

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА)

Р. Р. Рахимов

КОРАН И РОЗОВОЕ ПЛАМЯ
(РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТАДЖИКСКОЙ КУЛЬТУРЕ)

Санкт-Петербург
«Наука»
2007

УДК 908(575.1+575.3)+28-24
ББК 63.5+86.1
Р27

Печатается по решению Ученого совета МАЭ РАН

Рецензенты:

д.и.н. Ю.Е. Березкин, д.филол.н. М.С. Пелевин

Ответственный редактор В.Ю. Крюкова

Рахимов Р.Р.

Р2 Коран и розовое пламя (Размышления о таджикской культуре). СПб.:
Изд-во «Наука», 2007. 388 с.; илл.

ISBN 978-5-02-025229-5

В центре внимания автора монографии — тема огня в культуре таджиков — автохтонного населения Центральной (Средней) Азии. Прослеживаются проявления «мирного сосуществования» в культуре изучаемого народа элементов заповедей пророков двух религий — Зороастра и сменившего его Мухаммада — в аспекте специфики женской религиозности. Из многочисленных проявлений почтительного отношения к огню, которое демонстрируют женщины в системе традиционной ритуалистики, делается вывод о том, что у современных таджиков религиозность женщин питается из двух источников — ислама и ведущего свое происхождение из глубины доисламских времен «не-ислама». На этой основе автор аргументирует правомерность подхода к исследованию исламской обрядности в Центральной Азии в аспекте: а) ислама единого (нормы и принципы которого, как и в других странах традиционного распространения этой религии, определяют стратегию религиозного поведения преимущественно мужчин) и б) ислама регионального (принципы которого воплощены в специфике религиозного поведения преимущественно женщин).

Книга рассчитана на этнографов, историков, религиоведов, культурологов, а также на широкий круг читателей, интересующихся историей и культурой таджикского народа.

УДК (5 5.1 5 5.3) 2 -24
ББК 63.5 6.1

ISBN 978-5-02-025229-5

© Р.Р. Рахимов, 2007
© Оформление А.Харитоновой, 2007
© МАЭ РАН, 2007
© Редакционно-издательское
оформление. Издательство
«Наука», 2007

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 свет. Свет на свете!

Коран (24:35)

ВВЕДЕНИЕ

Работа базируется на материалах, в основании которых разнообразные поверья и представления, а также обряды и ритуалы, пронизывающие многие сферы жизни и быта таджикского населения Центральной (Средней) Азии. Эти массивы охватывают не только территорию современной Республики Таджикистан (РТ), но и такие крупные центры среднеазиатской цивилизации, как Самарканд, Бухара и другие города и районы с ядром таджикского и таджикоязычного населения, волей судьбы оказавшегося на территории Республики Узбекистан (РУ).

Толчком для написания книги послужили впечатления, накопленные автором в родной среде еще в подростковом и юношеском периодах жизни. Благодаря занятию этнографией они были умножены и осмыслены в результате многолетних исследований картины мира таджикского народа. С этим связана одна из особенностей предлагаемого изложения: оно представляет собой плод размышлений не только специалиста, но и носителя языка и культуры. Подзаголовок книги — «Размышления о таджикской культуре» — не предполагает тематического разнообразия. Его рамки ограничены конкретным сюжетом. Им является тема огня в традиционной культуре изучаемого народа. Рассматриваются формы восприятия этого природного элемента в ситуациях, когда отношение к нему проявляет себя как способ выражения мысли, поверий и взгляда на мир. Опыт изучения темы огня в культуре местного населения показывает, насколько хорошо мы информированы о внешней стороне использования этой стихии в быту, настолько же мало знаем о системе воззрений и убеждений, связанной с ней. Это обстоятельство определяет тему книги и цели, которые преследует автор.

Мы хотим, чтобы читатель увидел различные проявления позитивного отношения к огню в традиционной культуре таджиков, главным образом — роль и место этой стихии в картине мира местных женщин (как и в других традициях, закрепивших за собой роль хозяек семейного огня). Накопленный нами материал показывает, что огонь выступает эпицентром события и способом эмоционального переживания во многих обрядах автохтонного

(ираноязычного) населения Центральной Азии. Но доминирующим исследовательским акцентом книги является отношение «женщина–огонь». Необходимость раскрытия роли огня в традиционной культуре таджиков останавливает внимание на семейном огне, разводимом в каминно-очажном отделении (*касаба*) кухонного помещения жилого дома и определяющем одну из важнейших сфер мира таджикской женщины. При этом системное описание конструирования (обычно женщиной) очажных устройств для семейного огня, формирования самого огня и управления его горением остаются вне сферы нашего внимания. Не входит в нашу задачу и обращение к бытовому (утилитарному) назначению этого блага (скажем, для отопления¹ и освещения жилища, а также приготовления пищи), хотя данный аспект так или иначе присутствует в тексте. Это присутствие необходимо для придания тематического единства исследуемым сюжетам, поскольку в изучаемом обществе, когда речь идет об оперировании огнем, часто логическая дистанция между событийным и не-событийным (утилитарным) назначениями этой стихии стирается. Тогда действия управляющего пламенем принимают зримые признаки возвышенного отношения к огню. В целом открытые женские костры по их локализации в семейном очаге в пространстве *касабы* являют пример стационарных огней, тогда как интересующие нас в большей степени церемониальные огни обычно переносные (по месту их раскладывания) или, реже, передвижные (например, факелы, петарды).

Таким образом, ход исследования предполагает в основном анализ ритуального использования огня (в том числе пламени, дыма, сажи, лучин или свечей, факелов, петард и т.п.). В некоторых случаях внимание автора сосредоточено и на огне, разводимом в стационарном семейном очаге ради утилитарных целей. В первом случае огненная стихия рассматривается в плане символических представлений, связанных с этим природным элементом, во втором — в аспекте видения замужней женщиной себя олицетворением функции хозяйки огня со всеми вытекающими отсюда правами и обязанностями.

При выявлении смыслов благоговейно-почтительного отношения к огню обнаруживаются определенные трудности. Уже постановка вопроса об использовании в обрядности огня как части сугубо женского видения мира обнаруживает, что требуется исследовательское погружение в целый ряд непростых проблем этнографии оседлого населения Центральной Азии. Дело еще и в том, что смыслы элементов конструкции огненных ритуалов (в частности, мотивы позитивного отношения к стихии огня) не лежат на поверхности. При первом же знакомстве с подобными ритуальными практиками выясняется, что часто в них дремлют воззрения, попытка поднятия завесы над которыми требует определенных усилий. Другая проблема исходит из общеизвестной способности символов ритуала олицетворять бесконечное число аспектов знания. Каждый из этих символов требует всеобъемлющего рассмотрения. К тому же любая попытка «буквального» понимания символа заранее обречена на провал. Поэтому все, что мы в состоянии сделать, — попытаться снять покров с некоторых образов, смысл которых символы лишь подсказывают. Этим мы даем толчок для будущих исследований в данном направлении.

Для нас задачей первого плана является исследование традиционной практики свадебного костра. Интерес к ней продиктован тем, что она является собой впечатляющее отражение благоговейно-почтительного отношения к огню. Такая особенность ориентирует прежде всего на осмысление ментальной подоплеку костра новобрачных. С учетом сложности, которую представляет исследование этой проблемы, на данном этапе важно наметить некоторые направления, приближающие к решению активных базовых элементов интересующего нас ритуального костра, выступающего как единая интегральная конструкция последовательных действий. Операционные элементы этой конструкции рассматриваются в рамках самостоятельных очерков, каждый из которых обладает индивидуальной внутренней организацией текста. Монографически они связаны нитью, которая ведет к пониманию ментальной пружины концепции огня в рассматриваемой культуре, главным образом — в традиционных обрядах с использованием огня, инициирование и выполнение которых предписано женщинам.

Так, отправной точкой исследования является небольшое описание, достаточно ярко представляющее содержательное и эмоциональное отношение к огню, возжигание которого знаменует один из важнейших этапов традиционной свадебной обрядности.² Речь идет о таком предписании традиции, как церемониальный костер для совершения обряда *алоугардон* — обведения вокруг огня молодоженов (и/или, как вариант, невесты, без участия жениха). Достаточно выразительные особенности, присущие *алоугардону*, являющемуся обязательным и фактически завершающим компонентом комплекса традиционных свадебных церемоний, красноречиво свидетельствуют о том, что главным его смыслом является осознанное переживание персонажами церемонии пламенеющего огня.

Обведение невесты (или обоих новобрачных) вокруг ритуального костра характерно в основном для древних оседло-земледельческих районов Центральной Азии в достаточно широком географическом диапазоне. То, что эта церемония не носит узколокальный характер, а бытует в довольно значительном историко-культурном пространстве, может свидетельствовать о том, что она ведет свое происхождение от весьма отдаленных во времени культурных традиций. В сущности, вопрос в том, не является ли позитивное отношение, которое демонстрируют современные таджики к огненной стихии, элементом наследия общеизвестного возвышенного отношения к огню как к одному из основных элементов природы, какое было характерно для древних иранцев. Естественным образом возникает необходимость оглянуться назад, вести поиски возможных «точек опоры» в представлениях об огне в мифологических сюжетах и ритуалах древних иранцев — предков в том числе и современных таджиков. Ретроспективный план исследования, т.е. поиски возможных «подсказок» в сакральной традиции иранцев, помогает раскрыть вопрос об истоках почтительного отношения наших современников к огню. Такая ориентация делает целесообразным в самом беглом изложении коснуться также некоторых основных черт концепции огня, улавливаемых в мусульманских мифологических сюжетах. Мы полагаем, что результаты предпринимаемых сопоставлений должны продемонстрировать определенные черты созвучности или различия в восприятии пламени огня в доисламском иранском мире, для которого было

характерно осознанное почитание огненной стихии, с воззрениями о нем в исламе, где эта стихия, создающая Вселенную, выступает мифологемой адского пламени (ср. огонь как символ воздаяния за грехи в христианстве, иудаизме и индуизме). Естественно, возникает соблазн проследить, как эти, казалось бы, полярные концепции уживаются в современной культуре таджиков.

Краткий экскурс в область культа огня у древних иранцев подводит к разговору о его реликтах, зафиксированных этнографами в относительно недавнем прошлом в общественной жизни таджиков. Мы имеем в виду следы почитания огня в деятельности своеобразных «домов огня» (*алоухона*) или их прототипов в районах Центральной Азии.³ В научной литературе эти общественные институты получили наименования «мужские дома», или «мужские объединения». Функционирование подобных «домов» в основном было связано с огнем, и, следовательно, возжигавшиеся в них костры принадлежали только мужчинам. Это обстоятельство возбуждает интерес к специфике отношения к этому природному благу в мире, пределы которого были запретны для женщин. Подобная особенность в традиционной культуре таджиков легко переносит внимание из сферы событийных (ритуальных) огней, которые ассоциируются с миром женщины, в область собственно мужских огней. На этой основе открывается перспектива для постановки вопроса о концепции двух огней в традиционной культуре таджиков. Она отправляется от их членения на *собственно мужские* и *собственно женские*.⁴ Теоретически отсюда логично перейти к осмыслению идеологического основания интересующего нас ритуального костра, являющего собой, как мы уже говорили, преимущественно женское действо. Естественно, эта особенность направляет ход мысли к довольно специфической проблеме «женщина — огонь» в рассматриваемой нами культуре. Так, следуя в направлении раскрытия истоков и идейных мотивов анализируемого ритуала, мы оказываемся в мире, пределы которого принадлежат женщине. Это объясняет, почему в представленном исследовании тема огня подразумевает событийные и не-событийные огни, по преимуществу связанные с картиной женского мира. Мы затрагиваем его особенности в той части и в тех объемах, которые касаются обязанностей хозяйки и управительницы семейного огня, по нашим данным, являющего собой природную собственность женщины и представляющего репрезентативную функцию власти (значит, и влияния на членов семьи, включая отца семейства).

В ключе женской интерпретации символических функций церемонии *алоугардон* в работе подвергаются рассмотрению и другие обряды жизненного цикла. Так, раскрытие «потаенных» мотивов идеализации огненной стихии связывает практику обеждения молодоженов вокруг костра с такими формами традиционных семейных церемоний, как родильная и погребально-поминальная обрядности. Само собой разумеется, что комплекс традиционных обрядов материнства и раннего детства, а также погребально-поминальных церемоний нас интересует лишь в той мере, в какой он дает представление об отношении к огню в плане его символического истолкования. Детализация изложения в этом вопросе нам казалась излишней, поскольку подобные обряды хорошо описаны в литературе по оседлому населению региона. Другое дело — знахарские обряды, например ритуалы дней

недели (вторника и среды) или отдельные формы практик, связанных с приемами знахарской терапии, в которых оперирование огнем занимает заметное место. Несмотря на определенные достижения в научном описании этих областей народной жизни, все еще ощущается недостаток фактического материала. Поэтому автор счел целесообразным помимо выявления функций огня в указанных сферах отразить детали преданий, на которых построена канва ритуальных действий в обрядах дней вторника и среды. Это относится также к детализации описания приемов и процедур, носящих характер «гадательной» практики.

Из сказанного явствует, что круг вопросов, связанных с проблематикой исследования, в действительности гораздо шире. Объясняется это тем, что разбор костра молодоженов под семантическим углом зрения заставляет вести необходимые поиски в направлениях, где позитивное отношение к огненной стихии проявляет себя как базовый элемент обряда, нанизывая, таким образом, часто тематически не связанные друг с другом сюжеты на единую исследовательскую нить. Этим достигается скрепление узами единства проявлений символических функций огненного пламени в основных сферах передаваемых из поколений в поколения таджиков обрядов, в том числе обрядов жизненного цикла. Но не во всех случаях речь идет исключительно об образах огня — чистейшей стихии мироздания.

Дело в том, что *алоугардон* реализует свое обрядовое бытие через последовательное включение в себя значимых элементов, в совокупности составляющих его внешний облик. Благодаря синхронизации элементов, включенных в операционную программу церемонии, создается цепочка нечленимой целостности. Она включает определенное количество действующих лиц (три или шесть человек, в зависимости от варианта церемонии), кратность обхода вокруг огня (как правило, три раза), обязательное движение персонажей слева направо, предпочтение перекрестка как места для раскладывания свадебного костра и т.д. Поэтому рассмотрение одного звена (к примеру, эмоционально окрашенной значимости троекратного обхода вокруг костра) в общем контексте числовой символики влечет за собой попытку раскрытия глубинного смысла другого структурного элемента ритуала (например, перекрестка как естественного продолжения звена структуры). Перенос внимания в область числовой и пространственной символики связан с тем, что ее элементы являются необходимыми условиями нормальности, т.е. соответствия реальности бытия ритуала (*алоугардон*) традиции. Конечно, числовая проблематика, как и символическая геометрическая, привлекает пристальное внимание к некоторым граням нумерологических и пространственных кодов: без учета подобных явлений, обладающих глубоким смыслом, рассмотрение мировоззренческой основы символических троичностей или семиотико-пространственного плана церемонии *алоугардон* молодоженов кажется произвольным. Следуя такому принципу, можно яснее почувствовать характер определенных процессов, так сказать, обмена веществ на разных участках этнической культуры, в том числе в «организме» церемониального костра для обведения молодоженов. Как результат, эти сюжеты становятся интегрированными частями единого информационного корпуса текста, служа ключом к пониманию единства ментальных основ в бесконечном многообразии культурных явлений.

Таким образом, анализ отношения к огненной стихии и семантический разбор элементов всего каркаса церемонии и составляют ядро нашего исследования. Конечно, избранные подходы к предмету исследования обладают достаточной привлекательностью, поскольку, как уже говорилось, появляется возможность гармонично связать подчас разноплановые сюжеты в единый блок. Главное состоит в продуктивности намеченного угла зрения. Он позволяет придать работе характер исследования постоянно действующих и неразрывных элементов, которые приводят в синхронное движение механизмы ритуала, придавая ему динамичную целостность. При всей энергозатратности избранного метода исследования он обладает ощутимым преимуществом, которое заключается в том, что позволяет рассмотреть группу тематически разных сюжетов в одном ключе. Им является благословенный огонь, с которым связан мыслительный стержень самого ритуала. Попытка понимания мотивов почтительного отношения к этому благу приближает нас к содержательным аспектам концепции огня в культуре таджиков.

Как же охарактеризованный тематический конгломерат связан с названием книги? Известно, что Коран⁵ везде один и тот же, однако истолковывается он по-разному, в зависимости от того, в какой мусульманской стране его читают. Значение этого факта зачастую недооценивается исследователями, что часто приводит к недоразумениям. Анализируя то или иное явление, характерное для отдельно взятой мусульманской страны или целого региона, большинство авторов переносят его на исламское учение и практику в целом. Вместе с тем учение Пророка Мухаммада, по крайней мере его практический аспект, имеет особые черты практически в каждом конкретном случае. Исламская религиозная практика в современной Центральной Азии во многом являет один из примеров подобной специфики. Направляясь в сторону «улавливания» характерных черт восприятия таджикскими женщинами *мира и себя*, можно почувствовать, что, когда возникает необходимость в «освещении» пространства души, они обращают внутреннее око часто к пламени огня домашнего очага. Почтительное отношение к этому элементу природы, пронизывающее поведение замужней таджички, дает вполне достаточное основание ставить вопрос о специфике феминной религиозной идентичности в исследуемом обществе. Принципиальная важность избранного исследовательского ракурса в том, что он позволяет поднять завесу над специфическими особенностями религиозного поведения местного населения в целом. Выясняется, что в современном таджикском обществе феминная, так сказать, интерпретация Корана в значительной степени не совпадает с духом и принципами Священного Писания мусульман, с которыми согласовывают свою религиозную активность мужчины. Данный феномен (а он отражает региональное своеобразие ислама) в нашей науке продолжает оставаться неисследованным. Зримые признаки своеобразной полярности мировоззрения мужчин и женщин ярче всего прослеживаются в проявлениях отношения тех и других к огненной стихии. При этом встает вопрос, не является ли почтительное отношение современных женщин к огню выражением отношения к этому элементу природы как к отдаленному свету собственно женского символа веры.

Из сказанного следует, что, упоминая Коран, мы имеем в виду не первоначальное значение этого слова, а гораздо более широкий смысл, включающий

общие элементы мусульманской культуры, ассоциирующиеся у таджиков с женской картиной мира (это видно и из того, что изложение не слишком изобилует кораническими текстами). В предлагаемом контексте Коран подразумевает единый ислам в поведении преимущественно мужчин, а выражение «розовое пламя» — аспекты его регионального своеобразия как олицетворения специфики в основном женской религиозности. Как правило, в этой сфере Коран (исламские нормы и принципы) и розовое пламя (доисламские/«не-исламские» нормы и принципы) выступают слитно, что является предметом данной книги. Анализу характерных особенностей, присущих женской религиозной идентичности, посвящена отдельная часть книги. В этом контексте особое внимание уделяется характерным особенностям разделения традиционных внутрисемейных полоролевых обязанностей как основы элементов полярности в видении мужчинами и женщинами себя в окружающем мире.

Таким образом, обращение к теме огня вплотную подводит к порогам, за которыми еще не понятый как следует мир центрально-азиатской женщины. Однако эта тема лишь подводит к порогам, оставляя внутреннее пространство, которое за ними, недоступным исследователю. Туда мы заглядываем лишь украдкой, так сказать, одним глазком. О многих сторонах традиционного женского быта мы можем судить по очевидным чертам возвышенного отношения к огню как в процессе публичных ритуальных действий, так и при обращении с ним в кругу родственников и знакомых. Используя преимущества, которые дает исследование темы огня, автор пытается связать, например, истоки почтительного отношения женщин к этому природному элементу с таким общеизвестным (в сравнительно недавнем прошлом) явлением в быту народов Центральной Азии, как женское затворничество. Он полагает, что именно затворничество, происходившее из первоначальной замкнутости женщин на выполнении домашних обязанностей, способствовало сохранению ими жизненно важных доисламских ценностей, носящих характер регулятивных программ даже в условиях современности.

При исследовании элементов церемонии *алоугардон* (с объединением структурообразующих составляющих обряда в нерасторжимое тематическое целое) возникают определенные проблемы. Сложность представляет не только самостоятельный анализ каждого звена события в ритуальной реальности и операционной канвы, связанной со свадебным костром. Сюжеты, которые рассматриваются в работе, до сего времени остаются малоизученными; по большому счету, данное исследование затрагивает вопросы, которые едва ли поднимались когда-либо прежде. Трудность еще и в том, что интерес к теме приводит исследователя мужчину в закрытый (во многом и поныне) от посторонних взоров мир восточной женщины. В этой ситуации на помощь приходят сведения, разбросанные в самых разных источниках. Помимо разнообразных литературных источников (о них говорится в соответствующих разделах изложения) основную часть привлекаемых данных составляют полевые материалы автора, полученные путем расспросов и интервьюирования местного населения. Среди материалов этого рода — свидетельства родственников автора, а также собственные наблюдения. В целом ряде случаев воспоминания подростковых и юношеских лет автора, прошедших в атмосфере теплоты материнского общения у семейного очага в помещении с каминно-очажным отделением (*ка-*

саба), оказываются единственным источником информации. В этом случае фрагменты изложения принимают мемуарный характер. Это кажется допустимым, так как представления об огне фиксируются на основе восприятия его образа не только собеседником, но и непосредственно исследователем, для которого любование пляшущим пламенем открытого костра и вдыхание его дыма были практически каждодневными на протяжении почти двух десятков лет.

Известную долю используемых сведений составляют разного рода путевые заметки или разговоры, сторонним участником которых исследователь-полевик становился, или услышанные им устойчивые выражения в живой речи таджиков. Тогда данная информация предваряет раздел, открывая, таким образом, путь для ее осмысления. При использовании всего многоцветия (по происхождению) материалов автор иногда прибегает к дневниковой манере изложения. Как кажется, подобный неакадемический стиль позволяет читателю лучше представить себе идейную пружину того или иного явления там, где скупые академические языковые средства такой возможности не дают.

Предложенное исследование аспектов темы огня в культуре таджиков призвано показать знаковые проявления этого элемента природы, запечатленные в различных сферах традиционной обрядности изучаемого народа. Сообразно этому предпринимается попытка раскрытия потенциала данной проблематики для осмысления процессов динамики и преемственности мировоззренческих систем в условиях неоднократной смены населением религиозной, идеологической, общественно-политической и экономической ориентации. Представляется, что избранный исследовательский угол зрения открывает просторы для этнографических изысканий в широком спектре направлений в различных сферах традиционной обрядности, где присутствие огненной стихии является неременным условием.

Эта книга была частью моего существования на протяжении нескольких лет. Возможно, не все в ней удовлетворит читателя из-за риска ошибок и недоразумений. Но, как мне кажется, было бы еще большей ошибкой обходиться молчанием сюжеты, которые уже давно ждут своих исследователей. То немногое, что на сегодняшний день удалось осуществить, стало возможным благодаря атмосфере теплоты, которую я ощущаю на протяжении вот уже 35 лет работы в стенах знаменитой Петровской Кунсткамеры. С особым чувством благодарности вспоминаю коллег по Кунсткамере и за ее пределами за их бесценные советы, пожелания и замечания по тексту этого труда, выросшего из первой главы моей докторской диссертации. Мне доставляет огромное удовольствие искренне поблагодарить И.М. Стеблина-Каменского, А.К. Байбурина, Ю.Е. Березкина, С.Н. Абашина, Л.Г. Герценберга, Е.В. Иванову, В.Ю. Крюкову, С.А. Маретину, М.С. Пелевина, Е.В. Ревуненкову, Е.А. Резвана, А.М. Решетова, М.А. Родионову, А.А. Хисматулину, В.И. Бушкова и других. Большую помощь оказывал автору на начальной стадии работы А.Д. Дридзо. Светлая ему память! Я пользовался технической, а порой и интеллектуальной помощью сотрудников родного мне отдела Центральной Азии МАЭ РАН, в первую очередь молодых — М.Е. Резван, Н.С. Терлецкого и К.С. Васильцова. С большим удовольствием адресую им слова благодарности.

Заканчивая введение, благодарю Б.Р. Рахимова, чьими навыками работе на компьютере я пользовался при наборе текста представленной книги.

1. О традиционной системе отопления жилища у народов Центральной Азии см.: *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища оседлого населения Средней Азии в XIX–XX вв. // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С. 69–111. Данная работа освобождает нас от рассмотрения вопроса, связанного с терминологией огня у оседлого населения региона.

2. По свадебной обрядности таджиков существует довольно обширная литература. Наиболее весомой является монография Н.А. Кислякова (См.: *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков / ТИЭ. НС. Т. 44. М.; Л., 1959), послужившая толчком к появлению целого ряда интересных работ российских и таджикских этнографов. Наибольший интерес представляют исследования Н.П. Лобачевой, уделившей много внимания изучению этой темы. Перечень этих исследований см. в: Список основных работ Н.П. Лобачевой (к 40-летию научной деятельности) // ЭО. 1995. № 1. С. 185–186.

3. Об институте «мужских домов» см.: *Рахимов Р.Р.* «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990. Из работ последних лет заслуживает упоминания статья В.И. Бушкова. См.: *Бушков В.И.* Мужские объединения на современном этапе Таджикистанского общества // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. М., 2001. Вып. 27. С. 224–239. К этому сюжету относятся также небольшие наши заметки. См.: *Рахимов Р.Р.*: 1) Переживание огня (К проблеме отношения к огню в культуре таджиков // 300 лет иранистики в Санкт-Петербурге: Материалы международной конференции. 28–30 апреля 2003 г. СПб., 2003. С. 113–115; 2) Огонь: От стратегии удовольствия к избирательному началу богопочитания (на примере отношения к огню у таджиков) // Феномен удовольствия в культуре: Материалы международного форума. 6–9 апреля 2004 г. СПб., 2004. С. 195–197.

4. Эти сюжеты рассмотрены в небольших публикациях автора. См.: *Рахимов Р.Р.* 1) Правомерна ли постановка вопроса о двоеверии женщин на Востоке? (На примере реалий жизни и ментальности таджиков) // 285 лет Петербургской Кунсткамеры: Сборник МАЭ. Т. XLVIII. СПб., 2000. С. 242–247; 2) Огни женщин и огни мужчин в культуре таджиков (Правомерна ли постановка вопроса о концепции двух огней?) // Там же. С. 247–252.

5. О Коране существует обширная литература. Из последних изданий в отечественном исламоведении укажу на: *Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб., 2001.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава I

КОСТЕР НА ПУТИ НЕВЕСТЫ

Для начала позволю себе описать случаи, сторонним наблюдателем которых мне пришлось стать. Несколько неакадемический характер изложения, как мне кажется, позволяет зримо представить себе специфику церемонии и почувствовать основу идей и поверий, в ней отраженных.

1. Поздним августовским вечером 1988 г. поезд невесты направлялся к костру, полыхавшему на относительно небольшой площади (*чорсу/чоррах* — букв. «перекресток») в одном из старых районов Самарканда. По мере его приближения к огню мальчики, весело поддерживавшие его поблескивание, удалялись подальше, оставляя пространство вокруг пламенеющего костра в распоряжение участников процессии. На смену спонтанно возникшему веселью мальчиков приходит осмысленный сценарий события с участием одних лишь женщин.¹ Постепенно рисунок события приобретает черты священнодействия. Невеста — в длинном традиционном *фаранджи* (покрывале) из современной парчовой ткани с длинными ложными рукавами (откинутыми за спину) и лицевой занавеской.² После паузы, длившейся несколько секунд, две женщины, приставленные к новобрачной, держа ее под руки, медленными шагами начинают водить ее вокруг огня. Троекратный обход костра совершается против часовой стрелки. Все происходит безмолвно, как будто действующие лица находятся во власти магической силы огня. Складывается впечатление, что смысл происходящего — именно в этом безмолвии. По задумчивому выражению лиц персонажей церемонии возникает ощущение, что они не замечают друг друга и каждый совершает круги в одиночестве. В пребывании в таком состоянии нетрудно угадать феномен огня: он склоняет человека к раздумью, как если бы тот находился перед алтарем. Происходящее подчеркивает благоговейно-почтительное отношение к блеску пламени огня, разведенного на пути следования поезда невесты к дому жениха.

После недолгого перерыва, заполненного музыкой и танцами, свадебная процессия продолжает движение к открытым воротам, оставив костер под покровом тьмы (этим пользуются мальчишки, которые, пока огонь не начнет медленно угасать, устраивают свои любимые прыжки через костер, называемые *алоупарак*). Шествие невесты встречает толпа празднично на-

строенных женщин. Они приветствуют невесту словами ритуальной песни «Саломнома» (букв. «Песня приветствия»)³. В ней, помимо поэтических сентенций, содержащих пожелания радостной и благополучной семейной жизни молодым, большое место занимает молитва, призванная уберечь новобрачных от всяческих бед и невзгод, сделать их родителями многих достойных детей. Славословия Мухаммаду и мусульманским святым перемежаются молитвами о покровительстве Бога и пророка религии будущей супружеской чете. За воротами, где все это происходит, для невесты — новая линия бытия. Ее введут в комнату, предназначенную для новобрачных, помещают (в ожидании прихода жениха) в углу, отделенном свадебной занавеской. Все это знаменует ее расставание с родительским домом и переезд в дом будущего мужа, где ей уготовано освоение ролей замужней женщины.

2. Наиболее распространенную форму рассматриваемой церемонии приходилось наблюдать в Пенджикенте. После банкета в ресторане, которому предшествовал мусульманский обряд бракосочетания, выполнявшийся мужчинами во главе с авторитетом в области мусульманской обрядности, свадебный кортеж направился к дому жениха. Головная машина с молодоженами остановилась против ворот праздничного дома неподалеку от горки хвороста, сложенной посреди перекрестка для церемониального огня. Кто-то из женщин зажег костер. Когда он запылал, дружки жениха и подруги невесты, сопровождавшие будущую супружескую пару, подвели молодых к костру, где их встретили четыре женщины. Они стояли, за углы поддерживая на вытянутых руках сравнительно небольшую декоративную вышивку (*болинпуш*) размером примерно 15 × 1,5 м (это панно затем набрасывается на подушки молодых на брачном ложе⁴). Молодым было предложено встать под панно. После этого участники церемонии (числом уже шесть человек) начали медленными шагами обходить костер, поблескивающий под открытым небом. Обведение вокруг огня (*алоугардон*⁵) совершалось три раза, против часовой стрелки. Зрители в основном женщины и дети; мужчины были представлены лишь дружками жениха. Они и присутствовавшие женщины, а также дети кольцом расположились вокруг костра, оставляя коридор для персонажей *алоугардона*. Несколько любопытствующих мужчин из числа иногородних гостей наблюдали за происходящим на значительном расстоянии от места события. После завершения ритуала *алоугардон* молодых подвели к спальному ложу. Этим завершился цикл добрачных событий.

3. Ритуал обведения невесты вокруг огня известен также в других местах Пенджикентского района. Так, в кишлаке Гусар на церемонии *арусбаророн* («вывод невесты» из родительского дома) новобрачную, прежде чем ввести в дом будущего мужа, трижды обводили вокруг костра (слева направо) на перекрестке напротив ворот дома жениха. В другом случае одна за другой были выполнены три операции, связанные с огнем. Сначала невеста и представленные к ней женщины трижды обходили костер (против часовой стрелки), разведенный во дворе дома родителей жениха. Прежде чем новобрачная начинала подниматься по бетонным ступенькам, ведущим в предназначенное для молодоженов помещение на втором этаже, пожилая мать жениха трижды окуривала ее зажженным в металлической миске пучком сухой травы *хазориспанд* (рута — *Peganum harmala*), шепотом приговаривая какие-то заклинания. После этой процедуры новобрачной предлагалось пере-

шагнуть еще и через миску с дымящейся рутой, установленную на земле у первой ступеньки лестницы.

На вопрос этнографа, что случилось бы, если бы невесту ввели в помещение, предварительно не обведя вокруг костра, мать жениха ответила: *Йак расм-дия, а(з) кадим мондаги. Ага(р) аруса гирди алоу давр нате(д), айб ас(т). Алоу нахса гум мекунат. Алоу хосияти нагз дорад, рушноию тоза-ги-дия*, то есть «Это такой обычай (букв. “изображение”), оставшийся от старины. Если невесту не обводите вокруг костра, то это изъян (недостаток в обряде). Огонь избавляет от (вредного влияния) нечистых сил. Огонь обладает хорошим свойством. (Огонь) — это свет и очищение».

О комбинированной форме обведения новобрачных вокруг огня с окуриванием рутой рассказывали мне и жители Бухары, в частности, принадлежащие группе *ирани*. В некоторых горных районах РТ, на Зеравшане, где, как и в центральных и западных областях Ирана (об этом немного ниже), обычай *алоугардон* не практикуется, его заменяет окуривание дымом руты.

Ритуальные огни молодоженов различаются по величине полыхающего пламени. В одном случае это достаточно большие костры с длинными языками, в другом они весьма символичны. По наблюдениям Е.М. Пещеревой, в Каратаге, в ремесленных кругах, перед новобрачной при ее входе в помещение для молодоженов жгут *испанд*, кусочки дерева и сухой травы. Эти компоненты называются *чуби роха*, т.е. букв. «щепочка, сор с перекрестка».⁶

Практика *алоугардон* нами была отмечена в Худжанде, Ура-Тюбе (совр. Истаравшан), Душанбе, в южных районах РТ (Шаартуз, Кабадиан), а также в Бухаре. Мимоходом сделанные замечания или беглое упоминание о ритуале встречаются почти во всех работах, посвященных семейно-брачным отношениям оседлого населения.

Еще в 1920 г. О.А. Сухарева опубликовала работу об обычае населения Шахристана (север РТ) обводить невесту трижды вокруг костра до того, как ее поезд отправится в дом стороны жениха.⁷ Спустя почти два десятилетия она возвращается к этому сюжету. На этот раз ее внимание привлекают реалии Самарканда. В своей новой работе, зачитанной, как и первая, специалистами, так сказать, до дыр, исследовательница писала, что в Самарканде невеста, которую везли в дом будущего мужа «обязательно на лошади, <...> должна была трижды объехать костер», разводящийся «перед домом жениха»; свадебный поезд сопровождали факельщики.⁸

Сообщения известного ученого были взяты на заметку многими этнографами, занимающимися центрально-азиатской тематикой. В итоге выяснилось, что лучи явления, исходящие из Самарканда (а также из Бухары), во многом закрепившего за собой репутацию законодателя культурных предпочтений в Центральной Азии, прямо или в определенном преломлении освещают подчас весьма отдаленные от него районы. Сколько-нибудь серьезная попытка осмысления этого феномена на сегодня не предложена, но установление самого факта существования церемонии объезда (или, в наше время, обхода) невесты вокруг костра преимущественно в древних районах среднеазиатской оседлости свидетельствует о глубоких и устойчивых корнях этого явления. Поэтому возникает соблазн предположить, что за явлением, мимоходом отмеченным О.А. Сухаревой, в структуре традиционной свадебной обрядности таджиков скрываются символические и идеологические представления.

Театрализованные действия, связанные с ритуальной практикой обведения невесты вокруг костра, показывают, как явление, зафиксированное О.А. Сухаревой, успешно воспроизводит себя в условиях нашего времени. В современном Самарканде о переезде невесты в дом будущего мужа на лошади, понятно, говорить уже не приходится. Как и повсюду в Центральной Азии, в этом городе торжественный выезд невесты, если того требует расстояние, совершается на современных легковых автомобилях, часто составляющих достаточно длинную вереницу. Что касается обведения молодухи вокруг огня, то чаще всего это происходит, когда поезд невесты подходит к воротам дома родителей жениха (или, в современных жилых массивах, к подъезду дома устроителей). Возможен и вариант, когда *алоугардон* устраивается за воротами (с внутренней их стороны). Описанные выше эпизоды свадебной обрядности показывают, что невесту вокруг костра обводят одну (без жениха). Наряду с этим существует и другая форма «обведения». Характерной ее чертой является то, что будущая супружеская чета совместно совершает ритуальные круги вокруг костра, находясь под своеобразным балдахином, называемым *болинпуш* (букв. «покрывало для подушек»⁹). Он представляет собой нарядную вышивку размером, как уже говорилось, примерно 1,5 × 2 м. Его по углам поддерживают четыре женщины. Наши пожилые собеседницы в г. Пенджикенте, где подобная практика также имеет место, рассказывая о функциях *болинпуша*, пояснили, что оно защищает молодоженов от каких-либо заговоренных вещей, если они будут брошены в их сторону кем-либо с дурными намерениями. В Самарканде, как в Бухаре и Пенджикенте, невесту вокруг огня иногда несет на руках сам жених. Бывает, что она обходит два свадебных пламени: первый раз во дворе родительского дома, во второй раз — у ворот или во дворе дома родителей жениха. При всех вариантах невеста (молодожены) обходит костер три раза, к тому же — слева направо (против часовой стрелки). Нелишне напомнить (нам еще предстоит возвращаться к этому вопросу) читателю, что действующие лица, как и взрослые зрители рассматриваемых ритуальных действий, преимущественно женщины. Следовательно, *алоугардон* отражает специфику оперирования огнем женщинами и поэтому относится к особому женскому видению мира и себя.¹⁰

Вернемся к разговору о бытовании интересующего нас обычая обведения невесты или обоих молодоженов вокруг ритуального пламени в разных районах. Эта практика зафиксирована нами не только на Зеравшане. Как уже говорилось, она характерна для городов Ходжента (совр. *Худжанд*) и Истаравшана, а также их окрестностей. О ее бытовании приходилось слышать и в долине р. Исфары. На юге РТ существование этой церемонии отмечено нами в среде различных по этническому составу групп местного населения Кабадианского и Шаартузского районов, что подтверждается сведениями З. -Мадамиджановой, которая пишет, что арабы южного Таджикистана новобрачную три раза обводят вокруг костра во дворе дома ее родителей.¹¹

Заслуживают упоминания и сведения таджикского ученого Фаррухи Зехниевой. Она привлекает источники, из которых явствует, что в Бухаре невеста на лошади трижды объезжает вокруг костра, разведенного у дома жениха.¹² Достаточно подробные сведения о бытовании обычая ритуального обхода новобрачной вокруг огня в разных районах Центральной Азии

мы находим у Н.А. Кислякова. Так, согласно ему в Пенджикенте и Кштуте «во дворе дома новобрачной разводят костер, и, перед тем как отправиться в путь, молодую трижды обводят вокруг этого костра».¹³ То же самое зафиксировано по Шахристану и Ягнобу.¹⁴ В Шахристане новобрачную, кроме того, обводили трижды вокруг огня еще и перед отъездом в дом жениха; костер раскладывали на дворе дома родителей невесты.¹⁵ В 50-е и 60-е гг. XX в. невеста переезжала в дом молодого на лошади, особенно если он находился на относительно большом расстоянии. Н.А. Кисляков отмечает, что в Чусте (Ферганская долина) новобрачную «трижды обводят вокруг костра на лошади или же, сняв с лошади, — пешком».¹⁶ По Х.Г. Ишанкулову, в Ходженте при приближении поезда невесты на площадке возле дома жениха разжигался большой костер, около которого и встречали невесту. Группа девушек с невестой обходила несколько раз вокруг костра. «Считалось, что дэвы и другая нечисть боятся огня и, чтобы от них освободиться, нужно несколько раз обойти вокруг костра. С окончанием обхода присутствующих окуривали рутой».¹⁷ Исфаринские таджики новобрачную перед домом ее родителей «обвозили вокруг костра».¹⁸ Обычай разведения большого костра и обведения вокруг него невесты перед домом жениха отмечен также у таджиков Файзабада.¹⁹ О кострах, раскладываемых перед домом молодого, когда туда прибывает невеста, сообщает Р.Л. Неменова, исследовавшая культуру таджиков Варзоба.²⁰

Уместно отметить еще один факт, который свидетельствует о поразительной устойчивости ритуала разжигания церемониальных (свадебных) огней. Он касается рассказа (частная беседа) научного сотрудника Института языкознания РАН Л.Р. Додыхудоевой о трогательном отношении к свадебному огню у припамирских народов. О случае, запомнившемся ей, Л.Р. Додыхудоева рассказывала так: «На третьем этаже жилого дома в Хороге невесту в свадебном наряде (прежде чем ее поезду отправиться в путь в дом жениха) подвели к электроплите. Плиту включили в сеть и, когда спираль была уже докрасна накалена от напряжения, посыпали на нее немного сухой мелкой травы *страхм* — благовонной травы (анафалис прутьевидный — *Anaphalis virgata* Thoms). Когда *страхм* начал дымить, издавая специфический запах, невеста трижды совершила *таъзим* (“поклон”) электроплите, и после этого ее поезд двинулся в путь, спускаясь вниз по лестнице». Совершенно очевидно, что в данном случае (в условиях городской квартиры) электроплита выступает имитацией семейного очага сельского родительского дома.

Интерес вызывают данные, зафиксированные еще в 1928 и 1929 гг. Э.Г. Гафферберг у джемшидов и хазара — двух многочисленных кочевых иранских племен. По ее наблюдениям, у них молодые при входе в жилище (*чанпары*) должны были перешагнуть через котел. На одной «джемшидской свадьбе, — пишет Э.Г. Гафферберг, — на невесту посыпали золу из очага».²¹

Анализируемый обычай отмечен этнографами у узбеков в районах с засвидетельствованной древней восточно-иранской оседло-земледельческой культурой. В монографии, посвященной формированию новой обрядности узбеков, Н.П. Лобачева пишет, что «около дома жениха обязательно разводили костер <...>. Арба, на которой находилась невеста, проезжала этот костер, или невесту трижды обводили вокруг него (или вокруг трех костров), что будто бы способствовало очищению от грехов».²² Интерес вызывает особен-

ность обедедения невесты у узбеков-карлуков. У них невеста обходила (или переезжала на лошади) три огня — перед юртой отца (при выходе из нее), затем специально разведенный костер (видимо, у родительской же юрты) и на руках жениха у его юрты.²³ Интересно отметить, что в этих районах обход костра, который совершается, заметим, невестой (без участия жениха), сочетается с ее переездом (на арбе или лошади) через ритуальный огонь либо эта процедура происходит в форме лишь переезда. Н.П. Лобачева, рассматривая традиционный свадебный обряд узбеков г. Хивы, указывает, что здесь у ворот дома жениха разжигали костер, через который проезжала арба с невестой.²⁴ Г.П. Снесарев, немного раньше обративший внимание на существование в прошлом у узбеков Хорезма практики обедедения новобрачной вокруг огня, также сообщает о костре, «через огонь которого переезжала арба с невестой».²⁵ Любопытны данные Л.Ф. Моногаровой, наблюдавшей свадебные церемонии полукочевых в прошлом узбеков Пастдаргомского района (Самаркандская область). Там, по ее материалам, сначала двумя зажженными свечами трижды обводили головы молодоженов, а потом невесту (одну, без жениха) обводили вокруг огня во дворе дома жениха.²⁶

О почтительном отношении к огню в контексте свадебной обрядности у киргизов начала XX в. сообщает Ф.А. Фиельструп. Он пишет, что, когда «невеста вступает первый раз в юрту мужа, <...> трижды кланяется перед огнем, прижимая правую руку ко лбу, а левую — поперек под грудь». Там же говорится: «Кланяясь в первый раз, она бросала в огонь сало — чтобы быть счастливой, при третьем коленопреклонении самый уважаемый человек из присутствующих, отец большой семьи, по указанию родителей молоджена сразу открывает» покрывало, в котором невеста вступает в эту юрту.²⁷ Материалы Ф.А. Фиельструпа, отражающие действительность культуры киргизов, созвучны с данными М.С. Андреева, который пишет, что у таджиков долины Хуф невеста совершала прощальный поклон очагу в родительском доме.²⁸ Молодая входила в дом будущего мужа при священном курении у очага.²⁹

Из данных, характеризующих обычаи киргизов и полукочевых узбеков Пастдаргомского района, вытекает, что разные формы почитания огня, среди которых церемония обедедения невесты вокруг ритуального костра, выступают неотъемлемой частью традиционной свадебной обрядности не только у оседлого населения Центральной Азии. Он был распространен и в среде народов, исповадовавших идеологию кочевого или полукочевого образа жизни. Об этом свидетельствует и сообщение С.М. Демидова, который пишет, что туркменские молодожены «проезжали через костер, зажженный перед домом» жениха.³⁰

По всему видно, что обычность ритуала обедедения новобрачной (новобрачных) вокруг костра не вызывает сомнений. Он представлял (и представляет) собой достаточно устоявшееся явление, составной частью входившее в традиционную свадебную обрядность народов Центральной Азии. Свидетельством устойчивости анализируемой церемонии является ее повторяемость в одной и той же ритуальной реальности. У таджиков наиболее знаковым событием является разжигание костра на пути невесты у ворот дома жениха; в этом случае молодых вокруг ритуального огня обводят вместе. Нередко этому предшествует огонь, который раскладывается у ворот (часто с

внешней стороны) родительского дома новобрачной; этот первый огонь служит для обведения невесты одной, без жениха. Кое-где, как мы уже отмечали, существовала практика трех свадебных огней. В недавно опубликованной работе Н.П. Лобачевой говорится, что в г. Карши «перед домом жениха разжигают три костра. Жених снимает невесту с лошади и обносит ее по одному разу вокруг каждого костра».³¹ Основу названной работы Н.П. Лобачевой составляют сведения, содержащиеся в литературе, а также собственные полевые материалы, собранные не только в среде хорезмских узбеков, но и в других районах Центральной Азии. Благодаря этому ей удалось обнаружить ощутимо расширенный ареал бытования этого обычая в традициях народов региона.

