Для того чтобы их заинтересовать, государство оказывало некоторую социальную помощь в виде различных льгот. Ликбезы сначала действовали в городах, в 1923–1924 гг. их стали организовывать в кишлаках и аулах.

Особое значение придавалось организации празднования 8 Марта. Один из снимков называется «Президиум митинга, посвященного Международному женскому дню, в областном центре Памира г. Хороге. 1932 год»²⁰. В 1920-е гг. областной центр Хорог был кишлаком с двухтысячным населением. На фотографии женщины-шугнанки одеты в национальную одежду — широкие и длинные платья, халаты, накинутые большие платки или покрывала. Атмосферу праздника поддерживают подростки с бубном, которых тоже привели на митинг.

На фотокадре президиум устроен из стола, накрытого сукном. Он установлен на улице под деревом, между голыми ветвями которого видны портрет В.И. Ленина и два красных знамени. Около стола с воодушевлением выступает мужчина в кепке, засунув руки в карманы расстегнутой шинели. Он обращается, видимо, к митингующим, невидимым объективу. Снимок как бы разделен на две части. Справа переговаривается группа русских мужчин и женщин. Мужчины в шинелях и фуражках, активистки в красных косынках, которых в те годы называли «краснокосыночницами». Партийные работники приезжали в отдаленные труднодоступные кишлаки, занимались агитацией и раздавали населению долгосрочные ссуды.

Здесь же стоят несколько местных женщин. В руках у них транспарант с текстом, написанным арабской вязью, а ниже по-русски: «Да здравствует политико-экономическое и правовое раскрепощение женщин Востока». Реформирование арабской письменности и замена ее латинским алфавитом тюркоязычных народов и таджиков проводилась с конца 1920-х гг. Однако фотодокументальные данные показывают, что в начале 1930-х гг. арабская письменность сохранялась в шугнанском языке.

В иллюстративном фонде МАЭ хранятся несколько фотографий 1929 г. группы делегатов конференции литературы, языка и терминологии²¹. На снимке у водоема в тени деревьев стоят известные филологи, востоковеды академики А.Н. Самойлович, Л.В. Щерба, профессор Чабан-заде, профессор Сагди-хаким и другие. Их запечатлели в тот момент, когда группу ученых вывозили на экскурсию для ознакомления с индустриальными стройками. Вероятно, этих крупнейших деятелей науки собрали для обсуждения вопросов внедрения латинского алфавита.

В коллекции Музея народоведения хранится еще одна фотография, сделанная в то же время, «Праздник 8 Марта. Группа памирских женщин на митинге в областном центре — Хороге. 1932 г.». Внизу под снимком указано еще одно его название: «8-е Марта на “Крыше Мира”/Памир»²². На фотокадре изображена многочисленная группа шугнанок. Высоко над ними установлен тот же транспарант, присутствуют те же активистки, что и на предыдущем снимке.

Вовлечение мусульманских женщин в общественную жизнь шло с большим трудом, что также отражено на снимке. По лицам шугнанок видно, как они воспринимают происходящее событие, заметно недоверие, очевидно, что их собрали тут под нажимом. Некоторые женщины привели с собой детей. Несмотря на возможное проникновение в среду местного населения некоторых идей эмансипации, большого энтузиазма они не вызвали. На снимке в первую очередь привлекает внимание «группа поддержки» — русские коммунистки с короткими стрижками, в длинных пальто или полушубках. Шугнанки позируют в халатах, широких и длинных платьях, в накинутых белых покрывалах или круглых шапочках, надетых под платки, полностью скрывавшие волосы, оставляя открытым только лицо.

Эти фотографии были сделаны на Памире, где женщины никогда не закрывали лица, в отличие от представительниц оседлого населения, и по сравнению с ними были свободнее. В коллекции Музея народоведения хранится снимок 1935 г., на котором таджички Сталинабада участвуют в демонстрации по случаю очередной годовщины революции 1917 г.²³ В руках у них транспаранты с текстом латиницей на таджикском языке и по-русски: «Привет вождю — тов. Сталину», знамена, портреты руководителей государства. В первых рядах стоят женщины, за ними мужчины. По всей видимости, их собрали на демонстрацию организаторы мероприятия, которые на снимке выделяются европейской одеждой.

На этом снимке горожанки одеты в старинные халаты, платья, под ними длинные штаны, по плечам и спине спускается накидка. В толпе женщин можно увидеть и другой вид одежды — платье с кокеткой и отложным пришивным воротником, а также более короткие платья, дополненные плотными чулками, надетыми, видимо, вместо шаровар.

Судя по снимкам 1930-х гг., основным головным убором таджикских женщин, в том числе горожанок, продолжал оставаться платок. Функцию накидки мог выполнять большой квадратный платок, который служил как частью головного убора, так и накидкой²⁴. На фотографии 1935 г. присутствует женщина в шапочке и платке. Это изображение

подтверждает литературные сведения о подобном головном уборе. В начале XX в. женщины нижней части долины р. Зеравшан (районы Самарканда, Бухары) носили под платком тюбетейку.

На этом же снимке показана мужская одежда таджиков. Мальчик-подросток стоит в нарядном национальном костюме — длинном однотонном халате с боковыми разрезами, обшитом вышитой тесьмой, — и тюбетейке.

Спустя четыре года был сделан снимок «Работницы шелкомотальной фабрики на демонстрации 1 Мая, г. Сталинабад, 1936 г.», на котором видно, что одежда горожанок имеет значительно меньше новых деталей по сравнению с предыдущими фотографиями 1932 г.²⁵ Фотокадр зафиксировал группу женщин, человек двадцать, с плакатом-растяжкой с текстом на двух языках: «Привет вождю — тов. Сталину».

Работницы фабрики одеты в длинные цельнокроеные платья из ткани с крупным растительным рисунком, с длинными расширенными рукавами и V-образным вырезом. На женщинах в более коротких платьях вместо штанов видны чулки. У одной из них под цветное платье надето нижнее белого цвета с высоким воротником. З.А. Широкова, изучавшая одежду таджиков, отмечала, что именно в южных районах женщины обычно надевали не менее двух платьев: нижнее — светлое, а верхнее — цветное²⁶.

Некоторые таджички сфотографированы в халатах. На одной женщине платье с *абровым* рисунком, старинного покроя, с длинными и расширенными книзу рукавами. На снимке виден его покррой: полочки сшиты встык и обшиты вместе с воротом орнаментированной тесьмой *джияк*. Длинные рукава одежды закатаны, под ними видны браслеты. По старым традициям постороннему считалось неприличным видеть обнаженную руку женщины²⁷. Если женщина шла на базар или в лавку и протягивала за чем-нибудь руку, она обязательно закрывала ее рукавом платья, а если протягивала голую руку, то имела на ней браслет из черных с белыми пятнышками бусин — *чаими* (от глаза)²⁸. В данном случае по снимку нельзя определить вид браслетов.

На фотографии 1936 г. лица женщин открыты. Они сфотографированы в платках, наброшенных на голову, со свободно свисающими на спину и плечи концами либо перекрещенными на груди. Под платками иногда надеты круглые тюбетейки, которые были распространены в северных районах Таджикистана у молодых женщин. К 1920-м гг. форма тюбетейки стала квадратной, как у мужчин, их продолжали носить с маленьким платком²⁹. До этого времени ношение этого мужского убора женщинами считалось неприличным³⁰. Фотофиксация ношения таджич-

ками тюбетейки круглой формы в 1930-е гг. расширяет круг источников о бытовании этого старинного головного убора.

В 1920-е гг. особенно активно проходило празднование 8 Марта, которому предшествовали собрания местных женщин, организованные приезжими коммунистками. На протяжении нескольких лет в этот день устраивали сбрасывание и сжигание паранджи. Подготовка к массовому срыванию этой уличной головной накидки велась движением за женское равноправие в течение десяти лет. С 1927 г. пропаганду и агитацию за окончательное уничтожение паранджи проводили под лозунгом *худжума* — наступления на старый быт. В 1927–1928 гг. в Бухарской, Ферганской и других областях прошли митинги, организованные женсоветами, на которых сжигали все виды женских покрывал. Такое административное решение «женского» вопроса вызвало острую реакцию в мусульманском обществе.

В фондах МАЭ хранятся фотографии этих лет, на которых изображены участники басмаческого движения и сценки торжественных похорон местных активистов, убитых классовыми врагами³¹. Так, на снимке 1928 г. в г. Ширабаде товарищи по работе прощаются с погибшей молодой активисткой-комсомолкой как с героиней, символом новой женщины. В основном это мужчины в европейской одежде и тюбетейках, один из них с галстуком. На кадрах показано, как хоронили погибших от рук противников советской власти: не по мусульманскому, а по русскому (европейскому) обычаю — в гробу и с цветами. В результате трагических последствий многие женщины были напуганы и вновь надели паранджу³², что отражено на фотографиях конца 1930-х гг.

На снимке 1932 г. на многолюдной площади Ленинабада (Ходжента) раскинулся базар, на котором в ряд сидят несколько женщин в парандже³³. В середине кадра находится группа мужчин, среди них — одна женщина в этом уличном костюме. Со спины видны ложные рукава одежды. На фотографии 1937 г., сделанной экспедицией в г. Ош, показан узбекский клуб, устроенный в старом городе из помещения бывшей мечети, около которого находятся мужчины в национальных костюмах и женщина в парандже³⁴. На снимках Среднеазиатской этнографической экспедиции 1931 г. из собрания МАЭ женщины в этой накидке посещают мазар Ходжа Абды Дарон³⁵. Фотоматериалы 1930-х гг. МАЭ и Музея народоведения показывают, что в некоторых районах Средней Азии вернулись к ношению паранджи. Период возвращения к этой части женского национального костюма был недолгим. Особенно ускорили эмансипацию начало войны и замена на производстве женщинами мужчин, ушедших на фронт. Однако в музейных коллекциях документально

зафиксирован факт как бы обратного хода истории, хотя и в короткий промежуток времени, когда представительницы оседлого населения вернулись к парандже.

Фотографии 1920–1930-х гг. посвящены не только вовлечению женщин в общественно-политическую жизнь, но и их домашнему быту. На снимке «Стирка белья», выполненном А.Х. Дэвлэт в 1929 г. в Хивинском уезде Узбекистана, узбечки стирают, сидя на корточках перед тазами с бельем³⁶. Эта фотография практически повторяет изображение 1894 г. Н. Ордэ «Сартянки. Стирка белья» из собрания МАЭ, на которой женщины так же сидят на корточках около водоема и стирают в тазах³⁷. Занятие этой вечной женской работой коренным образом изменилось лишь после изобретения стиральных машин.

Кампания за равноправие женщин проходила среди не только оседлого населения, но и туркменок. Между Узбекистаном и Туркменией даже проводилось соревнование по числу раскрепощенных женщин под названием «договор миллион»³⁸.

В Туркмении повсеместно создавались женские промысловые артели ковровщиц, вышивальщиц. На кадрах 1934 г. «Группа женщин-ударниц колхоза “Социализм”», «Расчесывание шерсти в мастерской. (Коверсоюз)» и других представлены работницы туркменских женских артелей в национальных костюмах³⁹. Платки повязаны разными способами, покрывала спускаются по плечам и спине, видны высокие и круглые головные уборы, платья с длинными рукавами, халаты, ожерелья из бусин с амулетами. Некоторые из женщин концами платков прикрывают нижнюю часть лица. На одном из снимков на стене висит объявление на русском и туркменском языке, выполненное латиницей: «В зале не курить», что относилось, видимо, к присутствующим здесь мужчинам, которые, устроившись на скамейке, наблюдали за работой артели.

На одной фотографии туркменки прядут шерсть, как сказано в аннотации, на прялках русского образца. Ручную прялку туркмен традиционного образца можно увидеть на снимке Н.К. Зейдлица 1883 г. из собраний МАЭ. Пряжа, сидя на земле, правой рукой с помощью рукоятки вращает колесо, а левой вытягивает из кудели нужной толщины волокно, и нить наматывается на вращающееся веретено.

В 1930-е гг. среди местных женщин были и эмансипированные, о чем свидетельствуют отдельные снимки Музея народоведения. Например, на фотографии 1936 г. «Вручение переходящего красного знамени после окончания сбора хлопка. Курган-Тюбинский район» таджичка не побоялась открыть лицо, но при этом кисти рук спрятала в длинные рукава халата⁴⁰. С портрета 1936 г. улыбается девушка в круглой орна-

ментированной тибетейке, обшитой длинной бахромой. Он называется «Тов. Саирова, лучшая пионервожатая из отряда им. С.М. Кирова, опорной школы г. Сталинабада»⁴¹. На фотокадре 1934 г., сделанном недалеко от Ашхабада, на колхозном поле стоит группа людей и среди них женщина⁴². Все они в европейской одежде, у мужчин надеты тибетейки. На фотографиях, посвященных полеводческим работам, рядовые колхозники трудились в повседневной национальной одежде. Поэтому на данном изображении, возможно, показан выезд представителей органов власти.

Серия фотоснимков разного рода демонстраций с участием женщин оседлого и кочевого населения показывает разницу в поведении и в положении женщин. Кочевницы быстрее адаптировались к новым условиям жизни, требовавшим их активного участия. Они пользовались значительной свободой, хотя внешне в известной мере были ограничены обычаями, но не настолько, как таджички или узбечки. На фотографии 1931 г. «Женщины-казашки на демонстрации» у них привычно открыты лица⁴³. Они одеты в разноцветные платья национального покроя с воланами и безрукавки. На снимке заметны также и изменения в деталях одежды: белые *кимешеки* замужние женщины заменили белыми платками, а некоторые даже красными косынками, повязанными соответственно советской моде 1920–1930-х гг. концами назад. Одна из женщин держит знамя с советской символикой. Женщина без головного убора и украшений, в платье в клетку, с бумагами в руках присутствует на снимке Музея народоведения «Участники V Всесоюзного съезда Советов — Углай Ханки и Ходар Мамедов — председатель колхоза Киргизского р-на»⁴⁴.

Эмансипация повлияла на горожанок в большей степени, чем на жительниц аулов и кишлаков. На снимках, сделанных в отдаленных районах Киргизии, например в горах, женские собрания в 1937 г. напоминали соседские посиделки на свежем воздухе около юрты вместе с детьми⁴⁵.

В качестве еще одного примера того, что и в конце 1930-х гг. у кочевого населения сохранялась традиционная одежда, можно привести открытку 1937 г. «Киргизы отправляются на перевыборы советов»⁴⁶. Они едут верхом на лошадях, верблюдах, а также на санях, все в зимней одежде. Мужчины в меховых круглых шапках с меховым отворотом, в ватных *чапанах* или шубах мехом внутрь, женщины тоже в теплых халатах с длинными рукавами и в белых головных уборах *элекек*.

Женщины-кочевницы считались смелыми наездницами. Во время экспедиции Музея народоведения 1937 г. в бассейн реки Сусамир в Северной Киргизии одна из них сфотографирована верхом на лошади⁴⁷.

На женщине белый платок с рисунком фабричного производства, повязанный вокруг шеи концами назад, и плюшевое пальто или халат. На ногах сапоги с галошами. Из конского убранства виден лишь потертый тканевый чепрак и перекинутый через спину лошади мешок. За спиной у нее сидит ребенок, держащий в руках мужскую ушанку.

По снимку трудно определить, мальчик это или девочка. Согласно киргизским обрядам, связанным с воспитанием ребенка, мальчика могли одевать девочкой, чтобы скрыть его истинный пол и тем самым обмануть враждебные силы, а также в случае, когда в семье умирали сыновья. В некоторых случаях девочек одевали мальчиками, чтобы следующий ребенок был мальчиком. По полевым материалам 1927 г., в одной семье, в которой не было сыновей, даже 13-летнюю дочку одевали в мужскую одежду, и на *байге* она скакала верхом как мальчик⁴⁸.

Продолжая обзор фотоколлекций 1920–1930-х гг., отметим символическую агитационную открытку, название которой говорит за себя: «Старая и молодая киргизки — первая в “илечке” со старым веретеном, вторая в европейском платье шьет на современной машине». Она поступила в Музей народоведения в 1933 г. от Союзфото⁴⁹. Сценка, изображенная на ней, подразумевала, что молодое советское настоящее уверенно обгоняет прошлое.

Фотографии показывают, что в 1920-е гг. мужской национальный костюм, как и женский, сохранялся в регионе практически повсеместно. Снимок 1921 г. «Приготовление плова для праздника курултая (съезда)» зафиксировал в Бухаре мужчин и помогающих им мальчиков. Они в халатах старинного покроя, туникообразных, длинных и широких, с длинными рукавами, в чалмах и тюбетейках⁵⁰.

На открытке 1923 г. «Узбекская школа в кишлаке» за партами сидят мальчики разных возрастов в тюбетейках либо чалмах⁵¹. Между рядами прохаживается учитель в круглой шапке с узким меховым околышем и матерчатой куртке. В первые годы установления советской власти в Средней Азии многие родители соглашались на обучение детей в светской школе при условии, если учитель будет носить чалму и халат, а дети — совершать намаз⁵².