Возвращаемся к вопросу о разнообразии форм использования огня в свадебных церемониях народов Центральной Азии. Из публикации Н.П. Лобачевой видно, что кое-где, в основном в скотоводческой в прошлом тюркоязычной среде (например, у локайцев), процедуре обведения вокруг огня подвергаются не только невеста (без жениха) или молодожены одновременно, но и один жених (уже без молодухи).³² Исследовательница приводит также сведения относительно сопровождения свадебного шествия факельщиками; она отмечает и случай, когда невеста при переезде ночью держит в руках факел.³³ Как отмечалось выше, в ряде районов с таджикским населением *алоугардон* выполняется в сочетании с обведением новобрачной (новобрачных) дымом зажженной руты, иногда ограничиваются выполнением лишь последней процедуры (в этом случае зажженную руту обносят чаще вокруг голов молодоженов). В Самарканде, к примеру, существовал комбинированный способ. О.А. Сухарева подчеркивает, что здесь, прежде чем жениха вести за свадебную занавеску к невесте (это происходило в доме стороны новобрачной), ее (занавеску) обводили зажженными свечами или специальными светильниками *нукча*. После этого трижды обводили огнем вокруг голов новобрачных, «отгоняя якобы таким образом злых духов, которые стремятся, улучив удобный момент, повредить жениху и невесте».³⁴ Сходный обычай отмечен также Н.П. Лобачевой.³⁵

О формах фигурирования огня в системе свадебной обрядности таджиков можно говорить долго. Они свидетельствуют о неразделимости традиционных свадебных церемоний и стихии огня. Даже такая, казалось бы, незамысловатая сцена танцев и песен вокруг огня, разжигавшегося у горных таджиков на крыше дома стороны жениха перед церемониальным отъездом последнего в дом родителей невесты, говорит о том, что огонь является непременным условием, подтверждающим подлинность самой свадьбы как события, конечной целью которого является формирование новой семьи. В ряде случаев (как, например, в кишлаках долины реки Кштут (к. Газза) мужские танцы и вокализмы *ох-хо*, *як-ка* принимают характер экстаза. Отметим и то, что после отъезда невесты жених в сопровождении 10–15 друзей с факелами (зажженными масляными тряпками, намотанными на палки) отправлялись в дом невесты.³⁶

Значение, которое придается в оседлой среде Центральной Азии церемонии обхода новобрачными ритуального огня, убеждает в непоколебимых корнях успешно воспроизводившего себя явления, свет которого мерцает из глубины затянутых мглой времен.

В связи с разнообразными вариантами обращения к огню и очагу в свадебной обрядности чрезвычайно интересны данные М.С. Андреева, характеризующие особенности оперирования свадебным огнем у таджиков долины Хуф. По его сло-

вам, здесь «на обоих краях очага разводится священное курение». Молодая перед отъездом в дом мужа «подходит к очагу, благоговейно наклоняется к нему и, дотронувшись до него руками, проводит ими потом по своему лицу, т.е. делает то, что принято делать при поклонении святыне».³⁷ Согласно свидетельствам этого же автора, в Хуфе, «еще до того, как новобрачная войдет в дом [будущего мужа. — *Р.Р.*], мать молодого разводит на обычном месте у очага священное курение. Считается очень хорошим, чтобы молодая впервые вошла в дом при этом священном курении, называемом теперь <фирихта> — <ангелы>».³⁸ Сведения М.С. Андреева напоминают сообщение Н.П. Лобачевой, относящееся к некоторым группам узбекского населения. Она отмечает, что у них «невесту вели к домашнему очагу, где разжигали огонь и лили в него масло; считалось, что это приобщает ее к новому роду и умилоствует предков. После этих церемоний невесту вели в комнату, где ей предстояло жить».³⁹ Отмеченный Н.П. Лобачевой факт созвучен с обычаем казахов, у которых после того, как невеста переступала порог, трижды кланялась, свекровь подавала ей растопленное сало, и та выливала его в огонь. А.Т. Толеубаев, который приводит эти сведения, склонен интерпретировать обычай как имеющий связь с культом семейных святынь и покровительниц домашнего очага.⁴⁰ Следует отметить и то, что у припамирских таджиков при отъезде новобрачной на очаге разводилось курение, молодая подходила к нему, притрагивалась рукой к месту, где дымилось курение, и подносила руку сначала к губам, а затем ко лбу.⁴¹

Вызывает интерес отношение к огню в свадебной обрядности зороастрийцев Ирана. Согласно Ардаширу Азар Гошасбу, когда поезд невесты на пути следования в дом молодого проезжает мимо ворот родственников невесты или жениха, хозяйки этих домов зажигают огонь у ног невесты. Специальный огонь перед невестой зажигается, когда ее шествие подходит к воротам дома родителей жениха. Его раскладывает мать молодого или кто-нибудь из числа старших родственников женского пола. После этого молодуха вместе с участниками ее поезда входит во двор, а там еще один костер, зажженный предварительно. Он предназначен для ритуального обеждения невесты, что происходит в атмосфере всеобщего веселья и эмоционального подъема.⁴² Автор не уточняет кратности обхода молодоженами церемониального костра. Из бесед, которые мы имели по этому вопросу с приверженцами зороастрийской религии во время недельного пребывания в Тегеране в 2000 г., выяснилось, что в зороастрийской общине Тегерана существует практика трехкратного обхода молодоженов вокруг костра. Иранский ученый-филолог Афсане Монфаред в частной беседе с автором сообщила, что в центральных районах Ирана, когда поезд невесты отправляется в дом будущего мужа, голову новобрачной обводят дымом зажженной в жаровне пахучей руты (*есфенд*). Та же самая манипуляция производится, когда ее поезд уже находится у ворот, за которыми ее ожидают новое пространство и новая среда. «Но в этом случае, — уточнила она, — зажженной руты обводят не только невесту, но и жениха». Из сообщения С.М. Марр мы узнаем, что в Иране перед новобрачной, когда ее шествие направляется в дом жениха, женщины «несут зеркало и зажженную свечу <...>. У дома [жениха. — *Р.Р.*] стоит столик, на нем мангал с горящими углями, на нем жгут зерна есфенда для предохранения [невесты. — *Р.Р.*] от сглаза».⁴³ Р.А. Галунов, описавший «среднюю персидскую свадьбу», свидетельствует, что во время совершения обряда

обручения в комнате наряды с большим зеркалом, чашей с водой и лепестками цветов и сладостями «ставятся пара зажженных канделябров», при подходе поезда невесты к дому мужа «приносят жаровню и курят <...>. Навстречу невесте выносят жаровню, на которую бросают зерна руты». ⁴⁴ С.М. Марр отмечает, что при совершении обряда венчания «из дома жениха приносят зеркало, два подсвечника (*лалэ*) и зерна руты (*есфенд*); зерна эти раскладываются на блюдо семью фигурками: звезды, плодов, цветов сердца и т.д.; каждую фигуру красят в особый цвет — красный, зеленый, синий, желтый. После окончания церемонии это блюдо обводят вокруг голов жениха и невесты, бросают в огонь зерна и окуривают жениха и невесту». ⁴⁵ Иранцы считают, что *есфенд* охраняет от сглаза. Они говорят: «Пусть блпнут глаза недоброжелателей подобно зернам [*есфенда*. — *Р.Р.*] на огне!». ⁴⁶

О чертах евразийской традиции использования огня в свадебной обрядности свидетельствуют данные, характеризующие обычаи народов Кавказского региона. В этом плане мы ограничимся упоминаниями в обобщающей монографии Ю.Ю. Карпова, которая изобилует сведениями об использовании огня и очага в свадебной практике народов этого региона. В частности, он приводит сообщения источников XIX в. об обычаях населения Южной Осетии: «Родственники ведут невесту [в дом жениха. — *Р.Р.*], жених же, отправившись вперед, встречает ее у дверей с зажженным факелом». ⁴⁷ В Мтиулети при вождении жениха с невестой вокруг очага шафер *меджваре* и распорядитель *эджиби* били пашками по надочажной цепи. ⁴⁸ В упомянутой монографии Ю.Ю. Карпова можно почерпнуть много полезных для нашего предмета сведений о ритуалах, в основных своих чертах схожих с обычаем свадебных огней у таджиков. Так, на юге Осетии «невесту три раза водят вокруг очага и потом сажают на возвышенное место». ⁴⁹ Или: «У мохевцев после совершения данного акта [надевания на молодоженов венцов. — *Р.Р.*] молодых трижды в сопровождении *макари* (друзек), державших обнаженные сабли, обводили вокруг горящего очага сначала в доме невесты, а потом в доме жениха». В этом же источнике говорится, что на грузинской свадьбе «шафер обводил невесту вокруг очага, обычно трижды». ⁵⁰ Это происходило в доме жениха. На свадьбе у ингушей шафер брал невесту за руку и обводил ее три раза вокруг огня. После этого, ударив рукой по цепи, на которой висел котел в середине комнаты, он выводил ее из родительского дома. ⁵¹ От жителей Дагестана приходилось нам слышать рассказы, согласно которым у них впереди свадебной процессии (когда она направляется к дому жениха) идут факельщики. Для факелов используется обыкновенный кизяк, который окунается в керосин и зажигается. Кроме того, на протяжении всего пути следования шествия однообщинники зажигают костры, каждый у ворот своего дома (ср. отмеченный выше обычай зороастрийцев Ирана). Это означает, что жители разделяют радость брачующихся сторон.

Различные формы церемониальных огней, в том числе для обведения новобрачной, специалистами отмечены и в восточно-славянской традиции. По Д.К. Зеленину, у украинцев в составе дружины (поезда) жениха «есть даже девушка, которая несет свечу (*свитілка*), вооруженная *мечом* или *саблей*»; в Черниговской губ. пару свечей укрепляли на сабле. ⁵² С точки зрения общих черт с анализируемым обычаем у таджиков интересен и другой пассаж этого исследователя, где он пишет, что у русских «в воротах дома жениха зажигают костер, через который переезжает невеста и весь свадебный поезд с целью риту-

ального очищения».⁵³ В.И. Еремина ссылается на источники, описывающие этнографические реалии Новороссийского и Северо-Западного краев России конце XIX в. Они сообщают, что при возвращении из церкви свадебный поезд очищается водой или огнем. Действие происходит следующим образом: «На дороге или у ворот молодого родные его разводят костер, через который молодые должны проехать».⁵⁴ Читатель наверняка обратил внимание на сходство данного обычая с отмеченными выше обрядовыми действиями населения Самарканда, Бухары, а также южного Хорезма. Источники, которыми пользуется В.И. Еремина, не сообщают только о кратности акта очищения, в остальном перед нами одно и то же отношение к огню как средству очищения. Ритуальный огонь в русском свадебном ритуале отмечен также Н.В. Зориным. По этому поводу он пишет следующее: «В некоторых селах Чебоксарского уезда во время движения поезда [невесты. — Р.Р.] в церковь на дороге разводили огонь, и все поезжане переезжали через него, чтобы <очиститься от порчи>».⁵⁵

Обряд, аналогичный *алоугардон*, широко известен и в Индии. Об этом свидетельствуют, в частности, процедуры свадебных церемоний, перечень которых приводит Р.Б. Пандей.⁵⁶ По-видимому, в немусульманской среде этой страны невеста обходит костер вместе с женихом. С.А. Маретина пояснила автору, что данный обычай называется «семь кругов» или «семь шагов».

Едва ли найдется другая сфера семейных событий, где присутствию огня придавалось бы столь большое значение, как это происходит во время свадебных торжеств. Об этом свидетельствуют не только переносные костры типа *алоугардон*, раскладываемые под открытым небом, но и подвижные огни. Читатель помнит замечание О.А. Сухаревой, которая подчеркивает, что свадебный поезд сопровождали факельщики. По ее словам, яркое пламя факелов придавало свадебному поезду праздничность и торжественность и вместе с тем разгоняло ночную темноту, которая, как верили, таила опасность для новобрачных.⁵⁷ В таджикской среде подобная практика была распространена во многих районах, в особенности к северу от Зеравшанского хребта. Иранский ученый Махмуд Катирайи говорит о переносных огнях — факелах, сопровождавших поезд невесты у персов.⁵⁸ Согласно его сообщению, подвижные огни в виде факелов назывались *маш'ал*, а пары зажженных лучин, как в Бухаре, — *шамъ*. Афганцы для этой цели широко применяли и пальбу (холостыми зарядами) из ружей, которую производили дружки жениха.⁵⁹ Есть сообщения о том, что у персов путь невесты к дому будущего мужа освещался двумя зажженными лампами (*чарâг*); их вместе с горячими углями (в мангале) и зеркалом, которые также сопровождали процессию, передавала сторона жениха. Огонь в мангале поддерживался сухими ветками руты (*эспенд*).⁶⁰ Эти данные заставляют вспомнить сообщение Н.П. Лобачевой, которая заметила, что у узбеков некоторых районов невеста переезжала в дом жениха с факелом или лампой в руках, отмечается также чайник. В других случаях «она везла зеркало и лепешку. Все это делалось для того, чтобы предотвратить возможность <сглаза>, помешать нанести ей вред»⁶¹.

Как элемент свадебной обрядности церемониальные факелы были известны и у других народов мира. В Древней Греции родители невесты, провожая ее в дом жениха, зажигали факелы, которые несли в процессии. Роди-

тели жениха, встречая новобрачную, также держали в руках зажженные факелы. Сопоставляя большую группу подобных сведений, почерпнутых из разных источников, Р.В. Кинжалов подчеркивает, что в Древней Греции «зажечь свадебный факел полагается матери жениха или матери невесты». Далее исследователь отмечает: «Был обычай, чтобы мать женившегося выходила навстречу новобрачной с факелами». ⁶² По сообщению Р.В. Кинжалова, у древних греков Гестия как богиня очага дома невесты провожала новобрачную до ее нового обиталища, а Гестия дома жениха встречала новобрачных. ⁶³ По данным М.Дж. Джамшедджи, в Древней Греции жених встречал невесту в своем доме, держа в руках огонь и воду, «так же поступал и жених в Древнем Риме, считая огонь и воду насущными для жизни и этим демонстрируя своей невесте готовность обеспечить ее всем необходимым». Там же подчеркивается, что у римлян брачная церемония происходила перед алтарем (*atrium*) их священного огня, в среде парсов Австралии невесты переезжали в дом мужа со своим огнем. ⁶⁴ В этой связи необходимо вспомнить сообщение источника о реалиях жизни и быта припамирских народов. Там говорится, что молодая перед отъездом в дом будущего мужа подходила к очагу родительского дома, брала щепотку золы (из очага) и опускала ее себе за голенище. ⁶⁵ Более показательны в этом отношении данные Л.Ф. Моногаровой, которая указывает, что в Рушане существовал обычай, согласно которому невеста перед отъездом в дом будущего мужа молилась перед очагом, затем брала из него золу и забирала с собой. А у бартангцев мать девушки завертывала в платок немного золы из очага и давала ей с собой. ⁶⁶ Интересно, что у восточных славян еще недавно при переселении в новую избу неизменно переносили и огонь из очага прежнего дома. А.Е. Тер-Саркисянц при описании кульминации традиционной свадьбы у сельских армян указывает, что у них существовал особый ритуал прощания с родительским очагом. Он состоял в том, что, «трижды обойдя вокруг него, молодожены целовали его края, а иногда брали из очага щепотку золы». ⁶⁷ Когда новобрачные были уже в доме стороны жениха, молодые подходили к очагу (*тонир*), целовали его края и «бросали в него золу, взятую в доме молодой». ⁶⁸

Интересно, как порою какие-то элементы культуры проходят через разные обряды жизненного цикла, цементируя их в единое целое. Так, А.К. Салмин, подвергая анализу семантику надмогильного столба в связи с окончательными проводами души умершего в иной мир у чувашей, описывает их песни и пляску «под лад свадебных или рекрутских песен». ⁶⁹ Далее процитирую пассаж этого исследователя: «Пляску открывает старуха: она оборачивается на север, подходит к огню, кланяется ему, затем бьет в ладоши и начинает плясать. За ней подключаются все до единого, притом немощных и престарелых поддерживают другие. В конце делают три круга вокруг огня. <...> Первый круг делают подальше от огня, второй — поближе, а третий — вплотную, к огню». ⁷⁰ Как видно, в этой церемонии прослеживаются некоторые черты схожести с интересующим нас ритуалом *алоугардон*.

Обрисованные особенности свадебных ритуальных огней, в том числе их временной и пространственной диапазоны, не оставляют сомнений в том, что этот сюжет ждет своих исследователей. О.А. Сухарева остановила свое внимание на объезде невесты вокруг огня в Самарканде, несомненно, узрев в этом действе черты выраженного почтительного отношения к огненной стихии. Характерные черты церемонии объезда невесты вокруг событийного костра, насколько

нам известно, остававшиеся практически незамеченными до О.А. Сухаревой, лежат, как говорится, на поверхности. Это видно из того, что данное действие в ее работе выступает отнюдь не забавой; как явление, оно отражает очевидные признаки осмысленного священнодействия. Наряду с прочими особенностями на это указывает также отсутствие вербального оформления церемонии, что еще с большей силой подчеркивает почтительное отношение к пламени костра. «Тихий», т.е. невербальный, характер прохождения ритуала, как нам кажется, объясняется негативным отношением в исламе к публичным проявлениям почитания огня. Далеко не случайно, что мужчины, которые тяготеют к исламу больше, чем женщины (этот вопрос предстоит рассмотреть отдельно), зачастую избегают *алоугардон*, видимо, из соображений чистоты «своей» религии.

Как событийный огонь *алоугардон* молодоженов в Самарканде дает вполне отчетливое представление о достаточно широком «географическом» диапазоне бытования этой практики в Евразии. Обрисованное подчеркнуто почтительное отношение к огню имеет и то важное значение, что убеждает в его глубоких исторических корнях, оно несет на себе печать некогда развитого культа этой природной стихии в индоевропейской традиции. Отсюда и необходимость обращения к теме огня как бы из прошлого, в разрезе временного диапазона концепции этой природной стихии. Интерес представляет то обстоятельство, что в отдаленные доисламские времена огонь был символом первой в индоевропейском мире религии откровения — зороастризма. Этот аспект является сюжетом следующей главы книги. Обращение к нему ориентирует на необходимость прослеживания возможных элементов преемственности традиции в вопросе об отношении к стихии огня; для наших целей это важно. Основное внимание в предлагаемой главе уделено сопоставлению доисламской концепции огня с вводимыми автором в научный оборот данными, характеризующими исламскую доктрину огня, что имеет принципиальное значение. Что касается выборочных сведений, носящих мифологический характер или относящихся к доисламскому культу огня у народов иранского мира, они общеизвестны, отсюда и краткость их изложения. Между тем выборка этих материалов произведена в направлении поисков, как уже говорилось, истоков интеллектуального отношения к огню в условиях современного таджикского общества. По моему мнению, такой опыт не лишен определенного интереса, тем более что подобные сравнения так или иначе подают сигнал о мотивах почтительного отношения к огню, что мы видим, например, наблюдая ход событий вокруг костра новобрачных.

1. Обычно мужчины, не считая дружков жениха, избегают этого ритуала, считая его женским делом.

2. Хабиба Фатхи, исследовавшая аспекты женской проблематики в постсоветской Центральной Азии, также сообщает, что в Бухаре невеста переезжает в дом будущего мужа в покрывале (в ее терминологии — *паранджа*), которое дополняет лицевая занавеска (см.: *Fathi Habiba. Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'Islam postsoviétique. Maisonneuve & Laroe / Institut français d'études sur L'Asie centrale. 2004. P. 208*).

3. О *саломноме* как форме благопожеланий, приветствий и молитв в цикле свадебных обрядов населения Самарканда упоминается в работе О.А. Сухаревой (см.: *Сухарева О.А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // СЭ. 1940. Вып. III. С. 174*).

4. О.А. Сухарева, говоря о приданом невесты, отмечает, что состоятельные родители ограничивались двумя-тремя комплектами вышивок: «сюзани (расшитое равномерно по всему полю покрывало, набрасывавшееся сверх одеяла), руйджо (простыня, окаймленная широкой вышивкой, идущей по краям; середина остается незаполненной); болиппуш (покрывало на изголовье; орнамент, как и на сюзани, располагается равномерно по всему полю) и джойнамоз (коврик для молитвы)». (См.: Сухарева О.А. К истории развития самаркандской декоративной вышивки // Литература и искусство Узбекистана. Ташкент, 1937. № 6. С. 122). В другой работе, возвращаясь к этому сюжету, она описывает, как постилали брачное ложе, и указывает, что сначала складывали одно на другое все одеяла и тюфячки, которые имелись в приданом невесты. Затем сверху постилались расшитая простыня, «на подушки накидывалась специальная вышивка <болиппуш>, поверх одеял набрасывали большую вышивку <сюзани>». Все эти вышивки должны были быть сделаны на ткани белого цвета (см.: Сухарева О.А. Свадебные обряды таджиков... С. 176). Сходные сведения отмечены также З.А. Широковой (см.: Широкова З.А. Декоративные вышивки таджиков верховьев Зеравшана // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе, 1981. С. 130).

5. Следует отметить, что термин *алоугардон* (от *алоу* — «огонь», «костер», «пламя» и *гардон* — «обведение»), употребляемый мною для обозначения обряда обведения молодых вокруг костра, не является общеупотребительным. Дело в том, что наши информанты при поиске терминологического выражения рассматриваемого ритуала часто испытывали трудность. Создается впечатление, что термин для его оформления утрачен. Об этом свидетельствуют описательные выражения типа *ча(р)х метим* («вращаем» вокруг огня) или *давр метим* («обводим» вокруг костра), которые информанты употребляли, имея в виду название анализируемой церемонии. Иногда приходилось слышать слово *гулхангардон* (от слова *гулхан*, значение которого в данном случае — «пламя», «костер»). Из последующих изложений читатель почувствует причины слабого терминологического оформления практики ритуального обведения молодоженов вокруг костра в живой речи таджиков. Думается, что это связано отчасти с несовместимостью «шепота» доисламской концепции огня в атмосфере господства исламских представлений об этом природном благе.

6. *Пещерева Е.М.* Свадьба в ремесленных кругах Каратага // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 185.

7. *Сухарева О.А.* Некоторые вопросы брака и свадебные обряды у таджиков кишлака Шахристан // Сборник научного кружка Восточного факультета Среднеазиатского государственного университета. Ташкент, 1920. Вып. I. С. 82.

8. *Сухарева О.А.* Свадебные обряды таджиков... С. 175–176. Сходные детали О.А. Сухаревой отмечены и в работе, которая к свадебной обрядности имеет косвенное отношение (см.: Сухарева О.А. К истории развития... С. 124). Рассуждая о магическом значении узора *чор-чирог* («четырёхрезервуарный светильник»), автор констатирует, что роль огня в магии оберега общеизвестна. «В этом значении, — подчеркивает она, — огонь неоднократно фигурирует и в свадебном ритуале. Горящий светильник трижды обносят вокруг голов жениха и невесты при первом их свидании под свадебной занавеской; невесту обводят вокруг горящего костра, прежде чем вести в дом жениха; свадебный поезд сопровождается факелами, яркое пылание которых должно прогнать грозную для первобытного человека темноту. Во всех этих деталях свадебного ритуала роль огня как магического оберега выступает достаточно ясно» (Там же).

9. Название *болиппуш* связано со вторым ее назначением — служить накидкой на подушку новобрачных, когда постилают брачное ложе.

10. Разграничение событийных костров на «женский» и «мужской», видимо, представляет собой составную часть более сложных явлений, связанных с устойчивостью нормативных полоролевых функций в традиционном таджикском обществе. Некоторые аспекты вопроса о разграничении двух огней в культуре таджиков — сугубо женских и сугубо мужских — затронуты в публикациях автора. См.: *Рахимов Р.Р.* 1) Огни женщин... С. 247–252; 2) Правомерна ли постановка вопроса... С. 242–247.

11. *Мадамиджанова З.* Арабы южного Таджикистана (Историко-этнографические очерки). Душанбе, 1995. С. 104.

12. *Зехниева Ф.* Сурудҳои маросими тӯи тоҷикон («Обрядовые песни свадебного цикла у таджиков»). Душанбе, 1978. С. 47. Ср. приведенные выше данные О.А. Сухаревой.

13. *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков... С. 131.
14. Там же. С. 110.
15. Там же. См. также С. 112.
16. Там же. С. 131.
17. *Ишанкулов Х.Г.* Брак и свадьба у населения Ходжента в Новое время (конец XIX — начало XX в.). Душанбе, 1972. С. 74–75.
18. *Кисляков Н.А.* Некоторые материалы по этнографии исфаринских таджиков // ИООН АН ТаджССР. № 5. Материалы по истории, археологии, этнографии и филологии Таджикистана и Средней Азии. Сталинабад, 1954. С. 54.
19. *Мардонова А.* Свадебное торжество у таджиков Файзабада // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе, 1981. С. 116.
20. *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба. Душанбе, 1998. С. 181.
21. *Гафферберг Э.Г.* Формы брака и свадебные обряды у джемшидов и хезарэ // СЭ. 1935. № 1. С. 98.
22. *Лобачева Н.П.* Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975. С. 36.
23. *Шаниязов К.* Узбеки-карлуки (Историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964. С. 149–151.
24. *Лобачева Н.П.* Хивинская свадьба // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 120. Интересные сведения мы находим и в другой ее работе. См.: *Лобачева Н.П.* Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 321.
25. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 82.
26. *Моногарова Л.Ф.* Семья и семейный быт // Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969. 234–235.
27. *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002. С. 47. См. также С. 53.
28. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Сталинабад, 1953. Вып. I. С. 171.
29. Там же. С. 172. Ср. отношение к курению при выезде жениха за невестой (Там же).
30. *Демидов С.М.* О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965. С. 166. См. также с. 167.
31. *Лобачева Н.П.* Из истории верований и обрядов: Огонь в свадебном комплексе хорезмских узбеков (по материалам середины XX в.) // ЭО. 2001. № 6. С. 25. Ср. также аналогичную практику каршинских узбеков (Там же. С. 26).
32. Там же. С. 26, 28.
33. Там же. С. 25–27.
34. *Сухарева О.А.* Свадебные обряды таджиков... С. 175.
35. *Лобачева Н.П.* Из истории верований и обрядов... С. 24–26.
36. *Нурджанов Н.* Свадьба // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 39–40.
37. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 171.
38. Там же. С. 172. Ср. также отношение к курению при выезде жениха за невестой (Там же).
39. *Лобачева Н.П.* Формирование новой обрядности... С. 37.
40. *Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX — начало XX в.). Алма-Ата, 1991. С. 28–29. Там же А.Т. Толеубаев приводит параллели этого обычая в других тюрко-монгольских традициях.
41. *Андреев М.С., Половцев А.А.* Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан // Сборник МАЭ. Т. IX. 1911. С. 15.
42. *Азар Гошасб Ардашир.* Мар'асими мазхаби ва а́дāби зартоштийāн («Религиозные церемонии и обычаи зороастрийцев»). 3-е изд. Тегеран, 1372 (г.х.). С. 185.
43. *Марр С.М.* К изучению персидской свадьбы // Сборник МАЭ. 1930. Т. IX. С. 204–205.
44. *Галунов Р.А.* Срежня персидская свадьба // Сборник МАЭ. 1930. Т. IX. С. 190–193.
45. *Марр С.М.* К изучению персидской свадьбы... С. 200–201.
46. Там же. С. 201, прим. 1.

47. *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 83.
48. Там же. С. 85.
49. Там же. С. 83.
50. Там же. С. 95. Чрезвычайно интересны также привлеченные Ю.Ю. Карповым материалы, которые касаются приобщения молодой к семейному очагу. Этот акт носил ритуальный характер; он совершался путем обхода очага (С. 119–123).
51. Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 28. Ср. также данные Е. Шиллинга (Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. III. С. 13).
52. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 335. Там же отмечается, что у русских, когда свадебный поезд приближается к дому невесты, на порог дома «сходятся две свахи, со стороны жениха и невесты, каждая с хлебом, солью и зажженной свечой в руках; они ставят на порог правые ноги, склеивают свои свечи, так что те горят одним пламенем, и целуются через порог». Это, по мнению Д.К. Зеленина, рассматривается как знак объединения огня очагов двух родов (С. 335–336).
53. Там же. С. 336.
54. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 91.
55. *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001. С. 85.
56. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / Пер. с англ. А.А. Вигасина. М., 1990. С. 173. В этом источнике говорится также о свадебном огне, к которому подвели невесту (Там же. С. 180) или о том, что «чета обходит вокруг огня» (Там же. С. 184) слева направо (Там же. С. 292, прим.).
57. *Сухарева О.А.* Свадебные обряды таджиков... С. 175–176.
58. *Катирāйи Махмуд.* Аз хешт тā хешт. («Человек: От кирпича до кирпича»). Тегеран, 1348 (г.х.). С. 184–185.
59. См.: *Рахимов Р.Р.* Дети и подростки в афганском обществе // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. С. 105; *Он же.* «Мужские дома»... С. 113–114. Разное количество людей в составе поезда жениха, о чем говорится в указанных работах автора, объясняется использованием в них разных версий сообщений афганских информантов.
60. *Катирāйи Махмуд.* Аз хешт тā хешт... С. 188.
61. *Лобачева Н.П.* Формирование новой обрядности... С. 36.
62. *Кинжалов Р.В.* К реконструкции древнегреческого свадебного обряда // Астарта: Культурологические исследования из истории Древнего Мира и Средних веков. Проблемы женственности. СПб., 1999. Вып. 1. С. 56–57.
63. Там же. С. 58–59.
64. *Modi Jivadji Jamshedji.* The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. 2nd ed. Bombay, 1937. P. 30.
65. *Андреев М.С., Половцев А.А.* Материалы по этнографии иранских племен... С. 15.
66. *Моногарова Л.Ф.* Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М., 1972. С. 138, 141.
67. *Тер-Саркисянц А.Е.* Свадьба у сельских армян: традиции и современность // Свадебные обряды народов России и Ближнего Зарубежья. М., 1993. С. 120.
68. Там же. С. 122.
69. *Салмин А.К.* Чувашские сорочины Юпа // Изв. Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. 2002. Вып. 4. С. 82.
70. Там же.

Глава II

ОГОНЬ: БОГ, СЫН БОГА (ДОИСЛАМСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ОГНЯ)

Обращение к доисламским мифологическим сюжетам и ритуалам иранских народов не предполагает стремление автора к попытке предпринять какое-либо самостоятельное исследование в этой области. Этот вопрос слишком далек от круга моих интересов. К тому же по нему существует достаточно много литературы.¹ Интерес к данному сюжету продиктован необходимостью прослеживания мифологических образов и событий ритуального характера, связанных с огнем, которые позволили бы приблизиться к осмыслению символических функций этого блага в традиционной культуре современных таджиков, в частности в описанной выше свадебной церемонии. Исследователь темы огня в культуре таджиков полагает, что в условиях утраты нашими современниками в оседлой среде Центральной Азии многих элементов воззрений относительно огня мифологические мотивы и древние ритуалы доисламских иранцев могут послужить определенной опорой для решения поставленной задачи. Выше говорилось, что скромным вкладом автора по данному вопросу является включение в контекст некоторых образчиков мифологических сюжетов, характеризующих специфику мусульманской концепции огня. Путь, по которому следует автор, ведет к пониманию характера того, как изменялось отношение к огню в условиях глобальной смены населением религиозной ориентации путем перехода от прежнего (зороастрийского) религиозного учения к новому — исламу. По ряду внешних признаков мусульманские представления об огне являют определенные черты полярности системе поверий и убеждений об этом элементе природы в традиции доисламских иранцев. Парадокс, однако, в том, что «полярность», выражающаяся в проявлениях, казалось бы, негативного отношения господствующей религии к огненной стихии, не мешает, как об этом свидетельствует отношение к огню в свадебной обрядности, сохранению ощутимых элементов культа пламени огня в жизни современных таджиков. После этих предварительных замечаний переходим к изложению необходимых сведений.

1. Миф

Легенды и предания о происхождении огня, которыми изобилуют сказания народов мира, повествуют о похищении его людьми у богов, которые ревностно его оберегают. В основе подобных мифов лежит представление, согласно которому главным действующим лицом в добывании огня является птица² — символ всевидящих богов, воздуха, неба и вообще верха. Представления о связи птицы с огнем находят яркое отражение в предметах материальной и духовной культуры разных народов. Проиллюстрировать это можно, скажем, на примере орнаментальных мотивов лицевых занавесок у горных таджиков (об этом будет сказано в одной из последующих частей работы). Намек на то, что когда-то огнем владели боги-птицы, а люди были лишены этого блага, ощутим в цикле ведийских гимнов, посвященных Агни (санскр. «огонь»; божество Огня); в «Ригведе» он один из великих богов. Установлено, что в

1028 гимнах Ригведы это божество появляется 200 раз, уступая лишь Индре. Предполагается, что к нему нужно обращаться как к живому существу.³ Достоинства Агни восхваляются в таких выражениях, как «бог жертвенного огня, руководитель жертвоприношения, божественный жрец, охватывающий жертву своим пламенем и дымом передающий ее богам».⁴ Он же «осветитель тьмы, небесный огонь, равный солнцу, отвратитель зла, огонь домашнего очага, а также пламя жертвенного погребального костра. Сжигая тела покойных, он возносит их души в должное им царство, а испепеляя жертвы, он доносит их до богов».⁵ В контексте огня новобрачных у таджиков имеет значение и представление, согласно которому Агни «соединяет жениха с невестой и дарует потомство. И нет ни одного ритуального действия, при котором не возжигали бы светильника или костра».⁶

У арийцев огонь был также одним из многих названий Грома. Это сразу создает ассоциацию с царем Огнем из русского и белорусского сказочного мира. Там царь Огонь — персонифицированный Гром (ср. образ Агни в древнеиндийской мифологической традиции). Представление об одушевленности, некой персонифицированности огненной стихии заставляет вспомнить и русское выражении «языки пламени». Такое впечатление, что в этом выражении, отражающем верования восточных славян, скрыта какая-то непостижимая тайна человеческого мышления. Индоиранцы относились к огню как к полезному другу и собеседнику человека. Огонь в очаге для них знаменовал сияние и тепло солнца, считался защитником людей в борьбе против демонических сил, действующих в темное время суток. По этим поверьям, огонь отгоняет от человека дурные сновидения, он обладает способностью возносить его на своих крыльях в небеса.

Из данных литературы весьма отчетливо предстают особенности верований, отраженные в сакральной традиции индоиранцев, особо чтивших огонь. Они огонь почитали как одну из священных стихий; как нематериальная субстанция, она разлита по всему Космосу. По мнению исследователей, дозораострийский ритуал почитания огня сочетал элементы общего индоиранского культа и местных верований. Для древних иранцев поклонение огню не было самоцелью. Культ этой священной чистой стихии являлся составляющей гармоничного видения мира. Уже в Гатах Заратустры намечается связь огня с высочайшими нравственными устоями, с Истиной (Аша⁷) как основой миропорядка. Древнеиранский пророк называет огонь «сильной Истиной», подразумевая принадлежность этого чистого элемента миру праведности, упорядоченности, гармонии.⁸ В Младшей Авесте эта идея получила дальнейшее развитие, и огонь стал мыслиться творением, находящимся под покровительством божества Лучшей Истины (Аша-Вахишта) — одного из божеств, составляющих верховную триаду в семерке Бессмертных Святых (авест. Амэша Спента). Более того, огонь представляет собой зримое проявление Аши-Вахишты.⁹ Данная точка зрения отправляется из понимания того, что Аша-Вахишта сочетает функцию духа огня и абстрактную сущность идеального распорядка в мире, общине и семье. Когда индоиранское божество солнца и света Митра в своей золотой коляске объезжает небесный свод, Атар («Огонь») следует за ним вместе с другими персонифицированными божествами. Сходный мотив отражен и в древнеиндийском эпосе «Махабхарата». Там «высочайшие из бессмертных» богов выступают в таком составе: Индра (или Шакра), Агни («Огонь»), Владыка вод и Яма.¹⁰

Согласно религиозно-философской доктрине зороастризма, огонь причислялся к первым творениям, он сотворен после коровы (для иранцев это животное было символом созидательного добра).¹¹ Кроме того, как повествует миф, бог создал небо, воды, землю, растения, животных, человека и все эти творения наделил огнем.

Существует точка зрения, согласно которой в иранской мифологии огонь, как и другие божественные творения, был персонифицирован в образе *Atar* (среднеперс. *Адур*). В Ригведе этот образ индоиранской древности (*atharyu*) — эпитет огня со значением «пылающий».¹² В том же источнике отмечается, что авестийская традиция подчеркивала родство Атара не с телесными силами космоса, а с духовными.¹³ Заслуживает упоминания и то, что Заратуштра в Гатах связывает родственными отношениями Ахура-Мазду с различными божествами, в Младшей Авесте наиболее определенным оказывается родство верховного бога с огнем, и поэтому выражение «Огонь сын Ахура-Мазды» становится застывшей формулой.¹⁴ Это подчеркивает ту важную роль, которую огонь играл в зороастрийской ритуальной практике, как бы затмевая своим блеском другие стихии. В Младшей Авесте Огонь становится отдельно почитаемым божеством, самостоятельным объектом культа, хотя, может быть, таковым он являлся и до религиозной реформы Заратуштры.

Немаловажным в зороастрийском культе огня является и то обстоятельство, что огонь в сравнении с другими священными стихиями видится «живым». М. Бойс отмечала, что для зороастрийцев огонь «не только нечто прекрасное, но и то, что благодаря движению и переменам состояния кажется живым. <...> Те, кто поклоняется образам или изображениям, склонны мысленно наделять их индивидуальной жизнью, несколько отличной от общего понимания божества или святого, которые на этих изображениях представлены; подобным образом большинство зороастрийцев рассматривают сакральный огонь, возведенный на трон в его собственном освященном доме, одновременно как одно из первых творений и индивидуальную божественную сущность, которая живет в этом особом месте, покровительствует своим почитателям, принимая их приношения и внимая их молитвам. Это понимание индивидуального огня как некоего существа столь сильно, что в старых парсийских документах к огню постоянно обращаются, величая его как “Сри Аташ Сахеп” (“Господин Великий Огонь”).¹⁵

В контексте образа Атара в мифах следует отметить полученные специалистами данные о том, что по «Видевдату» (XVIII) и «Яшту» (XIX) огонь смертен, его существованию постоянно угрожают силы тьмы, особенно чудовищный исполин Ажи-Дахака, стремящийся к обладанию атрибутом царственности — *хварно*.¹⁶ Это говорит о уязвимости огня, как известно, обладающего гигантской силой разрушения.

Многие представления зороастрийцев об огне отражены в главе «Бундахишна» («Сотворение основы») — важного сочинения пехлевийской литературы, содержащего изложение космогонических, космологических, эсхатологических и других зороастрийских мифов. Здесь говорится о создании пяти видов огня. Среди них горящий «перед господом Ормаздом» (этот огонь именуется *Березасаванг*), «в телах людей и животных» (*Вохуфриян*), «в растениях» (*Урвазишт*), «в облаке и который в битве противостоит» дэву

Аспенджаргаку (имя этого огня — *Вазишт*) и «огонь, что используют на земле (*Спаништ*), как и огонь Вахрам». ¹⁷ Говорится и о свойствах огня. Далее следует повествование о том, что от сотворения основы Ормаздом огни даны людям в виде трех *фарров*-сущностей, «и мир процветает под их охраной и защитой». В правление Тахмурупа, когда люди переходили на спине быка Сарсаок из Хванираса в другие *кешвары*, однажды ночью посреди моря ветер обрушился на алтарь огня с горящим пламенем. «Так как он был установлен на спине быка в трех местах, когда ветер с огнем упал в это море, все три огня, подобно трем *фаррам*, все горели на спине быка, так что было совсем светло, и люди переправились через море». ¹⁸ Не удивительно, таким образом, что пророк древнего Ирана сделал огонь священным символом своей религии. Это был тот символ, который своей возвышенностью, величием, очищенностью (соответственно способностью очищать) и к тому же как ближайший земной образ небесного бога не может быть сравним ни с чем. ¹⁹ Такой выбор, может быть, «был определен специфически иранскими условиями, где огонь стал играть столь важную роль, что имя <маздеисты> их соседи иногда переводили как <огнепоклонники>». ²⁰

Воззрение, согласно которому огонь пронизывает все творения Ахура-Мазды и благодаря солнцу управляет сменой времен года, ²¹ сохраняло свою устойчивость еще долго. К.А. Иностранцев приводит данные средневековых арабских источников, где говорится, что для народов Авесты огонь был чистейшим элементом, отражением самого Ахура Мазды; ²² он выступает как священнойшая стихия, воплощение божественной справедливости, *арты*. ²³ По дыму и пламени зороастрийцы узнавали веление божества. ²⁴ Чрезвычайно интересны данные К.А. Иностранцева относительно связанных с огнем примет и поверий в Сасанидском Иране. ²⁵ Опираясь на материалы памятников письменности, он констатирует: «Кто не любит треска огня, не получит дохода с земли». ²⁶

Как уже говорилось, в Младшей Авесте Огонь выступает как сын Верховного Бога Ахура-Мазды. Он считается главнейшим среди *язатов* — тех, кому человеку надлежит поклоняться. Ахура-Мазда сотворил это воплощение «праведности» своей божественной мудростью. Мазда помогает друзьям тогда, если те по-дружески относятся к Аше. ²⁷ Интересную точку зрения высказывает Жерар Фюссман. Он полагает, что «в древнем Иране, так же как и в древней Индии, огонь был Богом, но не главным из богов, как это свидетельствует [вытекает? — *Р.Р.*] из всех чтений текстов Старой Авесты. Огонь был только инструментом, использовавшимся для передачи богам их части пожертвований». ²⁸

В поздних зороастрийских компилятивных текстах из *ривайата*-предания Огонь сотворен из собственного разума Ахура Мазды, а его сияние — из бесконечного света. Согласно преданию, Атар, плача и рыдая, просит Бога не создавать его в телесном мире, не давать ему материального воплощения, чтобы люди не оскверняли его и не сжигали в нем мусор. Тем не менее Бог, посоветовавшись с Бессмертными Святыми, создает материальное воплощение Огня. При этом устами творца было объявлено, что всякий, кто будет обращаться с Огнем неподобающим образом, и всякий, кем он будет недоволен, попадет в ад; всякий, кто оскорбляет Атара — сына Бога, тот в глазах Ахура Мазды мерзостен. Согласно преданию, Огонь идет на помощь к людям, когда им нужно варить пищу. Разжигая хворост под котлом, он возвращается назад в обитель Бога. Миф гласит, что однажды он опоздал к герою Гаршаспу, уставшему и проголодавшему-

ся после битвы со змеем. Гаршасп в гневе ударил Огонь палицей и затушил его. За такое отношение к сыну Бога Гаршасп, несмотря на многочисленные доводы, которые он приводил в оправдание своего поступка, был сурово наказан.²⁹

Авестийцы верили, что огонь является защитником людей от темных сил.³⁰ Ж. Дюмезиль излагает фрагмент Видевдата, повествующий о том, как гений огня, Атар, пытается трижды за ночь поднять среди людей тревогу против демонических сил. Первый раз, в первую треть ночи, он зовет на помощь хозяина дома, во вторую треть — земледельца-скотовода. После двух безуспешных попыток, в последнюю треть ночи, Атар призывает Сраошу³¹ им на помощь.³² И Сраоша действительно помогает ему, пробуждая звонкоголосую птицу, петуха. Тот будит людей и призывает их к бдительности и к священным действиям. Пожалуй, здесь можно остановиться.