Снимки одежды сурхандарьинских полукочевых узбеков, собранные Иногамовым, Музей народоведения получил в 1929 г. от Среднеазиатского музея⁵³. Поэтому можно предположить, что они могли быть выполнены в более раннее время. На портретах аксакалы сидят в белых чалмах, повязанных разными способами, один из них — с выпущенным ниже плеча концом ткани. На снимке узбек спрятал кисти рук в муфту из длинных рукавов полосатого халата, что соответствовало народно-

му этикету. Ворот нижних рубаш оформлен старинным способом: узкий или круглый вырез обшит тесьмой.

На фотографиях 1936 г. одежда крестьян Таджикистана представлена традиционными стегаными халатами с длинными и широкими рукавами, тубетейками, чалмой, матерчатыми стегаными шапками с широким меховым околышем⁵⁴.

Туркменские чабаны в эти же годы носили полосатые халаты, шапки из черного каракуля⁵⁵. Дополняют эти снимки другие фотографии по туркменам Музея народоведения, на которых сняты зимние стеганые халаты на вате, старинные, без плечевого шва, с широкими рукавами⁵⁶.

В это же время, в 1930-е гг., представители местного административно-партийного руководства начали носить европейский костюм, к нему добавлялась такая деталь национального костюма, как обязательный для мужчин головной убор⁵⁷.

Материалы иллюстративных коллекций являются историческими документами для изучения процесса первоначального проникновения советской власти в Центральную Азию, а также кампании за равноправие женщин 1920–1930-х гг. Эти фотографии как этнографический источник содержат визуальные наблюдения за женской и мужской одеждой того времени.

Группа фотографий Музея народоведения отражает и другой важнейший вопрос государственной политики — масштабное строительство, в том числе дорожное и коммунально-жилищное. Участники экспедиций уделяли сбору материала на эту тему большое внимание. Часть снимков 1929–1932 гг. по Киргизии в музей передали официально от Чутреста. На них показаны первые жилые постройки одного из показательных в те годы совхозов Чуйской долины. Необходимость изучения процесса оседания кочевого и полукочевого населения влияла на строительство новых и реконструкцию существующих населенных пунктов. Поэтому в этот период отряды многих экспедиций собирали полевой материал по особенностям быта местного населения.

Научно-исследовательская работа участников экспедиций сводилась к сбору и систематизации материалов по социалистическому расселению. Например, в мае 1932 г. АН СССР (Советом по изучению природных ресурсов — СОПС) и Академией коммунального хозяйства при Совнарком РСФСР была организована совместная экспедиция в составе Киргизской комплексной экспедиции АН СССР 1932 г.⁵⁸

На снимках участников экспедиций Музея народоведения зафиксировано начало возведения первого стационарного жилья Киргизии. Это были одноэтажные дома городского типа для административно-технического персонала, клубов, больниц, домов отдыха⁵⁹. На фотографиях показана панорама улиц совхозов с современными одноэтажными домами⁶⁰. В коллекцию также вошли виды двух из пяти городов республики 1930-х гг. — нового с современными зданиями Фрунзе (Пишпек) и древнего с типично азиатскими постройками Оша.

Традиционное жилище таджиков и узбеков в 1920–1930-е гг. изменилось незначительно. Невысокие одно-двухэтажные здания европейского типа возводили в основном для учреждений, так же как и в Киргизии⁶¹. Жилые дома представляли собой старые глинобитные постройки, характерные для улиц старого города крупных населенных пунктов⁶².

На снимке 1934 г. показано здание школы-мактаб в ауле Кипчак, близ Ашхабада в Туркмении⁶³. Одноэтажная постройка с плоской крышей имеет нехарактерные для народной архитектуры большие застекленные окна, появившиеся под влиянием русской культуры. К 1932 г. такие же типовые европейские дома с верандами административного назначения, «для специалистов», появились также на территории Казахстана, например в Караганде, как показано на снимке⁶⁴.

Несмотря на интенсивное строительство, например стационарных домов в Киргизии, снимки из собрания Музея народоведения «Уголок юрты» и «Убранство богатой юрты днем», выполненные предположительно в 1927 г. в Алайской долине, свидетельствуют о том, что основным жилищем у киргизов оставалась юрта⁶⁵.

На этих фотографиях собиратель главное внимание уделил особенностям конструкции жилища, его внутреннему оформлению. Видны жерди, образывавшие купольную часть основы юрты, скрепленные орнаментированными широкими ткаными лентами. Здесь же показаны разборные стенки, состоявшие из деревянных решеток, покрытых разноцветными циновками, настенного войлока и в нижней ее части — из узорной кошмы с бахромой. На полу стоит кухонная утварь: миска, металлические сосуды и котел с крышкой и ковшом. Фотокадры зафиксировали предметы, на которые складывали мягкие вещи, и способ их укладки. Вдоль стен на подставках сложены стопки одеял, покрытий, стоят ящики с тюфяками, подушками и другими постельными принадлежностями.

Фотоколлекции Музея народоведения стали дополнением немногочисленных иллюстраций 1920–1930-х гг. по киргизам в фонде МАЭ. Первый изобразительный материал по киргизам в МАЭ поступил в виде

серии рисунков этнографического содержания от художника П.М. Кошарова, которые он выполнил в 1857 г. на Тянь-Шане⁶⁶. Этот альбом впервые знакомил научную общественность со многими элементами материальной культуры киргизов, в том числе с юртой, ее составными частями, предметами киргизского быта с указанием относящихся к ним терминов. Это переносное кочевое жилище — памятник материальной культуры быта скотоводов — до сих пор вызывает интерес у исследователей. В конце 1920-х гг. участники этнографических экспедиций продолжали сбор материалов о юрте, о чем свидетельствуют фотоматериалы Музея народоведения.

В конце 1920-х гг., как и в XIX в., киргизы, проживавшие на севере, переезжали с одного пастбища на другое. По фотографиям Музея народоведения можно проследить процесс перевозки юрты на верблюдах во время перекочевки, способ ее укладки и увязывания⁶⁷. Ф.А. Фильеэструп отмечал, что в 1926–1927 гг. у киргизов сохранялся обычай встречать кумысом или айраном проходящий сквозь чужой аул кочующий караван⁶⁸.

На открытке 1933 г. «Переход киргизской семьи через реку при перекочевке на новое место» показаны способы укладки и транспортировки юрты⁶⁹. Во время кочевки крупный скот (на снимке это лошади) двигаются вместе с хозяевами. В пути глава семьи, как видно по фотографии, стоит на берегу верхом на коне. У него в руке длинная палка, и вместе с собакой он наблюдает за движением процессии, в которой участвуют вместе с детьми женщины. Все заботы об укладке юрты и утвари лежали на них. Поэтому во время переезда, как показано на снимке, казашки важно восседали верхом.

Следом за женщиной пересекает бурную горную реку юный наездник, похоже, девочка, на ней круглая шапочка с меховой опушкой и цветной халат. Обычно во время кочевки молодежь одевалась в нарядные платья и джигитовала на красиво убранных лошадях.

На фотографии Музея народоведения «Установка юрты» около деревянного остова стоят три казашки в длинных широких платьях и кемешихах с тюрбанами⁷⁰. Эти женщины, по всей видимости, устанавливали юрту. Ее основание — деревянные решетки — уже стоит на земле вокруг, оставлено место только для дверного проема.

Внутреннее устройство казахской юрты напоминало обстановку киргизской. На снимке 1931 г. «Внутренний вид юрты» показаны деревянные ящики и узорные сундуки⁷¹. На них сложены мягкие вещи, седла, на решетчатых стенах подвешены веревки и мелкие предметы домашнего обихода.

Кадры с колхозными усадьбами туркмен начала 1930-х гг. также зафиксировали сохранение национального жилища. Два снимка 1934 г. «Общий вид колхозного двора» и «Улица с электрофицированными юртами в колхозе “Большевик”») были сделаны близ Ашхабада и в Байрам-Алийском районе Туркмении⁷². По содержанию эти фотографии можно отнести не к началу 1930-х гг., а к досоветскому периоду. Картину архаики разрушает лишь стоящий во дворе велосипед и деревянные столбы с электрическими проводами, установленными около каждой юрты.

На фотографиях видны ряды юрт, покрытых войлоками серого цвета, которые обычно изготавливали из овечьей шерсти. В прошлом у многих групп туркмен это кочевое жилище было основным. На снимках видны камышовые циновки, прикрывающие снаружи боковые войлоки от порчи. Именно это являлось внешним отличием туркменской юрты. Жилища на фотографиях лишены какого-либо декора, что было особенностью кочевого жилища текинцев. У них отсутствовали тканые полосы, удерживавшие циновки либо войлоки купола, характерные для туркмен других групп, их заменяли веревки, что также отражено на фотографиях.

На одном из снимков у юрты откинута часть камышовой циновки и бокового войлока и видна часть решетчатых складных стенок. На фотографиях показаны также дверные проемы юрт, состоящие из боковых стоек, порога и притолоки, с деревянными дверями. Литературные источники подтверждают, что двери такого вида действительно появились в 1930-е гг.⁷³ Снимок зафиксировал их именно в это время. Двери делали двустворчатыми. Прежде дверной проем занавешивали ковровыми, войлочными, в теплое время камышовыми полотнищами.

На переднем плане одной из фотографий показана юрта в сложенном виде. На земле лежат деревянные жерди, войлоки, сверху на них купольный круг и рулоны свернутых циновок. Рядом стоит верблюд, которого за повод держит мужчина. Похоже, что юрту только что привезли и сгрузили на землю.

Фотография 1934 г. «Освещение юрты» выполнена в период, когда началась электрификация коллективных хозяйств в Туркмении. Электрическая лампочка, подвешенная к потолку юрты, освещает радостные лица мужчины и женщины в национальных костюмах⁷⁴. Такой характерный для 1930-х гг. снимок выглядит как рекламный плакат. Электричество появилось не только в помещениях. Временную осветительную линию провели даже на хлопковые поля для работы в вечернее время⁷⁵.

На изображениях селений этой фотоколлекции по туркменам между кочевыми жилищами видны глинобитные одноэтажные здания бе-

лого цвета с плоской крышей. Наряду с юртой у туркмен бытовали постройки оседлого типа. Можно предположить (по снимку сложно определить точно), что это традиционные каркасные мазанковые постройки. Их сооружали из местных строительных материалов. Деревянный остов покрывали камышовой циновкой и затем обмазывали глиной. На снимках показано, что у таких домов были маленькие окна, расположенные под крышей. В старину их затягивали бычьим пузырем. Подобные камышовые сооружения получили в Туркмении большое распространение в 1930-е гг., в период коллективизации и оседания населения⁷⁶. Одноэтажные постройки с плоской крышей использовались не только как жилые помещения, но и в качестве подсобных, хозяйственных помещений. Этот тип построек сохранился до конца XX в.⁷⁷

На снимке 1934 г. «Установление радиомачты в ауле «Шор-Кала» в колхозе им. Ленина» около примыкающих друг к другу домов с купольными перекрытиями работают мужчины⁷⁸. В музейной документации отсутствуют данные о том, в каком районе Туркмении была сделана эта фотография. На основе лишь визуальных характеристик невозможно определить, из какого материала выполнены строения, зафиксированные на снимке. По литературным данным известно, что подобные постройки были характерны для Мервского оазиса⁷⁹. Еще в конце XVIII–XIX вв. там существовали своеобразные постройки из сырцового кирпича со сводчатыми куполами, которые служили жилищем или хранилищем для вещей и продуктов.

Г.П. Васильева, описывая формы оседлого жилища у туркмен, отмечала бытование двух типов куполообразных построек. Камышовое круглое в плане с куполообразной крышей строение было распространено главным образом в Мервском оазисе. По ее полевым материалам 1979 г., у одних туркменских племен жилище подобного типа исчезло уже в конце XIX в., у других сохранялось в качестве хозяйственного помещения до конца XX столетия⁸⁰.

Дома с купольно-сводчатым перекрытием из сырцового кирпича и *пахсы* бытовали у населения Южной Туркмении. В 1955 г. во время поездки в Туркмению Г.П. Васильева встретила сохранившиеся купольные дома, которые использовали в качестве хозяйственных построек⁸¹. В 1960–1970-е гг. участники Южно-Туркменской экспедиции зафиксировали развалины большого селения, застроенного почти сплошь домами с куполами, в которых жили вплоть до 1950 г. Г.П. Васильева высказала предположение о генетической связи между этими двумя древними формами купольных композиций народного жилища⁸².

Приведенные литературные данные позволяют определить, что на коллекционной фотографии изображены жилые куполообразные дома одного из районов Южной Туркмении. Качество музейной фотографии не позволяет с точностью назвать материал, из которого были выполнены эти сооружения, вероятнее всего из сырцового кирпича.

С годами постройки традиционных оседлых форм устаревали, разрушались и использовались как хозяйственные. До настоящего времени они фактически не сохранились, и увидеть их можно на немногих фотографиях, в том числе музейных.

В качестве примера отражения дорожного строительства могут служить серии фотографий 1935–1940-х гг., когда Музей народоведения пополнил свои фонды изображениями, посвященными строительству высокогорной дороги — Великокиргизского тракта. Осуществлению этого проекта Советское государство придавало огромное значение. Участники экспедиций зачастую отказывались от собственных фотосъемок, а использовали официальную фотохронику, которую предоставляли центральные учреждения Киргизии, в частности Управление Памирстроя и дорог республики. Фотокадры зафиксировали работы в различных труднопроходимых местах, через реки, перевалы, ущелья.

В 1940 г. в поездке по Тянь-Шаньской области находилась сотрудница музея Е.Н. Махова. На ее снимках показан участок строительства высокогорной дороги, которое велось в непосредственной близости от старых путей на летние пастбища⁸³.

На снимках отражены трудоемкие работы по прокладке тракта, замене старых мостов, разрушенных, сгоревших, деревянных или подвесных тростниковых. При этом не было техники, использовался только ручной метод, требовавший огромных затрат человеческого труда и привлечения большого количества рабочей силы, что зафиксировано фотокамерой. С помощью конной тяги уложили дорожные настилы, передвигались традиционным транспортом, верхом на лошадях и верблюдах, грузы, топливо из саксаула доставляли навьюченные караваны. Местные мужчины в длиннополых среднеазиатских халатах(!) и киргизских уборах (войлочных шляпах, плоских круглых шапках с меховой опушкой либо тибетейках) строили дорогу, занимались борьбой с паводками, отводами воды, укреплением берегов рек, распиловкой леса для возведения мостов, возведением дамб⁸⁴. Авторы на примере снимков грандиозных сооружений стремились показать практическое осуществление строительства социализма, подчеркнуть положительные сдвиги в экономической жизни республики. Рабочими были простые крестьяне, из-за обнищания вынужденные соглашаться на любой труд, но на этих изображениях они почти незаметны.

Участники экспедиций 1930-х гг. не могли оставить без внимания грандиозную стройку Узбекистана тех лет — Чирчикстрой⁸⁵. Его создание называли крупнейшей индустриальной задачей Средней Азии, решение которой должно было помочь в осуществлении хлопковой программы, которая предусматривала небывалое развитие в Средней Азии хлопководства. В Узбекистане выращивали хлопок для всей текстильной промышленности страны. Под эту культуру увеличивали площади (в ущерб посевам пищевых растений). Затем началась борьба за увеличение урожайности. Важнейшая роль в этом отводилась внесению в землю химических удобрений, для производства которых и возводился Чирчикский завод. В 1931 г. вблизи Ташкента, на реке Чирчик, было начато строительство первого в Советском союзе азотного завода по производству химических удобрений. Работать завод должен был с помощью электроэнергии, вырабатываемой Чирчикской гидроэлектростанцией (также построенной в это время)⁸⁶.

Содержание фотографий широко распропагандированной стройки, особенно по освещению быта семей рабочих, вызывает удивление скромностью условий проживания. На одном из снимков с громким названием «Комсомольский поселок Чирчикстроя» показаны современные одноэтажные дома, которые соседствуют со старыми постройками с плоской крышей⁸⁷. Рядом позируют женщины с детьми. Кадры зафиксировали использование на полях тяжелого женского труда по сбору и первичной обработке хлопка.

Участники экспедиций в Среднюю Азию и Казахстан в 1920–1930-е гг. изучали занятия населения, земледелие, ремесла в новых условиях колхозного строительства и создания нового быта. В музей должны были поступать материалы, рассказывавшие о позитивных преобразованиях, в том числе в области национальной политики. Так, во время экспедиции сотрудники музея в 1937 г. посетили районы проживания дунган и сделали снимок «В дунганской школе»⁸⁸. В 1920–1930-е гг. дети многих национальных меньшинств имели возможность обучаться в школах на родном языке.

Этот снимок напомнил страницу истории МАЭ тех лет. В этот период именно МАЭ принадлежала руководящая роль в изучении этнографии народов Средней Азии и Казахстана. В 1939–1940 гг. сотрудники отдела Передней и Средней Азии готовили издание тома «Народы Средней Азии и Казахстана» из серии «Народы СССР».



Рис. 1. Президиум митинга, посвященного Международному женскому дню, в обл. центре Памира г. Хороге. 1932 г. МАЭ.



Рис. 2. Праздник 8 Марта. Группа памирских женщин на митинге в областном центре Хороге. 1932 г. МАЭ.



Рис. 3. Демонстрация в г. Сталинабаде в Октябрьские дни 1935 г. МАЭ.



Рис. 4. Работницы шелкомотальной фабрики на демонстрации 1 Мая, г. Сталинабад, 1936 г. МАЭ.



Рис. 5. Уголок юрты. МАЭ.



Рис. 6. Убранство богатой юрты днем. МАЭ.



Рис. 7. Колхозная школа в колхозе «Кзыл-Амач». МАЭ.



Рис. 8. Базар в Ленинабаде. 1932 г. МАЭ.



Рис. 9. Освещение юрты. МАЭ.

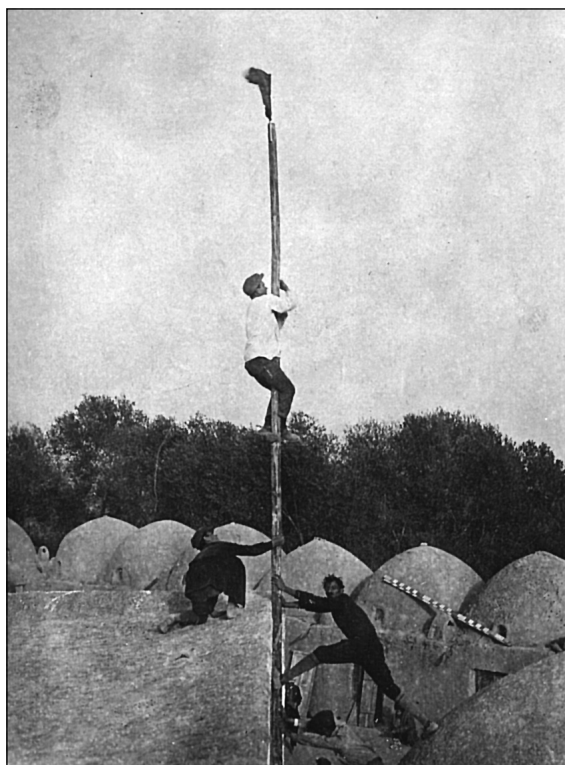


Рис. 10. Установление радиомачты в ауле «Шор-Кала»
в колхозе им. Ленина. МАЭ.



Рис. 11. Молодые женщины-колхозницы на Вахше. 1935 г. МАЭ.



Рис. 12. Горные таджики в пешем походе. МАЭ.



Рис. 13. Мерв. Группа туркменов. МАЭ.

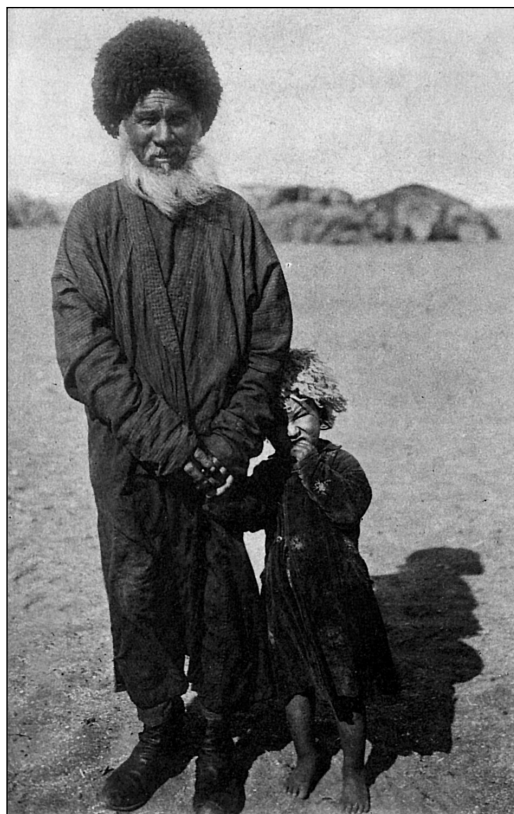


Рис. 14. О. Челекен.
Туркмен-огурджалинец.
Изд. Глушкова
и Полянина. МАЭ.



Рис. 15. Первый женский съезд, 1923 г. МАЭ.



Рис. 16. Бухара.
Водоносы. МАЭ.



Рис. 17. Волостной Актюбинский управитель в парадной одежде. МАЭ.

Этому предшествовала активная многолетняя экспедиционная работа. Кроме материалов, непосредственно связанных с поставленными задачами, в музей в большом количестве стали поступать документы, не имевшие прямого отношения к изданию будущего тома.

Например, сохранились архивные материалы, рассказывающие о существовании значительного числа национальных школ в Алма-Атинской области Казахстана: дунганских, уйгурских, цыганских, немецких, татарских, имелась даже немецко-чеченская. Эти документальные свидетельства многонационального соседства особенно актуальны в наши дни.

Экспедиционные фотографии 1930-х гг., демонстрировавшие положительные изменения в культурной жизни народов среднеазиатских республик, также тесно связаны с коллекциями и архивными документами по истории коллекционного фонда МАЭ. Например, на снимках Музея народоведения показаны сцены из драмы в исполнении артистов Киргостеатра 1936 г.⁸⁹ В 1930-е гг. по заданию МАЭ в Киргизию неоднократно выезжала фольклорист-тюрколог О.И. Шацкая для изучения народного творчества. Из одной поездки она привезла коллекцию плакатов, афиш и программ киргизских театров сезона 1939 г., в том числе Киргизского государственного музыкально-драматического театра, который осуществил постановку музыкальной драмы времен восстания 1916 г. «Аджал-Ордуна». Во время декады киргизского искусства в Москве в 1938 г. за этот спектакль театр был награжден орденами и медалями⁹⁰.

Сотрудники Музея народоведения в материалах старались всесторонне отразить жизнь народов региона. Значительную часть фотоматериалов 1925 и 1937 гг. представляли некоторые виды сохранившихся ремесел и кустарных промыслов: набоечное, красильное, швейное, вышивальное, в том числе золотошвейное, ювелирное. По снимкам можно представить, как выглядели артели и цеха по изготовлению кирпича, музыкальных инструментов, обработке кожи, лавочки-мастерские гончаров, резчиков по *ганчу* Андижана, Самарканда, Бухары.

Сюжеты с изображениями рядов работающих на базарах Самарканда и Ташкента сапожников, швей, тубетеечников и других мастеров из коллекций Музея народоведения напоминали снимки МАЭ конца XIX–XX вв., которые знакомили с местными промыслами и даже набором инструментов ремесленников.

Традиционные виды домашних промыслов сохранялись как у оседлого, так и у кочевого населения. На снимке 1932 г. казашки изготавливали полосатые дорожки как в старину — на примитивном горизонтальном

станке. По земле растянута длинные разноцветные нити. С помощью установленной деревянной треноги подвешен гребень, который сдвигает нити. Несколько снимков 1938 г. посвящено работе Учебно-художественного комбината Ташкента, в котором молодые люди обучались, а затем трудились в деревообрабатывающей, ковровой и керамической мастерских⁹¹. Материалы, связанные с деятельностью этого предприятия, представляют особенный интерес для истории комплектования коллекций МАЭ.

Летом 1938 г. МАЭ отправил в командировку в Ташкент свою сотрудницу В.В. Екимову как специалиста по кустарным тканям для обмена коллекциями с Узбекистанским музеем искусств. Из Узбекистана в числе других вещей поступила продукция мастерских Учебного художественного комбината. По просьбе Музея искусств Ташкента МАЭ выделил Узбекистану 265 образцов уникальных среднеазиатских шелковых, полушелковых и бархатных тканей (которые в общем составили 445,86 м; в среднем от каждого образца было отрезано до 1,5 м) XIX в. ручной работы из подарков бухарских эмиров царской семье.

В обмен на эту коллекцию В.В. Екимова привезла в МАЭ образцы сагина производства Ташкентского комбината, машинные вышивки и предметы современного прикладного искусства⁹². По мнению собирателя, эта коллекция была ценна тем, что к 15-летию Узбекской ССР образцы фабричного сагина были показаны на выставках в МАЭ, а также в Париже и Нью-Йорке⁹³.

Учебно-производственный комбинат Ташкента передал МАЭ работы лучших мастеров и их учеников. В их изделиях часто вместо традиционных орнаментов на коврах, блюдах, вазах, в набойке и вышивке использовались новые художественные узоры: советская символика и портреты вождей. По сведениям В.В. Екимовой, комбинат имел три отделения: текстильное, керамическое и столярно-мебельное. Каждое из них состояло из нескольких цехов. На трехлетнее обучение в комбинат принимали подростков после окончания 4–5 классов. Здесь они проходили общеобразовательный курс семилетки.

В фотоматериалах по модернизации сельского хозяйства зафиксированы старинные способы орошения и ирригационные системы 1920–1930-х гг. в Ташкентском районе, Самаркандской области, Фергане. Кадры традиционной обработки земли и зерна в Бухарской области, Самарканде и Ходженте соседствуют со снимками новейшей механизации того времени.

Коллекции Музея народоведения содержат изображения по возделыванию и различным этапам обработки хлопка, культуры традици-

онной для таджиков и узбеков. В меньшей степени это характерно для туркменского населения. Однако социально-экономические перемены коснулись и подхода к выращиванию хлопка в Туркмении, что также отражено в фотодокументах⁹⁴, которые дополнили иллюстративное собрание МАЭ по этой теме⁹⁵.

В подборе сюжетов многих изобразительных материалов коллекций 1920–1940-х гг. Музея народоведения преследовалась пропагандистская цель — противопоставить традиционные и новые реалии, подчеркнуть преимущество последних. Для современных исследователей важным является не только отражение на этих фотографиях сохранившихся традиций, но и проникновение в разные сферы народной жизни новаций и то, в какой форме они проявлялись в этот период. Быт 1920–1930-х гг. сегодня воспринимается как этнографическая старина.

В фотоматериалах Музея народоведения 1930-х гг. хранятся снимки о населении Вахшской долины Таджикистана⁹⁶. В процессе изучения этой коллекции по таджикам из нее были выделены две фотографии: «Молодые женщины-колхозницы на Вахше. 1935 г.»⁹⁷ и «Горные таджики в пешем походе»⁹⁸. При сопоставлении этих двух снимков стало очевидно, что на них запечатлены одни и те же персонажи. На них изображены люди, по типу внешности и костюму не являющиеся таджиками, поэтому эти снимки и привлекли внимание.

На первом из них на фоне горного пейзажа показаны женщины, идущие цепочкой одна за другой, с ношей за спиной, в цветных халатах и длинных шароварах. Первая из них, с ребенком за спиной, монголоидного типа, одета в киргизский костюм с характерным круглым и высоким тюрбаном. Вместе с ней идут еще две женщины. На второй фотографии кроме этих же женщин зафиксированы мужчина и два подростка. Один из мальчиков, в белой чалме, по внешности похож на киргиза, мужчина и второй мальчик в тубетейках — на таджиков.

Первым впечатлением от этих двух фотографий, на паспарту которых значится «Таджики. Таджикская ССР», было то, что их ошибочно включили в таджикскую коллекцию, ведь после сбора материала прошло более полувека, сведения о собирателе и районе происхождения снимков отсутствуют, документы к коллекции не сохранились. Иллюстративные собрания Музея народоведения перевозили из Москвы в Ленинград, передавали из музея в музей, могли что-то перепутать, перетасовать и в таком виде зарегистрировать изобразительный материал.

В легенде первой фотографии «Молодые женщины-колхозницы на Вахше. 1935 г.» уточнен год съемки. На втором снимке год неизвестен. Но идентичность изображенных лиц и их костюмов давала возможность уточнить датировку второй фотографии и сделать заключение, что оба снимка были выполнены в одно время, в 1935 г. Это означало, что оба снимка не случайно оказались в составе таджикской коллекции и на них показаны группы, вероятно, этнически смешанного населения. В результате аннотации двух фотографий предоставляли следующую информацию: группа людей, в том числе молодые женщины, является горными таджиками-колхозниками. Они отправились в пеший поход, и их сфотографировали на Вахше в 1935 г.

Отсутствие необходимых сведений в кратких аннотациях к рассматриваемым снимкам вызвало много вопросов. Для их более полной атрибуции, необходимой для дальнейшей работы с музейными коллекциями, важно было попытаться ответить хотя бы на некоторые из них.

Сначала по литературным данным нужно было выявить какие-либо локальные особенности женского костюма киргизов, характерные именно для одежды изображенной на коллекционных фотографиях молодой женщины. Прежде всего обращал на себя внимание ее круглый и высокий головной убор, который похож на киргизский тюрбан, *элекек*. Киргизская молодуха впервые надевала его после переезда в дом мужа, что означало ее переход в следующую возрастную группу, который сопровождался рядом ритуалов.

На фотографиях Музея народоведения под тюрбаном виден край нижней шапки, небольшой по размеру, круглой, на которую повязан этот головной убор. В старину такую нижнюю шапочку вышивали, делали с наушниками и наконником. Данные иллюстративной коллекции 1935 г. подтверждают опубликованные сведения о том, что эта шапочка с годами значительно изменилась и упростилась⁹⁹.

На фотографиях киргизка за спиной несет ребенка, возможно, это ее первенец. Согласно традициям, после появления второго или третьего ребенка киргизки в старину заменяли шапочку под тюрбаном на платок, закрывавший голову и шею. У женщины тюрбан надет на небольшую круглую шапочку без наушников.

По классификации известного советского ученого К.И. Антипиной, тюрбан киргизских женщин различался по форме и способу наворачивания. К первой группе относился тюрбан с большим налобным выступом. Тюрбаны с выступом меньшего размера составляли вторую группу. Оба варианта создавалась наматыванием наискось положенных спереди кусков ткани. Чтобы получился круглый и высокий тюрбан третьей фор-

мы, как у женщины на коллекционных фотографиях, полотнище ткани наворачивали вокруг головы¹⁰⁰.

Кроме трех основных указанных форм киргизский женский тюрбан имел локальные особенности. Например, такой более округлый и довольно высокий тюрбан, как на коллекционных снимках, носили женщины, принадлежавшие к родоплеменной группе ичкилик¹⁰¹. У некоторых групп киргизов было принято при наматывании тюрбана спускать по спине полосу ткани в виде одной или нескольких ступенек в зависимости от рода, к которому принадлежала женщина¹⁰². На фотографиях у киргизки часть ткани тюрбана тоже спускается на спину.

Величина тюрбана зависела от материальных возможностей владелицы. Богатые киргизки использовали для этого до 20–30 м тонкой ткани белого цвета¹⁰³. В литературных описаниях элечек отмечалось, что обе его части, тюрбан и шапочку, всегда делали из белой ткани, на переднюю сторону тюрбана нашивали различные серебряные фигурки, монеты, перламутр, жемчуг, шелковую тесьму, бахрому. На рассматриваемых фотографиях 1935 г. тюрбан и шапка под ним однотонные, но не белого цвета, и тюрбан ничем не украшен.

Литературные материалы указывают, что элечек носили в XIX — начале XX в. С начала 1920-х гг. он стал постепенно вытесняться платком, а в 1930-е гг. практически вышел из употребления. Платок стал основным головным убором девушек и женщин. К 1960-м гг. многие женщины уже забыли способы наворачивания тюрбана, как и формы кусков ткани, которые шли на этот головной убор¹⁰⁴. Приведенные данные позволяют предположить, что на коллекционных снимках изображена замужняя киргизка племени ичкилик в круглом и высоком тюрбане, который сохранился даже в 1930-е гг. Снимки 1935 г. являются редкими кадрами, на которых зафиксировано бытование головного убора замужних киргизок.

Кроме старинного головного убора на рассматриваемых отпечатках характерным элементом киргизского костюма замужней женщины показана распашная юбка — *бельдемчи*, которую надевали после появления первого ребенка. Она представляла собой кусок ткани, нашитый на широкий пояс и носимый сзади поверх чапана и шароваров. Обычно она была стеганой на тонком слое шерсти или ваты. На музейных фотографиях виден широкий (16–18 см) мягкий пояс на войлоке или вате, к которому пришита юбка длиной ниже колен. Закрепляли бельдемчи, как это видно на снимках, на талии пуговицами и завязками спереди.

Бельдемчи различались по покрою и отделке. В более раннее время юбки украшали вышивкой, обшивали полосками меха, шерстяной

бахромой. По сведениям выдающегося киргизоведа С.М. Абрамзона, в первой четверти XIX в. бедные киргизки шили бельдемчи из овечьих шкур, а богатые — из бархата, с вышивкой и оторочкой из меха куницы или выдры¹⁰⁵. Историки одежды отмечали, что к 1960-м гг. во многих районах о бельдемчи у стариков остались лишь воспоминания¹⁰⁶. На фотографиях 1935 г. бельдемчи сшита из узорной ткани. Юбка такого фасона, как на снимках, то есть без сборок на поясе, была присуща только родоплеменной группе ичкилик¹⁰⁷, как и изображенный круглый высокий элечек. Это еще раз указывало на этническую принадлежность женщины на фотографиях.