От изложенного выше материала, отражающего мифотеологические воззрения далеких предков современных таджиков об огне, необходимо вернуться к интересующему нас современному ритуалу обведения молодоженов вокруг костра. Вопрос в том, не берет ли он свое обоснование из духовных источников, которые ведут нас ко временам индоиранской (арийской) общности с развитым культом Митры как солнечного божества, сопровождающего в своей золотой коляске Солнце в его небесном полете. На предположение о доисламских корнях рассматриваемого ритуала (*алоугардон*) указывает также древнее представление о персонифицированной огненной стихии как образе небесного бога на Земле или сыне верховного бога зороастрийцев (Ахура-Мазды). Образы огня (божество, чистейшая стихия, обладающая индивидуальной жизнью, силой, способной возносить человека в небеса, а также силой (по Ригведе), соединяющей жениха с невестой, дарующей потомство), как и его символические назначения (функции очищения и охраны людей в борьбе против темных сил) сделали этот элемент природы священным символом религии, основанной пророком Заратуштрой. По-видимому, глухие отголоски этих представлений и создали предпосылки для включения огня в сценарий свадебной обрядности современных таджиков, сделав этот элемент природы ее неотъемлемой частью. Таким образом, можно сказать, что предположение, согласно которому церемония *алоугардон* несет печать убеждений, восходящих к традициям, давно унесенным «водами времен» (тадж./перс. *об бурда*), основывается на чрезвычайной выразительности метафоры огненной стихии у доисламских иранцев. Возвышенные образы огня, возникшие, как можно видеть из привлеченных мифологических представлений, во времена индоиранской общности и получившие свое развитие в зороастризме, не могли исчезнуть в одночасье. Выясняется, что при смене одной исторической формы религии на другую наиболее стойкие формы мироощущения сохраняют свою жизнеспособность, особым образом вписываясь в ткань религиозных убеждений в новых условиях. В этом убеждает идеологическая основа свадебного костра таджиков, которая, как кажется, восходит к древнейшему культу огня, олицетворявшему зороастрийскую религию.

Резонно предположить, что представление древних и раннесредневековых иранцев об огне, согласно которому эта стихия выступает как Бог и сын Бога, находит соответствующее отражение в ритуале, становясь объектом культа как некий аспект Небесного Огня. В этом вопросе кое-что поясняет теория М. Эллиаде о символизации явлений и вещей в форме убеждения, что *так было в*

сакральном прошлом. Ее существо сводится к идее вечного возвращения, к тому, что «история может бесконечно повторяться до тех пор, пока мифы служат образцами для церемоний, которые периодически воссоздают великие события в начале времен».³³ Следовательно, элементы культа могут быть правильно поняты, если его объект рассмотреть как проявление мифического прообраза. Поэтому следует обратиться к возможной «материализации» метафоры огня как Бога и сына Бога в ритуале древних иранцев.

2. Ритуал

Культ огня хорошо известен у различных евразийских народов; во многих традициях огонь — одна из важнейших божественных субстанций.³⁴ Наивысшего развития почитание огненной стихии достигло в зороастризме, древнеиранской религии, адептами которой были предки современных таджиков. В то время как сами зороастрийцы называли свою религию «поклонением Мазде», верховному божеству, или «верой Заратустры», по имени своего пророка, для постороннего взора, фиксировавшего наиболее яркие черты древнеиранской религии, зороастризм оставался религией огнепоклонников. Не случайно вплоть до нашего времени и в персидском, и в таджикском для обозначения зороастризма используется слово *атишпарастии* (*âtišpārasti*).

Надо сказать, что культ огня и культовые здания — одна из наиболее часто обсуждаемых тем в иранистике. По этому вопросу существует огромное количество литературы; она учтена в исследовании Б.А. Литвинского и И.Р. Пичикяна, где проблемы религиозной жизни древних иранцев подвергаются всестороннему анализу.³⁵ Недавно вышла из печати уже упоминавшаяся книга В.Ю. Крюковой.

Цель в данном случае состоит в том, чтобы из огромной массы информации, накопленной учеными по данной проблематике, выбрать небольшую группу сведений лишь для того, чтобы в общих чертах представить себе истоки проявлений почтительного отношения к огню в обыденной жизни и ментальности современных таджиков.

Представления зороастрийцев относительно родства «живого» огня с верховным богом и соответствующее отношение к нему формировали устойчивый его культ. Вместе с тем существует убеждение, что ритуал, выполнявшийся в Иране в честь огня в примитивных общественных домах, практиковался у предков зороастрийцев еще в предахеменидское время. Уже тогда существовали не только алтари огня, но и соответствующие культовые места. Древнеиндийские параллели это подтверждают. Уильямс Джексон, например, сомневается, чтобы Зороастр отдавал уж слишком много времени созданию культа огня и последующему его распространению за пределами своей родины.³⁶ Б.А. Литвинский и И.Р. Пичикян также считают, что в Иране культ огня был распространен задолго до прихода самих иранцев, возможно еще с эпохи энеолита.

Существование культа огня до прихода Зороастра подтверждается археологическими открытиями непосредственно в Центральной Азии. Археологический комплекс Саразм (долина р. Зеравшан), раскрывший раннеземледельческую культуру конца IV — конца II тысячелетия до н. э., дает примеры культовых помещений. Там раскопан дом, состоящий из 12 помещений; одно из них культовое. Как сообщает А.И. Исаков, в центре помещения установлен дисковидный алтарь с лункой. В другом случае из пяти домов в трех обнаружены

помещения с алтарями в центре.³⁷ В ряде случаев алтари, имеющие форму диска, сооружены либо на полу, либо на платформе высотой до 15 см. Размеры лунки самого большого по диаметру алтаря составляют 25 см в диаметре и 25 см в глубину.³⁸ А.И. Исаков полагает, что это не жилой дом с домашним святилищем, а скорее всего здание, которое имело культовое назначение. Свидетельством тому, по мнению исследователя этого комплекса, являются размеры помещения и декорированный пилястрами фасад.

Храм, связанный с почитанием огня, был в Бактрии (юг РТ), хотя он относился к более позднему времени — к середине II тыс. до н.э., когда сюда проникают первые волны иранцев или индо-иранцев.³⁹ Все это служит ярким подтверждением отмеченного выше восприятия огня и почтительного отношения к нему, формирования обрядов «интронизации», водворения огня на алтарь построенного для него храма. Отныне огонь получает свое имя и начинает индивидуальную жизнь.⁴⁰

В иранистической литературе наиболее часто обсуждаемой темой является также вопрос о генезисе не только культа, но и храмов огня. По этому поводу немало сведений можно почерпнуть у античных авторов, хотя их данные весьма противоречивы. Геродот, например, пишет, что «персы не воздвигают алтарей и не возжигают огня».⁴¹ По Страбону, «персы не воздвигают статуй или жертвенников, но приносят жертвы на возвышенном месте <...>. Жертвы они приносят преимущественно огню и воде. Жертвоприношение огню совершается так: прибавляют сухие, очищенные от коры поленья дров и сверху кладут жир; затем поливают оливковым маслом и поджигают снизу, причем не дуют на огонь, но раздувают опахалом. Тех, кто подует на огонь, положит на него мертвое тело или запятнает грязью, придают смерти».⁴² В другом месте античный автор сообщает, что «у персов [в Каппадокии. — Р.Р.] есть также пирефии — священные помещения. Посредине участков находится жертвенник с большим количеством пепла, на жертвеннике маги поддерживают неугасимый огонь. Ежедневно, входя в пирефий, маги произносят там почти целый час заклинания, держа перед огнем связку прутьев».⁴³

Как видно, данные Геродота и Страбона резко отличаются друг от друга. Это обстоятельство учеными интерпретируется по-разному. Интерес, который для нашей темы представляет вопрос о генезисе культа огня и храмов огня в Древнем Иране, обязывает уделить немного внимания мнениям по поводу противоречивости сведений античных авторов, главным образом Геродота и Страбона.

Поясню, что авестийские установления предписывают верующим относить головни огня к *daitya gatu* — «положенному месту». Известно и то, что в староперсидских памятниках упоминается об *ayadana* как о местах почитания. По мнению французского археолога Р.М. Гиршмана, резюмировавшего основные положения своих представлений о некоторых храмах огня в Иране, *айданы* у древних персов и Ахеменидов представляли собой площадку на террасах, на которую «ставился алтарь с горящим огнем во время церемоний — всегда под открытым небом».⁴⁴ Соглашаясь с Геродотом, Р.М. Гиршман говорит, что храмов, «вообще сооружений, построенных для религиозных церемоний, так же как изображений ликов богов, у персов не было». Согласно точке зрения этого исследователя, священный огонь, «чтимый во время церемоний на алтаре, по их окончании переносился и прятался в специальной комнатке, или *атешгах*,

обычно устроенной в толще облицовки в конце узкого хода, который вел к ней». ⁴⁵ Когда при Кире Иран стал мировой державой, это помещение, по мнению Р.М. Гиршмана, и послужило прототипом нового монументального сооружения в новой столице империи — в Пасаргадах. Его «воздвигали наверху величественной башни, дав этим религии и огню, ее олицетворяющему, общегосударственный и доминирующий характер». ⁴⁶ Сходную с Р.М. Гиршманом точку зрения высказывают и другие западные ученые.

Не соглашаясь с Геродотом в том, что в Ахеменидский период у персов храмов не было, Ф. Жиньо полагает, что они поклонялись алтарям огня. Согласно ему, в III веке н.э., существовали два типа огней для поклонения: *ādurān* (они учреждались на периферии) и огни *Vahrām* (обслуживали провинцию *shahr*); последние, вероятно, именовались царскими. В постсасанидский период огни *Vahrām* рассматривались как самый важный тип огней. Там же есть упоминание о трех огнях, которые ассоциировались с тремя социальными категориями тогдашнего иранского общества. Они суть *Ādur-Farrobay* (огонь священнослужителей), *Ādur-Gushnasp* (огонь воинов) и *Ādur-Burzen-Mihr* (огонь земледельцев). ⁴⁷

Точка зрения, согласно которой нет никаких данных, которые могли бы свидетельствовать о специальных священных зданиях — храмах огня — при первых Ахеменидах, довольно распространена в исследованиях западных ученых. Они считают, что сооружению храмов огня у иранцев предшествовала длительная практика помещения священного огня на высокой подставке или на возвышении под открытым небом. Один из сторонников этой точки зрения — Жерар Фюссман. Он отмечает, что о строительстве храмов или культе огня старые авестийские тексты ничего не говорят. Зороастрийские храмы, по его мнению, «были парфянской или, скорее, Сасанидской инновацией». ⁴⁸ Свою точку зрения автор аргументирует тем, что верховный бог Ахура-Мазда не находится на земле и не нуждается в доме, построенном на земле. Это относится и к Огню, который был богом. Исследователь убежден, что жертвоприношение, которое было главным субъектом Старой Авесты, производилось на открытом месте. ⁴⁹

Другого мнения придерживается Манескджи Нусерванджи. Сопоставляя сообщение Геродота о том, что персы не возводили храмов, но почитали солнце, луну, землю, огонь, воду, ветер на вершинах гор, с известиями современников Александра Македонского о поклонении персов открытому огню, он замечает, что ранние греческие писатели не рассматривали иранские храмы как храмы в понимании греков. Он полагает, что, должно быть, в Иране были некие сооружения, предназначавшиеся для защиты огня. ⁵⁰ Интересна и позиция исследователя искусства Древнего Ирана В.Г. Лукоцина. Оценивая категорическое утверждение Геродота о запрете в Иране строить храмы и сооружать алтари, он подчеркивает, что отец истории «имеет в виду храмы, кумирни и алтари, подобные эллинским». ⁵¹ Исследователи отмечают, что Страбон первым упоминает места в Каппадокии, предназначенные для огня, и говорит об ограждениях с алтарем огня в центре. Огонь там горел днем и ночью. Священное пламя поддерживали маги, которые с ветками барсмана ⁵² в руках делали это ежедневно в течение почти часа. По Нусерванджи, Ксенофонт знакомит нас с практикой ношения древними персами огня на переносных алтарях во время религиозных церемо-

ний.⁵³ Ксенофонт свидетельствует, что во время церемонии торжественного выезда Кира из дворца ехала «священная колесница Зевса [т.е. Огня. — *Р.Р.*], запряженная белыми лошадьми, с золоченым дышлом и вся в венках <...>. Позади [шестивия колесниц. — *Р.Р.*] шли люди, несшие на большой жаровне огонь».⁵⁴ Б.А. Литвинский и И.Р. Пичикян, точка зрения которых базируется на богатейшем материале, предлагают свое понимание противоречий в сообщениях античных авторов. Они полагают, что существующий разноречивый «объясняется хронологическими различиями, разным освещением различных территориальных и этносоциальных групп иранского мира и, конечно, разными источниками и неодинаковым характером информированности тех или иных авторов».⁵⁵

Интерес вызывают также высказывания В.Ю. Крюковой, которая отмечает, что в зороастризме храмовое здание «является, скорее, хранилищем священного огня, каменным колпаком над ним», что обусловлено «вторичностью и второстепенностью традиции возведения культовых зданий по отношению к культу огня».⁵⁶ Такая ситуация, по ее мнению, объясняется тем, что древние иранцы длительное время отправляли свои культы на открытых возвышенных площадках, обходясь без храмовых зданий.⁵⁷

Становление и развитие зороастрийского ритуала, включая культ огня сначала на открытом пространстве, а затем в стенах храмового здания, рассмотрены в фундаментальном труде М. Бойс «История зороастризма». Говоря об отсутствии данных, которые могли бы подтвердить существование храмов огня в древнем Иране, М. Бойс полагает, что практика помещения священного огня на высокой подставке наподобие алтаря существовала скорее всего во дворцах, символизируя, таким образом, величие царского очага. Из рассуждений британской иранистки следует, что в западных областях Ирана почитание огня в храмах пришло на смену культу статуй, отправленному в отставку из-за рукотворности изображений объектов поклонения.⁵⁸ Храмовые огни водружались на подставки в виде алтарей. К концу правления Ахеменидов иранцы стали молиться перед огнем, ставшим единственным символом, одобренным пророком религии. Видимо, в этот период был выработан и ритуал династийного огня для каждого нового правителя. Этот акт символизировал «возведение на престол» каждого нового храмового огня. «По существу, — замечает далее М. Бойс, — храмовый огонь, как и династийный царский, оставался тем же традиционным огнем очага, разведенным на возвышении».⁵⁹ Как видно, суждения относительно существования алтарей и храмов огня у иранцев в Ахеменидскую эпоху достаточно противоречивы. Храмовый ли огонь или пламя царского огня, разведенного на возвышении, — в любом случае, факт существования почитания огня в доисламском иранском мире отрицать не приходится.

Б.А. Литвинский и И.Р. Пичикян указывают, что впервые к выводу «о двух исходных точках развития храмов: первая — открытые культовые места, расположенные на вершинах и склонах гор, вторая — архитектурно оформленные атегшахи — дома огня» — пришел К. Эрдман.⁶⁰ Отталкиваясь от этой наиболее общей классификации, выдающиеся отечественные исследователи предлагают всесторонний анализ генезиса архитектуры зороастрийских храмов огня. Что касается первой формы отправления культа, подразумевающей совершение поклонений на открытых возвышенных местах, она и сегодня сохраняется в зороастрийской практике в виде паломничеств к горным святилищам.⁶¹

В целом российские ученые, как, впрочем, и некоторые западные специалисты, считают, что в Ахеменидском Иране храмы для отправления культа огня строились. Как подчеркивает М.А. Дандамаев, в Пасаргадах (около гробницы Кира), Накш-и Рустаме, Персеполе и Сузах до сих пор сохранились храмы, возведенные Ахеменидами, причем это не маленькие помещения для хранения огня, а сооружения достаточно внушительных размеров.⁶² Результаты последних исследований отечественных археологов подтверждают датировку храмов огня, например в Сузах (V–IV вв. до н.э.), Кухи-Хваджа (VI вв. до н.э.) и Персеполе.⁶³ Как установили ученые, монументальный храм божественного огня был воздвигнут в конце IV — начале III в. до н.э. в Бактрии. Он открыт археологами в юго-западной части РТ. Предполагается, что этот архитектурный комплекс, получивший название *Тахти-Сангин*, был посвящен божеству реки Окс (совр. Вахш/Амударья). Открытие двух «атешгахов [помещение для постоянно поддерживаемого священного огня. — Р.Р.] с алтарями огня, ям, заполненных чистейшей золой, колодца, бассейна для воды» и особенности архитектурно-планировочного облика культового здания указывают на комплекс Тахти-Сангин как на эталонный (для ахеменидской и эллинистической зороастрийской культовой архитектуры) храм огня с *атешгахами*.⁶⁴ Примечательно открытие четырехколонного зала с Г-образными коридорами, обрамляющими его с боковой и торцевой стороны. «Главный вход в четырехугольный зал обращен на восток. Перед ним расположен восьмиколонный айван». ⁶⁵ Интерес вызывает композиция храма. Б.А. Литвинский и И.Р. Пичикян подчеркивают, что она «отражает бинарную оппозицию: жрецы и не-жрецы. Первые имели доступ к священному огню, вторые не могли его созерцать, что определялось жесткими религиозными предписаниями». ⁶⁶ «Все помещения, — указывают эти исследователи, — соединены между собой узкими (1,2 м) дверными проемами: айван — с алтарным помещением, алтарное — с приалтарным, а приалтарное — с коридорами». Кроме этого, каждое приалтарное помещение снабжено выходом на священную площадь перед храмом. ⁶⁷

Большой интерес с точки зрения не только архитектурно-планировочного облика, но и происхождения представляют маргианские храмы огня. Они известны главным образом по работам В.И. Сарияниди, установившего, что, например, храм Тоголок-21 в конце 11 тыс. до н.э. играл роль своеобразного кафедрального собора. ⁶⁸ Ученый подчеркивает, что «налицо не только архитектурно-планировочная, но и функциональная близость, что имеет исключительно важное значение для решения проблемы о происхождении иранских храмов огня. Показательно, что эта близость обнаруживается не только между двумя конкретными храмами Тоголок-21 и храмом Окса, но и между маргианскими и иранскими храмами огня». ⁶⁹

Обращают на себя внимание особенности согдийской культовой архитектуры в Пенджикенте. Археологами здесь раскопано помещение, которое предназначалось для хранения священного огня (*аташгах*). С главным залом храма связывала лестница. Исследователи полагают, что по этой лестнице «огонь в переносном алтаре поднимали на платформу в главный зал, в котором совершались поклонения богам». ⁷⁰ По мнению специалистов, *аташгах* у подножия пенджикентского храма представляет собой точную реплику *аташгахов* храма Окса. ⁷¹

Храмы огня были в Иране при Селевкидах, Аршакидах, а также в Сасанидском Иране, где зороастризм был государственной религией. Достаточно подробные сведения по этому поводу можно почерпнуть у М. Бойс.⁷² В.Г. Луконин пишет, что «религиозный наставник» царя царей Ирана при Сасанидах, верховный жрец и верховный судья Государства Картир был владыкой храма огня Анахиты.⁷³ Картиром были основаны новые храмы огня по всей стране: и там, куда дошли «кони и люди царей», и в тех землях, где зороастризм ранее не был распространен. Характеризуя порядок престолонаследия при парфиях, В.Г. Луконин ссылается на семейно-родовой характер власти Сасанидов. По мнению ученого, данная концепция власти Сасанидов «подтверждается наличием почитания душ умерших предков и обычая *pat ruwan*, связанного с основанием специальных храмов огня».⁷⁴ В честь коронации Сасанидского царя возжигался огонь; зафиксировано название храма этого огня: *'twr ZY MLK'* — «царский храм огня».⁷⁵ Значение этого факта в том, что он позволяет почувствовать некую стадиальность в исторической эволюции храмовых огней. На основании этих данных можно, по всей видимости, заключить, что результатом этой эволюции явилось расширение культа этой стихии от первоначально-го почитания семейного огня до династийного царского, а затем и общественно-го храмового. (Не забудем и то, что одной из ранних форм локализации огня в его ритуальном восприятии было место под открытым местом.)

Привлеченные сведения (в первую очередь данные, содержащиеся в фундаментальном исследовании Б.А. Литвинского и И.Р. Пичикяна) наглядно свидетельствуют о развитом культе огня в доисламском иранском мире и наличии соответствующих ему разнообразных и достаточно сложных по своему архитектурному решению храмов церемониальных огней.

Подоплека возвышенного отношения к огню вытекает из сказанного выше относительно представлений об этом природном элементе. Для понимания высоконравственного отношения древних иранских династий к огню имело, по-видимому, значение и то обстоятельство, что огонь ассоциировался с таким понятием, как *хварна* (позднее — *фарр*). Значения этого термина — «величие», «слава», «царственность», «могущество», в целом — некая сила, находящаяся вне границы обычного опыта и сопровождающая царей, жрецов и героев. Как мы увидим в последующем изложении, она способна принимать облик животных с солярными функциями и соответственно «описывается» в образе этих животных, например барана или орла.

Опираясь на данные исторических источников, К.А. Иностранцев указывает, что при династии Сасанидов под покровительством священных огней находились три главных класса общества: духовный, военный и земледельческий.⁷⁶ Уильям Джексон, также изучавший средневековые письменные источники, приходит к тому же выводу, констатируя, что Сасанидские священные огни как выражение трех священных элементов соответствовали трем подразделениям тогдашнего иранского общества.⁷⁷ По преданию, первый огонь был помещен царем Джемшидом в Хорезме; затем царем Виш-таспом он был перенесен на гору Рошан, где «находится и ныне».⁷⁸ Гора Рошан отождествляется с Кабулистаном или с селением Кариян в Фарсе. По данным У. Джексона, этот первый огонь назывался *Atur Farnbag*, т.е. «огонь духовных». Он полагает, что данное наименование является искаженным от *Hvareno-bagha* или *Hvareno-data*, что значит «огонь Сияния Бога», или «огонь,

Благодатью Данный». Этот исследователь не сомневается, что *Atur Farnbag* относится к столь же древнему периоду, что и царствование Йимы.⁷⁹ Второй огонь находился около оз. Урмия в Иранском Азербайджане; Сасанидские цари при восшествии на престол совершали паломничество к этому храму.⁸⁰ Третий огонь был перенесен Зороастром с Неба и помещен Виштаспом на горе Риванд в Хорасане. По данным *ривайат*'ов (преданий), ангел, возвестивший царю Гуптаспу пророчество Зороастра, обратился в огонь.⁸¹ К.А. Иностранцев довольно обстоятельно анализирует данные общемуусульманской письменной традиции, сохранившей предания о священных огнях и храмах огней у предков современных иранских народов. Он свидетельствует, что «огонь — покровитель главного класса персидского общества, вероятно, наиболее почитаемый огонь, был сначала в Хорезме».⁸² Впоследствии этот огонь из крайне северо-восточной периферии иранского мира был перенесен на юго-запад — в Фарс — новый центр иранской культуры.⁸³

Если приведенный *ривайат* достоверен, то можно себе представить, что политическое решение о переносе священного огня из Хорезма в Фарс, по всей видимости, не способствовало радикальной смене основополагающих идеологических мировоззрений хорезмийцев.

Тема священного огня и алтарей огня у зороастрийцев красной нитью проходит практически через все работы М. Бойс, посвященные верованиям и обычаям зороастрийцев. Их автор прослеживает исторические судьбы зороастрийских огней и алтарей огня, начиная со времен Ахеменидов и до этнографической современности. Исследования М. Бойс дают представление об обширной географии алтарей и храмов огня в разные периоды истории Ирана. В этом плане многое известно также из других источников.⁸⁴ В них говорится, например, о том, что храмы огня в Нишапуре и Нисаии были построены по велению самого Зороастра.⁸⁵ Иранистическая литература содержит сведения о категориях алтарей и храмов огня, служителях культа этой природной стихии, об источниках их существования (за счет пожертвованных имений и приношений верующих), о религиозных школах и др.⁸⁶ Источники сообщают также о ритуале поклонения огню. М. Бойс акцентирует внимание на данных греческих авторов, из которых видно, что в парфянское время в небольших храмах в городах к западу от Каппадокии зороастрийский маг, подойдя к храму и сложив сухие дрова на алтаре, «воспевает заклинание божеству <...>. Затем без применения огня дрова возгораются, и яркое пламя вспыхивает на них».⁸⁷

Чтобы лучше понять представления зороастрийцев об огне, необходимо еще раз сказать о том, что в авестийских текстах можно почувствовать безоговорочное поклонение ему как одушевленному началу. Как явствует из литературных источников, в храмах огонь горел постоянно, становясь объектом возвышенного культа. Молитва, которую посвящали огню, называлась *Аташ-Нийаеш*.⁸⁸ Зороастрийцы во время богослужения произносили сакральные формулы, сопровождая ими ежедневные приношения огню. Вторая по святости молитва — Ашэм-Воху, которая завершала большинство зороастрийских богослужений, — предназначалась для того, чтобы призвать на помощь покровителя огня — *Аша-Вахишта*. В двенадцати словах этой молитвы имя *Аша-Вахишта* встречается трижды.⁸⁹

Здесь уместно вспомнить данные М.Н. Боголюбова, исследовавшего арамейские надписи на двух камнях, найденных археологами в 1895 г. на террито-

рии древней Каппадокии. В результате целого ряда сопоставлений, необходимых для расшифровки надписей, ученый замечает, что «обретение радости, счастья, благоденствия, исполнение желаний» в Авесте связываются с Огнем — *Атаром*.⁹⁰ Исследователь ссылается на авестийские молитвенные формулы, которые в русском переводе звучат так: «О, Атар, (сын) Мазды Ахуры, счастливейшим иди нам навстречу со счастьем счастливейшего», «Дай мне, о Атар, сын Ахурамазды, быстро благоденствие, быстро защиту, быстро жизнь, полную благоденствия», «Дай мне, о Атар, сын Ахурамазды, исполнения моего желания, отныне и навеки, лучшее бытие благочестивого, светлое, всеблагое».⁹¹ Основываясь на авестийских свидетельствах, исследователь предлагает следующие прочтения надписи на камне № 1: «О Огонь, исполни желание; о Огонь, дай счастье».⁹² Древнеиранская часть текста на камне № 2, происходящем из Аребсуна, М.Н. Боголюбовым читается так: «Воскликнем (?), о Ахурамазда, принеси нам помощь! О могучий (?) Огонь, заботься! О могучий Огонь, заботься! О могучий Огонь, заботься!».⁹³ Поразительно то, что сходные формы молитв, запечатленных на камнях из Аребсуна, прослеживались у таджиков еще совсем недавно. Разговор на эту тему мы отложим до последующих частей работы.

Следует немного сказать об отношении зороастрийцев к огню семейного очага. В авестийских текстах глава семьи молится *язатам*⁹⁴, чтобы в его доме горел сакральный элемент — огонь. В основе почитания огня лежало представление о том, что Атар является одновременно и хозяином огня, и самим огнем. По мнению Манескджи Нусерванджи, эти две концепции предстают часто смешанными настолько, что трудно провести грань между ярко горящим огнем и божеством, персонифицирующим его. Трудности еще больше возрастают, когда мы видим огонь в очаге (в камине) как бы говорящим и благословляющим человека. Огонь Мазды настойчиво вымаливает жертвенные подношения у людей, для которых он готовит утреннюю и вечернюю пищу, он смотрит на всех, кто проходит мимо, в надежде на какие-либо подношения как от друга другу. Когда верующий приносит ему дрова, сухие и бывшие на свету, он умиловлен. Тогда он благословляет своего почитателя, желает ему избытка мудрости и радостной жизни. Такое отношение к огню напоминает отношение к живому существу. У зороастрийцев огонь просит хозяина дома вымыть руки и принести дрова, чтобы демон *Азхи* не потушил его. (В свете убеждений такого рода становится понятным мотив наказания Ахура-Маздой упоминавшегося Гаршаспа, в гневе ударившего Огонь палицей и таким образом затушившего его.) Человек, который отзывается на это с готовностью и, просыпаясь первым, приносит ему сухие дрова, удостоивается милости Атара. Тот, «который поклоняется огню с дровами в руке, с *барсманом* в руке, с молоком в руке, со ступкой для (размельчения веток) священной хаомы в руке, тому даруется счастье».⁹⁵ Говоря об отношении к огню, Манескджи Нусерванджи ссылается на свидетельства источников, которые сообщают, что персы питают огонь жертвенными сухими дровами, жиром жертвенных животных (*saul*) и маслом.⁹⁶ Атар вызывает духов способствовать достижению хорошей жизни обилием средств существования, знания, святости, всеобъемлемости, величия и вечной мудрости, отваги и доблести, бдительности, достойных пожертвований, доброго имени, славы в этом мире, а также блистательности и райского счастья праведного — на том. Как отмечалось выше, тот, кто не обращается с огнем хорошо, вызывает неудовлетворенность Ахура Мазды.⁹⁷

Если на основе изложенного материала подойти к поверьям иранцев о треске пламени, то невольно приходишь к мысли, что человеку (социуму) они понятны больше, чем в иной ситуации плач маленького ребенка. Когда плачет ребенок, взрослым приходится гадать, что является причиной плача — потребность в пище или состояние дискомфорта. Треск пламени вносит в семейную или социальную атмосферу очевидный элемент эмоционального подъема. У Сасанидов язык костра «читался». Согласно данным средневековых источников, суммированным К.А. Иностранцевым, «треск огня направо от сидящего предсказывает ветер и пыль, налево — дождь и снег, кружение языка пламени на очаге — к смутам и спору; такое же поведение огня перед сидящим означает победу и радость. Если огонь кружится перед очагом, предсказывает отъезд хозяина, когда за очагом — болезнь в доме. Когда звук пылающего на очаге огня напоминает смех, быть и радости, и горю. Огонь подходит под самый котел — значит, будут большие дожди, то же, если костер бросает много искр. Громко пылает огонь — большая радость, пылает завывая — горе» и т.п.⁹⁸

По-видимому, еще со времен индоарийской общности существовало неодобрительное отношение к раздуванию огня (для его разгорания) потоком воздуха из легких. Данные, относящиеся к образу жизни древних иранцев, достаточно однозначно объясняют причины такого отношения. Источники сообщают, что персы считали смертным грехом добиваться разгорания костра, дуя на него указанным способом.⁹⁹ Это было основано на воззрении, что все находящееся внутри человека, включая воздух в легких, является нечистым. Поэтому попытка дуть на огонь рассматривалась как осквернение чистого элемента (огня). Считалось греховным класть в костер мертвый (бывший в употреблении) материал. Равным образом считалось грехом приносить огонь в дом, где кто-либо умер, если с момента его смерти не прошло еще девяти дней (зимой) или месяца (летом).¹⁰⁰ Считалось в высшей степени непохвальным приносить к алтарю огня оскверненные смертью человека тлеющие угли. За такой поступок, как думали древние иранцы, человек получает заслуженную «награду» (в виде наказания) на том свете. Тщательно были разработаны правила очищения огня от осквернения. Согласно этим правилам, не было очищения от грехов тому, кто несет тело усопшего к огню. В случае осквернения огня Атар был неумолим к грешникам.¹⁰¹ Носильщики мертвых до конца своих дней считались нечистыми, им нельзя было приближаться к огню ближе 30-ти шагов.¹⁰² Ценность этих сведений, отстоящих от нас на тысячелетия, заключается в том, что они наглядно поясняют воззрения современных иранских народов на запрет зажигать огонь в доме умершего до истечения поминального обряда «третьего дня» или в доме, где родился новорожденный, по крайней мере в первые три дня.

Как видно, о месте огня в мифологии и ритуалах древних иранцев известно достаточно много. Для нас представляет интерес, прежде всего то, что в авестийских текстах Огонь-Атар выступает как символ и внешнее проявление высшего божества и самостоятельное божество, в Младшей Авесте он сын Ахура-Мазды. Как нам представляется, все это дает определенный ключ к пониманию сигналов подсознания, откуда ведет свое начало устойчивость трепетного отношения к огню и его почитания не только в доисламском иранском мире, но во многом и в современном центрально-азиатском обществе.

Значение зороастрийских священных огней не прекращалось с завоеванием арабами Средней Азии. Священные огни продолжали светить в иранском мире

и после падения династии Сасанидов. Свидетельством тому являются описанные еще Абурейханом Бируни (973 — ок. 1050 гг.) дома огня у жителей ранне-мусульманской Согдианы.¹⁰³ Здесь заслуживает внимания то обстоятельство, что здание храма огня еще у Ахеменидов называлось термином, значение которого в русском переводе — «место огня», или «дом огня».¹⁰⁴ По словам Бируни, дома огня были в каждом согдийском селении. В них во время многочисленных ежегодных праздников древние согдийцы собирались для общественных трапез. «В месяцах обитателей Согда, — пишет он, — подобно тому, как у персов, множество праздников и известных почитаемых дней <...> В двадцать восьмой день этого месяца [Наусарда. — *P.P.*] праздник у магов Бухары, называемый Рамуш-Агам, когда люди собираются в храме огня в деревне Рамуш <...>. Во второй день [месяца ф-г-кан. — *P.P.*] — праздник <...>. В этот день согдийцы собираются в храмах огня и едят некое кушанье, изготовляемое из просяной муки, масла и сахара».¹⁰⁵ Сюжет о следах почитания огня в средневековой Средней Азии, в том числе в Хорезме,¹⁰⁶ многократно привлекал внимание археологов.

Спустя несколько столетий российские ученые зафиксировали следы возвышенного отношения потомков древних хорезмийцев к благословенному огню. Мы имеем в виду отмеченный выше обычай раскладывания костра у ворот дома жениха, через который, по свидетельству Н.П. Лобачевой, с целью очищения проезжает арба с невестой во время ее переезда в дом будущего мужа. Многочисленные свидетельства сакрализованного отношения современных хорезмийцев, как и таджиков, к огню приводит Г.П. Снесарев в работе, посвященной реликтам домусульманских верований и обрядов в Хорезме.¹⁰⁷

Привлеченные данные вполне убеждают, что возвышенный культ огня у предков современных таджиков демонстрирует проявление мифического прообраза в форме его метафор как Бога и сына Бога. Функции повторения «мифического образца» и, таким образом, бесконечного воспроизводства того, что было «в первый раз»,¹⁰⁸ позволили ритуалу почитания огненной стихии быть воспринятым как акт поклонения сверхъестественному и священному, проецирующему небесную реальность и этим имитирующему трансцендентальный «архетип». Показателем устойчивого культа огня у зороастрийцев являлся церковно оформленный ритуал почитания этой природной стихии в различных категориях алтарей и храмов огня. Акт возведения рукотворного огня на алтарь или его разжигание под открытым небом, когда он становится неким сакральным центром, представляет собой замечательный пример стремления человека к участию в делах Космоса, к близкому соседству с Небом. Возникает ощущение, что подлинный (земной) огонь, своим магическим светом и теплом заполняющий пространство помещения (и/или культового здания), приравнивается к Небесному Огню, озаряющему мир.

Таким образом, анализ мифотеологической концепции и ритуального восприятия огня свидетельствует, что в представлении доисламских иранцев этот элемент предстает в двойном измерении. 1. Огонь как невидимый Небесный. 2. Огонь как зримая реальность. Как невидимый Небесный (*Амар*; среднеперс. форма *Адур*) огонь выступает значимой знаковостью, символом сакрального архетипа, как зримая реальность — значимой утилитарностью. Будучи невидимым, Небесным Огонь предстает результатом Творения Ахура Мазды и его олицетворением, будучи подлинным земным явлением — результатом творе-

ния человека. Удвоение Сотворения ориентировано на восприятие земного огня семиотическим двойником трансцендентального или микрокосмической имитацией Сотворения. Соответственно творец земного огня становится двойником и, следовательно, участником Сотворения. В этом находит отражение рассмотренная нами форма материализации символичности ритуала. Она показывает, что ритуальное восприятие огня, благодаря которому он становится объектом почитания, производно от его метафоры как Бога (сына Бога) зороастрийцев. Этот результат является отправным пунктом в понимании нами ряда темных и трудно объяснимых событий в идеологической цепочке той части свадебной драмы современных таджиков, которая связана с ритуалом обеждения новобрачных вокруг костра.

Как видно, памятники материальной и духовной культуры предков ираноязычных народов представляют собой прекрасное свидетельство проявления почтительного отношения к сакральному огню. Данное обстоятельство говорит о высоком значении, придававшемся этому бестелесному элементу природы и его почитания на протяжении тысячелетий, начиная от саразмийцев вплоть до эпохи рыночных отношений. Красноречивым свидетельством тому является ритуал обеждения молодоженов вокруг костра (*алоугардон*). Данная церемония показывает, что определенные элементы древнейшей традиции возвышенного отношения к огню весьма успешно воспроизводят себя в таджикском обществе, демонстрируя тем самым связь времен от эпохи ариев до действительности жизни и ментальности наших дней. Следует помнить, что *алоугардон* новобрачных представляет собой действие, выполняемое женщинами. Это говорит о том, что женщины во многом продолжают воспринимать огонь (а вместе с ним и мир) таким, каким он воспринимался ими, возможно, еще в далекие дозораострийские времена. Но благоговейно-почтительный трепет, который испытывали иранцы в древности и раннесредневековую эпоху, не спас огненный культ зороастрийцев. Вскоре на него обрушилась религия, основателем которой был Пророк Мухаммад. Легенды и предания, пришедшие в Центральную Азию вместе с учением нового пророка, во многом представляют огонь в ином свете.

3. Мифологема Ада (исламская концепция огня)

В 2001 г. моя собеседница, 78-летняя Садбарг Арбובה (к. Гусар Пенджикентского района) на вопрос, не слышала ли она какую-либо *киссу*-легенду о происхождении огня, не задумавшись, сказала: «Какая там может быть *кисса*! Огонь — творение джиннов!». Поначалу я усомнился в достоверности ее информации и не придавал ей значения. Но вскоре практически то же самое пришлось услышать и в к. Зидди (долина р. Варзоб). Тогда я вспомнил услышанные мною еще в детстве рассказы взрослых о «воинствах», «полчищах» (*лашкар*) джиннов в безлюдных местах. Лейтмотив этих рассказов — устраиваемые джиннами (числом 30–40 персонажей) ночные шествия с ярко горящими факелами. Они строят шествуют с востока на запад, обычно по гребню довольно длинного бугра (*мега*) к северу от кишлака (Мазари Шариф),¹⁰⁹ уходя далее за горы в неизвестном направлении. Смысл шествия джиннов — демонстрация ими «своих» огней. Одни жители говорили о случаях, очевидцами которых якобы были сами, другие ссылались на услышанные ими рассказы на эту тему.

Представляет интерес сообщение (частная беседа) жителя г. Хорог А. Шинбекова, занимающегося изучением проблем этнографии исмаилитов Западного Памира. Суть его в том, что памирцы названного района для ускорения наступления смерти больного, причиной болезни которого является якобы воздействие злонамеренных сил (джиннов), по бокам агонизирующего в области плеч зажигают по одной лучине. По убеждениям местного населения, демонические силы, увидев зажженные лучины, устремляются к ним на веселье по поводу своей победы, выражающейся в состоянии человека, находящегося между жизнью и смертью. Ирония, однако, в том, что когда *мулла* (авторитет в области мусульманского вероучения и обрядности) принимается читать молитву, что является частью смертельных ритуалов, пламя лучин схватывает и уничтожает джиннов. В этой драме жизни демонических существ явственно выступает чрезвычайно интересное представление об огне: сотворенный джиннами (и, следовательно, их союзник) огонь под воздействием всепобеждающей коранической молитвы превращается в орудие уничтожения своих создателей. Конечно, такая интерпретация отношения «огонь (лучины) — джинны» могла возникнуть уже в мусульманское время. Важно, однако, то, что у исмаилитов Западного Памира первоначальная (доисламская) функция огня как средства очищения мира от темных сил в целом сохраняется.

Согласно Корану, джинны сотворены из огня. Ср.: «И гениев Мы сотворили раньше из огня знойного» (15:27).¹¹⁰ В среде таджиков существует представление, что джинны способны принимать любое обличие. По Корану, они созданы из бездымного огня, имеют воздушные или огненные тела.

Как видно, образ джиннов в устных преданиях современных таджиков и в Коране от воззрений зороастрийцев отличается своей демонизированностью. Если исключить такую окраску, то в главных чертах образ остается практически таким же, доисламским (ср. выражение *воздушное или огненное тело* джиннов).

Изложенные сведения дают возможность почувствовать степень сложности интерпретации устных преданий о происхождении огня. Основная проблема состоит в их сбивчивости и, главное, фрагментарности, обусловленной в основном их размытостью в памяти современных таджиков. Это обстоятельство не позволяет составить более или менее целостную картину представлений об огне.

Зато в среде местного населения весьма популярны легенды и рассказы об огне, вплетенные в ткань повествований о мусульманском аде (*джаханнам*). Их источник, как мы увидим немного погодя, — разные версии одного и того же мотива, изложенного мусульманской книжной традицией. А.К. Писарчик использовала материал, собранный по ее просьбе таджикским этнографом У. Джахоновым у таджиков долины р. Сох. Я позволю себе привести этот рассказ полностью, ибо он наглядно свидетельствует, во-первых, о мифологическом мышлении населения относительно происхождения огня и, во-вторых, о необходимости умелого обращения с этим элементом природы. По преданию, Первочеловек (Адам), нуждаясь в огне для изготовления орудий и инструментов, обратился к Творцу с просьбой о помощи. Бог велел Джабраилу/Джибрилу (библ. Гавриил)¹¹¹ дать Адаму огонь из Ада. Джабраил принес из Ада раскаленный уголек и дал его Адаму. Тот обжегся, принимая уголек, и выронил его на

землю. Огонь ушел в «семь слоев земли», и Адам не смог им воспользоваться. Опять пошел он с просьбой к Создателю. На этот раз прежде, чем дать уголек Адаму, Бог приказал обмакнуть его в реку милости (благодати). Тогда Адам смог удержать уголек.¹¹²

Основной мотив рассказов, услышанных нами в разных районах Таджикистана, сводится к тому, что Адам нуждался в огне для испечения хлеба из выращенного им урожая пшеницы (по другой версии, огонь потребовался ему для изготовления орудий земледелия). Он обращается к Творцу с просьбой дать ему уголек. Творец отказывается удовлетворить просьбу, убеждая его в том, что раскаленный уголек сожжет весь мир. Тогда Первочеловек просит дать ему хотя бы частицу огня, огненную искорку (*гул*). Бог соглашается на это, но велит Джабраилу предварительно пропустить эту искорку через семь океанов. Так, из божественной искорки, пропущенной через семь океанов, Адам разводит огонь в семейном очаге. Как видим, в этом предании мотив опасности огненной стихии и, следовательно, осмотрительного обращения с ним выражен достаточно определенно. Несоблюдение этого предписания, выраженного в аллегорической форме, чревато катастрофой.

Несколько лет тому назад во время расспросов местного населения на севере РТ о возможных легендах и преданиях относительно происхождения огня я имел возможность бегло просмотреть попавшееся мне в руки на короткое время литографированное издание на персидском языке книги некоего Мухаммад Салима б. Мухаммад Рахима Бухари под названием «Дуррат ул-ва'изин» («Жемчужина наставников»). Литография выполнена в месяц джумади ал-аввал 1326 г.х. Переписчик — Мулла Султân б. Мулла Сабир Бухари. Место издания установить не удалось. Но по ряду признаков (цвету бумаги, восточно-иранские особенности языка, а также *нисба* как автора, так и переписчика) литография явно центрально-азиатского происхождения. Объем книги — 128 страниц, по 23 строки каждая.

В предисловии к сочинению (с. 2) автор подчеркивает, что его труд представляет собой перевод из арабских источников различных преданий о словах и поступках (*хадис*) Пророка Мухаммада. Следовательно, излагаемая в этом источнике концепция огня отражает официальную идеологию ислама.