На этих изображениях на другой женщине надет иной головной убор — платок белого цвета. Он сложен углом и накинут на голову так, что закрывает волосы, а его концы свободно перекрещены впереди и перекинуты за спину. Платки белого цвета обычно, следуя традиции, носили таджички пожилого возраста. На женщине на снимке надето однотонное платье белого цвета. По внешнему виду оно, широкое и длинное до пят, напоминает старинный покррой.

На фотографии «Горные таджики в пешем походе» кроме женщин присутствуют также мужчина, подросток и мальчик. Мальчик и мужчина внешне походят на таджиков. Они в тюбетейках, широко распространенных в регионе, которые как самостоятельный головной убор носили летом или дома, в холодное время — под верхними шапками.

На подростке с монголоидными чертами поверх тюбетейки накручена белая чалма. Она не являлась традиционной для киргизов. Чалму носили в основном представители духовенства и иногда старики. В некоторых случаях чалма входила в комплект одежды жениха. По литературе известны случаи, когда киргизы группы ичкилик повязывали вокруг тюбетейки поясной платок. В жару это помогало защитить голову от палящих лучей солнца, а в холодное время сохранить тепло. Но на фотографии явственно видна чалма, которую носили таджики.

На подростке в чалме короткая, выше колен, нательная распашная рубаша с длинными рукавами и открытым воротом. Такую рубашу взрослого фасона мальчики начинали носить с 6–7 лет. На фотографии у подростка рубаша выпущена поверх коротких свободного покроя штанов и подпоясана (что считалось обязательным) узкой полоской материи или веревкой. В прошлом у киргизов было принято подвязываться кожаным или бархатным поясом, широким тканевым кушаком или платком.

На мальчике в тюбетейке также надета нательная рубаша, но она длинная, старинного туникообразного покроя, с закрывающими пальцы

рук рукавами. Рубахи подобного типа в прошлом были особенно распространены среди оседлого населения, в том числе таджиков. Ворот у рубахи прорезной горизонтальный слегка закругленный, обшит орнаментированной тесьмой.

Из традиционной обуви на фотографии показаны кожаные сапоги с загнутым кверху носком, одетые мужчиной и подростком в чалме. Остальные участники съемок совершают длительный переход босиком. Таким образом, на фотографиях 1935 г. наряду с элементами старинного костюма киргизок-ичкилик и бельдемчи представлена также таджикская мужская и женская одежда.

По литературным источникам известно, что в некоторых районах Таджикистана, в том числе на реке Вахш-Сурхоб, указанной на паспорту иллюстративной коллекции, в северо-восточной части Каратегина, в пределах Джиргатальского (Джергетальского) района, проживали тюркоязычные киргизы¹⁰⁸. Почти все исследователи, которые в своих работах рассматривали население Каратегина и его историю, утверждали, что эти места, в том числе и Джиргатальский район, еще несколько веков тому назад были заселены исключительно киргизами. Хотя можно предположить, что в еще более ранние времена на этих землях проживало ираноязычное население.

Большинство авторов связывает появление киргизов на территории Каратегина и Гиссара с нашествием калмыков в XVII в.¹⁰⁹ В 1925 г. киргизов называли «насельниками гор Таджикистана»¹¹⁰. По данным некоторых ученых (Н.А. Кисляков, А.А. Семенов, Б.И. Искандаров и др.) значительная часть таджиков населила эти места гораздо позже киргизов¹¹¹. До 1917 г. в кишлаке Джиргаталь проживало смешанное киргизо-таджикское население¹¹². После 1917 г. рядом с одноименным кишлаком был построен районный центр Джиргаталь.

Историко-культурное изучение киргизов Каратегина, о которых не было специальных работ, стало предметом специального исследования этнографов лишь в 1954 г. во время работы Гармской экспедиции¹¹³. Полевые материалы Б.Х. Кармышевой 1954 г. показали, что территория современного Джиргатальского района совпадала с ареалом расселения киргизов конца XIX в.¹¹⁴

Согласно экспедиционным сведениям, опрошенные таджикские семьи помнили, в каком поколении их предки пришли сюда и поселились среди киргизов: «Джиргаталь и кишлаки вокруг него образовались очень давно, в те времена, когда люди еще не знали *киблы* и *намазов*, когда были обращены в мусульманство ударами сабли <...> С тех пор таджики и киргизы вместе перекочевывают на летовки, вместе спуска-

ются в кишлаки»¹¹⁵. В 1954 г. были отмечены приток таджиков и рост кишлаков со смешанным населением.

В начале XX в. в Каратегине межнациональные браки между киргизами и таджиками были довольно редки. Но с годами они стали более распространенными. Сами киргизы отмечали, что киргизов-джиргатальцев называли полутаджиками или даже таджиками, «а иначе каратегинцами — *каратегинчи*», так как они сильно смешались с таджиками. Поэтому население было двуязычным, иногда даже говорило одновременно на двух языках, наблюдалось также сильное влияние обеих культур¹¹⁶. В Джиргатальском районе Гармской области проживали роды киргизов, которые относились к племени ичкилик.

В серьезном издании 1966 г. «Таджики Каратегина и Дарваза» подчеркивалось присутствие значительной примеси монголоидных черт в физическом облике таджиков Верхнего Каратегина. Этот район был заселен киргизами и таджиками, которые часто вступали в смешанные браки. Большинство джиргатальских кишлаков имело смешанное киргизско-таджикское население. Дети от смешанных браков считали себя таджиками¹¹⁷. Такое смешанное население называли каратегинцами¹¹⁸.

Таким образом, на двух рассматриваемых фотографиях, по всей видимости, показаны жители Джиргатальского района верхнего Каратегина. Несмотря на то что изображенная группа названа горными таджиками, одна из женщин одета в старинный национальный костюм киргизов-ичкилик. Сомнение по поводу этнической принадлежности женщины с ребенком вызывает лишь носовая кольцевая серьга, продетая у нее в левую ноздрю, отчетливо видимая на снимке. Ни в литературе, ни среди музейных собраний не выявлен факт ношения киргизками носовых сережек.

По литературным данным, в прошлом в Каратегине было широко развито отходничество. Часть киргизской бедноты была вынуждена уходить на сезонные работы из кишлака, иногда даже на несколько лет. К началу XX в. поток отходников усилился. Это явление, хотя и в малой степени, сохранялось даже в 1954 г., что выражалось в систематическом уходе части мужского населения на заработки, чаще всего в Фергану, реже в Ташкент. Однако практиковала его мужская часть населения. На коллекционных же фотографиях показаны мужчины, женщины и дети. Таким образом, целью их пешего похода были не поиски работы.

События первых лет после установления советской власти в этом районе позволяют сделать некоторые предположения по поводу содержания рассматриваемых фотографий. В сентябре 1920 г. была создана Бухарская народная республика. В Каратегине датой установления

советской власти считался 1921 г., после чего началось басмаческое движение и Гражданская война в Восточном Каратегине и Джиргатальском районе. Начало создания колхозов относится лишь к 1933–1935 гг. Сплошная коллективизация здесь была достигнута только к 1940 г. Именно к 1930-м гг. относится начало планомерного систематического переселения жителей высокогорий в хлопкосеющие, центральные и южные районы республики, где происходило освоение новых земель¹¹⁹.

По всей видимости, этот момент и показан на фотографиях. Семья переезжает на новое место жительства и несет с собой домашний скарб. В руке одной из женщин кувшин. На фотографиях за спиной пешеходов видны выюки с упакованными вещами, фрагменты мебели или ручных станков, которые они переносят на себе. Возможно, это прялка или другой станок, связанный с домашними промыслами. В пользу такого предположения говорит содержание других фотографий этой коллекции о налаживании жизни на новых землях Вахшской долины колхозниками-переселенцами из горных районов¹²⁰.

Таким образом, изучение фотографий 1932–1936 гг., периода становления советской власти и колхозного движения в Средней Азии, повлекшее за собой глубокие социальные и культурные изменения, позволило предположить, что на снимках зафиксирован сохранявший свою архаическую форму женский костюм джиргатальских киргизов Гармской области Таджикистана. Фотокадры 1935 г. были выполнены в то время, когда эта группа населения Таджикистана еще не стала объектом специального внимания этнографов.

В обзоре фотоколлекций Музея народоведения, снимки которых главным образом характеризуют жизнь региона 1920–1930-х гг., трудно не упомянуть некоторые изображения из старых коллекций музея. Одним из них является старинная фотография «Мерв. Группа туркменов»¹²¹. В качестве источника поступления на паспорту МАЭ кроме Центрального музея народоведения указан Дашковский музей. Напомним, что Музей народоведения был создан на основе коллекционных собраний других музеев, в том числе Дашковского. К сожалению, на фотографии отсутствует указание на год съемки.

Поступление первых немногочисленных фотоматериалов МАЭ по туркменам относится к концу XIX — началу XX в. В последующие годы коллекции по туркменам собирались в музее эпизодически и в количественном отношении составляют незначительную часть всего ил-

люстративного фонда. Поэтому фотоматериалы Музея народоведения существенно дополнили собрание МАЭ.

В определении времени создания фотографии Музея народоведения «Мерв. Группа туркменов» могут помочь некоторые ее технические особенности, коричневый цвет отпечатка, характерный для снимков конца XIX — начала XX в. Невозможно не заметить, что это стереофотография. На одном паспорту по горизонтали размещены две одинаковые фотографии. Рассматривать их нужно было одновременно через специальное оптическое устройство, чтобы получилось объемное изображение. Это новшество в фотографии в дальнейшем не получило широкого распространения¹²². До наших дней дошло незначительное количество подобных снимков. Например, в иллюстративном собрании МАЭ хранится коллекция стереофотографий 1908 г.¹²³ Следовательно, стереофотография из Музея народоведения тоже могла быть выполнена в начале XX в.

Еще одним ранним фотодокументом Музея народоведения является открытка без указания даты «О. Челекен. Туркмен-*огурджалинец*. Изд. Глушкова и Полянина»¹²⁴. Этот снимок показался знакомым. Фамилия И.Н. Глушкова известна в связи с историей комплектования коллекций МАЭ по народам Центральной Азии. В музее хранится его фотоколлекция по туркменам. При сравнении снимка из Музея народоведения с содержанием фотоколлекции И.Н. Глушкова из собрания МАЭ выяснилось, что одно изображение входит в состав двух фотоколлекций Музея народоведения и МАЭ¹²⁵.

И.Н. Глушков был одним из постоянных корреспондентов МАЭ в 1908–1909 гг. По профессии он был горным инженером и проработал около трех лет на острове Челекен, где попутно интересовался жизнью обитавших там туркмен. И.Н. Глушков преподнес МАЭ коллекцию ювелирных украшений, собранных им на Челекене, и фотографии к ним, выполненные им. Впоследствии И.Н. Глушков, видимо, стал совладельцем издательства. В 1908 г. он передал МАЭ серию открыток с видами местностей, исторических развалин, бытовыми сценками из жизни туркмен, в том числе острова Челекен. На открытках указано название известного в те годы издательства Глушкова и Полянина. Начало XX в. называют временем «золотого века почтовой открытки», когда в Туркестане возникали многочисленные издательства, как, например, Издательство Глушкова и Полянина, которые, как правило, для воспроизведения пользовались собственными оригинальными негативами¹²⁶.

Подобные открытки можно отнести к т. н. коммерческой фотографии, они не только знакомили покупателей с населением той или иной

местности, но и могли быть своего рода сувенирами¹²⁷. Открытки И.Н. Глушкова не были студийными, они выполнены в естественных для моделей условиях. Поэтому коллекция открыток И.Н. Глушкова содержит важную информацию для характеристики традиционной культуры туркмен-челекенцев.

Собиратель коллекций МАЭ И.Н. Глушков называл население острова Челекен огурджалинцами. В фундаментальном томе «Народы Средней Азии и Казахстана», изданном в 1963 г., этноним «огурджали» упоминается в числе наименований мелких туркменских племен¹²⁸. Огурджали также обозначены на карте расселения туркмен¹²⁹. В то же время в 1964 г. в Ашхабаде вышел краткий историко-этнографический и краеведческий очерк А. Клычева, посвященный острову Челекен. Автор книги считает, что именование населения острова огурджалинцами является неоправданным и даже обидным прозвищем¹³⁰. Он высказал мнение, что огурджалинцев нельзя рассматривать как самостоятельное племя, как это делали русские исследователи Н.Н. Муравьев и Г.С. Карелин, и толкует термин «огурджали» лишь в значении «пираты», «разбойники».

И.Н. Глушков в своей рукописи, приложенной к собранным и переданным в МАЭ ювелирным украшениям, вслед за другими русскими путешественниками характеризовал жителей острова как отважных и ловких контрабандистов. Они занимались вывозом соли и нефти в Персию на лодках, вмещавших до трех тысяч пудов, и «добычею озокерита и продажею его в Хиву и Бухару». А. Клычев называл челекенских туркмен иомудами, которые жили в Туркмении в Ташаузской и Красноводской областях и впоследствии заселили остров¹³¹.

Расширить и дополнить представления об острове Челекен тех времен может рисунок Н.Н. Юмудского «Добывание соли на острове Челекен», который хранится в МАЭ в составе подборок вырезок из иллюстрированных изданий конца XIX — начала XX в., показывающий все этапы разработки соляных залежей туркменами.

На заднем плане местные жители иомуды, одетые в черные меховые шапки и полосатые халаты, некоторые только в нижние белые рубахи и закатанные штаны, вырубает железными топориками соль, которая залегала под небольшим слоем песка. Здесь же изображено, как затем ее высушивали на солнце. Добытые глыбы обтесывали кинжалами или саблями, придавая им прямоугольную форму. Такие большие пластины соли видны на рисунке по всей площади, где проводилось ее добывание. Здесь же показано, как добытую соль грузили на верблюдов, подвозили к берегу и продавали по очень низким ценам персидским и кавказским купцам.

Среди фотографий Музея народоведения хранится кадр, на котором изображено, что в 1934 г. добыча нефти на Челекене производится кустарным способом¹³².

На ранее упомянутых фотографиях Музея народоведения «Мерв. Группа туркменов» и «О. Челекен. Туркмен-огурджалинец» содержатся данные о мужской одежде. Туркмены позируют в черных барашковых шапках и длинных халатах. Обращают на себя внимание их головные уборы. Это большие шапки черного цвета, прямые по форме, с круглым верхом. Туркменские мужчины носили меховые шапки различной формы поверх нижней, маленькой. Именно у мервских текинцев и части иомудов в конце XIX — начале XX в. бытовали подобные высокие (30 см и выше) шапки с верхом полусферической формы, как показано на снимках¹³³.

На фотографиях видна нательная рубаха белого цвета длиной до бедер. Нижнюю одежду обычно шили из белой маты или бязи, лишь старик-челекенец на открытке одет в рубаху темного, скорее всего красного цвета. Оформление выреза на рубахах круглое, его называли суфийским. Рубахи с подобным воротом носило духовенство, «хранитель традиций древних форм одежды»¹³⁴. На изображениях рубахи надеты под халаты, поэтому отсутствует возможность увидеть, где располагался дополнительный разрез на горловине: горизонтально на плечах или вертикально справа. Литературные данные свидетельствуют, что в конце XIX — начале XX в. преобладал горизонтально-вертикальный ворот.

Рубахи из ткани белого цвета с воротом по линии горловины показаны также на портретах мужчин средних лет, туркмен-гокленов и мервских текинцев¹³⁵. В 1950-е гг. такие рубахи белого цвета с горизонтальным разрезом, как на снимках, шили лишь для пожилых мужчин¹³⁶. Поясная одежда туркмен на фотографиях — штаны, сшитые из белой материи, которые носили в качестве как нижних, так и верхних.

Из верхней мужской одежды на открытке Глушкова и Полянина показан легкий халат. Мервские текинцы на стереоснимке одеты в теплые халаты туникообразного покроя, простеганные частыми вертикальными строчками с длинными и широкими сужающимися книзу рукавами. У старика-челекенца они закрывают кисти рук. Подкладку халатов обычно делали белого цвета, как показано на фотографии текинцев.

На открытке также можно увидеть детскую одежду, по всей видимости мальчика. На нем меховая шапка белого цвета. Светлые головные уборы у туркмен носила мужская молодежь. Халатик мальчика короткий, застегнутый на пуговицу, сшитый из тонкого мягкого материала, возможно из бархата. Халат ничем не подпоясан и притален. Возможно,

такой вид приталенной одежды, которая была распространена у туркмен восточного побережья Каспийского моря, и называется костюмом курдского, иранского покроя¹³⁷.

На стереофотографии «Мерв. Группа туркменов» текинцы подпоясаны матерчатыми кушаками, сложенными в мягкий жгут. По мнению А.С. Морозовой, мягкие пояса были распространены у бедняков, богатые люди в старое время носили кожаные пояса с металлическими пряжками¹³⁸. Однако, глядя на группу текинцев на снимке, трудно поверить, что эти туркмены были бедняками.

Из старых поступлений Музея народоведения можно также отметить снимок «Бухара. Водоносы»¹³⁹. В фотособрании МАЭ имеется несколько изображений водоносов.