Один из разделов книги «Дуррат ул-ва'изин» содержит рассказ о мусульманском аде. Согласно ему, однажды Пророк Мухаммад, когда к нему явился Джабраил, попросил его рассказать о зное (жжении) в аду. Джабраил ответил, что «ад сотворен Аллахом (из пламени огня)». И далее: «Аллах велел раскалить его языками пламени. (Тогда) тысячу лет жгли огонь, и (ад) стал красным. После этого жгли огонь еще тысячу лет, он стал белым. Жгли огонь еще тысячу лет. И он стал черным. С тех пор его (ада) жар (не убивает) и его пламя не угасает».¹¹³

В названном сочинении есть и другой пассаж. Он повествует о происхождении огня. Там говорится, что Всевышний Аллах велел Джабраилу пойти к *малику* (букв. «хозяин») ада, взять у него немного огня и отнести его Адаму, чтобы тот приготовил себе пищу. Малик ада спросил у Джабраила, в каком количестве дать ему огня. Джабраил в ответ сказал: «Величиною с плод хурмы». Малик ада сказал: «Если я дам тебе огня величиною с плод хурмы, от его жара будут расплавлены семь небес и земля». (Тогда) Джабраил сказал: «Подай половину того». Малик сказал: «Если дать тебе половину того (о чем ты

просишь), от его жара и до судного дня не упадет на землю ни одна капля дождя, а из земли не взойдет ни одна травинка». После этого Джабраил принялся молиться, прося Аллаха о (нужной) величине огня для Адама. Прозвучавший (небесный) голос предписывал Джабраилу: «Бери частицу (*зарре*) огня, окуни ее семьдесят раз в семьдесят морей и (после этого) отнеси ее Адаму». Джабраил взял частицу огня из ада, окунул ее семьдесят раз в семьдесят морей, (затем) отнес ее Адаму, поместив ее на вершину горы Сахик. Своим горением огненная частица прожгла гору, пробив в ней брешь, и (таким образом) отправилась к месту (назначения). Дым от этого огня, (запечатленный) на камне в той горе и на железе в той горе, сохраняется до сих пор. Земной огонь получен из дыма той частицы на камне и на железе в той горе.¹¹⁴

Приведенные версии, несмотря на явно исламизированный характер, содержат то главное, о чем говорилось выше: огонь — прекраснейшее приобретение человека, он возник из его созидательной потребности. Именно огонь завершил долгий путь становления человека. Овладение огнем привело к производству орудий труда, оружия, пищи, дало толчок земледелию и оседлости. Приведенные предания привлекают к себе внимание еще и потому, что единственным обладателем огня является Бог, который награждает им человека. Посредником между Богом и Первочеловеком в добывании огня выступает Джабраил, обычно в виде крылатого существа (получеловека-полуптицы).

Мы рассмотрели два мифологических повествования о сотворении огня и отношения к нему: одно зороастрийское (доисламское), второе — собственно исламское.

Согласно первому, огонь есть чистейшая стихия, участвующая в создании Вселенной. Явственно ощутимо то, что эта стихия — олицетворение самой религии зороастрийцев. По мифу, огонь разлит по всему Космосу, поэтому в отличие от мифологии огня в других традициях его не приходится красть у богов. Как благо, он сам служит человеку. Одушевленность (в представлениях древних и раннесредневековых иранцев) огня, его особая воздушность и крылатость позволяют ему приходить к людям на помощь, когда он им нужен. Для этого у него нет преград: расстояние между ним и людьми стерто, персонифицированный огонь выступает союзником, защитником и партнером людей. Поэтому он почитаем ими, они делают ему подношения в виде сухих дров, жира жертвенных животных и благовоний. Ахура-Мазда сурово наказывает тех, кто совершает насилие над огнем, пытаясь гасить его силой. Здесь стоит напомнить, что упоминавшееся выше божество Аша-Вахишта (в иранской мифологии он входит в верховную триаду в семерке Амэша Спента), сочетающее функцию духа огня и абстрактной сущности идеального распорядка в мире, в позднейшей иранской мифологии трансформировалось в представление о небесном рае (Бехишт) и в его духа Арду-Бехишт; он является названием второго месяца иранского солнечного календаря — расцветающего месяца весны. Это замечание важно для того, чтобы понять характер изменения представлений об огне и отношения к нему уже в мусульманскую эпоху. Все подобные представления о сакральности огня позволяют яснее представить себе смысл выработанной когда-то концепции почтительного отношения к этой природной стихии как к объекту культа. Свидетельством такого отношения к огню у зороастрийцев является то, что этому элементу природы посвящен девятый день каждого месяца и девятый месяц зороастрийского календаря целиком (16 ноября — 15 декабря).

Согласно второй мифотеологической концепции, связанной с исламом, огонь, духом которого в доисламский период являлось божество Аша-Вахишта, связанное с небесным раем, заперт в аду-*джаханнаме*, сотворенном кораническим Богом. К *джаханнаму* приставлен страж (*малик*), которому предписано без Божьего повеления не давать огня Адаму. Между стражем ада и Аллахом есть еще один персонаж — ангелоначальник Джабраил, который и передает стражу ада веления Бога давать или не давать огня. Аллах определяет также, в каком количестве давать Первочеловеку огня, а также правила обращения с ним. В подобных представлениях явственно находит отражение взгляд на огонь как на опасную и грозную стихию. Прослеживаются также элементы представлений, в которых ощущаются определенные признаки крылатой и воздушной природы огня. Тут обращают на себя внимание по меньшей мере два обстоятельства. В исламской иконографии Джабраил обычно изображается крылатым. Крылатыми и воздушными предстают также джинны. По этим признакам исламская доктрина огня, как нам кажется, таит в себе некоторые элементы зороастрийских верований, хотя, безусловно, многие элементы подобных воззрений несут универсальный характер.

Наряду с отмеченными чертами исламская концепция огня направлена против зороастрийских представлений. Именно здесь возникает трудный вопрос. Он сводится к необходимости объяснения проявлений почитания огня в культуре современных таджиков при, казалось бы, негативном отношении господствующей религии к этому природному элементу. Попытка понимания этого парадокса — в последующих частях данной работы. Справедливости ради следует отметить, что исламская концепция огня таит и некую двойственность. В ней можно почувствовать сочетание, с одной стороны, скрытых (подсознательных) воспоминаний о зороастрийском культе огня (ср., например, представление о благотворном огне, через который Бог проявил себя на горе Синай),¹¹⁵ с другой — опасных аспектов этой стихии (ср. гордыню Иблиса, который хвастался своим происхождением из огня). Средневековые мусульманские поэты сравнивают пламя любви, охватившее их сердца, с горением огня в храмах зороастрийцев. Для описания состояния сердца ими используется также образ гончарной печи с бушующим огнем. В фольклоре и поэзии иранских народов популярен поэтический образ мотылька и свечи. По своей выразительности и контрастности картина видения мотыльком сначала лучения свечи, а затем и ощущения им ее манящей теплоты, после чего он жертвует собой, отдавая себя во власть пламени, оказывает сильное эмоциональное воздействие. Как представляется, в основе выбора этим существом добровольной смерти в пламени свечи языческого храма лежит убеждение о его отождествлении с символом доисламской веры иранцев. Поэтический сюжет о мотыльке и свече невольно приводит к пониманию такого явления в современной среде таджиков, когда девушки в порыве отчаяния из-за отсутствия взаимной любви в качестве способа завершения своего земного пути добровольно выбирают пламя собственноручно зажженного костра (об этом — в одной из завершающих глав).

Стоит вспомнить зажигание верующими свечей (и/или лучин) во время мусульманских праздников, как впечатление о негативном отношении ислама к почитанию огня ослабевает. Свечи/лучины являются неотъемлемой частью поминальной обрядности, вообще всего комплекса обрядов жизненного цикла, а также знахарских приемов и процедур. Свечи ставят на *мазарах* (тадж./перс.

мазор — «место поклонения»), связанных с именами мусульманских святых во имя исполнения различных желаний. Примеров подобного рода можно привести много.

Между тем ощущение негативного отношения ислама к огню усиливается, если вспомнить представление об огне как о мифологеме мусульманского ада. Как уже было сказано, одно из названий мусульманского ада — арабское слово *ал-джахим* (или *ан-нâr*), что значит «огонь», «пламя»; по Корану, жертвы ада будут гореть в огне. Известно также, что слово «огонь» в Коране почти всегда служит синонимом адского пламени. Согласно священной книге мусульман, жены пророка Нуха и Лута упорствовали в своих заблуждениях, за что «им было велено войти в Огонь» (Коран, 66:10). Думается, что этот акт предполагает скорее «судейскую» функцию огня, т.е. преследует скорее цель испытания нравственного очищения жен пророков, чем цель кары (в последующих изложениях мы еще вернемся к сюжету о «судейских» функциях огня). Идея кары вечным огнем характерна не только для ислама. Н.Р. Гусева справедливо отмечает, что «неукоснительная вера в существование всепожирающего, беспощадного подземного огня вошла во все ранние и поздние религии как вечная угроза всем грешным и неправедным людям. Адское пламя, ожидавшее их, служило железной уздой, удерживающей многих на грани тяжкого греха».¹¹⁶ Представление об огне как символе преисподней известно в иудаизме; эта идея воспринята и христианством; угрозы сожжения грешников в огненных муках в самом нижнем круге ада, где «не иссякает жаркое пламя», широко известна и в индуизме.¹¹⁷

Наряду с этим в христианстве существует вера в великую тайну огня (этот факт иллюстрирует двойственность концепции огня не только в исламе, но и в христианстве). Она находит отражение в чуде этого природного элемента, по поверьям, олицетворяющего собой некую сущность. Так, из года в год в Великую Субботу, предшествующую Пасхе, в Иерусалимском храме Гроба Господня на глазах у тысяч верующих происходит чудо сошествия благодатного огня. Христианские паломники с трепетом и волнением ждут того момента, когда Блаженнейший Патриарх выйдет с горящими свечами из *Кувуклии* — пещеры Гроба Господня, где находится трехдневное ложе Иисуса. Так было и сто, и пятьсот, и тысячу лет назад. Считается, что год, когда божественный огонь не сойдет на Землю, станет последним в мировой истории. Сошествие в Страстную Субботу в храме Гроба Господня благодатного огня — известный сюжет и в мусульманских средневековых источниках. Они собраны и подвергнуты анализу И.Ю. Крачковским.¹¹⁸ Позволю себе привести здесь рассказ величайшего среднеазиатского ученого-энциклопедиста Бируни (ал-Бируни) из статьи И.Ю. Крачковского, поскольку для нашей темы он имеет принципиальное значение. Согласно автору этой интересной публикации, рассказ ал-Бируни, «как и все [его. — Р.Р.] произведение, имеет вполне определенную дату — 1000 г. по Р. Хр.».¹¹⁹ Далее приводим текст ал-Бируни.

«Про субботу (великого) воскресенья передают рассказ, от которого приходит в смущение знакомый с естественной наукой и едва ли может признать его (справедливость). Если бы враги не передавали так единогласно этого, говоря, что сами были свидетелями, и если бы почтенные ученые и другие лица не увековечили бы этого в своих книгах, тогда бы сердце не могло относиться к этому спокойно. Сам я познакомился с этим из книг и слышал то же от Фараджа,

сына Салиха багдадского. В середине церкви Воскресенья в Иерусалиме (находится) гроб Христа, высеченный в одной (сплошной) скале со сводами; над гробом купол, поверх которого возвышается другой, большой. Кругом скалы — хоры, на которых помещаются мусульмане, христиане и все, кто приходит к месту гроба в этот день, преклоняясь перед Богом и молясь ему от полдня до вечера. Приходят му'аззин соборной мечети, имам и эмир города. Они садятся у гроба, приносят лампы, которые ставят на гроб; а он бывает закрыт. Христиане до этого тушат свои светильники и лампы и остаются так, пока не увидят, что чистый белый огонь зажжет лампаду. От нее зажигаются лампы в соборной мечети и в церквях, а затем пишут в столицу халифата о времени нисхождения огня. По быстроте нисхождения и близости его к полудню заключают об урожае в этот год, по запаздыванию до вечера и удалению (от полдня) — о неурожае. Передавал мне еще этот рассказчик, что один из правителей вместо фитиля положил медь, чтобы она не могла загореться и все это расстроилось бы. Но вот когда спустился огонь, загорелась и медь. Нисхождение этого огня в день переходящий не заслуживает еще удивления, но появление его без видимой материи гораздо более удивительно. Сомневаться в этом нельзя, так как существует (удовлетворяющий) всем условиям истинности рассказ про церковь в одном из сел Египта: ее видели люди, слова которых заслуживают доверия, с мнением которых считаются, со стороны которых не может быть никакого обмана, равно как и они сами не могут быть обмануты. И вот (такие лица) рассказывают, что в этой церкви есть подвал, к которому ведет приблизительно двадцать ступеней; в нем имеется трон, под которым (лежат) мужчина и мальчик, завернутые в ковер. Над троном — мраморная ваза, внутри которой стеклянный сосуд, а в нем медный фитиль, внутри которого льняной. Его зажигают, и масло льется в стеклянный сосуд, так что скоро весь он наполняется маслом, которое затем течет в мраморную вазу. Его расходуют на церковь и ее лампы. Ал-Джейхани рассказывает, что сюда пришел один заслуживающий доверия человек; он вынул сосуд из вазы, вылил все масло из сосуда и вазы и потушил огонь, а затем вернул все в прежнее состояние за исключением масла, вместо которого он налил своего. Он заменил также фитиль другим и зажгел его. Сейчас же масло стало появляться в стеклянном сосуде, а затем потекло в мраморную вазу без всякой видимой материи и элемента. По его словам, когда из-под трона убирают мертвого, то огонь тухнет и масло не течет. Со слов жителей этого села передают, что женщина, подозревающая у себя беременность, берет этого мертвого ребенка и кладет себе в лоно. Ее дитя в утробе начинает двигаться, если беременность действительна. Если же женщина не почувствует движения, она отчаивается».¹²⁰

Обратим внимания на завершающий пассаж И.Ю. Крачковского. Он пишет: «Было бы, конечно, желательно, чтобы эти ценные сообщения не стояли так обособленно, но и одинокий авторитет ал-Бируни придает им значительную силу. Во всяком случае, его сообщение о благодатном огне является наиболее важным в ряду арабских свидетельств не только по своей древности, но и по внутреннему достоинству. Отношение его к описываемому обряду дает ценную черту для характеристики автора: в нем мы находим пример вдумчивой терпимости к чужой религии, который едва ли легко встретить в христианском средневековье по отношению к мусульманству».¹²¹

Наряду с «терпимой вдумчивостью» Бируни к чужой религии кажется допустимым и другое предположение. Дело в том, что когда он писал свой рассказ, лучи культа чудодейственного огня, который доселе исповедовали в Хорезме — на периферии Мусульманской Евразии, конечно, уже сильно потускнели, уступив место учению пророка Мухаммада. Стоит вспомнить сообщение ал-Бируни в том же его сочинении о домах огня у жителей раннемусульманского Согда, как возникает ощущение, что эти лучи продолжали еще пламенеть кое-где в самом Хорезме, хотя они были уже обречены на угасание. Великий хорезмиец, написавший свое сочинение, заметим, на арабском языке, похоже, внутренне все еще находился во власти угасающего культа и переживал, видя, как символ еще недавно непоколебимой веры народа уходит в небытие. В этом смысле его рассказ о благодатном огне христиан предстает как повод для выражения ученым сожаления об утрате однообщинниками объекта доисламского трепетного отношения. Как мне кажется, история о нисхождении святого огня у христиан, описанная Бируни, являет собой попытку объяснить оппонентам почитания огня, которые уже праздновали победу, почему в родной для ученого среде отмирающий культ этой благословенной стихии проносился от глубины тысячелетий до его современности, служа кое-где и поныне объектом высоко нравственного отношения. Сказать иначе, чудо нисхождения святого огня в праздновании православной Страстной Субботы для ал-Бируни, независимо от того, миф это или нет, есть иллюстрация всенародной веры, следовательно, и мотивов благоговейного отношения, которое на деле заслуживает огонь как стихия Мироздания. Умозрительно это и мыслительные истоки, из которых питался культ огня в мире, к которому ученый принадлежал.

Как кажется, предложенное понимание дает дополнительный ключ к уяснению того факта, почему в вопросе о чуде святого огня у христиан позиция Бируни отличается от взглядов некоторых других мусульманских авторов, представлявших происходившее с благодатным огнем под сводами Храма Господня в Иерусалиме как фокус христианских монахов. Он не полемизирует с авторами, называвшими происходившее в христианском храме трюком; свидетельством тому является признание ученого в том, что сам он не был очевидцем описываемого им события и что излагаемое известно ему из рассказов и книг. Такое впечатление, что для него важнее всего показать метаморфозу концепции огня, когда последний из устойчивого символа религии и веры превращается в олицетворение воздаяния.

Возвращаясь к концепции огня в исламе, необходимо обратить внимание на ее двойственность. Упоминания об этой стихии в Коране не редкость. В текстах Священной Книги мусульман, как и в христианстве, огонь, с одной стороны, символ адских мук, с другой — благословенная стихия. В Коране, а также в исламском мистицизме (это ощутимо и в философских концепциях ислама) свет признается не только атрибутом, но и сущностью Бога-Творца. Таким образом, концепция огня в учении пророка Мухаммада не слишком далеко уходит от убеждений и воззрений доисламских иранцев об этом элементе природы. Так, в одном из коранических текстов (его фрагмент — в эпиграфе нашей книги) 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, не восточной, не западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не кос-

нулся огонь. Свет на свете!». Ведет Аллах к Своему свету, когда пожелает <...>. (24;35). Не менее выразительны *аяты* 20-й *суры*. В них огонь — божественное знамение. Ср.: «Дошел ли до тебя рассказ о Мусе! Вот увидел он огонь и сказал своей семье: “Останьтесь, я почуюл огонь. Может быть, я вернусь к вам с факелом оттуда или найду у огня верный путь”. А когда он пошел к нему, было возглашено: “О Муса! Воистину, Я — твой Господь, сними же свои сандалии! Ты ведь в долине священной Тува. И я избрал тебя; прислушайся же к тому, что тебе возвещается”» (20; 13). Идея «огонь — проявление божественного знамения» отражена и в других частях Корана, между прочим, опять в связи с пророком Мусой. «И когда Муса выполнил свой предел и отправился в путь с семьей, он заметил у стороны горы огонь. Он сказал своей семье: “Останьтесь, я заметил огонь, может быть, я приду к вам от него с какой-нибудь вестью или головней из огня, может быть, вы согреетесь”. И когда он пошел к нему, был к нему зов с правой стороны долины в благословенной роще из кустарника: “О Муса, Я — Аллах, Господь миров!”» (28; 29–30).

Нетрудно заметить, что образы светильника и благословенного дерева напоминают представления доисламских иранцев, которые считали, что священный огонь следует разводить из дров священного дерева (разговор на эту тему еще впереди). Подобные воззрения близки также ведическим гимнам. Приводим один из них: «О, Агни! Священный огонь! Огонь очищающий! Ты, который спишь в дереве и поднимаешься в блестящем пламени с алтаря, ты — сердце жертвоприношения, смелое парение молитвы, божественная искра, скрытая во всем, и ты же — преславная душа Солнца».¹²² Любопытно, что кое-где в классической персидско-таджикской поэзии, например, в поэме Афзал ад-Дина Кāшāни «Джāвидан-nāме» («Книга о вечности») в списке шести творений Аллаха огонь занимает вторую позицию после сотворения Неба и мира звезд, за которым следует сотворение воздуха, земли, воды и живых существ.¹²³ Знаменитый Фирдоуси в своей поэме «Шахнаме» устами Заратуштры говорит:

Принес кадильницу и огонь и сказал:

Из рая они — и священная кадильница, и священный огонь.

Проявления неприемлемости для исламского учения прежней (зороастрийской) доктрины сотворенности огня видны из упоминавшегося выше образа *Иблиса* (Сатаны). По Корану, он создан из огня. Из-за его козней Адам и Ева были изгнаны из рая. Образ Иблиса, как и бытующие представления об огне, якобы являющемся творением джиннов, по-видимому, был рассчитан не только на официальный подрыв зороастрийского культа огня. Проявления негативного аспекта огня в исламе по определению должны были до основания разрушить древние доисламские представления об огне как фундаментальном символе божественного явления и связанные с ними ритуалы его почитания. Однако реальная жизнь оказалась богаче официальных регламентаций: элементы культа огня в таджикской среде ощущаются и в условиях этнографической современности. Уже из описанного в первой главе обряда обведения невесты вокруг огня отчетливо видно, что в действительности исламу так и не удалось в полной мере преодолеть устойчивость прежнего культа огня. Конечно, черты былой храмовости этого культа утрачены. Но если судить по

языку обряда *алоугардон*, то последний во многом представляет собой достаточно выразительную форму поклонения огню на открытой площадке в условиях современности. Почти уверенно можно сказать, что калейдоскопическая смена времен и эпох (начиная, может быть, со времен индоиранской общности) не заставила угаснуть свет этого культа. Этот факт лучше всего демонстрирует неувядаемость символической, религиозной и идеологической основы интересующего нас костра молодых как части свадебных обрядов таджиков нашего времени. Как уже говорилось, в младоавестийских текстах глава семьи обращает свои внутренние взоры к божествам-*язатам*, чтобы в его доме горел сакральный элемент — огонь Ахура Мазды. Этот пример показывает, к каким духовным источникам восходит анализируемый ритуал *алоугардон*. Он же свидетельствует о том, что вихрь исламской метафоры огня не затмил пламя драмы, разыгрываемой современными таджиками вокруг костра новобрачных. Очевидно, этот костер потерял бы всякий смысл, если бы он не символизировал ожидание треска огня в очаге формирующейся семьи, если бы не было отчетливого понимания того, что без огня, отделившего человека от зверинного стада, немислимо существование самой семьи, что огонь представляет собой источник и первоначальную необходимость благополучия ее членов. Поэтому пламя *алоугардона* новобрачных, завершающее цикл свадебных церемоний и выступающее как последний его аккорд, остается для однообщинников знаком завершения формирования новой семьи. Далеко не случайно, что этот огонь раскладывается на открытой площадке, часто на перекрестке. Выше говорилось, что древние индоиранцы, еще не знавшие храмовых зданий, воздвигали ритуальные костры на открытых местах. По-видимому, ислам вытеснил лишь алтари и храмы огня иранцев, преобразовывая их путем постепенной перестройки и перепланировки в, скажем условно, мусульманские храмы. Что касается ритуальных костров, они, похоже, продолжали пламенеть, и не исключено, что свадебный костер таджиков нашего времени является духовным мерцанием отдаленных костров, отражая особенности мира восточной женщины. Да не и только мира женщины. Мы можем говорить о том, что и мужчины, с которыми связано представление о восприятии мира в динамике, сохраняли определенное духовное влечение к огню вплоть до середины двадцатого столетия. Следующий раздел представленного изложения посвящен этому вопросу.

Название *атешкаде* («дом огня») в приложении к алтарям и храмам огня в доисламском иранском мире подводит нас к известным из этнографической литературы по народам Центральной Азии общественным зданиям (помещениям), именовавшимся относительно недавно у таджиков горных областей *алоухона*. Данное название является синонимом слова *атешкаде* в том же значении — «дом/помещение огня». Как помнит читатель, о домах огня у согдийцев, предназначавшихся для собрания мужчин, писал еще Бируни. Нужно посмотреть, не прослеживаются ли в домах огня, зафиксированных этнографами у горных таджиков, следы наследия в целом утраченной традиции почитания огненной стихии отдаленными предками иранских народов. Уместность обращения к данной проблеме продиктована и тем, что стационарный огонь, раскладывавшийся в углублении (*чахлак*) в центре помещения *алоухона*, отражал специфику социального мира мужчин, поддерживавшийся там огонь принадлежал только им. Женщины к этому огню доступа не имели, как к событийному костру, разжигаемому на пути невесты к дому жениха, в це-

лом не имеют доступа мужчины. Подобная специфика позволяет обозначить главные черты различия церемониальных огней в культуре таджиков по принадлежности к сугубо женской и сугубо мужской сферам. Оговорим, что стационарные огни мужчин (значит, и помещения *алоухоны*) ушли в прошлое, а иницилируемые и конструируемые женщинами подвижные *алоугардоны*, частота и локализация которых зависят от случая, у таджиков существуют и поныне.

1. О литературе по этому вопросу см.: 1) *Harmatta J.*, with the contributions of B.N. Puri, L. Lelekov, S. Humayun and D.C. Sircar. Religions in the Kushan Empire // History of Civilizations of Central Asia. Vol. II. Ed.: Harmatta J., Co-ed: B.N. Puri and Etemadi. UNESCO Publishing, Paris, 1994. P. 313–329; 2) *Gignoux Ph., Litvinsky B.A.* Religions and Religious Movements // History of Civilizations of Central Asia. Vol. III. Ed. B.A. Litvinsky, Co-ed.: Zh. Guang-da and R. Sh. Samghabadi. UNESCO Publishing, Paris, 1996. Ch. I–II. Сравнительно недавно в печати появилась работа М.Б. Мейтарчиян, посвященной теме огня в зороастризме (См.: *Мейтарчиян М.Б.* Огонь в зороастризме по «Персидским риваятам» // Древние цивилизации Евразии. История и культура. М., 2001. С. 281–286.

2. МНМ: М., 1992. Т. II. С. 239.

3. *Мо'ин.* Āyīni āriyāi-yāni piš az zoхuri Zardosht («Обычаи арийцев до восхождения Пророка Заратустры/Зороастра») // Āshena. Sāli dovzum, shoṃāreyi 8. Teхrān, 1371 (г. х.). С. 45.

4. Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989. С. 545.

5. *Гусева Н.Р.* Славяне и арьи. Путь богов и слов. М., 2002. С. 101.

6. Там же. С. 101. Согласно мифу, Индра посылает Агни в форме птицы к постели Шивы и Парвати, чтобы удержать их от любовных утех (*O'Flaherty W.D.* Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva. Oxford, 1973. P. 30).

7. Авестийское *Аша* соответствует веддийскому *rta* — персонаж, поддерживающий правду-добро.

8. *Boyce M.* A History of Zoroastrianism. Leiden; Köln, 1975. Vol. 1. P. 212.

9. Т.е. принцип, порядок, распространяющийся по всему миру и упорядочивающий его (см.: *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. СПб., 1994. С. 35 (здесь и далее ссылки на этот источник даются по 3-му изд.).

10. Махабхарата. Книга третья, Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987. С. 121–122.

11. *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 35.

12. МНМ. Т. I. С. 120.

13. МНМ. Т. I. С. 120.

14. *Крюкова В.Ю.* Зороастризм. СПб., 2005. С. 71. Относительно Атара как сына Ахура-Мазды некоторые специалисты полагают, что этот персонаж, как и другие популярные зороастрийские божества, почитавшиеся в дозороастрийский период истории иранского мира, в сохранившейся части авестийской литературы в точности не упоминается (*Dhalla Maneckji Nusservanji.* Zoroastrian Theology: From the Earliest Times to the Present Day. N.Y., 1972. P. 7). Но отсюда не следует, что он не был известен. По ряду фактов строится предположение, что культ огня, безусловно, является общеиндоиранским и *athravan* («огнепоклонничество») имело своей целью почитание пламени на алтаре еще задолго до Пророка нового (зороастрийского) учения — Зороастра.

15. *Boyce M.* A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Lannam. N.Y.; L. 1989. P. 69.

16. МНМ. С. 120, 3–121, 1.

17. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меноги-и хирад). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Изд. подг. О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 288.

18. Там же. С. 288–289.

19. *Dhalla Maneckji Nusservanji.* Zoroastrian Theology... P. 42.

20. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т.В. Цивьян. М., 1986. С. 101.

21. *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 35.

22. *Иностранцев К.А.* Материалы из арабских источников. Для культурной истории Сасанидской Персии. Приметы и поверья: Отг. отг. из ЗВОИРАО. СПб., 1907. Т. 2. С. 102.
23. МНМ. Т. 2. С. 239.
24. *Иностранцев К.А.* Материалы из арабских источников... С. 102.
25. Там же. С. 101.
26. Там же.
27. Источник сообщает, что в древнеперсидском календаре фигурировал месяц «поклонения огню» и совершались огненные ритуалы, известные также скифам, парфянам и хорезмийцам. По огню гадали и предсказывали будущее (МНМ. Т. 1. С. 121, 1).
28. *Фюссман Ж.* Культ огня в храмах, храмы огня и арийская культовая практика // Мероси ниёгон («Наследие предков»). Душанбе. 2001. № 5. С. 40.
29. Подробнее о предании относительно Атара (Адура) в ривайатах см.: *Рак И.В.* Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб., 1998. С. 292–294.
30. Контекст огня как защитника людей обращает к данным археологов об антропоморфных очагах на территории Центральной Азии. См.: *Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И.* Самаркандские очажки // Из истории искусства великого города. Ташкент, 1972. С. 206–234; *Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А.* Следы почитания огня в средневековом Хорезмском городе // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979. С. 105–112.
31. Сраоша — в мифологии дух религиозного послушания и порядка, благовестник, посланник Ахура Мазды.
32. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... 1986. С. 107–108.
33. *Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы: Пер. с франц. и англ. М., 1987. С. 30.
34. У древних индусов божеству огня соответствовало имя Агни; у египтян — Пта, у скандинавских народов — Локи, у римлян — Вулкан, в Греции он назывался Гефест, у бурят — Сахидайноен.
35. *Литвинский Б.А., Пичикян И.Р.* Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. I. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь. М., 2000. С. 264.
36. *Jeckson W.* Zoroaster. The Prophet of Ancient Iran. N.Y., 1965. P. 98.
37. *Исхаков А.И.* Саразм. К вопросу становления раннеземледельческой культуры Зеравшанской долины (Раскопки 1977–1983 гг.). Душанбе, 1991. С. 68.
38. Там же. С. 69, 73.
39. *Литвинский Б.А., Пичикян И.Р.* Эллинистический храм Окса... С. 264–265.
40. *Boyce M.* The Fire-Temples of Kerman // *Acta Orientalia*. Vol. XXX. 1966. P. 22–38.
41. *Геродот.* История: В 9 кн. / Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1972. Кн. I. С. 132.
42. *Страбон.* География / Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1964. Кн. XV, 3. С. 13.
43. Там же. С. 15.
44. *Гиришман Р.М.* Религии Ирана от VIII века до н.э. до периода ислама // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978. С. 68.
45. Там же. С. 67–68.
46. Там же. С. 68.
47. *Gignoux Ph.* Zoroastrianism: History of Civilizations of Central Asia. P. 403.
48. *Фюссман Ж.* Культ огня в храмах... С. 40.
49. Там же.
50. *Dhalla Maneckji Nusservanji.* Zoroastrian Theology... P. 134.
51. *Луконин В.Г.* Искусство Древнего Ирана. М., 1977. С. 97.
52. *Барсман* — ритуальный пучок прутьев из ветвей тамариска, который держал в руках священнослужитель во время литургии. Переводы на русский язык авестийских терминов даются в основном по словарю, помещенному в русском переводе избранных авестийских гимнов, выполненному И.М. Стеблин-Каменским (См.: Авеста. Избранные гимны / Пер. с авестийского и коммент. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990. С. 154–174).
53. *Dhalla Maneckji Nusservanji.* Zoroastrian Theology... P. 134–135.
54. *Ксенофонт.* Киропедия / Изд. подг. В.Г. Борухович и Э.Д. Фролов. М., 1977. VIII, III. С. 12.
55. *Литвинский Б.А., Пичикян И.Р.* Эллинистический храм Окса... С. 312.
56. *Крюкова В.Ю.* Зороастризм... С. 152–153.
57. *Boyce M.* A History of Zoroastrianism... Vol. I. P. 167; vol. 2. 22 ff.

58. Бойс М. Зороастрийцы... С. 80.
59. Там же.
60. Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Эллинистический храм Окса... С. 189.
61. Сведения о подобных святилищах и паломничестве к ним см.: Boyce M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. P. 241 ff.
62. Дандамаев М.А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963. С. 247. По его мнению, у зороастрийцев древнего Ирана были также небольшие помещения для поддержания священного огня (Там же. С. 255).
63. Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Эллинистический храм Окса... С. 209–240.
64. Там же. С. 189.
65. Там же. С. 207.
66. Там же.
67. Там же. С. 208.
68. Сариниди В.И. Происхождение иранских храмов огня // Atti dei Convegni Lincei 127. Convegno internazionale sul tema: La Persia e l'Asia Centrale da Flessandro al X secolo. Roma, 1996. P. 324.
69. Там же.
70. Шкода В.Г. Генезис согдийской культовой архитектуры // Древние цивилизации Евразии. История и культура. М., 2001. С. 452.
71. Там же.
72. Бойс М. Зороастрийцы... С. 105–109, 125–130.
73. Луконин В.Г. Культура Сасанидского Ирана: Иран в III — V вв. Очерки по истории культуры. М., 1969. С. 70.
74. Луконин В.Г. Древний и раннесредневековый Иран. Очерки истории культуры. М., 1987. С. 114.
75. Там же. С. 115.
76. Иностранцев К.А. О домусульманской культуре Хивинского оазиса: От. отт. из ЖМНП. СПб., 1911. С. 297.
77. Jackson W. Zoroaster... P. 99.
78. Иностранцев К.А. О домусульманской культуре... С. 299.
79. Jackson W. Zoroaster... P. 99.
80. О практике паломничества к храмам огня сообщает также М. Бойс (см.: Бойс М. Зороастрийцы... С. 109, 147 др.).
81. Иностранцев К.А. О домусульманской культуре... С. 299.
82. Там же. С. 300.
83. Там же. С. 301.
84. См.: Gignoux Ph. Religions and Religious Movements. Zoroastrianism // History of Civilizations of Central Asia. UNESCO Publ. Vol. III. Paris, 1996. Part I. P. 403–412.
85. Некоторые интересные сведения о локализации и архитектурном облике храмов огня приводит также Ф. Жинью. См.: Gignoux Ph. Zoroastrianism. P. 405–406.
86. Бойс М. Зороастрийцы... С. 82–84. См. также с. 108.
87. Там же. С. 106.
88. Там же. С. 80.
89. Там же. С. 50.
90. Боголюбов М.Н. Молитва Ахурамазде на древнеиранском языке среди арамейских надписей из Аребсуна // История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства. М., 1971. С. 281.
91. Там же.
92. Там же.
93. По мнению М.Н. Боголюбова, огонь в Авесте сопровождается эпитетом *amavant* — «сильный», «могучий». Там же. С. 281.
94. *Язаты* (авест. *язата* — «(тот), кому подобает поклонение»), в иранской мифологии божества-помощники Ахура Мазды.
95. Dhalla Maneckji Nusservanji. Zoroastrian Theology... P. 135.
96. Там же. Об этом пишет также М. Бойс, отмечая, что у авестийцев огонь получал приношения в виде сухих дров, жира от жертвенного животного и благовоний. Все это

- происходило так же, как в случае огня очага (см.: Бойс М. Зороастрийцы... С. 80).
97. *Dhalla Maneckji Nusservanji. Zoroastrian Theology...* Р. 136.
 98. *Иностранцев К.А.* Материалы из арабских источников... С. 102.
 99. *Dhalla Maneckji Nusservanji. Zoroastrian Theology...* Р. 136. (См. также: Рāзи Хāшим. Зартошт ва та'алими у. Интешārāt-е Āсийа. (бедуни махалли нашр). 1344.)
 100. Там же.
 101. Там же. Р. 136–137.
 102. *Соколов С.Н.* Древнейшая религия иранских племен // *Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., 1997. С. 20–21.* См. там же. Видевдат: /Земля/. С. 88 (16, 17); Похоронный обряд. С. 98. (6, 7).
 103. *Бируни Абурейхан.* Избранные произведения. Т. I. Ташкент, 1957. С. 254.
 104. *Бойс М.* Зороастрийцы. С. 80.
 105. *Бируни Абурейхан.* Избранные произведения. Т.1. С. 254.
 106. См.: *Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А.* Следы почитания огня. С. 105–112. Там — литература по вопросу.
 107. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 189–193.
 108. *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 17.
 109. Признаться, долгие годы этот вытянутый бугор вызывал у меня страх. Я старался без необходимости не приближаться к нему. Мне всегда казалось, что *лашкар* джиннов скрывается где-то по другую сторону этой башмакообразной *теги* со «статуей» конгломератного образования в верхней части «голенища башмака»; в темное время суток она напоминала фигуру одиноко стоявшего на месте гигантского существа. И сейчас из окружающих горных бугров и склонов этот «башмак» один кажется мне выгоревшим, желтым даже в зимнее время!
 110. Здесь и далее коранические тексты цитируются по: Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1991.
 111. *Джабраил* — наиболее приближенный к Аллаху ангел, главный посредник между Ним и пророками. По преданию, он специально прислан к Мухаммаду с откровением — Кораном.
 112. *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилищ... С. 73–74.
 113. *Бухāри Мухаммадрахим.* Дурр-ал-ва'изин. Б.м. 1326 (г.х.). С. 119–120.
 114. Там же. С. 128.
 115. Не исключено, что благотворный образ имеет и библейские истоки.
 116. Гусева Н.Р. Славяне и арьи... С. 98–99.
 117. Там же. С. 99.
 118. *Крачковский И.Ю.* «Благодатный огонь» по рассказу ал-Бируни и других мусульманских писателей X–XIII вв. // *Христианский Восток.* Пг., 1915. Т. III. Вып. 3. С. 226–242. Об интересующем нас тексте Бируни см. также: Бируни Абурейхан. Избранные произведения. Т. I. С. 349–350.
 119. *Крачковский И.Ю.* «Благодатный огонь»... С. 227.
 120. Там же. С. 227–230.
 121. Там же. С. 230.
 122. *Шюре Э.* Великие просвещенные. Очерк эзотеризма религий / Пер. с франц. Е. Писаревой. 2-е изд. Репринтное воспроизведение изд. 1914 г. М., 1990. С. 17.
 123. На этот источник обратил мое внимание К.С. Васильцов. Пользуюсь случаем, чтобы выразить ему свою благодарность.

ВЛЕЧЕНИЕ КУРНОГО ПОМЕЩЕНИЯ (огни мужчин)

В данной главе рассматривается круг вопросов, связанных с огнями мужчин. Как помнит читатель, я исхожу из необходимости разграничения огней в традиционной культуре таджиков на огни, разводимые мужчинами, и женщинами в отдельности. Граница между огнями тех и других, как правило, проходит по внешней стороне кухонного помещения жилого дома. Управление внутренним пространством этого помещения, как и внутренним пространством всего жилища, принадлежит замужней женщине, в то время как огни, разводимые где угодно за пределами этого помещения, за исключением *алоугардон*, находятся в ведении мужчин и принадлежат в основном им. Это значит, что кухонное помещение (или каминно-очажное отделение однокамерного жилища, как это было в прошлом) практически недоступно взрослому мужчине, если дело касается разжигания огня. Данное обстоятельство демонстрирует существующее предписание о членении огня в традиционной культуре таджиков на сугубо мужской и женский.

Сначала излагаются сведения, которые дают представление о функционировавших в относительно недавнем прошлом общественных «домах мужчин», именовавшихся *алоухона* (букв. «дом/помещение для огня»); этнографами по центрально-азиатской тематике эти «дома» рассматриваются как реликты домов (храмов) огня доисламских иранских народов. Далее следует изложение данных, которые характеризуют другие формы традиционных мужских огней.

1. Созерцание огня

Любой выходец из Центральной Азии, оглядываясь назад в свое детство, ясно осознает, что для детей, обычно изобретательных, огонь, как и крыша дома, не только основа уюта. Часто это и начало každодневногo праздника. Первые образы этого благословенного элемента природы создаются обычно детьми, для которых костер — деятель и, следовательно, партнер по забавам. Наверное, поэтому им нравятся длинные языки пламени. Пока световой и тепловой эффект огня не заполнит все помещение, эти «поджигатели» не успокоятся. Находясь дома, они стараются класть в топку как можно больше дров или хвороста, чтобы костер запылал ярче. Они знают, что сонный и хмурый огонь приводит к сонливости и пасмурному настроению. Наоборот, тепло и свет от «поющего» пламени, принимающего обычно немислимыe формы и бесконечное число колебаний, бодрит маленьких членов семьи, внося в семейную атмосферу заметный эмоциональный подъем.

Атмосфера комфорта, которую создает пламя огня, позволяет им, устроившись у костра, не только греться, но и относиться к нему как к объекту (и участнику) своеобразных забав и развлечений. Положительные эмоции возрастают, когда по мере сгорания дров красные и черные угли начинают менять свою форму. Тогда костер становится прекрасным миром превращений. Глядя на горящий хворост или тлеющие угли, дети дают волю фантазии, воображая, что все происходящее в полыхающем костре — подлин-

ность. В результате у огня, в особенности у вечернего костра, как бы оживают древние мифы и сказания. Используя «партнерский» потенциал огня, дети начинают моделировать свою картину мира с ее явлениями и событиями, берутся конструировать различные богатырские «сюжеты» из мира сказок и легенд, услышанных ими от взрослых. Постепенно очаг, в котором горит огонь, становится своеобразной ареной «драматических» событий, по своему воспроизводящих картину борьбы за выживание в человеческом сообществе, частью которого сами дети являются.

Вот два богатыря (*пахлавон*; разг. *палвон*) сражаются в единоборстве, или один боец на лошади сразил другого. Образы батальных драм сторонникам и победителей, и побежденных видятся в последовательности процесса прогорания и истления дров. Для этой цели лучше подходят ветки хвороста. Прогорание и дробление веток на части толкуются детьми как поражение *пахлавона*, а хворост, только охваченный пламенем и еще не прогоревший, выступает в роли воинов-победителей, сразивших (и сваливших на землю) противостоящих им *пахлавонов*-борцов. Пока горит огонь, дробление на части веток хвороста продолжает описываться детьми как поражение одного *пахлавана* и триумф другого. Этим объясняется, почему детей больше привлекает открытый костер: он создает условия для незабываемых фантазий, свойственных юному возрасту. Неизгладимое впечатление, которое производит огонь на детей, рождает своеобразный его культ. Формированию в их сознании этого культа предшествует длительное пребывание у домашнего очага, являющегося символом мира матери и, следовательно, символом зависимости детей от нее. Этим создается основа для вхождения детей в мир идеологических воззрений матери. Неотъемлемой их частью является понимание огня как сущности; основные черты этих представлений они проносят затем через всю жизнь.

«Веселый огонь» (как называла мать автора этих строк полыхающий костер в очаге в торцовой стене нашего дома) способствовал созданию неповторимой атмосферы общения. Наоборот, когда костер долго не разгорался, наполняя каминный отсек (*касаба*) дымом, домочадцы становились раздражительными, что иногда приводило к раздорам. Мать придерживалась убеждения, что дым в помещении — от тьмы. Он не позволял достигать необходимого теплового эффекта для приготовления пищи, освещения и отопления жилища, а также обеспечения домочадцев необходимой теплой или кипяченой водой. Когда костер долго не разгорался, мать принималась «грызть» отца за то, что он якобы недостаточно заботится о сухих дровах, как будто боится пламени «смеющегося» огня (*гулхан/д*), ведь кустарник, принесенный отцом, горит плохо. *Гулхан/д* — так мама называла огонь, который, разгораясь, трещал и разбрасывал искры (*гул*) в разные стороны; это был и жар углей. В итоге слово «*гулхан/д*» в ее интерпретации приобретало буквальное значение огня, который «смеется искрами».

Такой огонь был возможен, если в очаге горели сухие дрова от пней дикорастущего можжевельника (*бурс*). «Смех огня искрами» вносил в атмосферу семьи элемент особой легкости, бодрости и приподнятости. Мне, например, больше всего нравился огонь, который мама раскладывала по утрам, в особенности зимой. Этот «веселый огонь» ярко освещал комнату, в ней становилось тепло, он наполнял помещение ароматом можжевельника. Тогда не было смысла более оставаться в постели. И мы, дети, старались встать

один раньше другого, чтобы занять место поближе к очагу. Там для нас начинался настоящий праздник. Для того чтобы огонь запылал (*лук шавад*), а дрова, разгораясь, затрещали, мы старались класть в костер побольше сухих дров. Когда стенки очага нагревались и углей накапливалось достаточно много, мама отгребала их в стороны к стенкам очага и на очищенный от золы горячий плоский камень (*тоба*), находящийся в основании очага, укладывала большущий хлеб из сдобного теста на молоке (*кулча*), накрывала его слоем чистых листов бумаги, натягивала на них золу, а затем сгребала горячие угли. Не дожидаясь, когда *кулча* испечется, мы совали под золу еще и картошку. чтобы запечь ее «в мундире». Конечно, это не входило в планы мамы, но ей не хотелось портить нам праздник. Поэтому, глядя на нашу кулинарную активность, она как-то снисходительно улыбалась, демонстрируя этим свое одобрение наших действий. Проходит немного времени, и хлеб готов. Он весь румяный! Мама ставит его на *дастархан* (разг. *дасархон*)¹ и говорит: «Пусть немного остынет, не то обожжетесь!». Пока остывал хлеб, я предвкушал скорое наслаждение хрустящей и пахнущей можжевеловым огнем коркой, воображая, что запиваю ее уже закипающим в казане парным молоком! А там «подходила» наша картошка. От всего этого в комнате стоял неопишуемый аромат. Это было восхитительное смешение запахов огня, свежее испеченного хлеба-*кулчи*, молока и печеной картошки одновременно. О другом празднике нельзя было и мечтать!

Огонь не только освещает и обогревает. Ощущение комфорта, который он создает, оказывает на человека ни с чем не сравнимое воздействие. Огонь и манит человека, и легко склоняет его к созерцанию. В этом замечательном свойстве огня скрыт его особый магнетизм. Это отношение идет еще из той поры жизни, когда ребенок воспринимает огонь специфическим партнером и доступным источником праздника. Г. Башляр отмечает, что «он [огонь. — P.P.] делает для людей праздник».² У огня есть еще один потенциал. Он может быть описан в категориях, стержень которых относится к области религии и веры. Огонь приковывает своим особым мистическим смыслом, склоняющим человека к мечтанию. Действительно, мечтание у пламенеющего огня может быть сравнимо с молитвенной позой верующего человека, когда у алтаря происходит его внутреннее слияние с Богом. Это подчеркивает феномен огня: внутреннее одиночество вблизи него и любования им — это впечатляющий образ подлинной молитвы. Человек стремится к огню, потому что тот, по яркому выражению Г. Башляра, *зовет и приглашает* его к покою. Именно этот мистический зов к покою влечет человека к огню как к подобию сакрального центра в храме. Культ огня как средства для богопомяновения оказался фундаментальным настолько, что реликты бытовавших в традиции иранских народов храмов огня, называвшихся *атешкаде* («дом огня»), под близким названием (*алоухона* в том же значении — «дом/помещение для огня») в таджикской среде продолжали свое существование в относительно недавнее время. Корни этого общественного учреждения оказались столь глубокими, что исламу так и не удалось искоренить их до конца: институт *алоухоны* прекратил свое существование в основном в конце 1940-х — начале 1950-х годов. Это произошло не столько под влиянием ислама, сколько под воздействием советского образа жизни, в особенности политики той эпохи, ревностно относившейся ко всяким несанкционированным коллективным объединениям. Воспоминания старшего поко-

ления горных таджиков об общественном доме (и/или помещении) исключительно для огней мужчин можно было слышать еще сравнительно недавно: кое-где встречались старики, которые могли рассказать об облике и картине внутреннего функционирования этих домов. Мы вкратце остановимся на этом сюжете.³

В 1973 г. Н.А. Кисляков опубликовал статью, посвященную «домам огня» (*алоухона*) у таджиков;⁴ в этой работе он использовал материалы, которые были им опубликованы прежде.⁵ Областью распространения «домов огня», по его сведениям, были горные районы Восточной Бухары.⁶ Согласно данным, полученным мною во время сбора полевых материалов, помещения этого рода при мечети в прошлом были обычны также у населения Горной Матчи, входившей в состав Русского Туркестана. Там они назывались *чахлак*.⁷ Под этим термином подразумевалось углубление в центре помещения *алоухоны* (по терминологии Н.А. Кислякова) для разведения костра, дым от которого выходил через отверстие в крыше. В предгорных и кое-где в равнинных районах таджикской оседлости эти «дома» именовались *худжра* (букв. «келья», «боковое помещение»). Помещения, называвшиеся *чахлак* или *худжра*, так же, как и описанная Н.А. Кисляковым *алоухона*, примыкали непосредственно к кишлачной мечети и составляли с ней один комплекс. Н.А. Кисляков заметил, что помещения для молитвы (*хонако*) обычно были меньших размеров, а в ряде кишлаков их вообще не было. Тогда эти функции выполняла *алоухона*, служа одновременно помещением и для молитвы, и для огня. В данном случае здесь устраивали *мехроб* (нишу, становясь против которой верующий во время молитвы оказывался лицом к западу, т.е. к Мекке).⁸ Эти сведения Н.А. Кислякова позволяют понять особенность устройства общественного здания в к. Куктеппа (верховья Варзоб-дарьи).

Жители к. Куктеппа считают себя *ягноби*, т.е. ягнобцами, переселившись сюда, как они рассказывали, лет 300–350 тому назад. Здесь мне показали довольно ветхое общественное здание, которое местным населением именовалось то *мачит* («мечеть»), то *чахлак* или *алоухона*. Оно состояло из двух отделений — *нешдолон* («передней») и основного помещения. Части этого каркасного строения были соединены дверью (*двар*; тадж./перс. *дар*). Основное, прямоугольное в плане помещение довольно просторное — 30–35 кв. м. В центре этого помещения установлен столб. Он поддерживает центральную пролетную балку, на которую опираются уложенные поперек балки перекрытия. В глинобитном полу в центре помещения размещался *чахлак* для костра. Над ним в крыше проделано отверстие для дыма (*рау-ча*). Все это походило на *алоухону*. Но была одна деталь, которая, как показалось мне тогда, *алоухоне* не соответствовала: в западном углу этого помещения сделана ниша *мехроб*, как уже известно, указывающая направление на Мекку, куда молящиеся обращаются во время молитвы. Заметим, что другого общественного здания (мечети или «дома огня») в селении не было. Следовательно, можно сделать вывод, что *мехроб*, основной атрибут мечети, был устроен в общественной *алоухоне*. В к. Джари Сурх (Гиссарский район), где, по-видимому, также имела место трансформация функций *алоухоны*, собеседники говорили: *мачит кадим-да набуд, алоухона буд*, т.е. «Мечети в старину не было, была *алоухона*».

Смысл выражения «мечети в старину не было» становится понятным в свете данных Н.А. Кислякова. По этому поводу он пишет: «Вряде кишлаков хонако отсутствовало, и тогда функцию мечети (как помещения для молитвы) выполняла алоухона, для чего в ней устраивали мехраб».⁹ На это указывает также М.А. Хамиджанова, отметившая, что «в наиболее старых мечетях [в Горной Матче. — Р.Р.] отдельной алоухоны не было, и ее функции выполняли сами здания мечети».¹⁰ Практически то же самое отмечается в работе Л.Ф. Моногаровой. Она пишет, что в Язгулеме «в прошлом помещение современной мечети являлось общим домом для гостей и, как алоу-хона [алоухона. — Р.Р.] горных таджиков, местом общественных трапез и увеселений для мужчин».¹¹ Н.А. Кисляков, пожалуй, первым обративший внимание на указанное явление, подчеркивает, что это произошло под влиянием мусульманского духовенства: «В Каратегине и Дарвазе вплоть до 1970-х годов, т.е. до времени присоединения этих районов, бывших ранее независимыми владениями, к Бухарскому эмирату, хонако вообще не было. Однако сразу же после установления в крае власти эмира первый из его наместников Худой Назар Аталык признал такое положение противоречащим мусульманскому благочестию и повсеместно рядом с алоухоной повелел возводить хонако».¹²

Г. Шурц, который приводит данные географически далекого региона, также говорит о том, что общинные дома, которые «встречаются повсеместно в отсталой Меланезии, а также в Микронезии, если не успели еще исчезнуть, иногда превращаются в мечети, иногда — в настоящие ратуши, как, например, на Филиппинах».¹³ Применительно к условиям традиционного таджикского общества можно отметить, что первоначально мусульманские культовые здания, как правило, сооружались либо на базе «домов огня», либо рядом с ними в виде отдельного помещения. При этом атрибуты *алоухоны* исчезли не сразу. В одном случае они нашли место в небольшом курном помещении при той же мечети; под названием *худжра* они еще недавно кое-где сохраняли традиционные черты и облик *алоухоны* горных таджиков (в этих помещениях зимой собирались старики, греясь и общаясь друг с другом у костра до или после молитвы). В другом случае *алоухана* в силу разных причин была вынуждена уступить свое прежнее доминирующее положение и переместиться, сначала в городах, а затем и в сельских районах, в отдельное общественное¹⁴ или частное помещение при жилых домах; тогда эти помещения стали называться уже не *алоухона*, а *мехмонхона* («помещение/дом для приема гостей»), в чем можно увидеть свидетельство наследования этими помещениями функции *алоухоны*.

Приведенный пример свидетельствует о том, сколь устойчивым был культ огня в традиционном общественном укладе таджиков. Помещение *мехмонхона*, частное или общественное, волей судьбы принимает на себя прежние многообразные функции «домов огня». О широко известных из этнографической литературы по народам Центральной Азии помещениях этого типа (*мехмонхона*) речь пойдет впереди. Здесь же следует коснуться основных черт внутреннего быта *алоухоны*. Подобный подход дает возможность представить себе отношение мужчин к огню в традиционном таджикском обществе, поскольку *алоухона* (*чахлак*, *худжра*), как и упоминавшаяся *мехмонхона*, были местом собрания исключительно мужских коллективов. Следовательно, они отражают дифференцированные черты отношения к огню именно мужчин.

Основная функция *алоухоны* (и тех помещений, которые наследовали ей) была обусловлена собраниями здесь мужской половины села. В долгие зимние вечера, придя сюда, мужчины, сидя у костра, коротали время за беседой, шутками, сказками, песнями и пр.¹⁵ Эти собрания сопровождались коллективными обедами их участников. Первые действия членов этого своеобразного «мужского дома» были связаны с общественным костром. Мальчикам поручали освободить оставшиеся от предыдущего костра горячие угли от слоя пепла,¹⁶ затем на них клали немного соломы или лучины и зажигали огонь. Подобная практика сохранения огня известна издревле. Так, М. Бойс приводит сообщения греческих авторов, согласно которым в парфянское время маг, войдя в храм огня, складывал сухие дрова на алтаре, и они возгорались «без применения огня».¹⁷ В *алоухоне* по мере разгорания костра клали дрова или другое топливо, например кизяк. *Чахлак* имел значительные размеры (часто до четвертой части всей площади) и находился близ одной из стен или же посередине помещения. Вокруг *чахлака* были устроены ступеньки, на которых можно было сидеть, спустив ноги к самому огню.¹⁸

При разжигании костра, пока разгорались дрова, помещение наполнялось густым дымом, потому что небольшое отверстие в крыше над *чахлаком* не обеспечивало достаточной тяги (к слову сказать, оно же при закрытых дверях служило единственным источником дневного света). Поэтому во время топки дым заполнял все помещение, от чего оно напоминало старинную русскую избу, отапливавшуюся по-черному.¹⁹ Тогда люди, задыхаясь от дыма, пытались лечь ничком, чтобы как-то подышать и чтобы дым не ел глаза. Казалось бы, находиться в *алоухоне* во время топки было невозможно, едкий дым ел глаза, нос, возбуждал кашель. Но люди все это сносили. Вспоминая о днях, проведенных в «мужском доме», наши рассказчики говорили: *Мусафедоя ришош а дут запарт мешут*, т.е. «У стариков (букв. “белобородых”) бороды от дыма становились желтыми-прежелтыми». Тем не менее все эти неудобства курного помещения не останавливали мужчин от посещения «своего» дома. Если говорить о мистическом зове огня, то этот пример является замечательным тому подтверждением. Люди шли туда потому, что им был нужен общественный «живой» огонь, в нем была какая-то сила.

Огонь в *алоухоне* поддерживался дровами, кизяком, кустарником и травой, приносившимися участниками собрания из своих домов.²⁰ В Вахио-боло, как сообщает Н.А. Кисляков, существовала специальная очередь на топку *алоухоны*, доставку светильников, уборку помещения и т.п. «Зимой, — пишет этот исследователь, — можно видеть, как очередной <дежурный> по *алоухоне* хлопочет о том, чтобы разжечь как можно больший огонь в *чахлаке*, соперничая в этом со своими предшественниками и последователями по дежурству».²¹

Манящая сила костра в *чахлаке* видна еще и из того, что по мере разгорания огня и отступления дыма к потолку, что позволяло собравшимся вздохнуть, как говорится, с облегчением, беседа постепенно начинала принимать черты церемонии. Разговор протекал обычно медленно, переходя от одного пришедшего к другому, как на меджлисе: один говорит, другие слушают, пока тот не закончит. Казалось, стоит прервать собеседника, как разговор потеряет свое ритуальное значение. В качестве стратегии поведения членов группы этот когда-то разработанный канон общения у огня способствовал достижению особого

настроения. Он позволял человеку наслаждаться разговором, чувствовать себя участником в микросреде, где господствует чувство групповой сплоченности.

Разговаривая или слушая собеседника, люди не смотрели друг на друга, как будто из опасения, что огонь лишится своего гипнотизирующего действия. Взоры всех были обращены в основном к огню. Слушая собеседника, они прислушивались одновременно и к таинственному потрескиванию пламенеющего костра. Складывалось впечатление, что никому не хочется упускать миг общения с манящим к себе огнем, что каждый пытается уловить в нем нечто такое, что трогает глубину его бытия. Задумчивость лиц, освещаемых пламенем, доказывала, что собравшиеся — во власти магической силы огня, они словно пропускают его через себя как источник эмоционального подъема. Огонь как источник и начало огромной приковывающей силы располагал к созерцанию, а полумрак помещения, особенно в темное время суток, еще больше усиливал ощущение слитности огня и собравшихся. Эта слитность знаменовала торжество света над тьмой. Мечтательность, граничившая с одиночеством, ощущение растворенности в одной из стихий мироздания, нерасчлененность социального и природного — все это рождало в душе радостное ощущение. Оно было сравнимо с чувством, которое вызывает встреча с ликом божества. Когда огонь становился неотъемлемой частью каждого, чувство другого уходило на задний план. Пассивное наблюдение огня говорило о том, что с собеседниками происходит нечто похожее на раздвоение: слухом они сконцентрированы на рассказчике, а сердцем — на горящем в *чахлаке* огне, как будто истории, которые рассказывает участник меджлиса, в действительности исходят от этого источника тепла и света.

Когда сухие дрова горели таким образом, что искры летели в разные стороны, собравшиеся говорили: *Алоу механдай* («Огонь смеется»)²². Это демонстрирует отношение к огню как персонифицированному природному элементу, находящемуся над людьми, собравшимися вокруг *чахлака*. В огне они черпали силу, чувствуя себя горящими внутри тем же огнем. Наверное, еще и поэтому, разговаривая или слушая собеседника, люди не смотрели друг на друга, как будто иначе погаснет их внутренний огонь. Теплота огня создавала подлинную теплоту общения.

Когда в помещении становилось тепло, дым рассеивался и складывалась более или менее нормальная обстановка, все принесенные *дастархоны/дас-турхоны* разворачивались и из них составлялся один общий большой *дас-тархон*, на который ставили принесенные блюда, раскладывали лепешки. Все присутствовавшие приступали к трапезе, дополнением которой был чай.

Притягательная сила огня ярче всего бросалась в глаза именно в «мужском доме». Костер создавал определенный комфорт, который позволял вести за чаем и едой непринужденную беседу — *гап (сухбат, чак-чак)*. Конечно, где огонь — там и тепло, и чай (металлические кувшины — *офтоба* — с водой для ее кипячения и заваривания чая ставились к краю огня), и пища (ее приносил каждый из дома²³). Все это объясняет магическую силу огня и то значение, которое человек придает ему. Именно магнетизмом огня можно объяснить то, что от временного нахождения в *алоухоне* у стариков «борода становилась желтыми-прежелтыми». Это считалось нормальным, потому что подобный неестественный цвет бороды свидетельствовал об отношении к чистоту и неоскверненному элементу, каким воспринимался огонь. Толстая корка копоти, образовавшаяся на стенах в течение многих лет, служила признанным

средством очищения, своего рода зажженной рутой, которая в знахарской медицине Востока была средством избавления от болезней.

В Воронежской губернии существовало убеждение, что «густой дым во время топки курной избы способствует очищению зараженного нечистотами воздуха и предохраняет домочадцев от его вредного влияния». Поэтому «в дымной избе вырастают здоровые и крепкие люди, иные живут до 100 лет, а до 80 лет доживают многие».²⁴ Уже это обстоятельство показывает прочность глубоких корней рассматриваемого обычая, возникшего, по-видимому, в отдаленную историческую эпоху и сохранявшегося столь долго в условиях господства ислама в регионе. Безусловно, этому способствовало укоренившееся сакрализованное отношение к огню. Традиция эмоционального отношения к костру, вызвавшая к жизни общинные дома для поддержания его неугасимого пламени, позволяла *алоухоне* выполнять общественно необходимые роли. Главная из них — преемственность традиции почитания огня. Для того чтобы яснее представить себе значимость «домов огня» в традиционном таджикском обществе, попытаемся вкратце охарактеризовать наиболее основные их функции. Разумеется, нет нужды особо подчеркивать, что эти функции общественного огня, разводившегося в помещении, бывшем в пользовании групп мужчин, были производны от ролей самого огня.

Специалисты, писавшие об интересующих нас домах, не сомневаются, что с ними ассоциировались определенные сферы традиционного культа. В первую очередь, конечно же, культа огня. *Алоухона* (*чахлак*, *худжра*) и *мехмонхона* в районах Ферганской долины представляли собой, как это известно из работы М.С. Андреева,²⁵ в основном курные помещения. Вряд ли является случайным тот факт, что как хранители древнего культа огня эти здания в ходе исторического развития стали базовыми помещениями для мусульманских мечетей. Здесь мы должны отметить одну из главных функций общественного огня в *алоухоне*: неугасимый огонь создавал благоприятную атмосферу неторопливого и неограниченного общения (*ган*). А.К. Писарчик приводит фрагмент своего диалога с Сафаром Хусейновым, уроженцем к. Кафтаул Бухарского района, жившим в детстве в Фергане, а потом в различных районах Таджикистана. На вопрос исследовательницы, обязательно ли было разжигать костер в помещении, где происходила такая беседа, ее информант решительно отвечает: «Общения без костра не бывало».²⁶ Эти данные известного этнографа неопровержимо свидетельствуют о магической силе огня, сопоставимой с притягательным зовом храма. Основанием для общения были не только различные формы увеселения, чтения, предания, мифы, легенды, поэтические импровизации и экспромты, но и повседневные социальные проблемы и события в жизни села. Под воздействием завораживающей силы огня общение принимало характер ритуализованного действия. Едва ли является случайным то обстоятельство, что «мужские дома» в Ферганской долине, наследовавшие многие функции *алоухоны*, носили название *ганхона*, т.е. «помещение для общения», разумеется, за костром.

В деятельности «домов огня» общение занимало едва ли не самое главное место. Репертуар и характер беседы за чаем у костра убеждают, что интересующие нас «дома мужчин» (*алоухона*) выступали как особый тип местных органов самоуправления — *меджлис*. Для односельчан они были местом советов и консультаций по различным житейским вопросам. «Мужские дома» этой разновидности регулировали общественную и обрядовую жизнь села, консолидировали

жителей для коллективного участия в решении хозяйственных, обрядовых и других общественных задач. Общинные *меджлисы* в стенах этих помещений (или за их пределами) возглавлялись представителями старшего поколения, в первую очередь седобородами стариками; они традиционно считались знатоками и хранителями культуры. Все это определенным образом легитимировало права и притязания стариков на лидирующую роль в социальном управлении и создавало базу для сакрализации их бытия. «Дома огня» и их разновидности как средоточие мира культуры белобородых стариков выступали, таким образом, и как место, воплотившее их культ. В бесконечном потоке смены поколений этот культ позволял молодым, наследующим созданные ценности и воспринимающим опыт и достижения старших, решать наиболее существенные социальные проблемы.

Проследивая причины устойчивости и значимости мужских собраний вокруг костра, весьма уместно сказать и о том, что огонь создавал условия для церемоний коллективных чаепитий и коллективной трапезы и тем самым способствовал формированию определенных элементов культа как групповых чаепитий, так и обедов (ср., в частности, название периодических мужских собраний на Зеравшане — *гаштак* — устройство церемоний чаепитий и обедов для группы сотрапезников на основе очередности материальных затрат).

Наличие «неугасимого» огня позволяло *алоухоне* (как и ее аналогиям) служить основным помещением для приема приезжих гостей, которые находились на содержании общины; община же снабжала их верховых животных фуражом. Существовали неписанные правила обеспечения безопасности гостя и его имущества в течение трех дней, среди них — установка о статусе гостя, находящая выражение в традиционно почтительном отношении к нему (ср. пословицу: *мехмон — расули Худо* — «гость — посланник Бога»). Следовательно, «дома огня» традиционным сознанием воспринимались как места, с которыми, кроме всего прочего, была связана реализация представлений таджиков о госте. Составной частью предписания традиций об отношении к приезжему, оставившему на ночь в *алоухоне*, была необходимость обеспечения его удобствами, в частности пропитанием, а также огнем для тепла, света, кипячения воды для чая. Правила гостеприимства предписывали также необходимость включения гостя в общение. Гостю предлагалось занять во время беседы наиболее почетное место, первым начинать трапезу, оставаться ночевать в *алоухоне*; для прислуживания к нему приставлялись несколько мальчиков, которым «дом огня» служил местом ночлега. Эти мальчики обычно следили за поддержанием жизни горячих углей, для чего они покрывали их золой до разжигания следующего костра.

Характер общения и групповых времяпрепровождений у костра (чтение, рассказы, различные формы развлечений, поэтические экспромты и т.п.) дает основание говорить об *алоухоне* как о своеобразном народном доме творчества, где происходил процесс воспроизводства духовной культуры народа.

Анализируемые «дома» могут быть определены и как традиционный институт социализации. Придя в такой «дом», подросток попадал в определенную культурную среду с установившимися социокультурными нормами. Поэтому он с первых шагов должен был овладевать сложившимися здесь образцами социального поведения. Этим средством становилось общение у костра, в структуре которого было заложено постоянное взаимодействие

старших и младших. Оно позволяло последним усвоить социокультурные нормы и ценности, передаваемые им уступающим дорогу жизни поколением. Таким образом, «дома огня» и сопутствовавшее им общение относились к системе или способам, при помощи которых реализовалась задача хранения и передачи культуры в традиционном таджикском обществе. Само собой разумеется, что существование этих домов с их многообразными функциями теснейшим образом было связано с поблескиванием пламени костра. Без него невозможно представить себе и саму эту общественно необходимую постройку. Культ постройки и культ священного огня в ней друг друга предполагали: без благословенного огня не мог существовать сам «дом», без «дома» не мог находиться здесь и общественный огонь. Поэтому почитание как одного (помещения), так и другого (огня) становилось заметным звеном в системе культуры. Отсюда и особая значимость этих «домов» как фактора социализации в процессе передачи историко-культурной традиции. Посредством общения вокруг костра в «доме», название которого связано с огнем, к молодым переходила эстафета социальных отношений и культурных ценностей взрослого мира, в том числе основы почти-тельного отношения к огненной стихии.

Алоухона, таким образом, являлась тем местом, где люди могли осознанно находиться во власти огня. Эта власть легко приводила каждого находящегося в социально сплоченной группе людей в приятное полусонное состояние, когда один воспринимал другого как подобие, скажем, муляжа, наделенного способностью говорить и слышать. Уже одного состояния мечтательности, в которое приводило человека поблескивание огня, достаточно, чтобы понять мотивы выбора им огненной стихии мироздания объектом своего культа, тем избранным символом, который стал своеобразной эмблемой зороастризма, древнейшей в индоевропейском мире религией откровения, возникшей тысячелетия назад, как считают ученые, в азиатских степях к востоку от Волги и ставшей государственной религией трех могущественных иранских империй. Почитание огня в иранском мире было столь устойчивым, что исламу так и не удалось в полной мере сломить «тихое» его сопротивление. Некоторые черты внутреннего функционирования *алоухоны*, которые мы бегло проанализировали, это подтверждают. Доступные данные не оставляют сомнений в том, что огонь представлял собой главный фактор бытования *алоухоны* как социального института со свойственными ему многочисленными общественно значимыми функциями, безусловно, поддерживаемыми присутствием общественного огня. Поблескивание огня в *чахлаке* сплачивало людей, цементировало их социальное единство, необходимое каждому в нелегкой борьбе за выживание на крутых поворотах истории.

В процессе изложения часто упоминалось углубление в полу для помещения огня *чахлак*. Стоит немного сказать об исторической эволюции этого устройства для открытого костра мужчин. Обнаруженные археологами в Саразме алтари с углублениями для разведения благословенного огня в центре свидетельствуют о древних корнях этого явления. Данное обстоятельство, а также эмоционально окрашенное отношение таджиков к огню, стимулировавшее существование «домов огня», наводят на мысль о том, что *алоухона* представляла собой наследие традиции еще протоиранской культуры, оставившей в напластованиях тысячелетий следы идеологического мышления саразмийцев, отражившиеся в их дисковидных алтарях. Если исходить из указанных данных ар-

хеологии и привлеченных нами этнографических материалов, то историческая давность особенностей таджикских помещений для огня прослеживается не только на уровне конструктивных деталей *чахлака* в *алоухоне*, но и на уровне алтарей огня в жилых домах 1930–1940-х годов. *Чахлак* (или *чагдон*), вырытый в полу в виде конусообразной ямы для огня, отмечен этнографами и в традиционном жилом доме. А.К. Писарчик установила, что *чахлак* являлся универсальным домашним очагом таджиков еще в конце 40-х годов прошлого века. Его устраивали посередине комнаты.²⁷

Значит, процесс передачи функций *чахлака* в середине жилого помещения каминно-очажному отделению у одной из торцовых стен комнаты был завершен относительно недавно. Правда, *чахлак* сохраняет свое традиционное предназначение и доньше, но уже не для разведения костра, а исключительно для горячих углей как устройство для обогрева. Горячие угли от костра, разжигавшегося в очажно-каминном отделении, насыпались в ямку (*чахлак*), поверх которой ставился переносной деревянный табурет (*сандали*), накрывавшийся стеганым ватным одеялом. В холодное время года члены семьи, сидя на полу, просовывали ноги и руки под одеяло и таким образом грелись. *Сандали* служил также обеденным столом, для чего поверх одеяла постилали скатерть (*дастархон/дастурхон*).

Согласно археологическим находкам в поселении Гардани Хисор (долина р. Зеравшан),²⁸ известны раннесредневековые переносные столики-табуретки из обожженной глины, орнаментированные или покрытые глазурью. Как видно, конструкция *чахлака* объединяет в нерасчленимое целое, с одной стороны, особенности жилых домов древних саразмийцев и таджиков современности, с другой — характерные черты культового здания раннеземледельческого Саразма и традиционной *алоухоны* горных таджиков в недалеком прошлом. Особняком стоит каминно-очажное отделение у одной из торцовых стен помещения. Его аналогию мы находим в помещениях традиционного *мехмонхона* Зеравшанской долины. Зато очажный отсек жилого дома и «дом огня» совпадают терминологически: как тот, так и другой именуются одним словом — *алоухона*.²⁹ Это лишний раз доказывает справедливость высказанной А.К. Писарчик точки зрения, что очажные отделения частного жилого дома «выполняли функции домашнего алтаря».³⁰ Какой же должна была быть сильной приверженность индоиранскому культу огня, чтобы сохранить свою устойчивость до наших дней!

Памятники материальной и духовной культуры предков ираноязычных народов представляют собой прекрасный материал, свидетельствующий о высоком значении, которое придавалось огню и зданиям для поддержания его неугасимости на протяжении тысячелетий, начиная от дозорастрийских саразмийцев вплоть до времени существования традиционной *алоухоны* как наследницы древних святилищ и храмов огня. «Дома огня» канули в прошлое, но культ огня не исчез. Он продолжает удерживаться в сферах, переживших не одно потрясение. Элементы древнейшей традиции почтительного отношения к огню весьма успешно воспроизводят себя в современном таджикском обществе. Примерами тому могут служить женский ритуал *алоугардон* невесты и, как будет показано в последующих главах работы, вся система традиционной обрядности, в которой фигурирует огонь.

2. Образ жара сердца

Пламя стационарных мужских костров поддерживалось и в *чахлаке* другого рода курных построек. Они, как говорилось выше, были общественными или построенными в виде отдельного помещения при частном доме. Эти помещения известны как *мехмонхона* («дом/помещение для гостей»). «Дома» этого типа в отличие от *алоухоны* в горных областях отражали особенности культуры равнинных таджиков, хотя они зафиксированы кое-где и в горных или предгорных местах к северу от Зеравшанского и Гиссарского хребтов. Эти «дома» функционировали в основном в зимний период в относительно свободное от земледельческих работ время. Специалистами они рассматриваются как аналог *алоухоны*. Мы остановимся лишь на одном аспекте проблемы. Речь идет о связи огня со структурой общения и вообще о времяпрепровождении участников мужских объединений в стенах рассматриваемых домов.

Сначала нужно сказать, что равнинным мужским «домам» был присущ довольно большой разброс названий: *мехмонхона*, *гапхона* («помещение для общения»), *джура*³¹ (здесь: «помещение для общения друзей»), *тукма* (тюрк., предположительно «собрание»).³² Характерной чертой этих своеобразных мужских клубов было приготовление горячей пищи, в основном традиционного плова, на основе складчины. С этой особенностью функционирования *мехмонхоны* была связана двукамерность ее планировки — передней и основного помещения с *чахлаком*. Передняя (часто ее заменяла небольшая пристройка к основному строению) выполняла функцию кухонного помещения с очажным или иногда каминно-очажным устройством (*касаба*). Таким образом, стекаясь, обычно ближе к вечеру, в *мехмонхону*, члены этих объединений принимались раскладывать сразу два костра. Один, открытый, — в *чахлаке* основного помещения, второй — в очажном отделении для варки пищи. Отмеченные черты были присущи *мехмонхоне* (*гапхоне*, *худжре*, *тукме*) преимущественно в районах Ферганской долины.

Мехмонхона на Зеравшане, где угощение участников общения было основано на принципе очередности *дастархана* (почему эти угощения чаще всего именовались *гаштак*, «угощение по очереди»), представляла собой двухкамерное строение с разделенными огнями для отопления основного помещения и варки горячей пищи в каминно-очажном отделении, устроенном в передней. Камин (*касаба*) для приготовления горячей пищи прилегал чаще к торцовой стене передней справа или слева от входа в помещение. Он конструировался в виде ниши из трех стенок. Передняя стенка (на расстоянии 79–80 см от стены и 1,2–1,3 м от пола) вырезалась таким образом, что конструкция *касабы* принимала форму усеченного треугольника. Задняя стенка очага примыкала к торцовой стене. С двух сторон *касабы* устраивались ниши для топлива и кухонной утвари.

Камин для отопления основного помещения представлял собой вид дыма и назывался *кашгарча* («камин на кашгарский манер»). Он устраивался в виде выемки в основании каркасной стены глубиной 20–25 см во всю ее высоту. Часть выемки на расстоянии 50–60 см от пола оставалась открытой (служа местом разведения огня, т.е. очагом), и делалась она несколько шире, чем верхняя часть, образующая трубообразный дымоход. Стенки *кашгарчи* и служили для обогрева помещения.³³

В *мехмонхоне* отношение к огню повторяло многие черты отношения к этому благу в *алоухоне*. Горел ли костер в *чахлаке* или в камине-*кашгарче*, для собравшихся он являл собой образ божественного света. По внутренней концентрации мысли присутствовавших у огня, сопоставимой с богопоминанием (*зикр*), можно было заключить, что огонь и пламя выступают символами невербальной молитвы, направлением (*михраб*) для которой (как в *ка'ба* в святыне мусульман — Мекке) являлся огонь. У полыхающего костра создавалась атмосфера эмоционального подъема: пропуская огонь через сердце, присутствовавшие постепенно начинали переходить от внутренней замкнутости к открытости друг к другу. И тогда возникало ощущение, что огонь воплощает образ жара сердца. С утилитарной точки зрения, свет и тепло огня использовались для других, в той же мере важных целей, обуславливавших существование *мехмонхоны*. Смена состояния присутствовавших (когда они переводили внимание от образа божественного света на окружающих) создавала атмосферу более содержательного общения. В этом случае не оставалось сомнений, что вся программа поведения членов «мужских домов» этого типа была связана со стихией огня. Поэтому все, что происходило под крышей этих «домов», от возгорания костра и до затухания его пламени, так или иначе заключало в себе элемент событийности. Понимание событийной функции огня позволяет представить себе и палитру его образов.

Пока варился плов, участники собрания (после того как разгорался костер) пили чай, к которому подавались свежее испеченные лепешки, изюм, сушеные абрикосы, вяленые тутовые ягоды и другие сладости. Вода для заваривания чая кипятилась в металлических кувшинах. Их ставили близко к краю пылающего очага так, чтобы он не слишком загораживал огонь. Чаю, приготовлением которого занимался кто-нибудь из подростков, в *мехмонхоне* придавалось особое значение. Готовясь встречать гостей, хозяин *дастархона* или распорядитель угощения беспокоился прежде всего о чае. Пили преимущественно зеленый чай. Когда вода закипала, совершалась своеобразная церемония заваривания чая в фарфоровых чайниках сферической формы, пришедших, видимо, на смену металлическим сосудам, называвшимся *чойджуш*.

Ритуал заваривания чая состоял в том, что хозяин *дастархона* или распорядитель сам всыпал в заварные чайники (на компанию подавалось 2–3 и более чайников) по щепотке заварки и отдавал их подросткам или тому, кто сидел ближе к очагу, чтобы наливали кипятком. Как отмечает Н.Н. Ершов, чаю давали хорошо настояться, для чего чайники ставили либо в горячую золу, либо около горящего в очаге огня, подвинув к ним горячие угли.³⁴ Затем наливали воду в кувшины, ставившиеся для следующего заваривания. Тот, кто разливал чай в пиалы, наполнял одну, затем, как это описано Н.Н. Ершовым, снимал с чайника крышку и выливал жидкость в чайник, чтобы перемешать настоявшийся чай. Делали это обычно дважды. После этого ждали с минуту, чтобы чайники осели на дно, и начинали разливать, не разбавляя кипятком.³⁵ При разливании чая тот, кто эту операцию выполнял (*чойкаш*), подносил носик чайника к верхнему краю внутренней стороны стенки пиалы-чашки и наливал в нее чай таким образом, чтобы струя жидкости, не журча и не проливаясь, попадал в пиалу. Негоже было не соблюдать это правило. В противном случае о *чойкаше* говорили, что он воспитан не в духе хороших манер. Наливать нужно

было немного — на донышко пиалы, буквально три–четыре небольших глотка. Это делалось для того, чтобы пьющий чай наслаждался не только вкусом чая, но и его ароматом и цветом. Первую пиалу полагалось выпить самому разливающему чай, а следующую он подавал сидящему от него справа человеку. Если *чойкаш* был моложе других, то, протягивая правой рукой пиалу с жидкостью старшему по возрасту, левую с раскрытой пятерней он подносил к правому предплечью. Если тот, кому предназначалась пиала, увлеченный, скажем, разговором с кем-либо из окружающих, не замечал, что ему предлагают пиалу с чаем, разливающий, держа пиалу двумя пальцами за нижний и верхний края, ногтем указательного пальца слегка постукивал по ее стенке, чтобы обратить внимание на предлагаемый чай. Тот принимал пиалу, спешно (как бы желая искупить свою вину за проявленную невнимательность к чаю) подносил ее к губам, смочив их превосходной жидкостью. Пиала с чаем, по обычаю, подавалась правой рукой и правой же принималась. *Чойкаш*, получая освободившуюся пиалу, сохранял ту же позу, что и при ее подаче: правая рука протянута вперед, левая — к области правого предплечья. Все это больше походило на какой-то магический обряд, на приготовление к ритуальному торжеству, нежели на обычное чаепитие. Постепенно все не спеша, в перерывах между монотонной беседой осушив пиалу, возвращали ее разливающему, и все начиналось снова, по той же схеме.

Иногда оказывалось, что у попробовавшего чай появлялось выражение недовольства его качеством. Значит, чай не достиг желаемого аромата, вкусовых качеств или цвета. Тогда добавляли немного заварки и чайник снова ставился на угли. После этого напиток получался достаточно крепким и ароматным, выразительнее становился его цвет, чем он доставлял истинное наслаждение. *Чойкаш*, подав пиалу, тут же накрывал чайник краем дастархона или специальным стеганым чехольчиком в форме чепчика, чтобы чай сохранял необходимую температуру. Чай пили неспешно, чинно, прихлебывая небольшими глотками. Чайник вновь и вновь ставился на горячие угли, и церемония возобновлялась.

В ходе непринужденной беседы (*gap*), отразившейся, как уже говорилось в названии рассматриваемых мужских объединений в Ферганской долине — *gap* или *gapxona*, члены мужских объединений говорили об окружавших их вещах, вспоминали действия, слова и поступки людей, рассказывали о разных происшествиях и событиях, выслушивали новости, обсуждали цены на базарах. Приезжий гость говорил о реалиях своего кишлака, района или города. Часто предмет беседы непосредственно или косвенно касался разнообразных проблем жизни села или города — житейских, аграрных, обрядовых, религиозных и пр. В подобных случаях старшие давали соответствующие советы и рекомендации, зачастую участвуя в их реализации. Пресечение случаев уклонения от установленных норм поведения, санкции на применение мер общественного воздействия — все это также входило в функции старших «мужских домов». Перечисленные выше роли фактически делали «дома» местными органами самоуправления, своеобразным демократическим меджлисом у костра. Среди тем и бесед было много насущных, требующих решения проблем в жизни села. Особенно оживленно обсуждались аграрные дела. Как ни велика была хозяйственная самостоятельность зажиточных семей, основную массу дехкан составляли середняки и беднота, и требовалось, чтобы в самые от-

ветственные моменты сельскохозяйственных работ (пахота, сев, уборка, обмолот и т.п.) действовала традиционная основа хозяйственного организма — взаимопомощь и другие формы совместного труда. Перед лицом грозящей утраты хозяйственной самостоятельности этот древний и добрый обычай сплачивал участников беседы, объединяя их в своеобразный и весьма жизнеспособный производственный коллектив с соответствующими функциями. К общественной взаимопомощи *джура* прибегали не только при выполнении сельскохозяйственных работ, но и в других важнейших семейных событиях.

Обычным продолжением разговоров были песни. Какой-нибудь музыкант играл любимые всеми мелодии. Участники мужских собраний старались привлечь в свои компании приятных и искусных в беседе людей, лучших певцов и сказителей. Если, например, в городе оказался приезжий певец-декламатор стихов классиков или музыкант, славящийся своим искусством, члены «мужских домов» старались не упускать возможность пригласить эту знаменитость на свое собрание.³⁶ «Несколько лет тому назад, — пишет Н.С. Лыкошин, — в Ташкенте появился заезжий дунганин, игравший двумя прутиками несложные мелодии на новом невиданном инструменте вроде цимбал. Его стали приглашать на собрания в виде знаменательной новинки, а затем один из местных музыкантов купил у дунганина его инструмент и, быстро освоившись с немудрой техникой цимбал, принялся наигрывать не только те песни, что исполнял дунганин, но и многие другие, чисто местные мелодии, чем производил на слушателей особенно приятное впечатление. С тех пор цимбалист приглашался в составе струнного оркестра на все собрания туземцев».³⁷

Обычно в каждом селении были настоящие народные исполнители — одаренные певцы и музыканты, талантливые рассказчики и декламаторы. За ними охотились, и каждая компания старалась их привлечь. Были также сказители, являвшиеся хранителями народных легенд и преданий. Они рассказывали истории, декламировали поэмы о героях эпоса. В стенах «мужских домов» бытовали различные жанры и формы устной народной поэзии: бейты, четверостишия, пословицы и поговорки, эпические сказания, сказки, басни и притчи, юмористические рассказы, анекдоты. Оживление в досуг вносили и всякого рода пародийные стихотворения непристойного характера. Много было образованных людей, которые читали произведения классиков, повести средневековых анонимных авторов, богословскую и суфийскую литературу, рассказы о религиозных персонажах и т.п. Среди них возникали споры по поводу трактовки смысла прочитанного или пересказанного произведения. За музыкой, песнями, чтением стихов и повестей, рассказами, ученой или другой беседой следовали литературные состязания, носившие характер импровизации на тему прозвучавшего бейта; иные читали стихи, которые слагались тут же. Не затихали споры о религии и религиозных обрядах. Огонь бодрил людей, наполнял атмосферу «мужского дома» весельем, музыкой, песнями, танцами (часто безбородых мальчиков в женском наряде) и играми. Все это в купе с *ганом*, азартными играми, дискуссиями на злободневные темы длилось достаточно долго.

Так текли часы, пока не подавался к *дастархону* плов, что иногда бывало довольно поздно. К этому времени в помещении становилось тепло, что создавало ощущение комфорта.

Плов — традиционно мужское блюдо, издавна присущее кухне исконно земледельческого населения Центральной Азии. И, несомненно, в силу своей значимости в качестве ритуального блюда плов был широко распространен по всему региону, занимая важное место в церемониях. Прежде чем подать плов, с *дастархонов* убирали все, что было подано к чаю. Оставляли лишь несколько лепешек. Плов подавался в глиняных (реже — деревянных) чашах. Они вносились в помещение и ставились перед *джурой* в той последовательности, которая определялась поваром. При подаче плова начинали с гостей или старших по летам. Чаши подавались на троих.³⁸ Подаче плова предшествовало мытье рук. Кто-нибудь из младших, обычно подростков, с кувшином и металлическим тазиком в руках подходил по очереди к сидящим за дастархоном, трижды поливал им на руки, затем предлагал полотенце или, что бывало чаще всего, салфетку в виде куска материи.

При подаче плова все делалось без лишней суеты. Зная, что от внимания окружающих не ускользает ни одна оплошность или неловкое движение, распорядитель по угощению, помогавшие ему подростки и остальные старались, чтобы все было сделано безупречно. Во время подачи плова движение обслуживавших принимало характер ритуала. И сотрапезники меняли положение, переходя от позы *чорзону* (сидения при поджатых под себя ногах) к *дузону* (сидение на пятках ног). Разговоры, не относящиеся к плову, сводились к минимуму. Более того, во время подачи плова люди практически не разговаривали. Малейшая неосторожность, допущенная при его подаче, всегда вызывала соответствующую реакцию старших, в первую очередь приглашенных стариков. Оценивая то или иное действие прислуживающих, они часто апеллировали к какой-нибудь назидательной притче вроде упоминаемой в мемуарах средневекового писателя Васифи. В ней говорится, что однажды Ануширван, прославившийся своей справедливостью, давал обед в честь государей Аджамы. Во время подачи пищи распорядитель по угощению, желая поставить чашу (*xân*) с пищей перед Ануширваном, случайно наступил на подол платья, отчего потерял равновесие и в результате горячая пища выплеснулась владыке на лицо. Тот вызвал палачей и велел отрубить распорядителю голову. Услышав это, тот опрокинул Ануширвану на голову всю чашу с остатком горячей пищи. «Что же ты натворил, о несчастный?», — вопрошал Ануширван. Распорядитель на это ответил: «Мой государь, слава о твоей справедливости дошла от края и до края мира. Я — невольный человек, допустил оплошность, мерой наказания за которую является штраф. Что до смертной казни, я ее не заслужил. Ежели казнить меня будешь, подол твоей справедливости будет запачкан моей кровью и справедливость твоя обретет в мире дурную славу. В данном случае я совершил грех преднамеренно: убьешь — значит, убил злодея, а потому не будет опозоренным имя твое». После этого Ануширван велел как следует проучить его.³⁹

Кто-нибудь из объединившихся вокруг чаши с пловом крошил мясо. Гостю предлагали обглодать кость, а тот из вежливости отказывался, предлагая ее старшему по возрасту. В его отказе скрывалась и доля осмотрительности, поскольку была некоторая опасность оказаться в ловушке. Дело в том, что кость, которую предлагалось обглодать гостю, могла быть и астрагальной костью, скрытой в мякоти. Тогда принявший ее человек должен был разгрызть ее полностью. А это, даже при достаточно крепких зубах, требовало длительного вре-

мени и усилия. Приходилось выбрать один из нескольких вариантов решения: а) оказавшийся в ловушке сосредоточится на том, чтобы разгрызть кость до конца; для этого нужно отказаться от ароматного плова; б) он в знак своего поражения положит кость на край *дастархона* и наряду с другими будет есть плов; в таком случае проштрафившийся пригласит всех присутствующих на угощение пловом за собственный счет, когда группа определит для этого время; в) он приступает к еде, но сохранит злополучную кость при себе до первого требования вручившего ее предъявить эту кость. Это требование могло последовать спустя сколько угодно времени — год, два и больше (чтобы «поймать зеваку»). Предъявит «ротозей» кость при первом требовании «злодея», плов для всей группы — за его («злодея») счет, нет — тогда угощение за счет проштрафившегося.⁴⁰

Интересно, что часто за несоблюдение этикета приема горячей пищи накладывался штраф в виде угощения группы. Трапезу начинали старшие по возрасту. Если были гости, то старшие, протягивая правую руку вперед, к краю чаши, говорили: *Хуб, мехмон, мархмат, сар кардан а(з) шумо*, т.е. «Так, гость, пожалуйста, начинать (трапезу) — Вам». Гость, конечно, из вежливости отказывался, предлагая это право старшему по возрасту. Плов старались есть по возможности быстрее, пока он не остыл. Отделив правой рукой к краю блюда комочек риса, клали на него кусочек мяса, обжигали его пальцами, прикрыв пятерней, поднимали с блюда и клали в рот; при еде соблюдали очередность,⁴¹ придерживаясь того же принципа старшинства. Причем младшие старались, чтобы отделенный к краю блюда комочек риса не оказывался больше, чем у старшего. Во время еды предлагались чай или чашка воды. Трапеза не прекращалась, пока гость полностью не насыщался, демонстрируя это тем, что протягивал руку к салфетке для вытирания рук. Умеренность и воздержанность в еде были одним из правил таких трапез, особенно это касалось подростков, о которых в противном случае складывалось мнение как о ненасытных.