Костюм специальных поливальщиков (*машкобов*), которые относились к малоимущей части населения, показан на фотографиях Н. Ордэ «Сарты. Водоносы» и Н.С. Воронец «Водоносы»¹⁴⁰. На снимках машкобы, набрав в кожаные бурдюки воду и повесив их через плечо на ремни, разносят воду на продажу. При местной жаре, неизбежной пыли и постоянном дефиците воды машкобы несколько раз в день поливали городские улицы водой из *хаузов*. Хотя, по мнению очевидцев, это способствовало не только относительной прохладе, но и размножению насекомых. В некоторых случаях взрослым помогали подростки, что было зафиксировано на фотографиях Н. Ордэ. Водоносы одеты в традиционный для региона запашной халат, подвязанный матерчатым кушаком, на голове небольшая чалма, тубетейка или шапка с меховой опушкой. На одной фотографии водоносы показаны с босыми ногами. Бедняки летом, действительно, ходили босиком. На другом снимке водонос поливает в жару улицу в легких без задника башмаках, похожих на деревянные.

По данным О.А. Сухаревой, в Бухаре было большое количество водоносов. Они объединялись в артели, каждая из которых носила воду из одного определенного хауза. Из самого большого хауза Девон-беги брали воду 80 машкобов¹⁴¹. После изменения системы водоснабжения города и строительства водопровода профессия водоноса стала ненужной¹⁴².

На фотографии Музея народоведения несколько бухарских водоносов, вместе с которыми работали и мальчики-подростки, стоят на ступенях водоема. Этот снимок интересен тем, что один из водоносов встал боком и демонстрировал способ переноски бурдюков с водой на поясице. Кроме того, этот редкий кадр объясняет, каким образом наполнялись бурдюки, имевшие узкое горло. Оказывается, это делалось с помощью небольшого черпака, что и показано на фотографии. Ручкой ему служила короткая палочка, соединенная с бурдюком тремя веревками. Это

изображение встречается в литературе и рассматривается как открытка, выполненная анонимным автором до 1903 г.¹⁴³

Другая открытка также из старых поступлений Музея народоведения называется «Узбеки за пловом»¹⁴⁴. На ее обороте от руки написано «Сарты за пловом». Здесь же стоит мелкий и круглый штамп. В верхней части штампа расположены буквы «Д.Э.» (Дашковский? Этнографический?), а в нижней — слово «музей».

Мужская компания из девяти человек расположилась кружком за *достарханом*. В центре стоит блюдо с пловом и лежит разломанная лепешка. На фотографии показано, как правильно, с точки зрения местного этикета, брать с блюда плов — пальцами, шепоткой. Один мужчина в центре снимка угощает с руки другого пловом. Возможно, это хозяин угощает уважаемого гостя. В правой части кадра выделяется длинными завитыми прядями волос, выпущенными из-под круглой орнаментированной тюбетейки, мальчик-*бача*.

Из старых фотографий Музея народоведения можно выделить еще ряд снимков, к сожалению, без указания даты и места съемки. На них показана нарядная одежда богатых казахов. Например, снимок «Волостной Актюбинский управитель в парадной одежде»¹⁴⁵. Можно заметить, что это пересъемка с фотографии, которая прежде была наклеена на паспарту. Ниже изображения от руки указано: «Волостной управитель. Актюб. Губ.»

Формально должность волостного управителя при царском режиме считалась выборной. На деле она среди состоятельных казахов передавалась по наследству. Изображенный на снимке волостной управитель был богатым человеком. Об этом свидетельствуют несколько его халатов. Самый верхний из них нарядный и щедро украшен широкой каймой золотым шитьем с крупным растительным орнаментом, сшитый по старинному образцу, с боковыми разрезами, длинными и широкими рукавами, однотонный, темный, возможно бархатный. Под ним виден еще один, светлый, похоже, тонкий суконный, с кожаным поясом, отделанным металлической пряжкой, круглыми бляхами и шнурами с кисточками. Под суконный халат надет еще один, темного цвета с длинными узкими у кисти рукавами. Шапка волостного управителя цилиндрической формы из короткого меха или бархата, круглая и высокая. На груди слева приколоты царские награды.

На другой фотографии также показан богатый казах, но не в праздничной, а в повседневной национальной одежде¹⁴⁶. Он позирует в меховом *малахае* и старинном чапане с очень длинными рукавами. Халат опоясан кушаком вокруг талии и через левое плечо. Полы халата за-

правлены в толстые штаны. Из ворота чапана виден белый воротник отложного воротника нижней рубахи.

Одежда казашек на фотографиях из старых коллекций представлена старинным туникообразным платьем, которое считалось обязательной частью женского костюма, с длинными и очень широкими книзу рукавами¹⁴⁷. На платье надета безрукавка. Женщина сфотографирована в кимешеке белого цвета с тюрбаном. Его как самостоятельный головной убор казашки не носили, он надевался лишь с кимешекком. Существовала разная длина кимешека, а также различные способы повязки, формы и величины тюрбана в зависимости от семейного положения и возраста женщины. Он мог быть цельнокроеным с кимешекком или навертываться из отдельного куска ткани. У женщин старшего возраста тюрбан был менее пышным, чем у молодых. На снимке у казашки средних лет тюрбан низкий и широкий.

Наиболее ранним изображением этого головного убора замужней казашки в собраниях МАЭ являются фотографии с рисунков и картин В.В. Верещагина, выполненные им в 1867 г., а также снимки 1871–1872 гг. из «Туркестанского альбома»¹⁴⁸. На одной фотографии коллекции по казахам 1880 г. И.С. Полякова зафиксированы три варианта кимешека и разные формы тюрбанов¹⁴⁹. Сохранилось мало изображений, по которым можно судить об особенностях форм и манере ношения тюрбанов у казахов. Музейные собрания в этом смысле мало помогут, обычно этот головной убор хранится в сложенном виде. Поэтому фотографии с изображениями женского тюрбана казахов приобретают исключительный интерес.

Среди первых коллекций Музея народоведения хранится еще одна фотография казашки в нарядном национальном костюме¹⁵⁰. Это павильонная съемка, выполненная в фотоателье. На женщине верхняя одежда, похожая по покрою на мужской халат с длинными до колен рукавами, узкими внизу. По снимку трудно определить, это халат, сшитый из темного бархата, или длинная до пола шуба из тонкого меха. Шуба отделана вышитым геометрическим орнаментом. Под нею надет однотонный халат, подпоясанный тканевым кушаком. В коллекции И.С. Полякова из собрания МАЭ есть снимок, на котором изображена казахская пара в нарядных длинных и широких шубах, но отделка на них отличается от той, которая показана на данной фотографии. На казашке кимешек с небольшим тюрбаном. По сравнению, например, с головным убором на предыдущей фотографии, его нагрудник значительно длиннее. Фасон и отделка кимешека определяли его локальную принадлежность.

Другой тип этого старинного головного убора замужних казашек представлен на фотографии Музея народоведения 1914 г.¹⁵¹ Чаше всего кимешек состоял из двух частей, как на предыдущих снимках, — из полотнища, которое закрывало волосы и спускалось на плечи, и тюрбана. В некоторых случаях, как на фотокадре 1914 г., обе части головного убора состояли из одного куска материи. Ткань сначала обернули вокруг лица, а потом ее конец уложили на голове в виде тюрбана.

На снимке 1909 г. содержатся материалы по одежде молодых богатых казашек Семипалатинской области. При изучении национального костюма он может дополнить, например, обширную коллекцию С.М. Дуди-на 1899 г. и другие фотоколлекции МАЭ по казахам из этого же района.

На старой, пожелтевшей от времени фотографии молодая туркменка снята в полный рост¹⁵². Фотография датирована 1925 г., но скорее всего она выполнена значительно раньше. Верхний платок повязан концами вперед наподобие чалмы. Под ним платок большего размера, который спускается по спине почти до конца подола халата. На груди множество украшений (ожерелья); в ушах крупные кольцевые серьги с нанизанными на них крупными бусинами; на запястьях широкие металлические браслеты. Стеганный однотонный халат распахнут. Его рукава прорезаны впереди до локтя. Под халат надето однотонное, по всей видимости, красное платье с вышитыми краями рукавов. В коллекции не указан район происхождения фотографии. Вероятно, детали этой одежды туркменки соответствовали традиционному текинскому костюму.

Из фотоколлекций Дашковского музея, наследником собраний которого стал Музей народоведения, к нам попал портрет молодой женщины в высоком головном уборе туркмен-иомудов с закругленным верхом¹⁵³. Верхняя часть убора украшена рядами круглых плоских бляшек, на лоб свисает бахрама белого цвета. Сверху на него наброшено большое однотонное покрывало, края которого обшиты множеством украшений: круглых крупных и мелких бляшек. По сторонам головного убора свисают длинные подвески с украшениями. Покрывало накинуто таким образом, что закрывает всю фигуру. Нижняя часть подбородка и шея женщины закрыты подвязанным однотонным платком темного цвета. Свадебный головной убор иомудов *хасава* представлен в фотоколлекциях МАЭ в других вариантах, в том числе и на снимках И.Н. Глушкова.

Фотографии из старых коллекций расширяют круг источников для изучения традиционной одежды народов региона, а также могут служить сравнительным материалом при исследовании национального костюма 1920–1930-х гг.

Таким образом, выборочный обзор некоторых исторических фотографий тринадцати коллекций Музея народоведения позволяет представить панораму, пусть и не полную, жизнь народов республик Средней Азии и Казахстана в 1920–1930-е гг. и свидетельствует о сохранении в малоизмененном виде некоторых элементов традиционности в таких областях материальной культуры, как одежда, жилище, ремесленное производство.

Фотоматериалы показывают, что в жилище это проявлялось следующим образом. В конце 1920 — начале 1930-х гг. даже в отдаленных районах появлялись одно-двухэтажные здания европейского типа (в основном административного назначения), сочетавшие элементы нового типа жилища (в конструкции, технике строительства) и унаследованные традиции старого (в материале). В этот период происходила реконструкция существовавших населенных пунктов, в крупных городах возводились архитектурные ансамбли с площадями и многоэтажными зданиями (Дом правительства, Дом дехкана, Дом печати, Педвуз во Фрунзе и др.). К этой же группе построек относится и создание курортов, что также отражено в фотоматериалах Музея народоведения 1920–1930-х гг. На фоне интенсивного строительства стационарного жилья основным жилищем казахов, киргизов, туркмен и некоторых групп узбеков в 1930-е гг. оставалась юрта, о чем свидетельствуют многие фотодокументы. Коллекции сохранили также изображение одной из форм традиционных построек туркмен — жилых куполообразных домов.

Представленные фотоматериалы Музея народоведения по некоторым видам ремесел и кустарных промыслов свидетельствуют о сохранении традиционных приемов обработки материалов, но при этом часто менялась орнаментика, использовалась советская символика.

Несмотря на активное внедрение новых идей, норм и форм жизни в сознание населения, очевидно сохранение стереотипов поведения. Это особенно ярко проявилось на снимках с участием женщин.

Национальный костюм таджиков и узбеков в начале 1920-х гг. сохранялся повсеместно. В 1930-е гг. он оставался как повседневный, в городах чаще использовался в качестве праздничного. Мужская одежда в большей степени, чем женская, подверглась влиянию европейского костюма, особенно среди городского населения. Появились пиджаки/кители, которые носили в сочетании с традиционными головными уборами.

По фотографиям участников экспедиций Музея народоведения на Памир начала 1930-х гг. очевидно, что одежда шугнанских женщин не

претерпела существенных изменений по сравнению с костюмом начала века.

Женщины оседлого населения, таджички и узбечки, проживавшие в городах, в 1930-х гг. носили национальную одежду, включая паранджу. Изменения в костюме коснулись лишь отдельных деталей. Платья на кокетке с вшивным рукавом стали вытеснять туникообразный покрой. Начало этого процесса относится к концу XIX — началу XX в., когда появилась выкройная одежда. Платья на кокетке шили молодым женщинам из зажиточных семей, проживавшим в равнинных городах¹⁵⁴. На основании изучения фотоматериалов 1920–1930-х гг. к новым веяниям в женской одежде следует отнести появление укороченных платьев в сочетании с чулками вместо шароваров. Платок оставался главным убором женщин, иногда под него надевали тубетейку. На снимках показано, что в 1930-е гг. она была круглой, напоминая шапочку, которую носили женщины. Переход на мужской вариант тубетейки квадратной формы произошел, по всей видимости, после 1930-х гг.

У женщин кочевого населения в 1930-е гг. отмечается вытеснение некоторых элементов традиционного костюма, например кимешека большим белым платком фабричного производства, который завязывали концами назад, чтобы он, как и традиционный убор, прикрывал шею, плечи и грудь.

У киргизов, особенно отдаленных кочевых районов, комплект национального костюма сохранялся и в конце 1930-х гг.

Иллюстративные материалы дополняют литературные данные о том, что в середине 1930-х гг. у джиргатальских киргизок-ичкилик Таджикистана бытовали такие старинные элементы одежды, как элечек и бельдемчи.

Серия редких снимков из старых коллекций позволяет изучать мужскую и женскую одежду, занятия населения конца XIX — начала XX в.

Дальнейшее изучение фотоматериалов Музея народоведения, сопоставление их с коллекциями других музеев и поиски возможных архивных документов помогут ответить на многие вопросы, в том числе о подлинности и истинной научной значимости исторических снимков коллекций, хранящихся в МАЭ. Иллюстративный материал как отдельный интереснейший этнографический источник, отражающий культуру народов Центральной Азии 1920–1930-х гг., позволяет проследить динамику культурных явлений при изучении процессов их преемственности или трансформации в условиях исторических перемен.

- ¹ МАЭ, колл. № И-1860–1865, И-1888–1889, И-1902–1906.
- ² Российская музейная энциклопедия. М., 2001. Т. 11. С. 8.
- ³ *Куртин Б.А.* Киргиз-казаки. М. 1926.
- ⁴ *Сластникова Л.А.* Коллекции бывшего Музея народов СССР по Дагестану в фондах Государственного музея этнографии // Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений — 1990–1991. СПб., 1992. С. 120–122.
- ⁵ МАЭ, колл. № И-1860 — 1054 негатива; колл. № И-1865 — 71 негатив; колл. № И-1889 — 334 негатива; колл. № И-1906 — 125 фотографий.
- ⁶ МАЭ, колл. № И-1864 — 1126 негативов; колл. № И-1905 — 115 фотографий.
- ⁷ МАЭ, колл. № И-1862 — 308 негативов; колл. № И-1902 — 227 фотографий.
- ⁸ МАЭ, колл. № И-1861 — 346 негативов; колл. № И-1903 — 227 фотографий.
- ⁹ МАЭ, колл. № И-1863 — № 362 фотографии.
- ¹⁰ МАЭ, колл. № И-1888 — 215 негативов; колл. № И-1904 — 41 фотография.
- ¹¹ Выражаю благодарность за оказанную консультацию Е.Б. Толмачевой и Н.В. Ушакову.
- ¹² МАЭ, колл. № И-1902 по таджикам; № И-1904 по туркменам; № И-1905 по казахам.
- ¹³ МАЭ, колл. № И-1860.
- ¹⁴ *Прищепова В.А.* Центральная Азия в фотографиях российских исследователей (по материалам иллюстративных коллекций МАЭ РАН // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. СПб., 2007. Вып. 1.
- ¹⁵ *Тартаковская И.* Социология пола и семьи. Самара, 1997. С. 104.
- ¹⁶ МАЭ, № И-1906–103.
- ¹⁷ МАЭ, № 4527–188.
- ¹⁸ МАЭ, № 4527–169.
- ¹⁹ МАЭ, № И-1906–114.
- ²⁰ МАЭ, № И-1902–210.
- ²¹ МАЭ, №№ 4527–183–185.
- ²² МАЭ, № И-1902–207.
- ²³ МАЭ, № И-1902–208.
- ²⁴ *Рассудова Р.Я.* Женские головные платки населения Ферганской долины и Ташкентского оазиса (конец XIX — XX в.) // Полевые исследования Института этнографии. 1980–1981. М., 1984. С. 197; *Широкова З.А.* Таджикский костюм конца XIX–XX в. Душанбе, 1993. С. 17, 101.
- ²⁵ № И-1902–209.
- ²⁶ *Широкова З.А.* Указ. соч. С. 27.
- ²⁷ Там же. С. 23
- ²⁸ *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С. 94.
- ²⁹ *Широкова З.А.* Указ. соч. С. 17.
- ³⁰ *Пещерева Е.М.* Домашняя и семейная жизнь. Раздел «Одежда» // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. М.; Л., 1954. Т.24: Культура и быт таджикского колхозного крестьянства.
- ³¹ МАЭ, № 4527–164–168.
- ³² *Горишнува О.В.* Узбекская женщина. Социальный статус, семья, религия. М., 2006. С. 52–54.
- ³³ МАЭ, № И-1902–94.
- ³⁴ МАЭ, № И-1903–176.