После еды убирали чаши в той же последовательности, в какой их ставили перед присутствовавшими. Затем мыли руки. При этом часто прислуживали подростки, которые старались делать все четко, без суеты, чтобы заслужить похвалу и одобрение старших.

За горячей пищей опять следовал чай, а за чаем снова шли разговоры, собравшиеся обменивались мнениями, просто болтали. К этому времени огонь вступал в третью, завершающую фазу своего бытия: постепенно он начинал догорать. И время было уже позднее. Поэтому, выпив напоследок одну-две пиалы чая, люди начинали расходиться по домам. Оставались на ночлег мальчишки-подростки и приезжий гость, пользовавшийся одеялами, всегда имевшимися в «мужском доме». Подростки, остававшиеся ночевать, выполняли обязанность своего рода стражей огня. Как в *алоухоне*, на горячие угли они насыпали золу и так оставляли их, не дав угаснуть, до следующего разжигания огня.

Приведенные сведения показывают, что «мужские дома» на равнине представляли собой заметное явление в жизни традиционного таджикского села. Значение интересующего нас социального института, его активное функционирование и жизнеспособность объясняются тем, что он был необходим, удовлетворял определенные потребности тогдашнего таджикского общества.

Эти «дома» выполняли те же основные функции, которые лежали в основе существования общественных *алоухон* у горных таджиков. Совершенно очевидно, что главным условием существования *мехмонхоны* (как и *алоухоны*) был огонь. Что касается равнинной *мехмонхоны*, она, в основном наследуя традицию «домов огня» в отдаленных областях, постепенно приспосабливалась к переменам, волны которых шли от древних центров центрально-азиатской цивилизации. При этом определенные черты идущего из глубины тысячелетий почтительного отношения к благу огня, как слабый свет, продолжали освещать внутренне пространство *мехмонхоны*, придавая ей сакральный статус.

Огонь диктовал тот или иной стиль и характер церемониального поведения, а также действий членов «мужских домов». Они были соотносимы с фазами «рождения», «развития» и «смерти» (спячки) огня. «Мужские дома», в определенном смысле представлявшие собой центры общения и культуры, выполняли отведенные им традицией функции, черпая силу в благословенном огне. Стационарный огонь, который горел в «мужском доме», согревал и освещал его так же, как согревал и освещал древние храмы. Своими колебаниями языки пламени как бы сами свидетельствовали о мотивах поклонения ему начиная с древнейших времен истории иранских народов. Стационарный огонь *чахлака* или камина являл собой род особого памятника, запечатлевшего свидетельства эмоционального отношения к огню на протяжении тысячелетий. Огонь в равнинных или предгорных *мехмонхонах* способствовал процессу усвоения и закладывания в памяти поколений духовного наследия народа, подобно тому, как это происходило в *алоухонах*. Частью этого наследия был концепт огня как боготворимого явления. Уже это обстоятельство демонстрирует, почему в стенах «домов» для мужчин не только на огонь, но и на *чахлак* и камины смотрели как на алтари и почему сами помещения этих «домов» были наделены статусом сакрального пространства. Таким представляется одно из объяснений почтительного отношения к огню в недрах рассматриваемого социального института, уходящего корнями в первобытную эпоху, сохранившегося на протяжении всего исторического развития и дожившего почти до этнографической современности.

3. Философствование у огня

Тема «мужских домов» (*алоухоны* и *мехмонхоны*) ставит достаточно сложную проблему, которую нельзя игнорировать. В этих «домах» трем фазам огня, соотносимым с его «рождением» (разжиганием), «развитием» (полюханием) и «смертью» (спячкой под золой), соответствовали три стадии времяпрепровождения группы по схеме «чай-плов-чай». Необходимо пояснить, что пока огонь не разгорался как следует, стелить *дастархон* было негоже. Чаепитие, за которым «заседал *меджлис*», продолжалось до тех пор, пока полыхало пламя костра и далее, до образования достаточного количества пылающих жаром углей. Тогда подавался плов. Второй чай, который следовал за пловом, по времени совпадал с началом тления углей.

Три фазы огня и соответственно три стадии коротания времени в *мехмонхоне*, подача, как уже отмечалось, чаши плова приближают к теме, которую нельзя оставить без внимания. Она касается выраженного церемониального характера в поведении членов «мужских домов». Свое яркое отражение это находит в упорядоченности, которая определенным образом

регламентировала коротание *джурой* времени. Возьмем практику подачи угощения. Она происходила по трехчастной схеме. Так, на Зеравшане чашу (блюдо) с пловом предпочитали подавать на троих. Подача угощения по трехчастной схеме была присуща не только «мужским домам». Она существовала и на крупномасштабных угощениях по случаю семейных событий. Кроме того, существовало и правило угощения гостей по схеме «чай-плов-чай» (это соблюдается и в наше время): сначала к *дастархону* подавался чай, затем следовал плов, после чего снова подавался чай. Числовая образность в культуре будет рассмотрена в самостоятельном разделе. Здесь следует коснуться лишь грани вопроса, относящейся к предписанию традиции, согласно которому плов, подаваемый к *дастархону*, принято есть при минимуме слов, практически молча. Складывается впечатление, что в культуре таджиков прием горячей пищи и общение особым образом регламентированы. То, что горячая пища, в данном случае плов, сопровождается ритуальным молчанием, вытекает из таджикской поговорки. Она гласит: *Аввал таъом, баъд — калом* («Сначала вкушение горячей пищи, а после — (застольные) речи»). Думается, все это имеет полезное для науки объяснение, хотя, конечно, оно не лежит на поверхности. Я позволю себе немного остановиться на этом, используя реалии нашего времени.

Выше говорилось, что плов у оседлого населения Центральной Азии представляет собой ритуальную пищу. Статус ритуального кушанья плову придает его назначение быть жертвенным угощением. Знаком этого является кровь (мясо) заколотого по случаю семейных торжеств жертвенного животного — бычка (иногда двух) или баранов. Представляется, что именно жертвенный символизм является определяющим для понимания смысла приведенной поговорки, предписывающей молчание при этой трапезе. Далеко не случайно, что плов принято есть, произнеся предварительно вслух кораническую формулу, значение которой «Во имя Аллаха милостивого и милосердного!». С учетом предложенной идеи маркирования горячей пищи безмолвием появляется соблазн думать, что необходимость вкушения молча позволяет человеку концентрировать внутренний взор на пище и на самом себе. Другими словами, горячая пища (плов) погружает человека в «самого себя», как и огонь. Разница в том, что огонь погружает в атмосферу своего блеска, еда — в атмосферу насыщения, обладающую запахом огня. Состояние внутренней сосредоточенности позволяет человеку полностью переключиться не только на ощущение вкушаемой пищи, улавливая ее вкус и запах одновременно, но и на ее переживание, своего рода созерцание поданной пищи. Благодаря этому безмолвие во время приема горячей пищи создает необходимое человеку условие для, скажем, философствования в молчании.

Такому состоянию способствует концептуализация плова: оставаясь фактором удовольствия и комфорта, он проявляет себя и как некая стратегия единения духовного и телесного, как сила, способная снять границы между внешним и внутренним. В процессе молчаливой трапезы происходит единение всех членов триады за блюдом с пловом. Это может означать, что переживание (по ходу испытывания удовольствия от пищи) процесса единения телесного и духовного одного становится неким общим переживанием всех сотрапезников во время еды. Как результат состояние, близкое к экстатическому, приводит их всех к своего рода мистическому зеркалу, отражающему культурную идентификацию: глядя в него, каждый член триады

в самости другого видит и свою самость. Эта другая самость становится понятной, поскольку она разделяет удовольствие от вкушения плова, поданного на троих в общем блюде, без индивидуальных приборов, фактически разделяющих людей.

Неодобрение разговора во время еды в той или иной форме прослеживается и в других традициях. Показательна в этом отношении русская поговорка «Когда я ем, я глух и нем». А.Л. Топорков, проанализировавший происхождение элементов застольного этикета у славян, приводит слова известного писателя и этнографа С.В. Максимова, который пишет: «Дело всех православных крестьян — сидеть за столом чинно, унимать от смеху смешливых, пустяшных разговоров не водить и смотреть на хлебный стол как на божий престол».⁴² Этот исследователь привлекает сведения других источников, из которых вытекает, что в некоторых районах Орловской губ. молодым, смеявшимся за столом, выговаривали: «Разве можно за столом смеяться, когда едят! Надо сидеть смирно, потому что когда все сидят смирно, то ангел небесный сидит с нами и благословляет нашу трапезу, а когда смеешься, то ангел божий отходит от нашей трапезы со слезами, а на его место садится Дьявол, который радуется и потешается, что мы Ангела отогнали, а его пригласили». В Тихвинском уезде Новгородской губ. считали, что «есть за столом надо молча, разговаривать за столом грешно. Где за столом во время еды разговаривают, там, наверно, нечистый присутствует и невидимо в кушанье всякую гадость примешивает». Там же подчеркивается, что в Галичском уезде Костромской губ. если кто-либо из ребят засмеялся, тому замечали: «Што гогочешь? Ты гогочешь, а в ложку-то тебе бес кастит».⁴³

Понятно, что в современной русской среде это предписание не соблюдается, оно хранит лишь отзвук далекого прошлого, пульсируя где-то в глубине подсознания человека. Как кажется, исчезновение черт «приземленности» приведенной поговорки могло произойти в результате слияния некогда разграниченных функций приема горячей пищи и питья в плане разговора и (и/или неразговора) за столом. В любом случае, если исходить из приведенных поговорок (одна из которых сохраняет свою актуальность — таджикская, а другая ее утратила — русская), не приходится сомневаться, что каждая из них по своему сигнализирует о реальности «своего времени», призывая к философствованию в безмолвии во время приема горячей пищи. Таким образом, возникает ощущение, что нормативный характер ограничения разговора во время трапезы таит в себе требование внутренней концентрации мысли участника на себе самом, пище и сотрапезнике. Здесь кажется уместным процитировать (может быть, с некоторой оговоркой) греческое изречение, которое приводит Плутарх: «Сытое брюхо всегда в размышлениях трудных подмога».⁴⁴

А когда беседовать можно? В таджикской среде беседу полагается вести именно за чаем. Как известно, чаепитие для этого дает практически неограниченные возможности. Оно предоставляет, выражаясь словами Плутарха, «речам полную свободу».⁴⁵ Потребность в общении за чаем породила известную из литературы по Центральной Азии *чайхану* — особого рода помещение для беседы за чаем, или *ганхону* (букв. «помещение для общения»). Если горячая пища создавала атмосферу философствования в безмолвии, то чайхана с ее всегда готовым чаем как место для последних новостей, обсуждения проблем жизни квартальной общины, рассказов, всяких историй или разговоров о повседневности

и тому подобное служила и служит местом взаимного общения. Здесь беседа и обмен мнениями являются достоянием каждого, как и освежающий, ободряющий чай. Непринужденное дружеское общение за чаем — самое приятное проявление единения людей. Чай обладает той редкой силой, которая позволяет человеку, погруженному в себя, обратить свой взор к другому. Можно вспомнить русское чаепитие у кипящего самовара. Другой пример — современный ритуал подачи к столу торта и чая у русских в особо торжественных случаях. Эта церемония завершает угощение гостей горячей пищей. Она придает общению несколько более упорядоченный и поэтому содержательный характер, переводя его от провозглашения тостов, спонтанных шуток и прибауток, анекдотов, взрывов хохота во время еды и выпивки в относительно более направленное русло.

Центрально-азиатское чаепитие, заметим, представляет собой сочетание удовольствия как от питья чая, так и от общения, его сопровождающего. Чай пьют из одного чайника. Обычно его пьют неспешно, чинно, делая паузы между небольшими глотками. Это обстоятельство освобождает людей от необходимости молчать, создавая условие для непринужденного философствования. Нужно также иметь в виду, что у чая жертвенное начало выражено меньше, чем у плова, в этом смысле он не обладает тем статусом, которым обладает плов. Наверное, поэтому чай в большей степени подходит в качестве фона для дружеской беседы, чему, по всей видимости, способствует и определенный принцип порционности, присущий испитию чая, который часто пьют из одной чашки, пуская ее по кругу. В этом заключается принципиальное отличие чаепития от вкушения плова. Чаепитие в известном смысле сопоставимо с курением кальяна, также подававшегося в чайхане. Кальян часто курили в компании из нескольких собеседников, пуская его по кругу: курильщик делал обычно одну затяжку и передавал его следующему. В интервалах между неспешными затяжками шла знакомая уже из практики чаепития беседа. Такая особенность питья заставляет вспомнить русское устойчивое выражение «Сообразим на троих». Если на минуту допустить, что оно подразумевает совместное вкушение пищи в компании из трех человек, это не дает того, что достигается путем «соображения на троих» в плане выпивки. Преимущество умеренной выпивки в компании в том, что она, как в случае с центрально-азиатским чаепитием, дает возможность, так сказать, для болтовни в приятном обществе, преследующей позитивные (дружеские) цели.

Интересно посмотреть, как идея «сообразить на троих» связана с самим общением. Вспомним, что для выпивки этого типа характерны определенные элементы индивидуальной сервировки. Благодаря этому каждый из участников совместной выпивки получает практически равную порцию спиртного. В этом смысле форма «сообразить на троих» мало чем отличается от выпивки в одиночку. Казалось бы, такая особенность совместной выпивки ограничивает возможность гармонизации отношений между собутыльниками. Но это только на первый взгляд. В действительности синхронизация, т.е. эффект единства собутыльников, как в случае с отмеченным выше центрально-азиатским чаепитием, достигается тем, что они пьют одно и то же, причем из одной бутылки, приобретенной за общие деньги. Не ускользает от внимания и то, что это единство имеет определенное ритуальное оформление в форме провозглашения тостов, которые каждый раз завершаются чоканьем равных. Первый тост и следу-

ющее вслед за ним чоканье знаменуют начало, так сказать, развязывания языка для разговора и, таким образом, признания собутыльниками друг друга как звена единства. Потенциал общения, которым обладает выпивка втроем, компенсирует недостаток полного удовольствия от выпивки за общие деньги. Это обстоятельство придает данной форме выпивки особую привлекательность, становится решающим фактором снятия границ в сближении одного с другим. Выясняется, что ситуация, когда каждый получает отмеренную порцию спиртного из одной бутылки (и в одной харчевне), освобождает языки собутыльников от уз, придает встрече друзей, предвкушающих экстатическое состояние, характер своего рода совещания, о котором пишет Плутарх. Он свидетельствует, что «у тех племен Греции, которые обладают наилучшим государственным устройством и были привержены к старинному укладу», должностные совещания проходили «за винной чашей».⁴⁶ Это говорит о древних корнях традиции общения «за винной чашей», в нашем случае — «за рюмкой водки» (у таджиков — за чашкой чая). В этом, очевидно, заключается смысл и магическая сила выражения «сообразить на троих».

На основании изложенных сведений появляется возможность для предположения относительно таинственного смысла, скрытого за устойчивым выражением, проходящим через ум и сердца наших современников в российской среде. Дело, как нам кажется, в том, что анализируемое выражение в приложении к выпивке втроем предполагает идею необходимости общения за рюмкой спиртного, сочетания ее с дружеской беседой. Следовательно, выражение «сообразить на троих» первоначально подразумевало функцию разговора (беседы), обмена мнениями. Потребность в таком разговоре возникала (возникает) из необходимости смены состояния души, переноса человеком внимания от «самого себя» к другим, обращенности вовнутрь на обращенность вовне. Еда (по крайней мере в определенных ситуациях), как уже говорилось, такой возможности не дает. Выходит, в традиционном плане два события — выпивка и еда — соответствовали двум потребностям человеческой души — созерцанию (за едой) и общению, раскрытию души (за рюмкой водки). При таком рассмотрении выясняется, что центрально-азиатское чаепитие и русская выпивка втроем различаются лишь видом употребляемой жидкости. Что касается их принципиальных функций, то они не слишком далеки друг от друга.

Важность разговора о групповом огне мужчин в аспекте его связи со стратегией поведения в том, что каждой стадии «поведения» огня в «мужском доме» соответствовала определенная стадиям поведения членов собрания: первой фазе огня (в *чахлаке* или *кашгарче*) соответствовало чаепитие, второй (когда костер полыхал) — подача плова, третьей (когда он медленно тлел) — опять чай. Гармонизация фаз «поведения» общественного огня и людей раскрывает также тему стадий внутренней обращенности человека к самому себе и выхода из этого состояния для осмысленного восприятия окружающих. В аспекте огня — это процесс его «разгорания-полыхания-тления», соответственно в аспекте речевой деятельности человека — «общение-молчание-общение». В целом стратегия поведения реализует себя следующим образом: а) разгорается костер — индивид пьет чай и философствует; поблескивает пламя и жар достигает своего максимума — он молчит, любитесь огнем; тлеет огонь — человек опять философствует за чаем.

4. Огонь зовет на пляски

Разговор об утилитарных и неутилитарных (символических) функциях огня в системе «женщина—огонь» был начат с описания подвижного костра женщин (*алоугардон*) под открытым небом. В этой части работы я касаюсь другой темы. Речь идет о подвижных кострах, раскладывавшихся под открытым небом мужчинами. Они назывались (называются) *миёнаалоу* («костер в центре круга» людей). Целесообразность разговора об огнях этого рода в том, что, следуя в этом направлении, можно убедиться в правомерности постановки вопроса о концепции двух огней — огней женщин и огней мужчин — в традиционной и современной культуре таджиков и почувствовать черты общности или различия в целях, задачах и масштабах подвижных огней тех и других. Необходимо подчеркнуть, что основные различия огней мужчин и женщин у оседлого населения Центральной Азии представляются достаточно очевидным фактом. Можно лишь отметить, что данный сюжет в рассматриваемом нами ключе прежде не привлекал внимания исследователей.

У женщин ритуальный костер для обеждения новобрачных выступает как знак свадебной церемонии. Мужчины тоже свой «огонь в центре круга (людей)» приурочивают к семейному празднеству, но больше к событиям, связанным с обрядом обрезания мальчика. Данное празднество сохраняет устойчивость как названий (*суннати*, *туи суннати*; *хатна*, *туи хатна*), так и некоторых черт своей обрядовой конструкции и в наше время. К числу изменений, которые произошли в обрядовом оформлении события, можно отнести то, что оно теперь редко сопровождается костром *миёнаалоу*.⁴⁷

При рассмотрении одной из форм традиционного семейного празднества, называвшегося у таджиков окрестностей г. Ура-Тюбе *туи салладор* («празднество с участием воинов»), мне приходилось писать о больших кострах мужчин и веселье вокруг них.⁴⁸ Там речь шла о *туе* («празднестве») по случаю обрезания в богатых и зажиточных семьях, которые стремились продемонстрировать свою состоятельность и прославить имя своего ребенка. Менее масштабно происходили *туи* у средних слоев населения. При этом общая схема обрядности оставалась неизменной.

В кишлаках Пенджикентского района вечером накануне дня большого угощения для односельчан и приглашенных гостей во дворе или около дома устроителя раскладывали костер, который в течение полутора-двух часов поддерживался значительным количеством хвороста и дров в виде сухих пней и колод, в основном можжевельника (*бурс*, *арча*). В предгорных кишлаках, близких к лесным массивам, для этой цели устроители празднества созывали *хашар* («безвозмездная общественная взаимопомощь»), отправляя за несколько дней до начала *туя* группы молодых мужчин для заготовки и доставки необходимых можжевельников (арчевых) пней. Выбор арчевых пней и толстых сухих веток для *миёнаалоу*, по-видимому, далеко не случаен. Среди жителей кишлаков Ёри, Навобод, Заурон и Мазари Шариф существует устоявшееся воззрение, что можжевельник — священное дерево (*азиз*). По этому поводу есть предание, которое повествует о том, что *Худованд* («Бог») дал ворону воды из священного колодца *Зумзум/Замзам* в районе Мекки, чтобы тот доставил ее человеку. Капля этой воды обеспечила бы ему тысячу лет жизни. Но подлый ворон при первом же карканье выронил священную воду изо рта. Ее капли упали на можжевель-

ник. С тех пор это дерево вечнозеленое: напоенное священной водой, оно живет тысячу лет.⁴⁹

Во избежание возможного пожара костер раскладывали подальше от строений, где-нибудь на ровной площадке или поляне не слишком далеко от дома устроителя. На *миёнаалоу* шли люди со всего кишлака, а также приглашенные из других районов гости и устраивались вокруг костра под звездным небом, образуя большой круг. Многие, в особенности дети, забирались на крыши домов или на ближайшие деревья, чтобы смотреть на происходящее вокруг *миёнаалоу*; женщины наблюдали за костром мужчин, не отходя от дома устроителя *туи хатна*. Языки пламени в зависимости от меняющегося направления ветра кружились в разные стороны, оттесняя людей все дальше от костра. Это вызывало заметное оживление в среде как конструкторов кострища, так и зрителей. Когда пламя отгоняло кого-то то в одну, то в другую стороны, те, кому оно не угрожало, глядя на первых, громко произносили: *Алоу нахса ёфт!* («Огонь нашел нечистивого!»). Этот пример, запомнившийся автору из практики устройства *миёнаалоу* в его родном кишлаке Мазари Шариф, а затем уточненный у местных старожилов в процессе сбора полевых материалов, наглядно демонстрирует традиционное воззрение таджиков на огонь как очистительную силу.

Когда *миёнаалоу* из плах, толстых веток и пней разгорался как следует, в него бросали жмых, отчего он горел еще ярче. Этот обычай был распространен во многих кишлаках по среднему течению Зеравшана (Ёри, кишлаки долин рек Магиандарьи, Кштут и др.). Старожилы кишлака Калачаи Калон (окр. г. Ура-Тюбе, совр. Истаравшана) рассказывали, что иногда на *туе* для лучшего освещения места события в жестяных тазах зажигали огни из больших кусков льняного жмыха (*кунджол*); тазы расставляли по углам двора на заборах и крышах. Употребление жмыха в Ура-Тюбе при разведении больших костров на свадьбах и других *туях* подтверждаются данными А.К. Писарчик.⁵⁰ Можно предположить, что все это представляло собой вид жертвоприношения священному огню, сходного с практиковавшимся в древнем и раннесредневековом иранском мире. В этой связи автору вспоминаются случаи, когда при разделке туш животных для большого угощения на семейных празднествах мясник (*кассоб*), отрезав ножом небольшие куски внутреннего жира или курдючного сала, бросал их в пылающий костер; если в этот момент огня не было, то использовался ближайший очаг, иногда *танур* для выпечки лепешек.

Центральным событием вокруг *миёнаалоу* был *базм* (букв. «пир»; здесь значение этого слова — танцы и пляски под хлопанье в ладоши — *чоркарс*), сопровождавшийся ритуальными песнями под управлением запевалы. В моем родном кишлаке им был ныне здравствующий Нури Халим. Наиболее привлекательным моментом *базма* были пляски под звуки *ох-хо*, *йак-ка* и ритмичные хлопки. *Ох-хо*, *йак-ка* представляли собой своеобразную вокализацию различных комбинаций ритмичных звуков. При звуках *у-у-йа-хак-ка* исполнители постепенно опускались на корточки, образуя почти замкнутый круг. В этом положении в довольно напряженном ритме повторялись звуки: *у-у-йа-ха*, *йа-ха*, *йа-хак-ка*, в комбинации которых — трехкратное повторение звуков *йа-ха*; хлопанье в ладоши становилось интенсивнее (танцоры при энергичном движении рук, плеч и корпуса вплотную подходили к производившим хлопки, тоже опускались на корточки, тряся плечами). Затем следовало резкое движение вверх

(голова и хлопающие руки запевалы откинута в противоположные стороны) и звуки *ох-хоу, йак-ка*; танцоры отпрянули назад. После этого (голова запевалы и его хлопающие в воздухе руки менялись положениями) следовали звуки *эх-хэ, йак-ка*, вслед за которыми производившие хлопки, постепенно сгибаясь в поясе, начинали снова опускаться на корточки.

При плясках под *чоркарс* и сопровождавшие их вокализации наиболее выразительно слышались звуки *ох-хоу йак-ка, эх-хе йак-ка!* Они служили и началом вокализации, и ее рефреном. Эти звуки, а также пляски молодых людей и вообще вся атмосфера веселья вокруг «костра в центре круга» уносили зрителя и слушателя в дебри отдаленной истории. Смысл ритуального пения, под которое танцевали и плясали, не был понятен ни исполнителям, ни слушателям. Оно приводило исполнителей в состояние экстаза. Поэтому собравшиеся воспринимали его с каким-то особым удовлетворением.

Несколько лет назад я пытался путем расспросов уяснить для себя смысл «слов» (звуков) ритуальной вокализации. Местный учитель, филолог по образованию, Арбоб Вадуд (до гражданской войны 1992–1996 гг. в Таджикистане занимался публицистикой) рассуждает так: «Эти звуки — осколки каких-то очень древних слов, к тому же произносимых нараспев. В звуках *ох-хоу* угадывается первая часть имени верховного Бога зороастризма Ахура Мазды — *Ахура* (букв. “владыка”, “господин”). Компонент *йак-ка*, вне всякого сомнения, означает “Один”, “Единый”, “Единосущий”, “Абсолют”, “Целостность”. Но те же звуки *йак-ка* могут быть производными от второй части имени зороастрийского Бога — *Мазда* (букв. “Господь Мудрость”). Тогда мы получаем полное имя Бога — *Ахура Мазда*». Интересно, что сходное мнение об указанных звуках в песне высказывали нам и другие наши собеседники из числа образованных людей. Трудно судить, правы они или нет, но в звуках этой песни, так же, как и в царившей вокруг костра атмосфере плясок под звездным небом в окружении горных склонов, отчетливо ощущалось дыхание весьма отдаленных времен. Любопытно, что пляски *ох-хо, йак-ка* и «костер в центре круга» в темное время суток были взаимосвязаны, одно предполагало наличие другого. Перефразируя упоминавшееся выше выражение информанта А.К. Писарчик, можно сказать, что не бывало *миёнаалоу* без плясок *ох-хо, йак-ка*, так же, как не бывало *ох-хо, йак-ка* без *миёнаалоу*.

В репертуаре развлечений вокруг «костра в центре круга (людей)» были различные комические и шуточные сценки. Молодежь участвовала в силовой борьбе. Одним из видов развлечений было состязание в прыжках через *миёнаалоу*. Вообще надо сказать, что костры, разводимые под открытым небом, как правило, завершались прыжками через них, чаще всего молодежи. Подобные прыжки были под силу немногим, они удавались лишь смелым и ловким парням. Они отходили на несколько шагов от костра, затем брали разбег и, подбежав к краю полыхающего огня, прыгали через него. Удачливые «укротители» огня получали одобрение толпы, которое выражались словами: *Офарин, кандата зан!* («Молодец, да будет сахар твоей заслуженной едой!») или *Офарин, халолат бод!* («Молодец, да будет ритуально дозволенной твоя пища!»). Победителей одаривали поясными платками, тубетейками, набором различных сладостей — смесью изюма, *печака* (подушечки из муки, сваренной с сахаром), вяленых ягод тутовника и т.п. Мальчикам это нравилось, потому что призы вручались публично, при односельчанах. Подоб-

ный акт трактовался ими как официальное признание их ловкости и смелости, что придавало им уверенность в процессе роста и стимулировало формирование их самосознания. Описываемые прыжки одни жители интерпретировали как знак укрощения огня, другие — как символ очищения огнем. Более значительные призы и подарки от устроителя празднества получали певцы, танцоры и победители состязаний в единоборстве.

Если судить по церемонии обведения невесты вокруг огня (*алоугардон*) или «костру в центре круга (людей)» (*миёнаалоу*), то можно смело сказать, что они являются не утилитарными огнями, а огнями событийными, несущими символические функции. Подвижные огни, относятся ли они к системе отношений «женщина — огонь» или «мужчина — огонь», прокламируют событие, празднество. В смысле функций подвижных костров между теми, которые разводятся женщинами, и теми, которые раскладываются мужчинами, разницы нет. В концептуальном плане они разведены символически, поскольку выступают знаками разных событий: подвижный костер в системе отношений «женщина — огонь» символизирует свадьбу, в то время как «огонь в центре круга» мужчин сигнализирует о семейном обряде обрезания мальчика.

Ритуальный костер для безмолвного обведения невесты инициируется женщинами, тогда как *миёнаалоу* для шумных *базмов* разжигался мужчинами. Как к церемонии обведения невесты вокруг костра не допускались мужчины, так к *базмам* мужчин вокруг их «огня в центре круга» не допускались женщины. Значит, подвижные костры были строго разграничены по полу как тех, кто их конструировал, так и тех, для кого они предназначались.

Проследивая черты различия и общности рассматриваемых не-утилитарных огней, нужно сказать и о том, что событийные костры женщин (*алоугардон*) носили характер преимущественно священнодействия. Что касается *миёнаалоу* мужчин, то он в значительной степени предназначался для веселья, служа фоном для развлечений; иначе говоря, по своим внешним чертам он выступал образом горячих сердец устроителей и пользователей. Его церемониальный аспект был затемнен. Но, как уже говорилось, отсутствие церемониальной выраженности отнюдь не является признаком отсутствия ритуальности. Целесообразность обряда обрезания диктует целесообразность костра для песен, плясок и других форм развлечений, так же носящих заряд событийности, пусть не столь отчетливо выраженной. Этот аспект вполне высвечивается в плясках, бывших основным смыслом подобных мужских костров. Описанные пляски и присущие им вокализмы, вне всяких сомнений, могут быть отнесены к реликтам очень древних ритуальных танцев. О причинах относительно слабой проявляемости ритуального начала в огнях мужчин говорилось выше. Они обусловлены их мыслительной ориентацией воспринимать мир в динамике. Нет сомнений, что данная концепция относится и к «огню в центре круга» мужчин.

Выбор места для ритуального костра на пути кортежа невесты в дом стороны жениха был ограничен преимущественно пространством у ворот или двором дома родителей жениха (иногда родителей невесты и жениха одновременно), а также перекрестком. Костры мужчин также были строго локализованы: местом для них могло быть подходящее пространство в пределах двора или садово-земельного участка устроителя, подальше от строений (из соображений пожарной безопасности).

Анализ «костров в центре круга» мужчин показывает специфические особенности их отношения к огню. В кострах этого рода просматриваются черты выраженной групповой активности. Вспомним, что такая особенность была характерна и для мужских стационарных огней, которые раскладывались в «мужских домах».

5. Шествия огней

Очень бегло проследим другие ситуации, связанные с огнями мужчин. Одна из них — переносные огни. Такой путь позволяет лучше понять логику и смысл отношения таджиков к огню.

В литературе приводятся данные, из которых явствует, что раньше в Самарканде в ночь последнего дня среды перед праздником весеннего равноденствия иранских народов *Науруз* «мужская половина населения города отправлялась к большому арыку “Оби Рахмат” (букв. “Благодатная вода”) и купалась в ней при свете зажженных костров, которые заранее были зажжены на пути от города к арыку по его берегам».⁵¹ Подобные шествия назывались *чоршанбеи сури* («огни среды»; к этим огням предстоит еще вернуться). Е.М. Пещерева, описавшая весенний праздник исфаринцев, отмечавшийся раньше между 10 и 20 апреля, когда зацветают тюльпаны (*лола*), свидетельствует, что впереди шествия молодых людей, отправлявшихся собирать тюльпаны в окрестных местах, идет человек с факелом, за ним идет хор.⁵² Когда деревья (обычно тополя), срубленные предварительно и украшенные тюльпанами, вносили в селение, впереди процессии несли факелы.⁵³ На следующий день, после посещения мазара Ходжи Абдуллои Кабут-пуш, где население весь день проводило время в пении и танцах, люди толпой уже поздно вечером возвращались обратно с факелами в руках.⁵⁴ Присутствие факелов отмечено нами также в контексте традиционного свадебного ритуала таджиков в кишлаке Ёри Пенджикентского района, а также в традиционной свадебной практике таджиков Исфары. Там поезд жениха направлялся к дому молодой с факелами (*машгал*) и петардами (*мушак*).⁵⁵ По устному сообщению таджикского ученого Юсуфа Нуралиева, в кишлаках в районе горы Муг шествие невесты в дом будущего мужа и в наше время осуществляется в сопровождении молодых людей с факелами и петардами.

«География» переносных огней описываемого типа достаточно обширна. По этому вопросу есть сведения и по другим районам, а также по Афганистану. Я позволю себе обратиться к афганскому материалу, уже использованному мной в более ранней публикации.⁵⁶ Он интересен тем, что дает представление о такой форме мужских огней, как событийные (приуроченные к свадьбе) ружейные выстрелы.

В среде некоторых паштунских племен, когда заканчивались приготовления к отъезду невесты, ее родственники устраивали настоящее испытание дружек жениха. На расстоянии 100–150 м устанавливалась мишень — обычно просто кусок стекла. Дружки молодого должны были стрелять по ней из ружей до тех пор, пока она не будет поражена, а попасть в стекло, обращенное к солнцу и отражавшее солнечные лучи, было нелегкой задачей. Невеста тем временем продолжала находиться в доме родителей. Она отправлялась в путь к своему новому дому лишь тогда, когда кто-нибудь из свиты жениха попадал в цель.

В долине Панджшир, населенной таджиками, на богатых свадьбах в составе поезда жениха бывало, по одной из версий, до 100–150 и более человек, главным образом юношей и молодых мужчин. Столь внушительная по численности свита жениха называлась «войском царя (князя)» — *лашкар и шā(x)*. Рассказывали, что почти каждый участник этой процессии был вооружен кремневым ружьем, на подобный «полк» приходилось до 100 и более ружей. Свита направлялась к дому невесты, непрерывно производя выстрелы. Иногда эти церемонии принимали довольно опасный поворот. Так, однажды из кишлака Писгаран выехала процессия к дому невесты в кишлаке Сангихан в трех часах пешего пути от Писгарана. Прибыв в Сангихан, жители которого принадлежат к народу *азара* (лит. *хазара*, т.е. хазарейцы), парни подвергли кишлак столь сильному «обстрелу», что селение было окутано пороховым дымом, отчего многие его жители в ужасе бросили свои дома и убежали кто куда.

* * *

Подытожим сказанное о разнообразных формах огней мужчин. Огни, разжигавшиеся в углублении пола в «домах мужчин»,⁵⁷ костры на семейном празднестве по случаю обрезания мальчиков (*миёналоу*), факелы, петарды, ружейные выстрелы, огни по случаю *чоршанбеи сури* и *лола* внешне тяготеют к огню в функции развлечения. Что касается церемониальности, так явственно присущей огням женщин, то в ситуациях «мужчина — огонь» она выражается не столь определенно. Ее приходится выявлять путем сопоставления различных форм событийных огней мужчин. Тогда выясняется, что мужские огни представляют собой неотъемлемую часть событий, по существу, одного и того же порядка: их объединяет определенная событийная упорядоченность. Это календарные (весеннее равноденствие иранских народов — *Науруз*) и аграрные (цветение тюльпанов — *лола*) праздники, а также события, относящиеся к рядам жизненного цикла (свадебная обрядность и обряд обрезания) и тому подобное. Упорядоченность этих событий обусловлена соответствующими установлениями традиции. Поэтому как явления, предписанные традицией, сопровождавшие (сопровождающие) обряды, они могут рассматриваться как огни, имеющие ритуальный характер. В дальнейшем изложении увидим, что огни, сопровождавшие праздник *Науруз*, который сам по себе ассоциируется с ожиданием облаков, рождающих дожди — основу плодородия, связаны с теми же поверьями и представлениями о природной и социальной фертильности. Если вернуться к свадебной обрядности, то можно почувствовать, что создание семьи предполагает поддержание путем воспроизводства демографического благополучия общества. Следовательно, огни, которые составной частью входят в репертуар свадебных церемоний, сообщают нам, во-первых, о самом событии и, во-вторых, об ожидании, которое связывается с этим событием. В контексте символических функций мужских огней вспомним, например, общеизвестную связь этой стихии с сексуальностью. Все это позволяет объединить разные формы событийных огней мужчин в один знаковый ряд и заключить, что их присутствие как в календарных и аграрных праздниках, так и в семейной обрядности представляет собой символизацию очистительной, охранительной (ср. пальбу «войска» жениха на афганской свадьбе) и сексуальной (рождающей) функций огня.

По-видимому, с отмеченными функциями огня и связаны определенные убеждения и верования, которые выражаются средствами ритуала. Разница в том, что этот внутренний смысл огней мужчин и женщин по степени и характеру эмоциональной выраженности угадывается по-разному. В целом можно заключить, что мужчины от благостной роли огня зависимы в той мере, в какой от нее зависят женщины. Мотивы и характер их зависимости от огненной стихии, как мы попытались показать, открываются при рассмотрении стационарных огней в «мужских домах». Относительно слабая проявленность ритуального начала, осознаваемого общиной в целом, объясняется исламизированностью религиозного поведения мужчин в долинных районах Центральной Азии. Большая выраженность ритуального начала в практике женского *алоугардона* может быть интерпретирована относительно меньшей исламизированностью религиозного поведения женщин. В первом случае ислам вытесняет ритуальное начало мужских огней, ведущее свое происхождение из доисламских верований и представлений, во втором — главным образом из-за закрытости картины женского мира ритуальное начало сохраняет определенные черты своей выразительности. Этим, как представляется, можно объяснить то, что костер молодоженов весьма отчетливо демонстрирует специфику своей ритуальности, что находит отражение в благоговейном отношении устроителей и персонажей *алоугардона* к его горению. Эти предварительные замечания относятся к долинным районам Центральной Азии. Если мы обратимся к горным районам, то там отношение мужчин к огню являет картину, достаточно близкую к отношению, которое мы наблюдаем в поведении женщин в равнинных районах.

6. Пламя лучин и светильников на Памире

В отдаленных горных областях Центральной Азии, где ислам утвердился относительно позже, чем в равнинных районах, в поведении мужчин прослеживаются признаки особо почтительного отношения к огню. В этом плане привлекает к себе внимание материал, отражающий современные реалии Западного Памира. Это тем более важно, что по благоговейному отношению горцев к огню, в данном случае к лучинам, явственно чувствуется еще одно символическое предназначение огня (лучин) — его жертвенная функция.

Излагаются данные, почерпнутые из работы этнографа А. Шоинбекова,⁵⁸ который указывает, что в кишлаках Рощткалинского и Ишкашимского районов частью выполнения традиционных обрядов, связанных с мусульманским праздником жертвоприношения (*курбон/курбан*), является зажигание лучин на могилах предков. Их готовит отец семейства из сухих веточек ивового дерева. Раньше для этой цели использовались ветки дикорастущего дерева, которые, по распоряжению отца, собирали мальчики «с чистого места». В наше время предпочитают ивовые веточки. Их подвергают дополнительной просушке на очаге. Хозяйка дома тем временем должна испечь лепешки. Когда все готово, хозяин оmyвает руки, садится около очага и принимается за приготовление лучин. Сначала он все ветки разламывает на палочки равной длины (примерно 15–20 см) и кладет их парами. Общее количество разломанных палочек не имеет принципиального значения. Важно, чтобы они были парами. Это общее правило. На следующем этапе на каждую палочку наматывают вату или марлю, предварительно пропитанную маслом.

Когда лучины готовы, хозяйка приносит свежее испеченную лепешку, которую кладут в небольшую чашу, а сверху наливают немного масла. В таком исполнении это кушанье называется *тодчтир гарда*. Обычно сходное кушанье готовят к домашнему ужину, тогда в него наливают не масло, а кипяченое молоко. Закончив приготовления, хозяин отправляется на кладбище, взяв с собой часть предназначенных для этого случая лучин и *тодчтир гарда*. Его могут сопровождать сыновья. По такой же схеме происходят события и в других семьях. *Тодчтир гарда* оставляют возле кладбища на общем для всех месте. Оно предназначено для вкушения жертвенного кушанья (*тодчтир гарда*) всеми участниками ритуала зажигания жертвенных лучин. Далее мужская часть членов семьи следует в направлении кладбища предков. Глава семьи зажигает первую пару лучин и помещает их в углубление на могильном холмике кого-нибудь из наиболее значимых фигур своего рода. Затем пламенем первой пары зажигает и остальные лучины, устанавливая их на каждой могиле умерших родственников. Как правило, на каждой могиле оказывается по несколько пар зажженных свечей, это зависит от числа присутствующих на церемонии живых потомков. «Скажем, если у покойного четыре или пять сыновей, живущих отдельным домохозяйством, каждый из них обязан зажечь свою пару [жертвенных. — Р.Р.] свечей. Таким образом, ни одна могила, если сохранился могильный холм и известно, кому она принадлежит, не остается без своих огней».⁵⁹ После того как все лучины зажжены, читается молитва за упокой душ умерших. Затем следует коллективное вкушение ритуальной лепешки *тодчтир гарда*. Глава семьи, попробовав из своей чаши, передает ее другому (стоящему рядом по правую руку), вкушая, в свою очередь, из его чаши. Таким образом, чаши с жертвенными кушаньями одна за другой подолгу ходят по кругу. Так живые демонстрируют своим умершим предкам, что они объединены и исполнены чувством единения и взаимопомощи, чем продолжают их традицию. По окончании трапезы читают поминальную молитву и расходятся по домам.

Зажигание парами ритуальных светильников происходит и в домах — непосредственно в жилых помещениях, в хлеве и других подсобных строениях, а также на садовом участке семьи. Но зажигание ритуальных лучин дома является делом уже его хозяйки, которая с их пламенем связывает ожидание счастья, благополучия и увеличения достатка в семье.

Из изложенного материала явствует, что кое-где в горных областях Центральной Азии мужчины к огню (в нашем случае лучинам) демонстрируют такое же почтительное отношение, как женщины, причем не только в горах, но и в долинных районах. Разница заключается в представлениях, с которыми связано зажигание огней мужчинами на могиле предков и женщинами — дома. В первом случае ощущается, пожалуй, в большей степени жертвенная мотивация, в то время как во втором — благопожелательная. При всем различии ожиданий зажигаемые мужчинами и женщинами ритуальные лучины объединены в концептуальном плане: и те, и другие выполняют поминальную функцию. Все это позволяет представить, как в условиях изучаемого региона шел процесс разграничения огней на сугубо мужские и сугубо женские.

Из каких мировоззренческих истоков берет свое начало описанное отношение к лучинам в горной области? Поиски ответа на этот вопрос обращают к работе М.А. Бубновой, проследившей эволюцию святилищ огня и поминаль-

ных огней памирцев начиная с эпохи бронзы и в последующие века в контексте именно погребально-поминальной обрядности.⁶⁰ Исследование М.А. Бубновой убеждает, что рассмотренные выше поминальные светильники горцев представляют собой прямые остатки некогда развитого на Памире культа огня.

Реалии Памира дают и другие замечательные примеры почтительного отношения мужчин к огню. Один из них относится как раз к комплексу традиционных погребально-поминальных обрядов местного населения. Речь идет об обряде *чирогрушан* («зажигание светильника»), некоторые детали которого описаны М.С. Андреевым. По его данным, вечером третьего дня после смерти члена семьи жители горного края выполняют самый важный обряд. Он состоит в том, что режут белого барашка, подвергнув его предварительному очищению, носящему ритуальный характер, приглашают духовного авторитета местной исмаилитской общины — *халифу* (он же совершитель духовных треб) для выполнения поминального обряда. Хозяин ставит перед ним в большой деревянной чашке пшеницу для варки *боджа* (род куты из давленных зерен пшеницы), «положив сверху кусок соли и комок ваты».⁶¹ *Халифа* берет вату, предлагает одному из присутствующих держать один конец и начинает читать длинную молитву, одновременно крутя нить из вытягиваемой ваты. «Когда нить достаточно скручена, он ее складывает вдвое, покрутив еще немного, снова складывает вдвое, крутит еще немного, после чего, получив, наконец, нить нужной длины и толщины, халифа останавливается, прекращая в то же время и молитву, сопровождаемую возгласом “Аминь! Бог Велик” (о:мин, алло: уакбар). В тот самый момент барашку, взятому стариком на приступок перед очагом, перерезывают горло».⁶² Его мясо идет на приготовление указанного *боджа*. Варить его полагается старику, который сопровождает процесс варки молитвенными формулами. После угощения *халифы* и присутствующих *боджем* и перетертыми с маслом лепешками приступают к длинному чтению брошюрованного текста (в поэтической форме), называемого «Чирог-нома» («Книга/рассказ о светильнике»). Книжка состоит из воспевания светильника (*кандил*), славословий (*салават*) в честь пророка Мухаммада и восхвалений других мусульманских святых. Весьма любопытен образ *кандила* (букв. «канделябр») — он именуется *кандилом-светильником* пророка Мухаммада, который называется по эпитету *Мустафа*. Знакомство с версиями «Чирог-номы» не оставляет сомнений, что она представляет собой исламское переосмысление далеких доисламских верований и убеждений. Интегрирование доисламских традиций в корпус исламской обрядности совершенно отчетливо видно уже из одного образа светильника (*кандил*): он называется *кандилом-светильником* Мустафы (эпитет пророка Мухаммада).