- ³⁵ МАЭ, №№ 4527–173–175, 179.
- ³⁶ МАЭ, № И–1906–119.
- ³⁷ МАЭ, колл. № 255.
- ³⁸ *Базаров М.* Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918–1930-е гг. URL: <http://poli.vub.ac.be/publi/etni-1/mustafa%20bazarov.htm>. С. 10.
- ³⁹ МАЭ, № И–1904–11, 15, 16.
- ⁴⁰ МАЭ, № И–1902–77.
- ⁴¹ МАЭ, № И–1902–197.
- ⁴² МАЭ, № И–1904–18.
- ⁴³ МАЭ, № И–1905–111.
- ⁴⁴ МАЭ, № И–1904–13.
- ⁴⁵ МАЭ, № И–1903–52.
- ⁴⁶ МАЭ, № И–1903–160.
- ⁴⁷ МАЭ, № И–1903–163.
- ⁴⁸ *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002. С. 87.
- ⁴⁹ МАЭ, № И–1903–52.
- ⁵⁰ МАЭ, № И–1906–101.
- ⁵¹ МАЭ, № И–1906–113.
- ⁵² *Базаров М.* Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918–1930-е гг. URL: <http://poli.vub.ac.be/publi/etni-1/mustafa%20bazarov.htm>. С. 2.
- ⁵³ МАЭ, № И–1906–11–16.
- ⁵⁴ МАЭ, № И–1902–77.
- ⁵⁵ МАЭ, № И–1904–14, 20.
- ⁵⁶ МАЭ, № И–1904–2, 4.
- ⁵⁷ МАЭ, № И–1904–13, 31, 38.
- ⁵⁸ *Белоусов В.Я., Рысс Ц.Г., Калмыков В.П.* О социалистическом расселении в Киргизской АССР. М.; Л., 1935. С. 10.
- ⁵⁹ МАЭ, № И–1903–82, 85.
- ⁶⁰ МАЭ, № И–1903–86, 92, 97.
- ⁶¹ МАЭ, № И–1860–564, 575.
- ⁶² МАЭ, № И–1860–565, 567, 568, 570–576.
- ⁶³ МАЭ, № И–1904–34.
- ⁶⁴ МАЭ, № И–1905–67.
- ⁶⁵ МАЭ, № И–1903–171, 172.
- ⁶⁶ МАЭ, колл. № 116, 2643.
- ⁶⁷ МАЭ, № И–1903–170.
- ⁶⁸ *Фиельструп Ф.А.* Указ. соч. С. 242.
- ⁶⁹ МАЭ, № И–1903–162.
- ⁷⁰ МАЭ, № И–1905–87.
- ⁷¹ МАЭ, № И–1905–90.
- ⁷² МАЭ, № И–1904–25, 26.
- ⁷³ *Васильева Г.П.* Типы переносного жилища туркмен // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 111.
- ⁷⁴ № И–1904–27.
- ⁷⁵ *Винников Я.Р.* Социалистическое переустройство хозяйства и быта дайхан Марыйской области Туркменской ССР // Среднеазиатский этнографический сборник. Новая серия. М., 1954. Т. 21. С. 33.
- ⁷⁶ *Васильева Г.П.* Формы оседлого жилища Южной Туркмении в XIX — начале XX в. // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С. 193.
- ⁷⁷ Там же.

- ⁷⁸ МАЭ, № И-1904-29.
- ⁷⁹ Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. 2. С. 68.
- ⁸⁰ *Васильева Г.П.* Формы оседлого жилища... С. 197.
- ⁸¹ Там же. С. 203-204.
- ⁸² Там же. С. 206.
- ⁸³ МАЭ, № И-1903-133, 134, 143, 153, 158.
- ⁸⁴ МАЭ, № И-1860-501, 502; И-1903-137, 140, 142, 145, 149, 165.
- ⁸⁵ МАЭ, колл. № И-1860.
- ⁸⁶ *Гальперштейн Я.* Чирчикстрой. М.; Ташкент, 1931.
- ⁸⁷ МАЭ, № И-1906-100.
- ⁸⁸ МАЭ, № И-1903-191.
- ⁸⁹ МАЭ, № И-1903-204-214.
- ⁹⁰ Архив МАЭ РАН. Ф. К5. Оп. 1. № 360, 380.
- ⁹¹ МАЭ, № И-1860-409-419.
- ⁹² МАЭ, колл. № 5686, 5696.
- ⁹³ *Екимова В.В.* О прикладном народном искусстве в Узбекистане // Советская этнография. 1940. № 4. С. 187-192.
- ⁹⁴ МАЭ, № И-1904-21-23, 31.
- ⁹⁵ МАЭ, № И-674; 255.
- ⁹⁶ МАЭ, № И-1902-4-6; 49, 52, 64-66.
- ⁹⁷ МАЭ, № И-1902-24.
- ⁹⁸ МАЭ, № И-1902-117.
- ⁹⁹ *Антипина К.И.* Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962. С. 257.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 255.
- ¹⁰¹ Там же.
- ¹⁰² Там же.
- ¹⁰³ Там же.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ *Абрамзон С. М.* Этнографический альбом художника П. М. Кошарова // Сборник МАЭ. 1953. Т. 14. С. 155.
- ¹⁰⁶ *Антипина К.И.* Указ. соч. С. 241.
- ¹⁰⁷ Там же. С. 235.
- ¹⁰⁸ Народы Средней Азии и Казахстана. С. 155.
- ¹⁰⁹ *Абышкаев А.* Каратегинские киргизы в конце XIX-XX вв. Фрунзе, 1965. С. 9-16.
- ¹¹⁰ *Панков А.* Население Таджикистана // Таджикистан. Ташкент, 1925. С. 90.
- ¹¹¹ *Кисляков Н.А.* Очерки по истории Каратегина. Душанбе, 1954; *Он же.* История Каратегина, Дарваза и Бадахшана // Материалы по истории таджиков и Таджикистана. Душанбе, 1945; *Семенов А. А.* Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. СПб., 1903; *Искандаров Б. И.* О некоторых изменениях в экономике Восточной Бухары на рубеже XX вв. Душанбе, 1961; *Он же.* Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX в. Душанбе, 1962. Ч. 1.
- ¹¹² Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1966. Вып. 1. С. 79.
- ¹¹³ Известия отделения общественных наук АН Таджикской ССР. Душанбе, 1956. Вып. 10-11.
- ¹¹⁴ *Кармышева Б.Х.* Поездка к киргизам Джиргаталя в 1954 г. // Изв. Отделения общественных наук АН Таджикской ССР. Душанбе, 1956. Вып. 10-11. С. 25.
- ¹¹⁵ Таджики Каратегина и Дарваза... С. 317.
- ¹¹⁶ *Кармышева Б.Х.* Указ. соч. С. 29.
- ¹¹⁷ Таджики Каратегина и Дарваза... С. 50, 103.

- ¹¹⁸ Там же. С. 59.
- ¹¹⁹ Там же. С. 62–63.
- ¹²⁰ МАЭ, № И–1902–49: «Совхоз “Вахш”. Сбор хлопка бригадой рабочих центрального хутора. 1935 г.»; № И–1902–52: «Сбор хлопка в совхозе “Вахш” (используется современная техника). 1935 г.»; № И–1902–64: «Колхозники на хлопковых полях на новых землях Вахшской долины»; № И–1902–65: «Колхозница Кадырова, выполнявшая норму по сбору хлопка на 150–200 %. Совхоз “Вахш”. 1936 г.»; № И–1902–66: «Рабочий совхоза “Вахш” Тайтиев, выполнявший норму по сбору хлопка на 100–200 %. 1936 г.»
- ¹²¹ МАЭ, № И–1904–39.
- ¹²² *Редько А.В.* Основы фотографических процессов. СПб., 1999.
- ¹²³ МАЭ, колл. № 1320.
- ¹²⁴ МАЭ, № И–1904–40.
- ¹²⁵ МАЭ, колл. № 1301.
- ¹²⁶ *Голендер Б.* Окно в прошлое. Ташкент, 2002. С. 16.
- ¹²⁷ *Толмачева Е.Б.* Коммерческая фотография как этнографический источник // Радловский сборник. СПб., 2007. С. 85.
- ¹²⁸ Народы Средней Азии и Казахстана. С. 18.
- ¹²⁹ Там же. С. 16.
- ¹³⁰ *Клычев А.* Челекен. Ашхабад, 1964. С. 21, 22.
- ¹³¹ Там же. С. 49.
- ¹³² МАЭ, № И–1904–24.
- ¹³³ *Морозова А.С.* Традиционная народная одежда туркмен // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
- ¹³⁴ Там же. С. 42.
- ¹³⁵ МАЭ, № И–1904–3–5.
- ¹³⁶ *Васильева Г.П.* Туркмены-нохурли // Среднеазиатский этнографический сборник. Новая серия. М. 1954. Т. 21.
- ¹³⁷ *Морозова А.С.* Указ. соч. С. 46.
- ¹³⁸ Там же. С. 48.
- ¹³⁹ МАЭ, № И–1906–98.
- ¹⁴⁰ МАЭ, № 255–133; И–1179–47.
- ¹⁴¹ *Сухарева О.А.* Бухара XIX — начало XX в. М., 1966. С. 317–318.
- ¹⁴² *Сухарева О.А.* К истории городов Бухарского ханства. Ташкент, 1958. С. 72.
- ¹⁴³ *Голендер Б.* Указ. соч. С. 211.
- ¹⁴⁴ МАЭ, № И–1906–102.
- ¹⁴⁵ МАЭ, № И–1905–6.
- ¹⁴⁶ МАЭ, № И–1905–8.
- ¹⁴⁷ МАЭ, № И–1905–16.
- ¹⁴⁸ МАЭ, № И–674–172, 182, 86 и др.
- ¹⁴⁹ МАЭ, № 106–90.
- ¹⁵⁰ МАЭ, № И–1905–17.
- ¹⁵¹ МАЭ, № И–1905–16.
- ¹⁵² МАЭ, № И–1904–9.
- ¹⁵³ МАЭ, № И–1904–7.
- ¹⁵⁴ *Широкова З.А.* Указ. соч. Душанбе, 1993. С. 30.

СПИСОК ИМЕН СОБСТВЕННЫХ

- Ὀνειροκριτικά 52
Bā'al-Zebūb 37
Gonda J. 178
Mihr (Mithra, Mithrakana) 206
Shukla D. N. 178
- Абашин С.А. 15
ал-'Аббас Кусам б. 202–204
'Абд ал-'Азиз-хан 295, 309–310
'Абд Аллах-хан II 309, 317
'Абд ар-Ра'уф 290
'Абд ар-Рашид-хан 122
Абды Дарон Ходжа 333
Абрамзон С.М. 358
Абу Бакр 142
Абу Лахаб 246
Абу Са'ид Абул ал-Хайр 264–265, 274
Абу-л-Мухсин Мухаммад 288
Аверьянов Ю.А. 206, 213, 269
Авеста 25–27
Агни 24
Адам 165, 172–173, 219, 228, 230
Аджал-Ордуна 353
Аёлони Пок (Аюлуни Пук) 195
Аешма 36
Ажи Дахака 25
Азиатское археологическое общество 123
Академия коммунального хозяйства при Совнаркомех РСФСР 337
Академия Наук 184
Ак-Баксы (Телеген), Бала-баксы 76–78, 85
Александр Македонский 203
'Али (Али) ибн Абу Талиб 15, 52, 142, 166, 171, 174–175, 193–194, 212
- Алиды 15, 194
Аллах (Бог, Господь, Всевышний) 50, 52, 55–56, 60–61, 63–73, 232–233, 235, 241, 247, 260
ал-Макки (Макки) Абу Талиб 234–236, 238, 244, 246, 249–250
Алоу ад-Дин Ходжа 190, 193, 208
Амеретат 232
Амир Кулал 282–285, 287, 319
Ананга 266
Андреев М. С. 152, 170, 176, 178
«Анис ат-талибин» 284, 287
Анна, св. 207
Ансори Ходжа 'Абд ал-Лло (Абдулло) (Абдуллахи Сурхи) 197, 208
Антипина К.И. 356
Ардви Сура Анахита 22
Аристотель 49, 74
Артемидор 52–53
Арьямана 232
Аскарари (Аскара) Хасан 190, 208–209
Асто-видоту 26–27
Атаргатис 255
Атгар 'Ала ад-Дин 289, 320
'Атгар (Атгар) Фарид ад-Дин 235–237, 243, 245–247, 249–251
Ахв 242
Ахмад Йасаи 201
ал-Ахнаф б Кайс 122–123
ал-Ахрам 212
Ахрар Хаджи 'Убайд Аллах 286
Ахунд Дарвази Нангархари 238
Ахура-Мазда, Ормазд 23–24, 26, 28–32, 34
Аша 232
Аштарханиды 293, 309

- Бабаджанов Б.М. 6
 Бабур Захир ад-Дин Мухаммад 121
 Бадахши Мирза Санг-Мухаммад 176
 Бали 205
 Балу 37
 Барахмакгин 207
 Баркаб 230
 Бартоломе Хр.(Bartholomae Chr.) 36
 Бартольд В.В. 118
 Бархатакин 206
 Басилов В.Н. 78, 89–90, 113, 137, 181
 ал-Басри Хасан 61, 75
 «Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар»
 122
 Башарин П.В. 213
 Бекеш-халифа 120
 Бертельс Е.Э. 319
 Биби Джוליла 230
 Биби Зудмурод 8,204
 Биби Зулайхо (Зулайхо) 191–192
 Биби Навро 195
 Биби Савро 195
 Биби Фатима-йи Зухра 171
 ал-Бируни Абу Райхан 206–207, 211,
 267–268
 Блумфилд 21
 Бобо Ходжи 187–189, 205, 209, 215,
 233–234, 251, 253, 256–260, 263, 267,
 272–273
 Бодхисатва 254
 Бойс М. (Воусе М.) 32–33
 Болдырев А. Н. 176
 Болутукава 217
 «Большой тафсир снов» 53, 55, 60,
 63–73, 75
 Бори 233, 247, 262
 Бубнова М. А. 152, 176
 Будда 205, 220, 241, 254, 259, 262,
 273–274
 Буйдаш-султан 122
- Бультман 261
 Бундахишн 24
 Буркут-девана 181
 Бурх ал-Асвад (Бурхи Сийах) 236
 Бурхан ад-Дин 313
 Бурхи Сармасти Абдоли Вали (Бурх
 Абдола Вали) 180, 183, 187
 Бхага 232
 Бэкон Ф. 49
- Ваал 242
 Вайнберг В.И. 38
 Ваёу 26, 27
 Валиханов Ч. 78
 Вамбери А. 290, 321
 Варуна 25, 232
 Васильева Г.П. 341
 Васильков Я.В. 205, 221
 Веды 25
 Великокиргизский тракт 342
 Верещагин В.В. 367
 Вест Е.В. (West E.W.) 22
 Вивасват 21, 22, 24
 Вивахвант 21, 23, 24
 Видевдат 21–23, 25–27, 29–30, 33–34,
 36–37
 «Вилайет-наме-йи Хаджи Бекташ-и
 Вали» 283
 Виламовиц-Молендорф 261
 Вильгельм II 17
 Випула 266
 Вирочани 205
 Вишну 22–25
 Владимирцов Б.Я. 116
 Воронеж Н.С. 365
 Воронина В. А. 176
 Воху Манна 232
 Всесоюзная сельскохозяйственная и
 кустарно-промышленная выставка
 1923 г. в Москве 324

- Гавриил 138
 ал-Газали 50, 54
 Гайа Мартан, Гайомард 24–25, 29
 Гармская экспедиция 359
 Гаты 26
 Гидждувани ‘Абд ал-Халик 282–283, 285–287, 312
 Глушков И.Н. 362–364, 368
 Гордлевский В.А. 288, 290–291, 293, 313–315, 317
 Горшунова О.В. 195, 212
 Государственный музей этнографии народов СССР (Ленинград) (ГМЭ) 324
 Государственный музейный фонд 324
 Государственный центральный музей народоведения (Москва) 323, 326
 Грюнебаум Г. фон 49
- ад-Дабал Малик 271
 «Да‘ават» («Призывы») 55
 Давуди Махмуд 271
 Дандекар Р. 21
 Даниил (Дониер/Данияр) 50, 201
 Данийар-бек (Данийал-бек) 291, 293, 309, 315
 «Дар байан-и аукат-и зийарат-и ка- бур» 144
 «Дар байан-и зийарат кабур» 144
 Дафтари Ф. 172, 176
 Дахма-йи Шахан 300, 309
 Дашковский музей 324, 361, 368
 Девашарман 266
 Девон-беги, хауз 365
 Деметра 8
 Джабали Джамила 230
 Джабали Хашим 230–231
 Джабраил 233, 237–241
 Джами ‘Абд ар-Рахман 213, 286
 «Джами’ ал-вакиат-и султани» 120
- «Джами’ ат-таварих» 120
 Джаниды 309
 Диваев А. 78
 «Диван-и лугат ат-турк» 118
 Диван Машраб 286
 Диггарани ‘Ариф 285
 Дмитриев С.В. 141
 Дмитрий 8
 Достанова Сәнем 80–81, 88–89
 Друхш-йа-Насу 27–29, 34, 36–37
 Дубова Н.А. 44–45, 47
 Дудин С.М. 368
 «Дустур фи ат-та‘бир» («Руководство по Толкованию») 74
 Дэвлэт А.Х. 326, 334
 Дюмезиль Ж. 232
- Екимова В.В. 354
 Елизаренкова Т.Я. 46
 Елтюзер-хан 118, 121
 Ефремов Филипп 121
- Житибаева Сақып 78, 80
 «Житие Амира Кулала» 283, 286
- Зайн ад-Дин 311
 Замзам (Зумзум) 212
 Зам-Зам 56, 75
 Заратустра 216
 Заратустра 28–29, 35
 Зарубин И.И. 152, 156, 167, 176–177
 Зейдлиц Н.К. 334
 Злой дух 24, 27, 33, 36
 Зокири Шокир 183
- Иблис 6, 319
 Ибн ал-‘Араби 50
 Ибн Баттута 284
 Ибн Рушд 50
 Ибн Сина Абу ‘Али 265–266, 271

- Ибн Сирин 53, 61–62
 Ибрахим (Авраам) 50, 75, 172–173, 287
 Иероним, св. 37
 Иисус Христос 75, 207, 241, 259, 261
 Ильяс (библ. Илия) 202, 232, 241–242
 Имам-кули-хан 309
 Индра 205, 262, 266, 274
 Иногамов 336
 ал-Ирбили Мухаммад Амин ал-Курди 281
 Иоанн 206
 ‘Иса 172–174
 Искандаров Б.И. 359
 Исма‘ил 172
 Исмаилиты 4, 8
 Исторический музей 324,
 Иштар 255
- Йа‘куб 172
 Йазид 194–195
 Йасави Ахмад 282, 284, 311, 313
 Йасавур 284
 Йеттмар К. 170, 178
 Йима 21, 22–25, 29, 33
 Йимкард 22
 Йусуф 50, 57
- Ка‘ба 56, 75, 282, 317
 Каганович 327
 Казан-султан 283–284
 Каландаров Т. С. 164, 177
 Караханиды 319
 Карелин Г.С. 363
 Карлы-юзбаши 120
 Кармышева Б. Х. 359
 Карпини Плано 119
 ал-Касри Асад б. ‘Абд Аллах 117
 ал-Кашгари Махмуд 117–118
 Кашифи Хусайн Ва‘из 238, 286
 Кашпировский 81
- ал-Кинди 50
 Киргизская комплексная экспедиция АН СССР 1932 г. 337
 ал-Кирмани Абу Исхак Ибрахим б. ‘Абд Аллах 74
 Киров С.М. 335
 Кисляков Н.А. 180–187, 230, 233–234, 249, 254, 264, 359
 Клосон (Clauson) 116
 Клычев А. 363
 Кляшторный С.Г. 206–207
 «Книга вечных даров» 281
 Коран 6, 8, 48, 54–55, 58, 60–62, 74–75, 182, 219, 232, 245–247
 Костенко Л.Ф. 290
 Кошаров П.М. 339
 Крачковский И.Ю. 74
 Крестовский В.В. 290–293, 310, 313, 314, 316, 318
 Кришна 22
 Крюкова В.Ю. 219
 Кубра Наджм ад-Дин 284
 Куйбышев 327
 Куйук 119
 «ал-Курси» аят 55, 57
 Курылев В.П. 100
 Кусам-ата Мухаммад 201, 284
- Лайли (Лейла) 213–214
 Ленин В.И. 186, 330
 Лерх П.И. 123
 Литвинский Б.А. 216
 Ломмель Х. (Lommel H.) 36–37
 Лут 6
- Маджнун (Меджнун) 213–214
 Макам 56, 75
 Макар, св. 207–208
 «Макамат-и Баха’ ад-Дин» 284
 Малик Хусайн 288

- Малов С.Е. 116, 136, 138
 Мамадназаров М. Х. 152, 176
 Мамедов М.А. 265
 Мамедов Ходар 335
 ал-Ма'мун 53
 Мангыты 281, 317
 Ману 22
 Маргианская археологическая
 экспедиция 38
 Мария дева 207, 211
 Маркушан 22
 Мартанда 24
 Мас'уди Дад Абу Бакр 271
 Махабхарата 205
 Махмуд II 121
 Махмуд б. Вали 122
 Махова Е.И. 326, 342
 Мейендорф Е.К. 290
 Меног-и храд 22
 Мираб Агихи Мухаммад Риза 120
 Мирза Бабур 286
 Мирзо Зиё 185
 Митра (Мигер, Mithrakana, Mihr,
 Mithra) 206–207, 232, 260, 262, 274
 Мичиганский университет 75
 Морозова А.С. 365
 Московский институт этнографии
 АН СССР 323
 «ал-Му'аввизатайн» 55
 Музаффар ад-Дин 290, 311
 Музей антропологии и этнографии
 РАН (МАЭ) 323–328, 330, 333–334,
 338, 343, 353–355, 361–363, 365,
 367–368, 370
 Музей искусств Ташкента 354
 Музей народов СССР (Музей народов
 Союза ССР) 324, 326,
 Музей народоведения 323–325,
 327–328, 331, 333–334, 336–339, 342,
 353–356, 361–362, 364–368, 370.
 Мукри 271
 Муравьев Н.Н. 363
 Муртаза' Али 166–167
 Муса (библ. Моисей) 7, 172–173, 205,
 208, 228, 231–251, 257, 260, 274–275
 Мусафир Хоразми 319
 Мустафина Р. 78
 «Мусульманский сонник» 57
 Мухаммад Амин-хан 120
 Мухаммад Башшара 115
 Мухаммад ибн Исма'ил 175
 Мухаммад Парса 285–286, 289
 Мухаммад Салих-аталык 120
 Мухаммад Ханикэ 122
 Мухаммад, пророк, посланник 6, 18,
 50–52, 55, 65, 74, 75, 116, 138, 142,
 172–173, 193, 247, 250, 259, 261, 263
 Мухаммад-хан 271
 Мухиддинов И.М. 152, 164, 177
 Набийулло 229
 Нава'и 'Али Шир Нава'и 286, 288
 Накшбанд Баха' ад-Дин Мухаммад
 ал-Бухари 201, 281–291, 293, 295,
 297–299, 309, 310, 311, 315, 317–320
 «Накшбандия» 312
 «Наса'им ал-махабба» 286, 288
 Насир-и Хусрав 172
 Наср Аллах 312
 «Нафахат ал-Унс» 286
 Некрасова Е.Г 5, 8, 290, 314
 Немцова Н.Б 202
 Низами 'Арузи Самарканди 267,
 270–271
 Ноев ковчег 33
 Носенко Т. 207
 Нух 6, 172, 173
 Огудин В.Л. 194
 Олуфсен О. 152

- Ордэ Н. 334, 365
Орызбаева Айдаш (эулие кыз Айдаш) 85
Ошо Раджниш 214
- Памирстрой 342
Пир Назар-инак 120
Пирар Э. (Pirart E.) 23
Писарчик А. К. 177
Пичикян И.Р. 216
Поло Марко 117
Поляков И.С. 367
Полянин 362, 364
Пуруша 29, 171
- Радлов В.В. 115, 120
Раимбаева Алия 81, 83, 88
Рамитани 'Али 'Азизан 285, 318
Рахмон Имомали 185
«Рашахат 'айн ал-хайат» 286
Ригведа 21, 25
«Рисала-йи баха'ийа» 284, 287
«Рисала-йи кудсийа» 287
Российский этнографический музей (Петербург) (РЭМ) 324
Рубрук Г. 141
Руми Абу Са'ид 229–231, 263–264, 269–270, 274
Руми Джалал ад-Дин 248, 263–264, 269–270, 274, 313, 320
Румянцевский музей 324,
Ручи 266
Рясянен 116
- «Сабат ал-'аджизин» 289
Сагди-хаким 330
Сазонов В.А. 184
Саирова 335
Сайид Ата 282
Сайми-гулисурх 291
- Сайф ад-Дин Бахарзи 311
Салим 53
Саммаси Мухаммад Баба 281, 282, 287, 291
Самойлович А.Н. 330
Саошьянта 216
Сарианиди В.И. 38, 47
Сартр Ж.-П. 49
Святой дух 26, 29–30
Сельджукиды 269
Семаан св. 208
Семенов А.А. 290, 359
Сийавуш 5,204
Симаков Г.Н. 140
Ситняковский Н. 290
Сиф 228
«Словарь тюркских наречий» 115, 120
Снесарев Г.П. 113–115, 134, 143
Совет по изучению природных ресурсов (СОПС) 337
Сраоша 21, 23–25
Среднеазиатская этнографическая экспедиция 1931 г. 333
Среднеазиатский музей 336
Сталин 331, 332
Стрелков А.М. 260
Строгановское училище 324,
Субхан-кули-хан 309
Султан Ваис 115
Султан Махмуд 267–268
Султан Санджар 271
Суфи Аллаяр 289
Сухарева О.А. 5, 9, 113, 181, 203, 365
ас-Сухраварди 50
Сыра-Орда 119
Сьяваршан 5
- ат-Табари 117, 122
Табрези Шамс 269–270
«Таварих-и хамса-йи шарки» 135

- «Тазкира-йи Хваджа Мухаммад Шариф» 123
Тартаковская И. 328
Ташкентский комбинат 354
Темучин 118
Тимур 117, 119, 202–203, 282, 287
Тимуриды 117
Топоров В.Н. 178
Тора Мурад-аталык 120
Троицкая А.Л. 113
Туглук Гийас ад-Дин 116
Туглукиды 116
Тудава 217
Тудакуль 115
Тураев Х. 290
Тургунова К.М. 268
Турк Абдоль 230
Туркестанский альбом 367
- ‘Убайд Аллах-хан 309
Углай-ханхи 335
«Уложение Тимура» 119
Улугбек 311
‘Умар 142
‘Усман 142
- ал-Фараби 50
Фатима 142
Фиельструп Ф.А. 135, 339
Фир‘аун (Фараон) 50
«Фирдаус ал-Икбал» 117, 121
Флиер А. 177
Флоренский П. 49
Фрейд З. 49
Фрунзе 327
- Хаджадж Паранда 193–194
Хаджжи Бекташи 313, 320
Хадохт Наск 36
Хазрат (хазрати) Зудмурод 5, 8, 201, 204
- Хазрат (Ходжа) Султан (Султон, Ходж Дауд, Шах Дауд) 193–195, 208
Хазрат Аюб (библ. Иов) 203
Хазрат Инайат Хан 51
Хазрати Зелолак 211
Хайам Омар 219
Хаким-кушбеги 295–296, 310, 311
Халиди К. 135
Халил-ата 284
Халил-султан 284
Хамадани Йўсуф 114
Хамадани Са‘ид (Сайид) ‘Али 237, 244, 246, 249–250
Ханыков Н.В. 290, 313
Харун (библ. Аарон) 208, 232–233
Хасан 142, 171
Хасан Агтар 320
Хизр (Хызр) 202–206, 232, 245, 275, 283, 311
Ходжа (худжа) Антар 191–192
Ходжа (худжа) Шайхона 191–192
Ходжа Ахрар 268
Ходжа Гайб 191
Ходжа Рушнои 5, 9
Ходжа Санг-Хок 192–193, 208
Ходжа Такроут 198
Ходжа-йи бузург (см. Баха‘ад-Дин Накшбанд)
Ходжат Барор 212
Хуарватаг 232
Худжа Майхона 194
Хунайн б. Исхак 53
Хусайн 142, 171, 194
Хшатра Варья 31, 35
Хюбнер К. 252, 261
- Центральный музей народоведения 324, 361

- Чабан-заде 330
 Чагатай 284
 Чархи Йакуб 320
 Чவர்ь Л.А. 113
 Чеканинский И. 78
 Черный камень 56, 75
 Чингизиды 120
 Чингизхан 118, 122
 Чирчикстрой 343
 Чокси Дж. (Choksy J.) 34
 Чор Бақр 5, 201
 Чор Чинор 212
 Чутрест 337
- Шайбани 309
 Шайбаниды 293, 309
 Шатапатха-брахмана 22
 Шахимардон (Шохи Мардон) 115, 194
 Шахрух 286, 320
 аш-Шаши ‘Убайд Аллах б. Махмуд
 Насир ад-Дин 268
 Шацкая О.И. 353
 Шехов А. 181, 189, 230–231, 264
 Шиммель А. 275
 Шир Шах 123
 Шир-Бадан 290
 Широкова З.А. 332
 Шис (библ. Сиф) 230
 Шихаб ад-Дин 282
 Шкода В.Г. 37
 Шохи Зинда 202–204
 Шохуморов А. 152, 177
 Шубинский П.П. 290–292, 310, 313
- Щерба Л.В. 330
- Эванс К. 73
 Эвез-ходжа 120
 Эке-Монгол 118
- Элиаде М. 169, 206–207, 217, 252,
 254–256
- Южно-Туркменская экспедиция 341
 Юмудский Н.Н. 363
 Юнг К.Г. 49
- Якубов Ю. 176, 185, 188
 Яма 21–22, 24–25, 29
 Ясна 22–23
 Яшт 22, 24

СПИСОК ТЕРМИНОВ

- «9 ночей» 32
«чернота» 33
cadar 186
jufta-pul 159
lard 32
mundal 160
nâkhondân 32
navarda 186
xrafstra- 37
- a 217
ал-‘абд ал-асвад 235
абдол 180, 183, 261, 274
аван 289
‘адат 123
айат 7, 57, 60–61
айван 297, 310
‘акл-и кули 171
‘алам 116, 117, 122, 135
‘алам-и джамадад 168
‘алам ал-мисал 276
‘алам ал-мисал 50
‘алам-и сагир 150
‘алам-и хайван ва инсан 168
аластау 84
албасты 87–88
‘алим 285
ал-хаджар ал-асвад 317
амир эмир 117, 119–120, 123, 281,
290–291
аргамчин 137
‘арифа 281
аруак 77–78, 80–81, 85, 87–90
асас 175
асман 165
‘аср 165
- асура 205
аталык 309
аташдан 168, 172
атрий 155
аулия 112, 134–135, 143
афарида 176
ахвал 281
ахл ал-байт 52, 71
ахл ат- та’вил 174
ахлам (ал-ахлам) 74
аян 81
- баб 173
базгашт 312
байбиче 135
байрак 116
байт ал-хикма («Дом мудрости») 53
баксы 76–78, 80, 85–91
баксылык 76, 90–91
балдыз алу (сорорат) 95, 98–99, 104
балдыз калым 98
банд 116, 135
барака 274
баранта (барымта) 97, 101
барнех 168, 172
барних ситан 171
барсман 23, 30, 34
бата 78, 80–81, 85–86, 89, 99
батин 174
баурсак 106
бача 366
бейлербей 120, 121
бельдемчи 357
бесік куда 96, 106
беташар 106
би-адаб 268

биби 204
бий 97
бир ата баласы (каз.) 110
бир атанын балдары (кирг.) 110
бобо 257
бодхи 213, 254, 273
брахман 254
бург 119
бурудж 211, 213
бучкигич 153

вайзних сандж 171
вайзних ситан 171
вакф 315
вали 136, 180, 183, 250, 261, 264, 268,
274, 281
вар 206
вар, vara- 21, 23–24, 33
васи 175
ваха 74
визир 120–121
вирд 54, 75
вукуф-и ‘адади 312
вукуф-и замани 312
вукуф-и калб 312
вус 167

гази 134
гайб 175, 209, 283
гандхарвы 205
ганч 353
гор 187, 189, 191, 193
гул-и сурх 288, 291

да‘ва 151, 173
да‘и 151, 173
давабб 165
давр 173
дагдан 140
данар 31

дараз сипахчин 172
дарбази 154
дарваза-хана 291
дарих 285
дарундализ 152
дастархан 14
дахма 297–298, 309, 313–314
девона (девана) 254, 263
дервиш 282–284, 287–288,
311, 317
джабали 230
джада 317
джазб 283
джа-йи рух 164
джанна 165
джаханнам (ан-нар) 6
джахри 283
джикда (джида) 136–137, 140
джинн (жын-шайтан) 6, 52, 56, 69, 73,
87–88
джихад 56, 67
джияк 332
джняна 272
джорубкаш 183, 188
диван 120
дин 276
динар 54
дин-и панджтани 148
дирафш 116
дирхем 54
диуана 85
домбыра (домбра) 89
достархан 366
ду вус 171
ду‘а 134

елту 78
емши 78, 81, 91
эменгерлік (левират) 95, 98–99,
103–104, 108

ен 101
 енші 101–102, 105

 журун 137

 закат 55, 75
 ‘зан 187
 захир 173–174
 зелолак 211
 зийарат (зиёрат, зиерат) 11, 13–14,
 112, 143, 215, 259
 зийаратгах 163
 зикр 55, 75, 90, 209, 239, 282–283,
 312, 317, 318
 зикрхана 317
 зуррийат 173

 ильты 78
 имам (а’имма) 17, 52, 123, 171, 175,
 190–191, 194
 имам-и заман 167
 иман 275
 имплювий 155
 истиграк 282
 ихлас 246
 ‘ишкийа 286