Возвращаемся к тексту М.С. Андреева. Он пишет далее: «Свитый предварительно халифой фитиль, вставленный в светильник, наполненный маслом, зажигается. Светильник ставят перед халифой, который читает затем книжечку [“Чарог-ному”. — Р.Р.] при его свете, держа в руках деревянную ложку; ею он от времени до времени черпает масло из особого сосуда и подбавляет в светильник. Чтение, которое слушается стариками, продолжается долго. Когда оно закончено, все присутствующие подходят к светильнику, и каждый (и мужчина, и женщина) три раза протягивает руки к светильнику, проведя всякий раз вслед за этим себе по лицу, как бы желая привлечь к себе или почтить пламя светильника. Светильник вслед за

этим не тушат, а выносят в амбар, где и дают ему догореть до конца и погаснуть самому».⁶³ Там же через страницу в тексте М.С. Андреева читаем: «[после молитвы. — Р.Р.] Халифа передает светильник кому-либо из присутствующих, обычно какому-нибудь родственнику умершего. Подержав светильник в руках несколько минут, тот передает его другому, и так по очереди все присутствующие, в первую очередь родные умершего, держат в руках горящий светильник, что считается богоугодным делом (савоб)».⁶⁴ По устному сообщению А. Шоинбекова, описанная М.С. Андреевым церемония обычно происходит возле семейного очага, рядом с одним из пяти столбов, поддерживающих помещение. Чтобы почтить светильник, каждый взрослый член семьи или другой родственник умершего, находящийся в среде членов семейно-родственной группы возле очага, принимая *кандил* и передавая его другому, поклоняется его пламени. А. Шоинбеков сообщает также, что каждый, к кому переходит зажженный *кандил*, трижды ложкой наливает масло в фитиль. Смысл этого символического акта, знаменующего завершение манипуляций со светильником, в том, чтобы лучи *кандила* продолжали как можно дольше освещать путь души усопшего в обитель праведных.

Привлеченные сведения дают отчетливое представление об отношении мужчин на Памире к пламени огня. Как видно, в принципиальном плане они сохранили прежнее (доисламское) благоговейное отношение к пламени лучин. Разница лишь в том, что это отношение внешне обрамлено чертами исламской традиции, что находит отражение в привлечении образа пророка Мухаммада и других мусульманских святых, запечатленных в тексте «Чарог-номы». Показательно и то, что церемония почтения светильника взрослыми членами семьи и другими родственниками умершего происходит возле семейного очага. Главное заключено в духе стихотворных строк (их около трехсот) «Чарог-номы»: в них явственно ощущается мерцание света того отношения к пламени огня, который некогда освещал картину мира древних ариев.

Изложенные материалы, характеризующие отношение мужчин к огню (лучинам и светильнику) на Памире, позволяют к указанным выше символическим функциям этого природного элемента (очистительной, охранительной и сексуальной) добавить и такие его назначения, как функции жертвы (ср. лучины, зажигаемые живыми родственниками на могильном холмике умершего) и/или поминания усопших. Явственно ощущается также очистительная символика этих огней бадахшанцев (памирцев).

Заключение

В соответствии с изложенным мы можем говорить о существовании в традиционной культуре таджиков многообразных огней — стационарных, пламенивших в «мужских домах», подвижных («огни в центре круга» людей) и переносных (шествия с факелами и петардами), конструкторами, пользователями и создателями идеологий которых были мужчины при абсолютной табуированности участия в них женщин.

Из основных особенностей огней мужчин следует отметить также их локализацию, как правило, за пределами семейного жилища. Они носили также отчетливо выраженный групповой характер.

В применении к особенностям стереотипизированного отношения женщины к огню при выполнении церемонии обеждения новобрачной вокруг огня мы

говорили, главным образом, о настоящем времени, имея в виду довольно отчетливо пульсирующую преемственность данного аспекта традиции. Относительно процессов, в фокусе которых — отношение «мужчина-огонь», приходилось говорить в основном как о явлении в целом угасшем (или угасающем). Это (отметим предварительно) говорит о том, что мужчины более, чем женщины, склонны воспринимать жизнь в динамике. Мыслительный динамизм позволяет им относительно легко откликаться на зов времени в том или другом идеологическом и религиозном направлении. Благодаря такой особенности, присущей поведению мужчин, произошла основательная ломка традиционного быта, например, в советский период истории региона, повлекшая за собой почти полное исчезновение многообразия огней, за исключением «костра в центре круга (людей)», который кое-где еще сохраняется главным образом из-за сопровождающих его песнопений и плясок. Конечно, этому процессу в немалой степени способствовал и ислам, окончательно подорвавший мировоззренческую основу, на которой покоились мужские огни. Это создает значительную трудность при осмыслении символических функций рассматриваемой категории огней; сказывается недостаток эмпирических данных.

Судя по описаниям этнографов, в том числе по моим собственным наблюдениям, для «домов огня» были характерны определенные признаки вдумчивого отношения к этому природному благу. Созерцание мужчинами огненной стихии, особое любование поблескиванием пламени, сравнимое с пропусканьем этого боготворимого элемента через ум и сердце, во многом напоминали своеобразную молчаливую молитву собравшихся вокруг костра. Такое состояние человека у костра вполне можно описать, используя суфийское выражение *хилват дар анджуман* («погружение в себя в обществе»), когда человек находится в обществе, но его сердце пребывает в уединении. Из разговора на эту тему легко переходить к рассуждениям об огненной стихии в категориях религии и веры. Вряд ли является случайным тот факт, что название одной из форм мужских домов — *алоухона* — в таджикском обществе в недалеком прошлом было синонимом слова *атешкаде* («дом огня»), обозначавшего общеизвестные алтари и храмы огня в доисламских традициях иранских народов. Конечно, в этнографически описанной *алоухоне* отношение к благословенному огню не имело внешних черт ритуального выражения. Однако, находясь у огня, мужчины использовали его для тех целей, которые были предписаны традицией. Следует иметь в виду, что не было бы огня в *алоухоне*, например, в зимнюю стужу, не собралось бы там и общество. Аналогичным образом, не было бы свадьбы — не было бы и переносных огней и так далее. То же самое можно сказать относительно большого костра применительно к обряду обрезания: сам обряд и *миёнаалоу* для песен и плясок вокруг него друг друга предполагали. Иначе говоря, один из смыслов данного обряда сводится к тому, что он предполагает ожидание *миёнаалоу*. Последний же знаменует собой кульминацию обряда, фиксируя момент проявления высшей фазы его эмоционального «жара». В этом состоит его, скажем так, притязание на соответствие традиции. Тем более что явления, подобные обрезанию, это не повседневность. Они упорядочены и благодаря этому заявляют о себе как о выражении событийности (ритуальности). Такое понимание бросает свет на «проявление» ритуала в указанных ситуациях и создает заметную основу для заключения о том, что все события, связанные с огнем, так или иначе заключают в себе элемент ритуальности.

Эту идею довольно убедительно выразил А.К. Байбурин, который пишет: «Те факты, которые мы склонны рассматривать в качестве <провоцирующих> совершение ритуалов событий, с точки зрения традиционной культуры могут восприниматься как следствие совершения обрядов». ⁶⁵ Схема «событие — ритуал» строится не только на выявлении «внутренней» невыразительности и «отсутствия» ритуального оформления знаковой реальности использования огня. Если исключить (разумеется, мысленно) костры, предназначенные для прыжков (хотя внешне и в этом случае аспект ритуальности/церемониальности выражен недостаточно отчетливо), то в ситуациях «мужчина — огонь» остается немного случаев, которые бы свидетельствовали об осознанной ими символизации обслуживающего их огня. Вспомним «питание» костров типа *миёнаалоу*, как живых существ, жмыхом, а также небольшими кусками животного жира, бросавшимися в огонь при разделке туш. Безусловно, все это можно рассматривать как жертву огню и очагу.

По-видимому, когда-то целям жертвы костру служило и использование пней и колод почитаемой и в наше время *арчи*-можжевельника. Гастон Башляр ссылается на источник XVI в., в котором об огне говорится, что «египтяне считали его существом восхитительным и ненасытным, который пожирал все, что рождается и растет; и наконец сам, после того как он <пресыщен> и хорошо накормлен, когда ему уже нечем насытиться и подкормиться, он не может получить пищу и воздух, чтобы им дышать». Там же Г. Башляр цитирует другой источник, который повествует, что «персы, жертвуя огню, давали ему съесть положенное на жертвеннике, следуя этой формуле <...> “Кушай и пируй, Огонь, господин всех”». ⁶⁶ Конечно, к интересующему нас времени эти представления уже были утрачены, сохраняясь лишь в области бессознательного. Зато сохранились носящие реликтовый характер ритуальные пляски вокруг костра и прыжки через него, по-видимому, связанные с представлениями об очищении от скверны. По своей символической функции к этой категории костров относятся и огни *сафари*.

В целом складывается представление, что в долинных районах Центральной Азии мужские огни представляли собой слабый свет, который шел, говоря фигурально, из глубины отдаленных (возможно, индоиранских) традиций почитания огня. Об этом свидетельствует вдумчивое отношение мужчин к конструировавшимся и использовавшимся ими огням. Похоже, такое отношение хранят определенные элементы некогда развитого культа огня, который имел официальное культовое оформление в древнем и раннесредневековом иранском мире.

Изложенное неопровержимо доказывает правомерность постановки вопроса о концепции разграничения огней в культуре таджиков на: а) собственно мужские и б) собственно женские. Неоднократно отмеченный выше факт различий в локализации огней мужчин и женщин представляет собой один из примеров, подтверждающих эту особенность. При всем различии огней тех и других в смысле их локализации и назначения они остаются едиными в плане элементов их символических функций. Эти функции суть очистительная, охранительная, сексуальная (рождающая), жертвенная, а также поминальная (ср. лучины памирских мужчин). Предстоит выяснить, можно ли отмеченные функции мужских огней экстраполировать на костер новобрачных (*алоугардон*), раскладываемый женщинами.

В соответствии со сказанным относительно огней, хозяевами и пользователями которых были мужчины, обратим свой взгляд теперь туда, где право конструирования и оперирования огнем принадлежит женщине. Этот угол зрения «приоткрывает нам дверь» в современное жилище таджиков в сельских районах, где мы получаем доступ к огню семейного очага. Если исходить из последовательности обрядов жизненного цикла, то представляется логичным начать разговор с темы использования огня в обрядах материнства, рождения и раннего детства. С учетом уже сказанного относительно роли и места огня в свадебной обрядности переходим к рассмотрению темы огня на материале, относящемся к другой сфере семейной обрядности — в обрядах материнства и детства. Этим мы возвращаемся к огням, которыми за редким исключением (об этом будет сказано в соответствующем параграфе) оперируют женщины.

1. *Дастархан (дастурхон)* — род скатерти, на которую раскладываются угощения.
2. *Башиляр Г.* Психоанализ огня / Пер. с франц. А.П. Козырева. М., 1993. С. 26.
3. Подробнее см.: *Рахимов Р.Р.* «Мужские дома»... Обзор литературы по вопросу на с. 1–5.
4. *Кисляков Н.А.* Алоухона — «дом огня» у таджиков (К вопросу о сельской общине) // Основные проблемы африканистики: Этнография, история, филология. К 70-летию чл.-корр. АН СССР Д.А. Ольдерогге. М., 1973. С. 88–94.
5. *Кисляков Н.А.* Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло // ТИАЭА. Т. XVI. М.; Л., 1937. С. 115–120.
6. *Кисляков Н.А.* Алоухона... С. 88.
7. Более подробные сведения о *чахлаке* читатель найдет в работе А.К. Писарчик. См.: *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 77–82.
8. *Кисляков Н.А.* Алоухона... С. 88.
9. Там же.
10. *Хамиджанова М.А.* Материальная культура матчинцев до и после переселения на вновь орошаемые земли. Душанбе, 1974. С. 25.
11. *Моногарова Л.Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 2. ТИЭ АН СССР. Нов. сер. Т. 47. М., 1959. С. 54.
12. *Кисляков Н.А.* Алоухона... С. 88.
13. *Шурц Г.* История первобытной культуры. М., 1923. Вып. 1–2. С. 128.
14. *Кондауров А.Н.* Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев // ТИЭ. Т. III. Вып. 1. М.; Л., 1940. С. 23–24.
15. *Андреев М.С.* Поездка летом 1928 г. в Касанский район (север Ферганы) // Изв. Общ-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1929. Т. I. С. 119.
16. Угли, как и в жилых домах, специально засыпались пеплом в указанном выше углублении в полу, с тем чтобы они не потухали до следующего костра.
17. *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 106.
18. *Кисляков Н.А.* Следы первобытного коммунизма... С. 116–117.
19. В русской избе дым «плотным слоем висел под потолком», покрывая балки перекрытия «черной, как смоль, блестящей копотью» (см.: Баян и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 89).
20. *Кондауров А.Н.* Патриархальная домашняя община... С. 25.
21. *Кисляков Н.А.* 1) Следы первобытного коммунизма... С. 116; 2) Алоухона... С. 90.
22. На Зеравшане о раскаленных углях огня, когда они дышат жаром, говорят: *алоб гулхан(д) шуд*, т.е. «огонь стал смеющимся искрами», в том, очевидно, смысле, что искры-гул полыхающего огня летят в разные стороны. О других значениях термина *гулхан* см.: *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 73–75.
23. Традиция приготовления горячей пищи на основе очередности или пая была характерна для равнинных *мехмонхон*.

24. Баня и печь в русской народной традиции... С. 89.
25. *Андреев М.С.* Поездка летом 1928 г. в Касанский район... С. 117–119.
26. *Писарчик А. К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 74.
27. Там же. С. 78
28. *Якубов Ю.* Раннесредневековые бытовые очаги из поселения Гардани Хисор // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С. 119.
29. *Давыдов А.С.* Жилище // Материальная культура таджиков Верхоньев Зеравшана. Душанбе, 1973. С. 40; 74, рис. 35в; 75, рис. 36г; 95, рис. 49б; 97.
30. *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 104, прим. 8.
31. *Джура* — значит «пара», «партнер»; «друг», «товарищ» и вообще служит для обозначения людей одной социально-возрастной группы и одного круга.
32. В.И. Бушковым опубликована статья, в которой автор на основе собственных полевых материалов дает ареал и подробный перечень терминов, которыми описывались рассматриваемые мужские «дома». См.: *Бушков В.И.* Мужские объединения... С. 224–240. Некоторые полезные сведения о «мужских домах» содержатся также в другой интересной работе этого исследователя. См.: *Бушков В.И.* Сельские мечети Среднеазиатского Междуречья // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. Памяти В.Н. Басилова. М., 2001. С. 140–141.
33. *Давыдов А.С.* Жилище... С. 41. См. также: *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 90 и след.
34. *Ершов Н.Н.* Пища // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970. Вып. 3. С. 244.
35. Там же.
36. *Лыкошин Н.С.* Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Пг, 1916. С. 355.
37. Там же.
38. Еще на стадии сбора информации для своей книги «“Мужские дома” в Ура-Тюбе» мне говорили, что в местных мужских объединениях чашу с пловом иногда подавали и на десять человек (см.: *Рахимов Р.Р.* «Мужские дома»... С. 51). Но последующие поиски не подтвердили эту информацию. Во многих местах люди говорили практически одно и то же: «Это сейчас на угощениях плов подается на двоих. Раньше было иначе. Чашу с пловом ставили на троих».
39. *Васифи Зайн ад-Дин.* Бадайе' ал-вакайе' / Критический текст, введение и указатели А.Н. Болдырева. М., 1961. Т. 2. С. 1252.
40. С этой костью была связана популярная игра, она широко бытовала и в «мужских домах». См.: *Рахимов Р.Р.* «Мужские дома»... С. 47–48.
41. *Ершов Н.Н.* Пища... С. 256.
42. *Топорков А.Л.* Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 224.
43. Там же. С. 235–236.
44. *Плутарх.* Застольные беседы. Л., 1990. С. 132.
45. Там же. С. 6.
46. Там же. С. 133.
47. В наше время практика *миёналоу* сохраняется лишь в горных или предгорных местах (например, кое-где в кишлаках долины Кштут-дарьи), близких к лесным массивам, обеспечивающим население достаточным количеством топлива, в частности для подобных костров.
48. *Рахимов Р.Р.* 1) «Туи салладор» в окрестностях города Ура-Тюбе (К вопросу о традиционном общественном быте таджиков): От. отт. // ПИИЭ. М., 1975. С. 143; 2) «Мужские дома»... С. 109.
49. По сказочному мотиву, сел «воробышек на колючку, и она впиалась ему в лапку. Сказал он: <Подожди-ка, вот пойду я к огню и скажу ему, чтобы он тебя сжег>. Пошел он к огню, но огонь сказал ему: <Я здесь около пней арчи, так неужели я буду беспокоиться из-за твоей колючки? — Не пойду!>». Смысл сказки в том, что пень *арчи* — избранный источник тепла, света и развлечений. См.: Свод таджикского фольклора. Т. I. Басни и сказки о животных. М., 1981. С. 157–158.

50. Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилища... С. 75.

51. А.Э. Негмати со ссылкой на источники замечает, что «в самом Самарканде до наступления сумерек люди зажигали факелы и под аккомпанемент флейт, сурны, дойры, барабанов, держа факелы в руках, направлялись к берегам Оби рахмата и там развлекались: плясали под музыку, пели песни, комики и шуты показывали свое искусство, и в такой обстановке все поочередно перепрыгивали через костер, купались» (Негмати А.Э. Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. Душанбе, 1989. С. 74).

52. Пещерева Е.М. Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда: От. отт. из Сборника в честь В.В. Бартольда. Ташкент, 1927. С. 374. На эту тему Е.М. Пещеревой опубликована и другая работа. См.: Пещерева Е.М. Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник. К 70-летию профессора И.И. Зарубина. М., 1963. С. 214–218.

53. Пещерева Е.М. Праздник тюльпана... С. 377.

54. Там же. С. 378.

55. Рахимов Р.Р. «Мужские дома»... С. 112.

56. Рахимов Р.Р. Дети и подростки в афганском обществе... С. 105.

57. Говоря о стационарных огнях мужчин, можно вспомнить очаги при известных традиционных *чойхона* — своеобразных «домах» для чайной церемонии оседлого населения Центральной Азии. Очаги этой категории предназначены для группового использования мужчинами, когда возникает потребность для приготовления в основном традиционного плова (за счет общего пая), который обычно приурочивается к полуденному (обеденному) времени.

58. Шоинбеков А. Жертвоприношение в праздник Курбан у памирцев // Радловские чтения–2006. СПб., 2006. С. 127–131.

59. Там же. С. 129.

60. Бубнова М.А. Аз āташпарасти tā ма’бади āташ: тибки мавāди āсāри йāдгāрихāйе кадими ва куруни вастāйеи Ирāн // Пажухеш дар фарханги бāстани ва шинāхти Авастā. Довомин хамāйи 7–11 ақтубари 1997, Амерс фурт, Хуланд. Ба кушеши Масуд Миршахи. (От огнепоклонничества и до святилищ огня: По материалам древних и средневековых памятников) // Исследование по Древнему Ирану и Авесте): Материалы II Международного Конгресса по индо-иранской цивилизации, 7–11 октября 1997. Вып. 1. Нидерланды, 1997. С. 166–184.

61. Андреев М.С. Таджики долины Хуф... С. 196. Сходные данные зафиксированы также З. Юсуфбековой (см.: Юсуфбекова З. Семья и семейный быт шугнанцев. Душанбе, 2001. С. 147, 155).

62. Андреев М.С. Таджики долины Хуф... С. 196.

63. Там же. С. 197.

64. Там же. С. 199.

65. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 174.

66. Башляр Г. Психоанализ огня... С. 88–89.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Глава IV

ТРИУМФ РОЗОВОГО ПЛАМЕНИ (огонь в родильной обрядности)

Предмет данной главы вслед за костром новобрачных возвращает к роли и месту огня в традиционной обрядности в женском исполнении. Следуя по этому пути, предполагается дать читателю возможность почувствовать и другие проявления специфики женского отношения к огню. В центре внимания — использование очага и различных видов огней как основной операционный план того или иного действия в обрядах материнства, рождения и раннего детства, входящих в систему обрядов жизненного цикла. Слово «огонь» в предлагаемом контексте означает не только огонь в собственном смысле слова, к примеру, костер, но и производные от него сажу или его продукт — золу. Оно подразумевает также курение, различные виды лучин и даже ружейный выстрел.

Рассмотрение этих тем становится возможным благодаря огромному, накопленному несколькими поколениями российских исследователей Центральной Азии материалу. На сегодня из числа тем, относящихся к обрядам жизненного цикла у таджиков, сюжеты о ребенке, его рождении и уходе за ним представляются наиболее хорошо изученными. Основные блоки материалов по системе обычаев, представлений и верований по материнству и раннему детству отражены в публикациях дореволюционного, советского и постсоветского периодов. Наиболее ранние сведения по интересующему нас вопросу, хотя и фрагментарно, можно почерпнуть в работах А.А. Семенова,¹ А.А. Бобринского,² а также в совместной публикации М.С. Андреева и А.А. Половцева.³ Наиболее основательны публикации советского периода. По времени выхода в свет исследований этой группы следует назвать работы И.И. Зарубина,⁴ М.С. Андреева,⁵ О.А. Сухаревой,⁶ А.Л. Троицкой,⁷ Н.А. Кислякова⁸ и М. Рахимова.⁹ Заметный вклад в изучение интересующей нас проблемы внесли таджикские этнографы, опубликовавшие свои исследования в постсоветское время. Это работы З. Мадамиджановой,¹⁰ Р.Л. Неменовой,¹¹ З. Юсуфбековой¹² и др.

Обращение на этих страницах к использованию семейного очага и огня в обрядах материнства и детства не подразумевает всестороннего анализа проблемы; на данном этапе при некотором недостатке фактического материала

по ряду аспектов интересующей меня проблемы эта задача трудно осуществима. Привлекаемые сведения, извлеченные в основном из научной литературы, дополненные воспоминаниями автора и систематизированные в необходимом для слитности текста ключе, фиксируют внимание лишь на отдельных моментах использования семейного очага в цикле обрядов материнства и раннего детства. Более полное освещение вопроса требует дополнительных поисков в данном направлении.

1. Роды у очага

В традиционном обществе крыша и огонь составляют основу существования дома и, что не менее важно, уюта в нем. Как базовый фактор функционального единения указанных элементов проявляет себя очаг — концентрированный источник тепла, света и место для приготовления пищи. Об этом сказано много. Но до конца значение очага в системе традиционного мировоззрения еще не осмыслено. Если обратиться к таджикскому материалу, становится очевидно, что в этом плане предстоит еще много сделать. Даже беглый взгляд на каминно-очажное отделение у одной из торцевых стен жилого или кухонного помещения, как это было в прошлом, показывает, что с очагом во многом связано понимание статуса самого жилища как священной территории. Образ очага как центра обусловлен тем, что пылающий в нем огонь — символ существования самого дома. Исходящие именно из очага пламя огня и запах пищи, которая готовится на нем, уносятся в небо — обитель Бога и праведных душ. В соответствии с этой концепцией каминно-очажное отделение дома, воспринимаемое как сугубо женское пространство, наделено многими чертами сакральности; об этом более подробно будет сказано в последующих разделах, поскольку статус женского пространства, которым обладает семейный очаг, прослеживается во многих обычаях таджиков. Достаточно сказать, что в прошлом строго соблюдался принцип, согласно которому посторонние (*номахрам*) мужчины не имели права переходить границу, которая отделяла кухонно-очажное отделение (*пойга/х*) от остальной части (*пешток*) жилого (или кухонного) помещения. Границей служила линия между боковыми стойками передней стенки камина (*касаба*), которая имела форму трапеции с небольшим полукруглым возвышением (*суфа*) уже непосредственно перед очагом. Это пространство принадлежало исключительно хозяйке дома и семьи, а также детям; здесь же (в отсутствие мужчин) принимались женщины-соседки или родственницы, когда они заходили коротать время в беседе с хозяйкой дома.

Запретность этого пространства для посторонних мужчин является весомым аргументом в пользу его сакральной окрашенности. Данный статус каминно-очажного отделения дома был связан и с тем, что это место служило для приема родов. Почти все исследователи, писавшие о проблемах материнства и раннего детства в традиционном таджикском обществе, указывают на то, что еще до сравнительно недавнего времени, т.е. до появления родильных домов, роды у таджиков происходили перед очажным строением на земляном полу. В отдаленных горных местах эта практика сохраняется и в наше время.

Выбор для родов места у очага имел идеологическое обоснование. Существовало представление о духе очага; он магическим образом обеспечивает легкость и безопасность родов, а также защиту матери и новорожденного от происков злокозненных колдовских сил, которые бродят всюду и норовят поме-

шать родам. Кое-где и в Европе существовало убеждение, что рождение, как и смерть, происходит легче при соприкосновении с землей.¹³

В системе традиционных поверий трудно найти другую область, где предписания традиции относительно выбора места для того или иного действия или события имели бы столь яркое идеологическое обоснование, как роды у очага. Еще И.И. Зарубин обратил внимание, что в районах Припамирья роды происходят перед очагом, над углублением в полу для стока нечистот.¹⁴ Немного подробнее об этом пишет М.С. Андреев, согласно которому у таджиков долины Хуф «как только наступает время родить, ее [роженицу. — Р.Р.] помещают в чаалак (чаалак). Так называется углубление, находящееся на небольшом приступке перед очагом и возвышающееся над полом <...>. Оно имеет форму квадрата глубиной около 20 см. Роженицу помещают на корточках так, чтобы одна нога ее была на одном краю квадрата над углублением, другая — на другом. Сзади ее поддерживает бабка. В самом *чаалыке* поставлено корыто, в которое и должен родиться ребенок».¹⁵

А.Л. Троицкая сообщает, что в Искандеровской волости на Зеравшане женщина рожала на голой земле, сидя на корточках неподалеку от очага, расставив ноги.¹⁶ У таджиков Варзоба (кишлак Зидди) повитуха, войдя в дом роженицы, подводит ее к нарам с очагом и ударяет двумя руками сначала по очагу, а затем по спине роженицы.¹⁷ Семейный очаг являлся местом, у которого, сидя на коленях (лицом к огню), рожала и киргизская женщина; при этом она держалась обеими руками за *шест-бакан*.¹⁸ Казахи, когда роды затягивались, прибегали к следующему обряду: роженица выливали масло в огонь, приговаривая (в русском переводе): «Мать-огонь, мать Умай,¹⁹ благослови. Прости, если у меня были грехи, развяжи узелки моих родов».²⁰ Этот пример ярче всего свидетельствуют о статусе огня и семейного очага в традиционных верованиях казахов. Согласно этим воззрениям, огонь наделен чертами богини-матери, могущей и наказывать за грехи (ср. мусульманскую мифологию огня как адского пламени), и миловать при раскаянии.

Вера в охранительную силу очага находила выражение и в других родовых и родильных обрядах. Об использовании очага в родовых обрядах пишет О.А. Сухарева. По ее сведениям, для лечения бесплодия в Шахристане в очаг накладывали сухого конского навоза, зажигали его; когда он весь обугливался, больную сажали над очагом, закутывали ее в одеяло и время от времени брызгали воду на навоз, чтобы женщина пропотела.²¹ Сведения о близком к этому обычаю мы находим у М.Р. Рахимова, который описывает реалии горных таджиков.²² Г.П. Снесарев, имея в виду практику лечения бесплодия в узбекской среде Хорезма, указывает, что там бесплодные женщины совершали курс «лечения» при помощи магической силы огня. Для этого «они обнажали живот и некоторое время держали его обращенным к огню очага, костра или просто зажженных свечей».²³

В Фальгарской волости повитуха перед родами ставила на очаг чашку с мукой и воткнутыми в нее двумя зажженными лучинами, а также чашку с водой.²⁴ Горные таджики в первую ночь после рождения ребенка в очаге или глиняном обломке сосуда жгли сухой болотный лук. Это делалось для того, чтобы все злые духи ушли из дома, а духи предков радовались.²⁵ Шугнанцы новорожденного

пеленали над очагом, для чего предварительно в нем разводили огонь.²⁶ Говоря об оседлом населении Ташкента и Чимкентского уезда, А.Л. Троицкая подчеркивает, что в течение сорока дней после родов «ночью в помещении, где спит мать с ребенком, не тушат огня» в очаге.²⁷ На Зеравшане первые три дня после родов на ночь огонь в очаге не тушили.²⁸ Н.А. Кисляков говорит, что в течение сорока дней после родов в комнате, где находились мать и ребенок, постоянно горел огонь.²⁹ У матчинцев, когда ребенок заболел от «опущения десны», бабка брала на правый угол своего платка немного золы из очага и трижды прикладывала его к деснам младенца.³⁰ У жителей Фальгарской волости был обычай первые три дня после родов не давать соседкам огня из очага дома, где происходят роды. Там же в первые послеродовые дни нельзя было выгребать золу из очага.³¹

Конечно, все подобные обычаи идут из глубины тысячелетий, когда огонь семейного очага пользовался особым почтением. Такое отношение к семейному очагу как к центру родового и семейного культа, зафиксированное этнографами во многих регионах мира, аргументировалось тем, что очаг был источником, из которого возжигались царские (династийные), храмовые, олимпийские и другие официальные (церемониальные) огни. В Хорезме, где почитание огня переплетается с культом предков, гашение огня «насиленно», например водой, не одобрялось; надо было, чтобы он угасал сам. В этом районе домашний очаг воспринимается местом обитания духов предков.³²

Частью поверий об очаге был котел, сажа которого также широко использовалась в обрядах детского и материнского циклов. На Зеравшане, когда возникала необходимость выносить ребенка из дома, ему мазали лоб сажей, видимо, соскобленной со стенки котла. Там же при болезни роженицы знахарка смазывала руку сажей котла, золой очага и землей, взятой за дверью дома, и три раза проводила этой рукой по большой груди.³³ В Самарканде сажу приписывали свойство отгоняющего и отталкивающего злых духов вещества.³⁴ Поэтому при сильном испуге как ребенку, так и взрослому давали с водой немного сажки от котла или смазывали ею небо.³⁵ Это подтверждается и данными А.Л. Троицкой. Она отмечает, что для отпугивания злых духов использовалась сажа, которой мазали разные части тела ребенка.³⁶ У горных таджиков перед укладыванием в колыбель ребенка купают. Для этого сначала концом ножа берут три раза горячую золу из очага и кладут в воду, предназначенную для купания.³⁷

Вера в магическую силу сажки (это, видимо, относится и к золе, и пеплу), которую использовали в заклинаниях, основывалась на том, что она сохраняет свойства своего источника — огня. А.Т. Толеубаев свидетельствует, что казахи при длительных родах организовывали «казан соревнования», для чего в казане варили мясо, а стоящие вокруг женщины повторяли слова (в русском переводе): «Кто быстрее родит — черная женщина или черный котел?». ³⁸ Во многих евразийских традициях считалось, что пепел из костра способствует плодородию. Наверное, поэтому у таджиков существует обычай древесную золу разбрасывать по семейному земельному участку в ожидании изобилия будущего урожая. Кроме того, люди верили, что сажа (пепел) обладает защитным свойством, предохраняя от невзгод и неудач. С этими представлениями, видимо, связано и предписание выгребать золу (пепел) и выносить ее в чистое место. Под «чистым местом» подразумевалась зона в сто-

роне от путей и троп, поскольку существовал запрет осквернять кучу пепла, наступая на нее ногами (или выбрасывая на нее нечистоты). Взрослые учили детей не плевать на пепел (золу), говоря: *Джину аджина мезанад* («Демоны, джинн и аджина нанесут вред»). Думается, что в основе представлений об охранительных функциях сажки (пепла) лежит поверье о возрождении из продуктов горения сил, олицетворяющих доброе начало.

Охранительная функция очага, в особенности исходящего из него благословенного огня, общеизвестна. Образ духа очага вырисовывается на конкретном примере — при родах. Как сообщает О.А. Сухарева, при родах «посторонняя публика присутствовать <...> не должна». По ее данным, с родильницей обычно оставалась лишь бабка да еще какая-нибудь пожилая опытная родственница для оказания возможной помощи. Дети и мужчины на время родов «решительно изгоняются из дома».³⁹ Аналогичным образом дело обстояло в долине Хуф. Там муж роженицы не оставался дома. Более того, его буквально выпроваживали, вынуждая уйти, например, к другим родственникам. С роженицей оставалась только бабка.⁴⁰ Эти примеры показывают степень укорененности представлений о духе очага. Поскольку речь идет о семейном очаге и исходящем из него огне как о предметах женского ведения, это дает основание полагать, что добрый дух семейного очага, у которого и происходили роды, представлял собой образ, созданный самими женщинами. Этот феминный образ был призван выполнять функцию охраны роженицы как хозяйки семейного очага.

Далеко не случайно, что во время родов происходила практически полная трансформация функции дома: из жилища для домочадцев он превращался в своеобразный родильный дом, где основные действия происходили возле очажного отделения. Этот пример наглядно показывает, что внутреннее пространство традиционного жилища, включая его очажное отделение, представляло собой заповеданное традицией женское пространство. Необходимо отметить и то, что пределы каминно-очажного отделения обычно предназначались почти исключительно для использования членами семьи. Другие, в некоторых случаях и глава семьи (отец семейства), не имели права пересекать линию открытого камина (*касаба*) между боковыми его стойками. Эти предварительные замечания позволяют понять, почему очаг и пламя огня в нем предстают элементом природной собственности и предметом ведения хозяйки дома и семьи (*кайвону*; лит. *кадбону*). Данное положение достаточно наглядно иллюстрирует правовой статус женщины на Востоке. Интерпретация очага и огня в аспекте статуса женщины раскрывает грань смысла современного ритуала обведения невесты вокруг костра (*алоугардон*). Появляется возможность предположить, что данный обряд наряду с другими функциями знаменует собой и акт закрепления за будущей хозяйкой права на владение семейным очагом и огнем.

2. Лучины побеждают демонов

В родильных обрядах и обрядах раннего детства широко использовались различные формы лучин (тадж./перс. *нукча*, *чирог*, *пилик*, *шамъ*), с которыми было связано много поверий и представлений. Лучины применялись в целях устранения бесплодия. Если оглянуться немного назад и обратить внимание на реалии, зафиксированные этнографами в 1930–1940-е годы, то становится более или менее понятным, что использование лучинок в обрядах, связанных с родами, роженицей и ребенком, требует определенной интерпрета-

ции. Лучины представляли собой особого рода свечи в виде палочек, прищепок или камышинок, обмотанных ватой или тряпкой, смоченной в масле. В наше время некоторые функции *нукчей* перешли к восковым свечам, на которые были перенесены суеверия, связанные с традиционными лучинами, другие перешли к ритуальному возжиганию руты (*испанд*). В некоторых случаях традиционные *чирог* — светильники — уступили место современному электричеству, однако без выраженного ритуального оформления ожиданий, которые прежде связывались со свечами.

Из тех разновидностей ритуальных свечей, сохранявших устойчивость еще до недавнего времени, заслуживают упоминания свечи, использовавшиеся в обряде, смыслом которого было избавление от прилипания плода к утробе матери.⁴¹ В Шахристане, по О.А. Сухаревой, эта несложная процедура выполнялась следующим образом: пока знахарка выполняла целительные действия, женщина с закрытыми глазами сидела посреди комнаты, держа в руках по одному зажженному, по терминологии исследовательницы, светильнику. Магические действия сопровождали 40 других *нукчей*, которые втыкали в муку, насыпанную на блюдо или платок. В Канибадаме в указанных целях зажженная лучинка ставилась между ног женщины.⁴² Обычай жителей Самарканда был таков: знахарка сажала женщину посреди комнаты, на голову ее набрасывали белую материю, перед ней зажигали *нукчи*, втыкая их в золу или муку. Кое-где в этом городе лучинки зажигались также в углах комнат, на очаге и в других местах.⁴³

Интерес представляют также данные Р.Л. Неменовой. Согласно ей, у таджиков долины Варзоба при лечении бесплодия знахарка (*бахши*) читает под бубен заклинания, кружа над головой пациентки зажженными светильниками.⁴⁴ Там же в целях отвращения злых сил от новорожденного в помещении, где остается роженица, у которой умирают дети, по четырем углам зажигают лучинки. По их пламени судят, есть ли у роженицы какой-нибудь недуг, из-за которого умирают ее дети. По этому поводу исследовательница замечает: «Если лучины горят ровным пламенем и не гаснут, значит, ребенку ничего не угрожает, если они гаснут, не сгорев до конца, причина смерти детей заключается в матери».⁴⁵

Интересно, как подобное суеверие проявляется в поверьях жителей Ланкашира. Там, если свеча, которую носили в канун Дня всех святых по холмам, горела все время ровно, «несущий ее человек на последующие двенадцать месяцев был застрахован от происков ведьм, если же она гасла, то это был дурной знак».⁴⁶ Указанный обряд таджиков долины Варзоба в Самарканде выполнялся способом обведения зажженными светильниками вокруг женщины.⁴⁷

Ритуальное зажигание лучинок практиковалось и при родах. Считалось, что на зажженные лучинки явятся добрые духи и тогда роды пройдут нормально.⁴⁸ А.Л. Троицкая свидетельствует, что на Зеравшане повитуха, отправляясь на роды, зажигает лучинку «на месте, где обмывали после смерти ее предшественницу [повитуху. — Р.Р.], передавшую ей свою силу».⁴⁹ По ее же данным, в Фальгарской волости во время родов «на очаг ставят чашку с белой мукой, с воткнутыми в муку зажженными *чирогам*».⁵⁰ Согласно О.А. Сухаревой, в Самарканде бабка, готовясь принимать роды, зажигает две *нукчи*, втыкая их в землю у одной из стен комнаты около выходной двери. О.А. Сухарева

пишет: «Как мне пояснили, это место посвящено духам момохо [мн. ч. от *момо*. — *Р.Р.*]; для них же зажигаются светильники». ⁵¹ В к. Кусохо (окр. Самарканда) для этой цели ставились восемь *нукчей* в четырех углах комнаты, по две в каждом, в районе же Гури Эмир «две нукчи втыкаются куда-нибудь в нишу, обычно над дверью». ⁵²

У таджиков были обряды, которые выполнялись на третий, пятый, седьмой и девятый дни после родов, поскольку считалось, что эти дни особенно опасны для жизни матери и ребенка. Опасности указанных дней связывались с возможными кознями злых сил. Для отвращения вредного воздействия темных сил на роженицу и новорожденного устраивались различного рода магические обряды, компонентом которых было зажигание лучинок. Так, в Шахристане в девятый вечер после рождения ребенка для ближайших родственников и родителей новорожденного устраивалось угощение, которое сопровождалось зажжением светильников за дверью комнаты. На Зеравшане, как об этом сообщает А.Л. Троицкая, чтобы предохранить ребенка от злых духов, в ночи третьего и пятого дня после родов вокруг его головы обводят зажженной лучинкой и ставят ее на очаг. ⁵³

Об устойчивости поверий и убеждений, связанных с охранительными функциями светильников, свидетельствует обычай их зажигания при выполнении церемоний первого укладывания новорожденного в колыбель (*гаворабандон*, лит. *гахворабандон*). Этот обычай жив и доныне. Более того, по моим полевым данным, в равнинных и предгорных районах он носит повсеместный характер, обнаруживая именно те ритуальные детали, которые были описаны еще А.Л. Троицкой и О.А. Сухаревой в указанных публикациях. *Гаворабандон* нашего времени порою принимает довольно масштабный характер. Здесь, однако, нас интересует лишь использование огня в подобных церемониях. О.А. Сухарева указывает, что в Самарканде, «прежде чем приступить к обрядовому укладыванию ребенка, бабка делает над ней [колыбелью. — *Р.Р.*] *алас*: навязав на палку тряпки и обмакнув их в масло, она зажигает их и трижды обводит огнем вокруг колыбели». ⁵⁴

Свечи когда-то были источником света, позволявшим человеку преодолеть тьму. Видимо, это назначение закрепило за ними репутацию охранителя и носителя функции очищения. Привлеченные сведения, которые касаются родильной обрядности, подтверждают эти представления. Нужно, очевидно, иметь в виду, что свеча не только освещает пространство, отгоняя воображаемые негативные силы своим лучом. Другая ее функция связана с запахом масла, который она уносит в обитель духов, как бы зовя их на помощь человеку, когда это необходимо. Символические функции охраны и очищения свечей бросают некоторый свет на семантику костра современных таджиков для обведения молодоженов. Зажигание свечей при рождении ребенка и в свадебной обрядности — широко известное явление в традициях различных народов. И везде это демонстрирует ожидание охраны и очищения роженицы и новорожденного, с одной стороны, и молодоженов — с другой. Видимо, с теми же целями свечи зажигаются над усопшим. В этом случае они призваны защитить умершего от злых духов и, предположительно, от духа его мертвого тела — окружающих живых.

3. «Щит от всех бед»

При всем магическом очаровании огня, которое проявлялось в отношении к нему матери автора этих строк, она скептически относилась к репутации руты (*хазориспанда/испанд* — *Reganum Harmala*) как травы, обладающей силой защищать от болезней. Утверждения на этот счет окружающих вызывали у нее легкую усмешку. Но случилось так, что недоверие к чудесным свойствам этой горькой травы было подорвано, можно сказать, в одночасье. Это произошло, когда однажды в холодную зиму заболела сестра — второй ребенок в семье. Ее положение вызывало тревогу, как я теперь понимаю, из-за высокой температуры. Встревоженная мама побежала за сестрой нашего отца, которая была знахаркой. Глядя на мою сестру, та хорошенько «отчитала» маму за то, что в доме у нее нет *хазориспанда*, в то время как «эта горькая на вкус, но сладкая (приятная) — по (позитивному) воздействию» на больного человека трава «растет буквально в каждом дворе. И каждая уважающая себя хозяйка еще осенью запасается ею». Прочитав, так сказать, акафию, тетя спешно отправилась к соседям и почти тут же вернулась с охапкой руты. Она разожгла сухую траву в совочке (*хокандоз*), сначала трижды обвела ее дымом внутреннее пространство жилого помещения, а затем три раза голову больной сестры, которая с трудом ее удерживала. При этом тетя все время шептала какие-то заклинания. К концу процедуры комната наполнилась дымом и специфическим ароматом сожженной травы. На следующий день сестра почувствовала себя лучше, а после еще двух аналогичных процедур, проводившихся раз в день, болезнь была подавлена. Радость выздоровления сестры наполнила сердце матери ощущением магического открытия, радикально изменив ее отношение к *хазориспанду*. После этого каждый год мать собирала два–три пучка этой травы. Один она вешала на стену комнаты, а остальные, завернув в кусок чистой материи, хранила в глубокой нише, устроенной над входной дверью. Предыдущие пучки она сжигала, окуривала помещение, обведя ими по его углам, а пепел высыпала в очаг.

Был еще и такой случай: заболела наша дойная корова. Несколько дней животное ничего не ело и вообще не вставало с места. Отец отправился к *мулле* за традиционным оберегом (*тумор*). Он представлял собой клочок бумаги, на котором был написан (на основе арабской графики) небольшой текст, содержащий, как я слышал, коранический *аят*. Бумажка была свернута в виде треугольника. Мама завернула треугольник-*тумор* в фольгу от пачки чая, обтянула его куском плотной ткани и тщательно зашила. После этого он был прикреплен к рогу коровы. Мать на этом не остановилась. Она пригласила уже знакомую читателю сестру отца, которая сначала окурила дымом зажженной руты помещение для содержания коровы, а затем обвела им голову и тело животного. В конце концов корова была спасена.