 йаддашт 312
 йадкард 312
 йакзат 283
 йасавийа 284, 286
 йасал 118
 йога 253–254, 272

 кадамджай 177
 каламдан 311
 калам-и пир 173
 каландар 268–269
 калансува 207, 283
 калым 96–102, 104, 106–108

 калыңсыз 96
 кальби (калби) 51
 камар 190–191
 қамшы 80, 84, 89
 қара жілік 84
 қара сүйек 105
 қара шаңрақ 101
 қарадам 154–155
 қаратегинчи 360
 қаромат (қарамат, қарама) 191, 229,
 233, 240, 262, 265, 268, 274
 қарсы құда 96, 106
 қасаба 16
 кафч 156

 кашкул 293, 311
 келін 104
 кибла 54, 166, 359
 кийамат 174
 кимешек 335
 кирме куйеу 97
 кицар ситан 171
 кобыз 80, 89
 комплювий 155
 кончак (койчак) 139
 көз тию 84
 көк Бие 85
 куббе-визир 120
 кубравийа 284
 кувва 168, 177, 178
 кулах 311
 кумган 311
 кун 101
 курпача 202
 кутас 116–117, 121
 күш куйеу (күшик куйеу) 97
 құмалақшы (құмалақ) 78, 80–81, 85
 қыз аруақ 85
 қыз емші 85
 қысма 137

латга (латга-банд) 144
 лаух 311
 лашнух сандж 171
 лива' 116

маджнун 213–214
 мазар (мазор) 5, 10–11, 13–14,
 112–115, 117, 123, 134–135, 137, 140,
 143–144, 163, 169, 181–184, 187, 189,
 192, 195–196, 201, 203–205, 216, 218,
 220, 251–252, 259, 272, 276, 281, 284,
 287, 289, 290–294, 301, 310–311, 313,
 315, 317–318, 320
 маздаяснийцы 30–32
 мазхаб 15, 123
 мактаби савод 212
 малик 6
 ман 271
 мантра (мантрайна) 260
 масджид 187
 маулид 318
 махалла 139
 махча 117
 машкобы 365
 мевлеви 269
 мегарон 155
 медресе 285, 293, 295, 309, 311
 мингбаши 119, 121
 минорат 102–103, 105
 мир-ливас 120
 мискал 121
 михроб (михраб) 16–17, 55, 75
 моншак 84
 му'аззин (му'адзин) 123, 187, 269
 мувалладат 168
 мурид 283, 285, 287–289
 мусхаф 61
 мутавалли 183
 мухаммса 142
 муъджиза 265

набат 166
 назар бар кидам 312
 найза 135
 наккара 118–119
 наккара-хана 118
 накш 318
 накшбандийа 282–284, 286
 накши 51
 намаз 17, 51, 54–55, 57, 69, 359
 насф 258
 натик 173, 175
 нафс-и кули 171
 неке қию 99–100
 нех 152, 167
 ниғадашт 312
 нирвана 273–274
 нуджум 165

об 217
 оби мани 217
 обо 115
 остон 102, 163–164, 169, 257
 отау 102
 ош-хана 314
 пайгах ситан 171
 пандж сутун 169
 панджа 113, 140, 142–43, 311
 панджтани 148
 паранджа 329
 паша 120
 пери 69, 87–88
 пехвоз 152
 пилик 6
 пир 10, 15, 112, 163, 259, 264, 274,
 281–282, 287
 пойга 153
 пран 253
 продомос 155

раджаз 122–123
 райа 116
 райхан 53
 рак'ат 144
 раузан, рузан 153
 рейхи (райхи) 51
 ру'йа (ар-ру'йа) 50, 52, 75
 рукн-и аб 166
 рукн-и аташ 166
 рукн-и хава 166
 рух 53
 рушнои9

 саваб 123
 садақа 87
 сайд 215, 218, 220
 саййид 282
 сайф 135
 сак-хана 299, 314–315
 салом 182
 самадхи 252–254
 сана 53
 санг-и мурад 313, 315, 317
 сандж 167
 санджак 116
 санджак-бей 120, 121
 сармаст 180, 183, 213–214, 240, 244,
 249–250, 254, 264, 274
 сафар 53
 сафар дар ваган 312
 сафарджал 53
 сахиб ат- га'вил 174
 сира 74
 сират 56, 75
 ситан 153
 ситара-йи кутб 167
 сифат 168
 су' 53
 султан 53, 116, 120–122, 286
 сульде 119

 сура 55, 57, 63–73, 75, 246
 суран 122
 сусан 53
 суфа 152–153, 167

 та'вил 174
 та'ифа 286
 табат 246
 таби'а 168
 таби'ун 75
 таваллуд 168
 таваф 138, 143
 тадж-и туг 113, 314
 тан 255
 таңдай тіс 83
 тантра 254, 260
 тар 255
 тарикат 268
 тауба 283
 тахарат-хана 312
 тахтгох 193
 тэуіп 78, 91
 текемет 324
 тир чуб 171
 тирак 171
 тирчубха-йи дараз 172
 тіл тио 84
 тог 140
 той 99–100, 107
 торе 105
 туг 112–123, 134–141, 143, 314
 туг шахи 144
 тугбарг 140
 туггул 140
 туксаба 121
 тул отау 99
 тумантуг 119
 тумар 140
 тун 154
 тундук 137

турба 165
 туу 135
 туур (тугыр) 140
 тюре 135

увайси 282
 үлкен үй 103
 ‘умра 56, 75
 ‘умран 165
 ‘урф 123
 урюк 137
 үшкірү 81, 91

фа’л 53
 фақр 209
 фана 209
 фарсах 290
 феллах 74
 фетва 322
 фрагард 23, 27, 36

хаввас 174
 хадж 56, 248, 251, 287, 289
 хадис 50, 74
 хазира 299–300, 310
 хазрат 4–5, 10, 181, 190, 201–202, 204,
 215, 238, 240, 274
 хайван 166
 хайяни (хайани) 51
 хака’ик 174
 хакан 117, 122
 халал 289
 халват 283
 халват дар анджуман 288, 312
 халиф 53
 халифа 163, 165–166
 халк 176
 хамса 113, 142
 хан 118, 120–122, 135
 ханака 295, 309–311, 317

харах 165
 хаситан 169
 хауз 295–296, 311–315
 хафи 283
 хафиз 60
 хашар 289
 хваджаган 283, 287, 312
 хелем 137
 хилал 120
 хилват 209
 хирка 311
 ходжа (ходжи) 9–10, 190, 192, 204,
 259
 хоки Бурх 218
 хомталош 192
 храфстра 36
 худ 168
 худжат 173
 худжра 310
 худжум333
 хулм 52
 хур-кыз 195
 хуфта-йи намаз 317
 хуш дар дам 312
 чабарг 187, 230, 213, 215, 231, 273
 чакра 253
 чалакнех 167
 чапан 335
 чартуг 119
 чашма (чишма) 191, 215
 чашми 332
 чиган 137
 чид 150–152, 163, 165–167, 170,
 175–176
 чилла 201
 чиллахона (чилла-хона) 185
 чилтан-хона 137
 чинор 186
 чирог-дон (чирог-хона) 5, 8, 184, 314
 чишмаи оби сайд 218

чортак 154
чорхона 153
чоршанбе 195
чох 203
чохи зинда 203–204

шайтан 50, 56, 70
шайх (шейх) 112, 123, 183, 188–189,
201, 229, 266, 270, 281, 282–289, 291,
315–317, 320, 322
шайх ал-ислам 120
шари'ат 173, 175
шариат 282
шариат 95
шахсутун 169
шашу 106
шежире 105
шеротун 170
ширк 312
шымылдық 106

элечек 335
эльхами (илхами) 51
эрдояни сахли 154

яхлик 137

СПИСОК ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Аксу 136
Актобе 81
Актюбинская губерния 366
Актюбинская обл. 76, 85
Алайская долина 338
Алма-Атинская область 353
Амударья 117, 180, 216, 218, 221, 257, 274
Анатолия 313
Андижан 353
Анзобский перевал 193
Арабистан 230
Аравия 134, 287
Аралтобе 85
Аральское море 217
Арзинг 180, 183, 218
Аргуч 191–193
Аулийе-ата 139
Афганистан 230, 260
Афрасиаб 201
Афшина 282
Ашхабад 335, 338, 340, 363
- Багдад 269
Байрам-Алийский район 340
Балх 285
Беш-мерген 114
Бойсунский район 194
Боршид 183, 186–188, 220, 230–231, 234, 273
Бохуд 188, 234
Бугра 207
Бузот 195
Бурятия 115
Бухара 5, 8, 17, 121, 123, 134, 181, 186, 201, 203–204, 230–231, 260, 281–
- 284, 287–290, 309, 311, 313, 316–317, 319, 332, 336, 353, 363, 365
Бухарская область 354
Бухарский оазис 282
Бухарский эмират 281, 326
- Варзобдаря 193
Вахан 148
Вахио (Вахио Боло) 180, 231, 256
Вахш 180, 183, 193, 216, 218, 221, 355, 356
Вахшская долина 355. 361
Вахш-Сурхоб 359
Верхний Каратегин 360
Виа Долорос 207
Видияка 205
Восточный Каратегин 361
- Газна 267
Ганг 123
Гандхара 205
Гармская область 360, 361
Герат 271, 287–289, 320
Гиссар 359
Гиссарская долина 192
Гонур Депе, Гонур 38, 44
Греция 8
Гурдара 195
- Дарбанд 194
Дарваз 242, 360
Дарвазский хребет 183, 216
Джангильды 84
Джиргаталь 359
Джиргатальский (Джергатальский) район 359–361

- Душанбе 190, 320
 Евразия 17, 116, 230
 Европа 57
 Египет 207, 233, 260
 Ёхсу (Ехсу) 211
 Зайуртун 283
 Западная Европа 51
 Западный Казахстан 76
 Западный Памир 4, 7
 Зеравшан 191–193, 332
 Иерусалим 207
 Израиль 208
 Индия 23–25, 205, 232, 254–255
 Индостан 230
 Иран 33, 36, 57, 185, 269
 Истаравшан 185
 Исфара 185, 191, 198
 Ишкашим 148
 Кабул 206–207, 230–231
 Каганский район 290
 Казахстан 104, 106–108, 115, 323, 327,
 338, 343, 353, 363, 369
 Каир 207
 Калалы-гыр 2 37, 38
 Калачаи Мазор 191
 Карабутак 80–81, 85
 Каратегин 231, 359, 360
 Кармил 242
 Карши 283
 Касаойя 216
 Каср-и ‘арифан (Касри Орифон) 287,
 290
 Каср-и хиндуван (Кушк-и хиндуван)
 281, 287, 291
 Каттакурган 140
 Кафернеган 193
 Кзыл-Амач 329
 Кипчак аул 338
 Киргизия 337–338, 342, 353
 Киргизский район 335
 Китай 117
 Киштуддарья 191–192
 Кокандское ханство 326,
 Комсомол 78
 Конье 269
 Конья 320
 Краснодарская область 363
 Кули Калон 192
 Куляб 190, 209
 Курбан-Тюбинский район 334
 Кухи Аелони (Аёлоны) Пок 195
 Лангари Боло 183, 193
 Ленинабад 333
 Ленинград 355
 Лондон 74
 Мавераннахр 116, 271, 286
 Магадху 205
 Магиандарья 195
 Мазар-и Шариф 115, 315
 Мазарские Альпы 184, 216, 218
 Маншеит Наср 207
 Маргелан 212
 Медина 239, 310
 Мекка 9, 16, 67, 75, 212, 230, 248, 251,
 285, 289, 310
 Мерв 285, 287, 361–362, 365
 Мервский оазис 341
 Меру 256
 Монголия 115
 Москва 323, 327, 353, 355
 Мохенджо-Даро 46
 Мукаттам 207–208
 Муминабадский район 195

- Насаф 283
 Нишапур 287
 Нью-Йорк 354
- Оби Мазор 180, 182–185, 205, 215–218, 221, 230, 252
 Оби Рахмат 201
 Окс 194, 216
 Оксу 194
 Ор 233, 260
 Ош 333, 338
- Памир 33, 327, 330–331, 369
 Пандждех 271
 Париж 354
 Пенджикент 37
 Передняя Азия 282
 Петр I (хребет) 182, 184
 Пишпек 338
 Припамирье 180, 189, 243, 260, 273
 Пяндж 180
- Ревад 192–193
 Россия 51, 93
 Рум 230
 Рушан 148
- Самария 242
 Самарканд 5, 17, 186, 201–203, 283, 311, 332, 353–354
 Самаркандская область 354
 Сангвор 183
 Санги Хлоз 188, 234
 Санкт-Петербург 57, 194
 Сарандиб 230
 Сароб 192
 Северная гора (Цапану) 37
 Северная Киргизия 335
 Семипалатинская область 368
 Серахс 287
- Симнан 287
 Синай 7, 63, 232, 260
 Согд 37
 Средняя Азия 115, 281, 284, 289, 291, 320, 323, 327–328, 333, 336, 343, 361, 363. 369
 Сталинабад 331–332, 335
 Сурхандарья 194
 Сурхоб 180, 216, 221
 Сусамир 335
 Сухари 282
 США 57
- Тавильдаринский район 196–197
 Таджикистан (Республика Таджикистан) 183, 186, 196–198, 200, 286, 289, 320, 337, 355, 359, 361, 370
 Ташаузская область 363
 Ташкент 202, 343. 353–354, 360
 Ташкентский район 354
 Тегеран 57
 Тибет 206, 255
 Толикон 230
 Тробрианд 217
 Тур 230, 239–243, 246, 259–260
 Туркестан 77, 311, 313
 Туркестан Восточный 136–137
 Туркменистан 38, 265
 Туркмения 334, 338, 340–341, 355, 366
 Тянь-Шанская область 342
 Тянь-Шань 339
- Узбекистан (Республика Узбекистан) 186, 194, 286, 311, 327, 334, 343. 354
 Ургут 212
 Урожайное 76
 Усть-Урт 143
- Фандарья 193
 Фанские горы 194–195

Фергана 15, 354, 360
Ферганская долина 137, 195
Ферганская область 195
Фрунзе (Пишпек) 338, 369
Фуркан Арасат 230, 238

Хаара Березайти 256
Хаджадж Паранда 193
Хаджжи Бекташ 320
Харайти 21
Хатлонская область 200
Хива 121, 363
Хивинское ханство 326,
Хивинской уезд 334
Хиджаз 282
Хингоу 180, 190, 216–218, 221, 230,
256–257, 260, 272
Ходжент 333, 354
Хорасан 271, 287
Хорезм 37, 113–114, 284
Хорив 233, 260
Хорог 330–331
Худжанд 17
Хузан 271
Хутталан 117

Цейлон 230, 260
Центральная Азия 46, 83, 86, 89–90,
112–113, 116, 121–123, 135–136, 138–
141, 143, 323, 328, 337, 362, 370.

Чаганиан 289
Челекен 362–364
Чирчик 343
Чуйская долина 337

Шайхон 183, 189, 217
Шалкар 84
Шахраб 230
Шерабадарья 194

Ширабад 333
Шор-Кала аул 341
Шугнан 14

Южная Иордания 233
Южная Туркмения 341–342

Ява 217
Яркент 123

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Р.Р. Рахимов.</i> Вместо предисловия. Центральная Азия: ислам у семейного очага (Правомерна ли постановка вопроса о региональном исламе?)	3
<i>В.Ю. Крюкова.</i> Представление о смерти как осквернении в зороастризме	21
<i>М.Е. Резван.</i> Герменевтика сновидения в контексте общемусульманской сновидческой реальности (на примере сновидений о Коране)	48
<i>И.В. Стасевич.</i> <i>Бақсылық</i> и практика традиционного целительства в современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана)	76
<i>И.В. Стасевич.</i> Брак и семья у казахов в конце XIX — начале XXI в. Время и традиция	93
<i>Н.С. Терлецкий.</i> Некоторые древние атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения (к вопросу о функциях и символизме <i>туга</i>)	112
<i>К.С. Васильцов.</i> <i>‘Алам-и сагир</i> : к вопросу о символике традиционного памирского жилища	150
<i>Р.Р. Рахимов.</i> Одинокiй мазар в теснине гор	180
<i>Р.Р. Рахимов.</i> Мифология Бурха: не таит ли она историю вне времени?	228
<i>Ю.А. Аверьянов, П.В. Башарин.</i> Мазар Баха’ ад-Дина вчера и сегодня	281
<i>В.А. Прищепова.</i> Традиционная культура народов Центральной Азии по фотоколлекциям Музея народоведения в собраниях МАЭ (1920–1930-е гг.)	323
Список имен собственных	375
Список терминов	383
Список географических названий	390

Научное издание

Центральная Азия

Традиция в условиях перемен

Выпуск II

Редактор Т. Никифорова
Компьютерный макет Р. Морозовой

Подписано к печати 11.11.2009. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Уч.-изд. л. 25. Усл. печ. л. 23.
Тираж 300 экз. Заказ № 1381.

РИО МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург. Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004. Санкт-Петербург. В.О. Средний пр., 24