В районах Центральной Азии с массивами таджикского населения и в наше время можно видеть, как в разных житейских ситуациях люди прибегают к использованию этой благословенной травы. Это особенно заметно при выполнении традиционного обряда первого укладывания новорожденного в колыбель (*гаворабандон*). Бабка-повитуха, прежде чем уложить ребенка в колыбель (*гавора*; лит. *гахвора*), трижды обводит ее дымом зажженной (обычно в совке) руты-*испанд* (или *хазориспанд*; тюрк. *исрык*). Окуривание сопровождается приговариваниями бабкой сакральных формул, которые содержат имена мусульманских святых, в том числе жен и дочерей пророка ислама, а также *момо* Хавво (библ.

Ева). Само по себе это прекрасно иллюстрирует существующие поверья и представления об *испанде* (*хазориспанде*).

В контексте использования руты в обряде *гаворабандон* заслуживает внимания сообщение И.И. Зарубина об интересном обычае жителей долины Бартанга, которые несколько мгновений держат колыбель над очагом, куда бросают благословенную траву *уов*.⁵⁵ В среде оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда, как уже говорилось, окуривание *исрыком* матери и ребенка производилось перед ритуальным укладыванием новорожденного в колыбель.⁵⁶ В другом месте, как подчеркивает А.Л. Троицкая, бабка, прежде чем укладывать ребенка в колыбель, «потребовала поднос с горящим *хазориспандом* и подвела его несколько раз под перекладину колыбели».⁵⁷ По нашим данным, церемония обведения колыбели дымом *испанада* широко практикуется и сегодня. Об этом свидетельствуют и данные литературы. Р.Л. Неменовой зафиксирован факт существования этого обычая, например, в среде таджиков долины Варзоб.⁵⁸ О зажигании *испанда* и окуривании колыбели у арабов Южного Таджикистана сообщает также З. Мадамиджанова.⁵⁹

В прежние времена к использованию магической силы руты и ее дыма прибегали не только во время ритуала *гаворабандон*. Без дыма *испанда* не обходился практически ни один обряд, связанный, например, с материнством и детством. Излагая известные ей сведения и личные наблюдения об отношении к руте в Ташкенте и Чимкентском уезде, А.Л. Троицкая замечает, что «бабка зажигает *исрык* обычно в совке и обводит им вокруг головы и тела матери три раза, поднимает подол ее рубахи и старается, чтобы дым попал между ног; вокруг ребенка обводят также три раза».⁶⁰ В другой публикации об обычаях таджиков долины Зеравшана она пишет об окуривании роженицы дымом из смеси красного перца, *хазориспанда*, а также щепок и сора, собранных на перекрестке или с семи улиц.⁶¹ В Матчинской волости к руте, а также сору и щепкам, собранным на перекрестке, при окуривании роженицы добавляли еще и клочок собачей или кошачьей шерсти. Жители Фальгара для этой цели употребляют осиное гнездо и шкуру змеи. «Дым от всей этой смеси, — пишет А.Л. Троицкая, — подводится под подол рубахи роженицы, и она должна дышать им через ворот — как только чихнет, так родит».⁶²

После родов мать и ребенка окуривали дымом *хазориспанда*. В Шахристане, согласно О.А. Сухаревой, в вечер на пятый день после рождения ребенка в доме роженицы устраивалось угощение женщинам — ближайшим родственницам супружеской четы и соседкам. После угощения собравшихся «бабка разожгла в черепке священную траву *исрык*, или *хазориспанд*».⁶³ О том, что на Зеравшане роженицу перед родами окуривали дымом руты, обладающей, по мнению местного населения, чудодейственной силой, сообщает и Н.А. Кисляков.⁶⁴ По М.С. Андрееву, рута (*сипандар*) была испытанным средством для отпугивания злых духов у таджиков долины Хуф. Там к этому средству прибегали, когда затягивались роды.⁶⁵ Из литературы известна также практика окуривания руты детей, больных эпилепсией (*боди кудакон*), у таджиков горных районов.⁶⁶

Привлеченные сведения убеждают, что рута считается благословенной травой. Данное убеждение основано на образе этой травы как обладающей ох-

ранительной и очищающей силой. Ярче всего это видно из интересного стихотворного пассажа, приведенного А.Л. Троицкой, которая при описании мер охраны роженицы и ребенка в первые сорок дней после родов путем окуривания дымом руты, отмечает, что повитуха во время выполнения сеанса шепчет такие слова (в русском переводе с узбекского):

*Исрык испандом называют,
Про вас говорят, что вы для нас,
На беду, вошедшую в дверь,
Исрык — щит, говорят.*⁶⁷

В этих строках в самой выразительной форме отражены основные черты представлений об *испанде* (*исрыке*). Прежде всего, обращает на себя внимание представление о персонифицированности этой травы: она выступает как сущность. Поэтому к ней обращаются на «вы». Она щит, защищающий человека от беды, входящей в дверь. В примечаниях к приведенному пассажи А.Л. Троицкая пишет, что *исрык* обладает свойством отгонять злых духов, поэтому в Туркестане употребление этой травы очень распространено. Ее «не только жгут, но и привешивают на стенах дома». Все это демонстрирует то значение, которое придавалось и придается в таджикской среде использованию руты в обрядах, связанных с роженицей и ребенком.

К сказанному мы можем добавить оперирование дымом этой травы в сфере традиционного знахарства. Об этом можно говорить долго. Упомяну лишь пример знахарского предписания о семикратном окуривании помещения пациента дымом *испанда*, разумеется, по показаниям. Данная процедура выполняется один раз в неделю в вечер на четверг. Во всем этом явно просматривается стремление к применению *хазориспанда* для благословения, а также как магического средства борьбы против темных сил, в частности порчи. К. Хоул, сведения которой относятся к реалиям Англии, пишет, что «разбросанные по полам и подоконникам листья руты отгоняли инфекцию, что широко применялось во время эпидемии XVI–XVII веков».⁶⁸ Это поясняет мотивы подвешивания пучков руты на стену жилого помещения, что, как уже говорилось, широко практиковалось в таджикской среде в прежние времена. По К. Хоул, в Англии в прежние времена «судьи выездных судов носили с собой букетики руты, чтобы не подхватить сыпняк от несчастных узников; они и до сих пор их носят, хотя эта болезнь, по счастью, покинула наши [английские. — Р.Р.] тюрьмы».⁶⁹ Роль и место *испанда* в традиционной знахарской медицине таджиков наводит на мысль о том, что с ней в определенных ситуациях ассоциируется и образ травы раскаяния.

В главе о церемонии обведения невесты (молодоженов) вокруг костра приводились сведения, из которых явствует, что там, где *алоугардон* не имел широкого распространения, голову новобрачной или молодых одновременно обводили зажженной рутой. В Иране, к примеру, это было правилом. У таджиков Центрально-азиатского Междуречья *алоугардон* и обведение невесты (иногда и жениха) зажженной рутой дополняли друг друга. Если вспомнить использование зажженных свечей в родильном и свадебном обрядах, то представляется возможным допустить, что роли лучинок и дымящей руты в обрядности сходны. Весьма вероятно, что зажженная рута связана также с благословением. Все это

приближает к пониманию образа зажженной руты и ритуального костра для обведения молодоженов. По-видимому, с использованием руты в церемонии *алоугардон*, помимо представлений об охранительной и очистительной ее функциях, связано также ожидание благословения. Конечно, нужно учитывать и использование этой травы для рациональных целей, например для лечения различных болезней. Нужно полагать, подобные функции руты могли быть использованы для благопожелания охраны новобрачных от болезней.

4. Выстрел в злых духов

В конце 1940-х — начале 1950-х годов одна из трех сестер отца автора, которая среди своих выполняла роль повитухи (*доя*), направляясь к нам принимать роды у матери, первым делом интересовалась *камон*'ом (букв. «лук» как оружие; здесь — «ружье») отца. Двустволка, как я понимаю теперь, не была зарегистрирована, вероятно, поэтому отец прятал ее от властей. Когда ружье приносили, тетя без промедления вешала его на стену примерно против ставни и входной двери под *айвон*'ом (открытой галереей) и лишь после этого принималась за роды. Двустволка продолжала висеть все сорок дней после родов. Уже будучи этнографом, я как-то спросил у ныне покойной тети о мотивах такой операции. Она развела руками и, как бы обращаясь к мнимым окружающим, удивленно произнесла (излагаю в русском переводе): «Надо же! Не знать такие вещи!». И далее пояснила: «Когда в доме есть ружье, никакая темная сила не опасна ни при родах, ни после. Темные силы боятся духа (*соя* — букв. «тьма») ружья». В прошлом у таджиков подобные поверья имели повсеместное распространение. В этом можно убедиться, ознакомившись с данными этнографической литературы.

Кажется, было бы логичнее об охранительной символике ружья от темных сил сказать в разделе мужских огней, поскольку огнестрельное оружие являлось прерогативой в основном мужчин. Но в таком случае целостность (слитность) сюжета, в фокусе которого — огонь в женских обрядах материнства и детства, была бы нарушена. Кроме того, обращение к магии пороха, ружья и ружейного выстрела как к наступательному арсеналу мужчин, с которым были связаны необходимые предписания, инициировалось, главным образом, женщинами. С учетом этих обстоятельств представляется целесообразным сказать об этом здесь. На то есть еще одна причина. Дело в том, что речь в данном случае идет об охранительной функции огня (и/или его имитации), с тем отличием, что он производился путем выстрела из ствола огнестрельного оружия.

Обращаясь к данным литературы, укажем на то, что в Рушане в день рождения ребенка до того, как наступала ночь, на плоский камень под световым отверстием в потолке насыпали немного пороха и зажигали его. То же действие производилось и перед дверью. Смысл этих операций, по убеждению местного населения, состоял в том, чтобы в комнату, где находились мать и новорожденный, не проникли демонические силы — *дивы* и *парэ*.⁷⁰ Шугнанские и орошорские отцы, согласно этому же источнику, при рождении сына без промедления стреляли в воздух из ружья для избавления ребенка от темных сил, именовавшихся здесь *джинн*'ами или тем же словом *див*.⁷¹

У таджиков обращение к магической силе пороха и ружья имело довольно широкое распространение. На Зеравшане (Фальгар, Матча) на стену, обращенную к западу, вешали заряженное порохом (без пули) ружье. Там оно висело до

трех дней после родов. В Матче, если не было своего ружья, роженица старалась достать его у соседей заблаговременно.⁷² В некоторых местах, когда роды затягивались, просили кого-нибудь из мужчин неожиданно выстрелить из ружья за дверью дома. Интересно, что муж роженицы к этому не допускался. В долине Хуф как средство, отпугивающее злые силы, на столб близ головы роженицы или у изголовья вешали пояс охотника, к которому обычно был прикреплен рог с порохом и мешочек с пулями. Вешали также самое ружье и клали нож.⁷³ По М.С. Андрееву, который приводит отмеченные сведения, в Вахане (селение Ямг) после рождения ребенка заряжали ружье небольшим зарядом (без пули) и стреляли в световое отверстие в крыше три раза. Помещение наполнялось дымом, и это считалось эффективным средством для отпугивания зловредного духа *аламасты*.⁷⁴ Существование представлений о магической силе ружья, стимулирующей быстроту и легкость родов, отмечено также в Варзобе, где и в наше время для указанных целей производят стрельбу из ружья вверх через дымовое отверстие.⁷⁵ Казахи при особо трудных родах поднимали невероятный шум. Мужчины, сев на коней, скакали во весь опор вокруг аула с криком (в русском переводе): «На коней, на коней, враг наступает!». При этом стреляли из ружей, били в железную посуду.⁷⁶

Явственно виден охранительный символизм ружейного огня. Это поясняет приведенные в предыдущем разделе сведения относительно пальбы, которую устраивали дружки жениха у таджиков долины Панджшир (Афганистан) на одном из завершающих этапов свадебных церемоний. Судя по всему, мы вправе рассматривать в этом ключе и *алоугардон*, полагая, что оно, как и ружейные выстрелы, служит для защиты новобрачных от негативно-го воздействия темных сил.

Отмеченные образы очага, зажженных лучин и руты, а также огня ружейного выстрела в обрядах материнства, рождения и раннего детства внушают определенное убеждение в том, что они связаны общей идеей с функциями костра для церемонии обведения невесты и жениха вокруг него. Эта идея сводится к стремлению оградить новобрачных от вредного воздействия воображаемых темных сил и ритуально очистить их чистейшей стихией мироздания. На это указывает существующее у таджиков представление об уязвимости новобрачных при их публичном появлении в свадебных костюмах. Считается, что в таком виде они подвержены негативному воздействию «дурного глаза». В *алоугардоне* угадывается также определенное ощущение символики благословения и благопожелания (здоровья — основного фактора благополучия семьи). Достаточно красноречива и охранительная функция лучин (на смену которым в наше время пришли восковые свечи), сажи и ружейного выстрела или просто пороха. Все эти представления, как кажется, вполне проецируемы на символические функции костра в традиционной свадебной обрядности.

Слово «триумф» в заголовке настоящей главы в приложении к многочисленным символическим функциям огня оказалось уместным. Благодаря этим функциям огонь и связанный с ним очаг становятся объектами благоговейного отношения, которое во множестве проявляют к ним современные таджики. Это связано с представлениями о всеильности разводимого в семейном очаге сакрального огня и производных от него пепла, сажи и дыма. Они призваны служить человеку благом и оружием борьбы против темных сил, способных помешать ему в стремлении к социальному прогрессу. Стоит заметить, что функции

очага, огня, сажи и дыма в обрядах материнства и детства носят как иррациональный (магический), так и рациональный (терапевтический) характер. Наглядным примером рационального назначения огня является окуривание людей, животных, вообще среды обитания дымом пахучей руты. Благодаря этим функциям огонь и связанный с ним очаг становятся объектами благоговейного отношения, которое во множестве проявляют к ним современные таджики, в первую очередь женщины.

Многочисленные функции огня, которые прослеживаются в рассмотренных обрядах материнства и детства, позволяют приблизиться к осмыслению ряда существенных смыслов, скрытых за свадебным костром в реалиях современного таджикского общества. Опираясь на отмеченные факты относительно роли огня в родильной обрядности, мы как минимум можем выделить такие мыслительные назначения костра на пути кортежа невесты, как очистительные и охранительные, а также связанные с функцией продления рода.

Использование огня в традиционных обрядах материнства и детства отчетливо дает нам понять, что исполнителями церемоний в этой сфере (исключая ружейные выстрелы, производимые мужчинами по назначению женщин) выступают главным образом женщины. Следовательно, определение огнем в анализируемой сфере отражает особенность женского восприятия мира. Из включения семейного огня и очага в родильную обрядность можно понять, почему *алоугардон* практически закрыт для мужчин, почему участниками этого ритуала, а также основными зрителями выступают женщины: он зажжен от огня семейного очага, представляющего собой сферу, закрепленную за женщинами, которые используют потенциал этого блага в родильной обрядности.

Следующий сюжет, который подлежит рассмотрению в контексте темы огня, уводит нас в сторону традиционной погребально-поминальной обрядности таджиков. В уже рассмотренных обрядах жизненного цикла — семейно-брачных и родильных — речь шла главным образом о месте и роли огня и очага в соответствующих церемониях. Погребально-поминальная обрядность таджиков представляет интерес с точки зрения отношения к огню. Анализ материалов, характеризующих систему обрядов в данной сфере, раскрывает чрезвычайно интересную грань взгляда таджиков на огонь. Выясняется, что этот чистейший элемент природы, обладающий громадной разрушительной силой, сам является уязвимым и поэтому нуждается в опеке и защите, в частности от осквернения любым мертвым телом.

Как помнит читатель, об уязвимости огня повествует также мифология древних иранцев. Уже одно это обстоятельство представляет интерес как аспект системы традиционного мировоззрения таджиков.

1. Семенов А.А. Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза. СПб., 1898. С. 37.

2. Бобринский А.А. Горцы верховьев Пянджа. Ваханцы и ишкашимцы. М., 1908. С. 94–95.

3. Андреев М.С., Половцев А.А. Материалы по этнографии иранских племен... С. 11–12.

4. Зарубин И.И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // Сборник в честь В.В. Бартольда. Ташкент, 1927. С. 361–374.

5. Андреев М.С.: 1) По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927. С. 34–37; 2) Таджики долины Хуф... С. 48–96.

6. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков г. Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана) // Иран. Л., 1929. С. 107–154.
7. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков Зеравшана // СЭ. 1935. № 6. С. 109–135.
8. *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков... С. 48–61.
9. *Рахимов М.* Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 38–117.
10. *Мадамиджанова З.* Арабы Южного Таджикистана... С. 112–120.
11. *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 125–156.
12. *Юсуфбекова З.* Семья и семейный быт шугнанцев... С. 55–88.
13. Энциклопедия примет и суеверий / Под ред. К. Хоул. Пер. с англ. А. Дормана. М., 1988. С. 433.
14. *Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка... С. 361.
15. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 50.
16. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 113.
17. *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 137.
18. *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка (Из обычаев и обрядов тьяншаньских киргизов) // Сборник МАЭ. М.; Л., 1943. Т. XII. С. 93–94.
19. О культе Умай см.: *Толеубаев А.Т.* Реликты домусульманских верований... С. 43.
20. Там же. С. 67
21. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок... С. 111–112. В Шахристане бесплодие часто приписывали духам очага (Там же. С. 116).
22. *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 61. Интерес вызывают также сведения Р.Л. Неменовой о практике лечения бесплодия с использованием очага. См.: *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 128.
23. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 191.
24. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 113.
25. *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 66.
26. *Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка... С. 365.
27. *Троицкая А.Л.* Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чикментского уезда // В.В. Бартольд Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 350.
28. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 117.
29. *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков... С. 52.
30. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 118. У русских, согласно данным Н. Познанского, при лечении «огника» больного ребенка подносили к топящейся печке и хлопком, сначала зажженным, потом потушенным в саже, мазали больное место (*Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. С. 122). Этот источник изобилует материалами о роли не только сажки, но и огня в заговорах у русских (ср. изложенные в главе IV заговорные мотивы головни, Огненной Марии, «В печи огонь горит»).
31. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 118.
32. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 192.
33. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 120.
34. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок... С. 138.
35. Там же. С. 139. См. также данные М.Р. Рахимова (*Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 81).
36. *Троицкая А.Л.* Первые сорок дней ребенка... С. 356.
37. *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 72.
38. *Толеубаев А.Т.* Реликты домусульманских верований... С. 65–66.
39. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок... С. 124.
40. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 50, 52.
41. О так называемом прилипании плода к утробе матери см.: *Сухарева О.А.* Мать и ребенок... С. 112–121.
42. Там же. С. 117.

43. Там же. Мать и ребенок. С. 119.
44. *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 131.
45. Там же. С. 140.
46. Энциклопедия примет и суеверий... С. 406.
47. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок... С. 120.
48. Там же. С. 123.
49. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 111.
50. Там же. С. 113. Ср. с. 119.
51. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок... С. 124. Интерес вызывают также данные этой исследовательницы на с. 128.
52. Там же. С. 129.
53. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 119.
54. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок... С. 145.
55. *Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка... С. 369.
56. *Троицкая А.Л.* Первые сорок дней ребенка... С. 357.
57. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 127. В Самарканде, как отмечалось выше, колыбель обводили огнем *нукчи*. В этом случае обряд назывался *алас*. См.: *Сухарева О.А.* Мать и ребенок... С. 145.
58. *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 144. Согласно этому автору там, *хазориспанд* может быть заменен сухой травой, собранной на перекрестке (*хаси чорраха*).
59. *Мадаמידжанова З.* Арабы Южного Таджикистана... С. 117. В этом источнике содержится также сообщение об обязательном в арабской среде окуливании ребенка в лечебных целях дымом руты (там же. С. 119).
60. *Троицкая А.Л.* Первые сорок дней ребенка... С. 351. Интерес вызывают также ее сведения на с. 357.
61. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка. С. 113.
62. Там же. С. 115.
63. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок... С. 137.
64. *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков... С. 50.
65. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 50.
66. *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание детей... С. 82.
67. *Троицкая А.Л.* Первые сорок дней ребенка... С. 351.
68. Энциклопедия примет и суеверий... С. 390.
69. Там же. С. 390.
70. *Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка... С. 363.
71. Там же. С. 364.
72. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 112.
73. У казахов также был обычай держать саблю над головой роженицы при трудных родах. См.: *Толеубаев А.Т.* Реликты домусульманских верований... С. 65.
74. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 55.
75. *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 138.
76. *Толеубаев А.Т.* Реликты домусульманских верований... С. 66.

ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ РОЗОВОГО ПЛАМЕНИ (огонь в мортальной обрядности)

1. Заложник немого пленника

Народная лексика зачастую задает загадки, которые трудно разгадать. Так, таджики Зеравшана, убеждая партнера по общению в твердости своих намерений, клятвенно обещают: *Худом якта бошад, ки <...>*, что в буквальном переводе значит: «Да будет мой бог единым (что сделаю то-то и то-то!)». Если учесть, что верующие таджики исповедуют Единого (коранического) Бога, то трудно понять, из каких дебрей истории берет свое начало идейная основа этого выражения. Не менее колоритны примеры в сфере мортальной (погребально-поминальной) обрядности. Обращаясь к этой области, мы видим, что глагол *мурдан* означает не только смерть человека («умирать»), но и угасание огня («угасать»). Глагол «угасать» в приложении к человеку имеет все же некоторый образный оттенок; кроме того, он указывает на определенную постепенность действия. М.С. Андреевым зафиксировано образное выражение таджиков долины Хуф, которое, как кажется, бросает свет на понимание лингвистического тождества представления о смертности человека и огня: «Покуда человек жив, его жизнь горит как пламя огня, и разом угасает, как угасает огонь».¹ Нетрудно заметить, как за приведенной метафорой угадывается воззрение об одинаковости конечной судьбы человека и огня. Можно взять другой пример. Для обозначения насильственной смерти человека (его убийства) и тушения огня таджики употребляют глагол *куштан* со значениями: 1) «убивать»; 2) «тушить», «гасить». О человеке с резким и вспыльчивым характером говорят: *Дар гирифт!* («Воспламенился!»/«вспыхнул!»). Это убеждает в мысленном переносе свойства огня на человека. В итоге возникает ощущение, что где-то в глубине сознания огонь, как и любое живое существо, предстает одушевленным и как будто поэтому разделяет его смертность. Интерес, который этот вопрос представляет для моего предмета, заставляет вести необходимые поиски в этом направлении. Нам нужно посмотреть, насколько правомерна постановка вопроса о следах исторически давних представлений относительно смертности «неугасимого» огня в культуре таджиков.

Некоторые черты представлений о смертности огня можно проследить в ряде бытующих у таджиков обычаев и поверий. Такие представления обнаруживаются в отношении к огню в цикле традиционной погребально-поминальной обрядности, как раз там, где ритуал предполагает актуализацию глагола, связанного со смертью человека. С удовлетворением приходится отметить, что с изучением этой большой и сложной темы в этнографии народов Центральной Азии дело обстоит относительно благополучно.² Поэтому нет необходимости входить в детали этой проблемы. Нас интересует узкая тема, а именно попытка понимания связи угасания «живого огня» и смерти человека. Дело, однако, в том, что осмысление данного ракурса будет проблематичным, если не касаться вопроса о специфике отношения таджиков к телу умершего человека.

Наиболее ярко это отношение находит отражение в соответствующих предписаниях традиции, которые в самом сжатом виде могут быть сведены к следующим действиям живых родственников умершего или приговоренного к смерти:

- заблаговременный вынос продуктов и посуды из помещения, где лежит умирающий;

- снятие женщинами с себя украшений и надевание поверх домашней одежды траурного халата и платков;

- немедленный перенос тела после испускания человеком последнего дыхания в наименее посещаемое помещение или угол помещения (и, таким образом, его изоляция от окружающих людей и предметного мира);

- ритуальное обмывание покойного и церемония его облачения в саван (*кафан*);

- показ лица умершего лишь ближайшим родственникам после облачения его тела в саван;

- запрет на участие женщин (по традиции, воспринимаемых как слабый пол) в похоронах.

Существовало также укоренившееся представление о предпочтительности укладывания покойного в могилу ближайшими родственниками (сыном/сыновьями,³ братом и другими родственниками мужского пола), соответственно нежелательности участия в этом процессе посторонних. Нужно, кроме того, сказать о стремлении похоронить умершего в тот же день. Похороны откладывали на следующий день лишь в том случае, если смерть наступила поздно вечером. Б.Х. Кармышева свидетельствует, что «даже если человек умер вечером, похороны не откладывали на следующий день, а хоронили сразу же, нередко при свете факелов».⁴ Все подобные предписания традиции и соответствующие им действия требуют осмысления.

Складывается впечатление, что они не имеют единой смысловой нагрузки. Есть основания предположить, что для поверий и представлений, лежащих в основе указанных предписаний, характерно проявление некой двойственности. Первый аспект обусловлен убеждением, согласно которому в мертвом теле скрыта опасная для живых в «траурном пространстве» сила; второй — воззрением, что мертвое тело уязвимо само: оно может быть осквернено окружающими живыми.

Попытаемся разобраться со сведениями, которые характеризуют представления о теле умершего как источнике опасной для окружающих силы. Сначала нужно пояснить значение выражения «траурное пространство». Оно заимствовано нами у таджикского этнографа А. Мардоновой, исследовавшей традиционные похоронно-поминальные обряды населения Гиссарской долины. Рассуждая о существующей системе запретов и табу, связанных с смертным циклом обрядности, она пишет о пределах «траурного пространства» в представлении жителей этого района. Как видно из ее данных, «траурное пространство» охватывает прежде всего территорию, обнесенную стенами дома и забором всей усадьбы.⁵ Отсюда вытекает, что обозначенное пространство представляет собой территорию, в пределах которой люди находятся в состоянии скорби (траура) по умершему. «Траурное пространство» — это и место выражения скорби (*а'зо, мотам*) по покойному, его оплакивания (*нолиш*) родственниками, причитаний (*овоз*) однообщинников (в основном женского пола), а также поминальных молитв (*фотиха*).

Представление о мертвом теле как источнике скверны в траурном пространстве является общим местом в представлениях народов Центральной Азии. Практически нет исследования, посвященного погребально-поминальной обрядности местного населения, в котором этот вопрос так или иначе не затрагивался бы. Во всех случаях это представление, рождающее страх перед мертвым телом, оказывается в центре погребального ритуала. В.И. Еремина по этому поводу отмечает, что «чувство страха, перешедшее в <ритуальную некрофобию>, затмило собой чувство почитания предков <...>, оно же послужило и центральной движущей силой, которая привела к рождению целой сети взаимосвязанных ритуалов».⁶

У таджиков воззрение о нечистоте мертвого тела опирается на то, что покойник представляет собой источник некой невидимой силы, называемой *сиёхи* (букв. «чернота», «темнота») или *соя* («тень», «призрак»), под которой, как представляется, понимается зловредная (демоническая) сила, исходящая из мертвого тела умершего. Кажется уместным эту силу (*сиёхи*) называть также трупным демоном или трупной скверной. Вероятно, допустимым является объяснение слова *сиёхи* и как обозначения духа умершего (или духа мертвого тела). По поверьям, *сиёхи* (*соя*) умершего представляет собой зловредную силу, оскверняющую среду обитания в пределах «траурного пространства» — живых людей, их одежду, украшения, предметы быта, в особенности утварь, и т.п. Укоренившиеся убеждения о трупном демоне создали условия для формирования целой системы осознанных мер охраны всего живого и не-живого в пределах «траурного пространства» от его воображаемого негативного влияния. Полагаю, что отмеченные выше операции, производимые в допогребальный период, отражают существование подобных поверий и представлений. Иначе говоря, они связаны со страхом, который испытывают живые перед духом мертвого тела. Можно взять любую операцию из вышеприведенного перечня допогребальных действий, чтобы убедиться в этом. Попробуем проверить предложенную гипотезу.

Этнографы, описавшие культуру и быт таджиков Чкаловска и окружающих его селений еще в середине XX в., свидетельствуют, что «по рассказам населения, покойников очень боялись, считая, что они могут причинить вред живым людям».⁷ В Дарвазе, когда возникала необходимость оставлять покойного на ночь в доме, при нем оставались люди и горел свет.⁸ Такое впечатление, что эти люди приставлялись к покойному для выполнения функций, свойственных стражам, охраняющим живых от призрака (трупного демона) умершего. Сходный обычай отмечен нами в Балджуване (юг РТ). В районах Ферганской долины, наоборот, покойного оставляли одного в запечатом помещении.⁹ А. Мардонова, данные которой относятся к Гиссарской долине, указывает, что там «к оставлению покойного одного в доме на ночь в народе относились настороженно, по возможности избегая этого. Например, таджики-шотрути прямо считали, что это может повлечь за собой еще одну смерть. При вынужденном оставлении покойника в доме на ночь у таджиков по всей Гиссарской долине предпринимали ряд охранительных магических мер».¹⁰ А.В. Коновалов подчеркивает, что казахи Южного Алтая умершего «сразу же помещают в правую часть юрты на удалении от входа и отгораживают занавесом».¹¹ В таком же духе высказывается и С.С. Губаева. Основываясь на архивных материалах Ф.А. Фиельструпа, она подчеркивает: «Первое, что делают

киргизы и казахи, <...> после смерти родственника — помещают его за занавеску (*кошого*) или за циновку (*чий*). Если была возможность, то покойника клали в отдельное помещение (юрту)». ¹² По А.В. Коновалову, покойного «нельзя было оставлять одного, и ночью в одном помещении с умершим обычно находились старики». Автор допускает вероятность интерпретации данного обычая в аспекте ритуального страха перед покойным, стремления «помешать возможному вредоносному действию сверхъестественных сил», связанных со смертью. ¹³ Интерес вызывают сведения, относящиеся к образу жизни северных кафиристанцев. Так, К. Йеттмар, заметил, что у них за похоронами следовал длительный траурный период. «В это время жрец не должен был входить в оскверненный дом, брачный партнер умершего обязан был находиться в полном уединении». ¹⁴ Там же говорится, что у народа *кати* «период траура и оскверненности после смерти богатого и уважаемого человека длился год». Взгляд на ритуальную нечистоту тела умершего (*nāpāk*) широко известен из литературы по обычаям зороастрийцев. Иранский исследователь зороастрийских обрядов Ардашир Азар Гошасб уделяет значительное внимание мотивам, по которым мертвое тело рассматривалось как нечистое. По его данным, в иранской древности «однообщинник, контактировавший с кем-либо из родственников умершего, или с человеком, каким-либо образом прикоснувшимся к телу умершего, отправлялся в море небытия», ¹⁵ т.е. умерщвлялся. Поэтому древние иранцы стремились ни при каких обстоятельствах не прикасаться к покойнику, оставляя выполнение тех или иных допогребальных или погребальных действий особой категории людей. Иранский автор, рассуждая о погребальном обычае индийцев, приводит заклинание из Ригведы, которое необходимо было громко произносить во время кремации тела: «Уходи прочь! Уходи прочь, о смерть. Не тревожь сынов наших и мужей наших». ¹⁶

Высказанные предположения относительно существующих поверий о зловредном духе мертвого тела и связанном с этим страхе живых подтверждается данными, относящимися к разным традициям Евразии, к примеру, бурятской ¹⁷ и ненецкой. ¹⁸ Кое-какие элементы страха живых перед телом покойного прослеживались в старину у русских, которые глаза умершего закрывали пятаками. По мнению В.А. Руднева, это делалось «из боязни, что он высмотрит кого-нибудь и заберет с собой в могилу». ¹⁹ Многочисленные примеры страха евразийцев перед телом человека, уходящего в иной мир, мы находим в книге В.И. Ереминой. ²⁰ Обычай европейцев занавешивать в комнате покойного зеркало, как только наступала смерть, К. Хоул объясняет наличием представлений о том, «чтобы дух не запутался в отражении и не застрял здесь. Другая причина этому — чтобы живущий, заглянув в зеркало, не увидел в нем, паче чаяния, глядящего ему в лицо мертвеца». ²¹ У этого автора мы находим и следующее замечание: «Многие семье [в Англии. — Р.Р.] держат в комнате покойного зажженные свечи всю ночь, а иногда и весь день — как для того, чтобы рассеять темноту, так и потому, что огонь отгоняет злых духов». ²² Как видно из приведенных примеров, проявления страха, которые испытывают европейцы перед мертвым телом человека, в полной мере со счетов сбрасывать не приходится.

Признаки страха живых перед мертвым телом прослеживаются в отношении к вещам и продуктам, которые находились в помещении, где чело-

век скончался. По А.Т. Толеубаеву, у казахов верования «о нечистоте трупа, видимо, обусловили убеждение, что все продукты и посуда, находящиеся в помещении на время смерти человека, осквернены, нечисты, и тем самым породили обычай продукты выбрасывать, а посуду тщательно мыть».²³ Обычай и поверья подобного рода отмечены и в европейском культурном круге. Так, англичане в этом случае выносили и выбрасывали портящиеся продукты, особенно масло, молоко, мясо и лук, «чтобы дух [умершего. — Р.Р.] не вошел в них и не испортил».²⁴

Табу, которые существовали (существуют) в цикле похоронной обрядности таджиков, также дают пищу для размышления. Обращает внимание, например, запрет на участие женщин в панихиде (*джаноза*), посещение ими кладбища и, следовательно, участие в ритуалах погребения. О мотивах подобных запретов мы скажем в другом разделе. Здесь лишь поясним, что, согласно убеждениям, существующим в таджикской среде, чернота (*сиёхи*), исходящая от мертвого тела, особенно опасна для женщины, поскольку она принадлежит к слабому полу (*заиф*).

В связи с представлениями о коварной силе, скрывающейся в мертвом теле, следует сказать и о том, что у таджиков показ лица покойного живым окрашен чертами ритуала. Этот предполагает специальную процедуру, выполнение которой является обязанностью обмывальщика (обмывальщицы). Завершив обряд обмывания и обряжения в саван, лицо умершего оставляют открытым. Главный среди обмывальщиков (обмывальщик) (назовем его (ее) распорядителем) приглашает по одному человеку исключительно близких родственников (составляющих, по *шариату*, категорию *махрам*, т.е. лиц, имеющих право прикоснуться к телу родственника при жизни), чтобы они могли в последний раз посмотреть на лицо умершего. После этого его лицо закрывается. Таким образом, заупокойная молитва (*джаноза*) над покойным умершим читается, когда он лежит на носилках (*тобут*) завернутым поверх савана с ног до головы в палас. Думается, что данный обычай предполагает необходимость защиты участников похоронной процессии от негативного воздействия воображаемой скверны, исходящей от мертвого тела.

Христианская традиция отпевания, наоборот, требует, чтобы при молении лицо покойного (в гробу посредине храма) было открытым. Иногда кажется, что такая особенность в христианском церковном обряде отпевания не противоречит представлению о духе мертвого тела. На эту мысль наводят дополняющие трехчастный чин отпевания зажженные паникадила, освещающие внутреннее пространство храма во время панихиды, лучащиеся перед изображениями на иконах Христа, Пресвятой Богородицы и святых угодников, четыре зажженные свечи по углам гроба или зажженные свечи, которые держат в руке скорбящие. Конечно, нельзя забывать, что свечи, с которыми стоят окружающие у гроба, являются символом «того, что умерший отходит к Вечному Свету, Иисусу Христу»,²⁵ который, как мы можем предположить, есть щит от всего воображаемого негативного, исходящего от мертвого тела.

Нельзя при этом забывать и об окуривании фимиамом собравшихся, икон и гроба с телом умершего. Интересно, что в кадильницу на горящие угли высыпается древесная ароматическая смола (ладан) или, иногда, более тонкие душистые растительные составы. Разумеется, эти церковные церемониальные действия никак не могут быть интерпретированы однозначно. Безусловно, эти ком-

поненты отпевания, как и вся заупокойная служба, преследуют цель облегчения или освобождения усопшего от загробных мучений, они представляют собой неотъемлемые части моления живых об упокоении умершего и даровании ему милости Божьей и Царства Небесного. Эти же действия символизируют любовь к Господу, Пресвятой Богородице и святым угодникам Божиим, изображенным на иконах. Вместе с тем кажется вероятным, что в глубине процедур заупокойной службы скрыты какие-то черты, ведущие свое происхождение из дебрей языческих времен. Конечно, когда речь идет о семантике христианских церковных обрядов, от не-носителя требуется определенная осмотрительность (хотя бы во избежание возможного неквалифицированного обращения к предмету). Поэтому можно высказать предположение, что лучи и курение фимиамом, неотделимой частью входящие в христианский церковный ритуал панихиды, кроме всего прочего, несут свет мысли весьма отдаленных времен о необходимости ограждения собравшихся у гроба умершего от негативного влияния на них духа мертвого тела, лежащего в гробу с открытым лицом.

Упоминание об открытом лице умершего при христианской панихиде приближает нас к истолкованию функций лучей и курения как мер охраны окружающих от трупного духа во время заупокойной молитвы. Это еще раз подталкивает к предположению о том, что ряд действий, составляющих ядро христианского церковного отпевания, связан со страхом живых перед вредным воздействием на них духа мертвого тела. Не забудем, что обряд отпевания завершается прощанием с умершим путем целования его присутствующими в последний раз. Этим они как бы демонстрируют любовь к усопшему и согласие молиться за него. Но не забудем и то, что в этом акте участвуют преимущественно родные и некоторые близкие знакомые умершего, в то время как остальные присутствующие ограничиваются прикасанием рукой к краю гроба, вероятно, из опасения, например, того, что мертвое тело способно наводить порчу. В одном из популярных руководств по практике целительства относительно снятия порчи, «сделанной на похоронах», содержится предписание, которое обращает на себя внимание. Позволю привести его, поскольку оно в известной мере подтверждает мое понимание анализируемой проблемы. Там говорится: «Ночью сжигайте на углях ладан, говоря: <Как этот ладан горит и тает, так чтоб сгорела, истаяла болезнь гробовая с рабы Божьей>». ²⁶ Мы видим, что порча связывается с «болезнью гробовой». Значит, ее существование реально осознается.

Но не все так безоговорочно. Как уже было отмечено, поверям и представлениям, связанным с циклом предпогребальных и погребальных обрядов, свойственна некая двойственность. С одной стороны, тело умершего — источник скверны и, следовательно, страха; с другой стороны, сам покойный является объектом осквернения и в этом качестве нуждается в защите от возможного негативного воздействия на него нечистых сил, в особенности в процессе или после выполнения очистительных процедур. Следовательно, можно заключить, что комплекс ритуальных действий, именуемых у христиан церковным отпеванием, связан не только с представлением о ревнивой мстительности мертвого и, таким образом, об ограждении окружающих от осквернения им, но и с убеждениями об ограждении самого отпеваемого от осквернения окружающими. Предложенная интерпретация (она хорошо известна из литературы) позволяет понять, почему традиция

таджиков разрешает только близким родственникам укладывать умершего в могилу и почему после завершения ритуала очищения и облачения в саван лицо усопшего показывается только самим близким. Следуя в этом направлении, можно понять и причины самого акта обряжения тела в саван и его заворачивания в чистый палас во время выполнения предпохоронных обрядов.

О характере отношения к телу умершего можно судить, в частности, по послепогребальным обрядовым действиям в таджикской среде. Объемы разнообразных забот и хлопот родственников умершего по ритуальному очищению пространства, где он испускал дыхание, а также самих себя (своих тел) и предметов быта в зоне «траурного пространства» наглядно показывают специфику представлений таджиков о покойнике. По Андрееву, в Шугнани и Хуфе существовал специальный обряд снятия черноты.²⁷ Обрядовые действия подобного рода среди местного населения Гиссарской долины назывались *хонахалолкунон* (приведение дома в ритуально очищенное состояние), *сиёхибаророн* («выведение черноты»), *сиёхшувон/сёшувон* — «выстирывание (и генеральное мытье) черноты» в третий день после похорон.²⁸ (У таджиков долины р. Шинг, насколько мне известно, эти операции обозначаются словом *катрун* (лит. *катрон* — «полоскание», «прополаскивание», «окатывание» водой). Как видно, большинство терминов, в которых описываются ритуальные очистительные действия «третьего дня», имеют основу *сиёхи* со значениями, как уже говорилось, «чернота», «темнота»; другие его значения — «призрак», вредное влияние темных (демонических) сил. Соответственно обрядовые действия «третьего дня»²⁹ могут быть интерпретированы в смысле удаления или выведения *сиёхи* путем выстирывания мягких вещей, отмыwania тела или его частей, а также посуды; они предполагают и генеральную уборку помещений.

М.С. Андреев сообщает, что в Припамирье на третий день после похорон производится очищение дома, его подметают и убирают; все белье, имеющееся в доме, подлежит стирке, поскольку «до переодевания в вымытые одежды домашние покойника считаются нечистыми и не могут заходить в другие дома, чтобы не осквернить их».³⁰ То же самое отмечено Н.С. Бабаевой, которая свидетельствует, что у горных таджиков юга РТ членам семьи умершего и его ближайшим родственникам запрещалось до выполнения «очистительных процедур уходить со двора, идти к кому-то в дом, общение с чужими детьми, дабы не перенести свое горе, беду на других».³¹ Приведенные сведения не оставляют сомнений в том, что у таджиков повсеместно существовал взгляд на мертвое тело умершего как на скверну, разрушающе действующую на все окружающее в течение трех дней после смерти. Подобные поверья предписывали о необходимость выполнения цикла обрядовых действий «третьего дня» как способов избавления от влияния духа мертвого тела в «траурном пространстве».

Строго разработанные послепогребальные процедуры ритуального очищения людей и предметов быта, а также смены живыми родственниками одежды и украшений с целью избавления от *сиёхи*, детально рассмотрены в работе Б.Х. Кармышевой³² и в указанной монографии А. Мардоновой. Поэтому не следует злоупотреблять вниманием читателя. Логика сложной системы очистительных операций раскрывает отмеченное выше многообразие действий, выполняемых в постпогребальный период. В основе очистительных обрядов «третьего дня» лежит представление о том, что во время смерти человека дом до потолка заполняется невидимой кровью покойного. Согласно рассказу, отме-

ченному нами в Ховалинге (юг РТ), смерть человека означает, что мусульманский ангел-властелин, ведающий приговоренными к смерти мирянами (*малик ул-мавт*), отделяет голову умирающего от тела, отчего нечистая кровь заполняет все помещение, где эта драма происходит. По-видимому, смысл комплекса отмеченных выше действий, выполняемых родственниками умершего, состоит в том, чтобы очистить самих себя, помещение и предметы быта, оказавшиеся в зоне «нечистой крови» умершего. Считалось, что невыполнение отмеченных табу и действий приводят к нежелательным последствиям. Достаточно сказать, что в традиционной знахарской практике таджиков Зеравшанской долины некоторые заболевания диагностируются как *садкоки мурда*, т.е. болезнь, причиной возникновения которой является вредное воздействие на пациента трупной скверны (*сиёхи, соя*). Для изгнания болезней этой категории существует целая система знахарских приемов и процедур. Ритуалы их выполнения носят название *садкоки мурда*, что предположительно означает «изгнание болезни», возникшей в результате влияния трупной скверны (т.к. название болезни и процесса ее изгнания совпадают). Вообще говоря, обряды, назначение которых заключается в нейтрализации (устранении) оскверняющего воздействия трупного *сиёхи* на окружающих живых (их одежду, украшения, продукты питания, а также предметы быта), наглядно демонстрируют общие черты видения картины мира таджиками и другими евразийскими народами.

Представления о мертвом теле и сформировавшееся отношение к нему как к источнику всеобщей скверны, в особенности в «траурном пространстве», определяло характерную особенность отношения к семейному очагу. В таджикской среде еще недавно можно было фиксировать два варианта отношения к огню в «траурном пространстве» в течение первых трех дней по смерти члена семьи. Согласно первому, разжигание огня в семейном очаге в указанный период было строго запрещено, согласно второму, наоборот, запрещалось его гашение. Рассмотрим сначала первый вариант отношения к огню, т.е. запрет на разжигание огня. Областью распространения данного предписания были равнинные, предгорные области и ряд горных. Ключевым среди этих норм был именно запрет на разведение огня в семейном очаге усопшего в течение первых дней после смерти. Источники указывают (это подтверждается и моими наблюдениями), что до «совершения обряда очищения дома пища в нем не готовится и хлеб не выпекается. Ее приносят семье покойного родственники и соседи».³³ Этот обычай был характерен и для населения Памира.³⁴ Б.Х. Кармышева подчеркивает, что у оседлого населения Ферганы в первые три дня после смерти члена семьи из-за запрета на разжигание огня в семейном очаге умершего горячая пища не готовилась. По ее данным, живые члены семьи и пришедшие с соболезнованиями питались теми похлебками, которые приносили соседки и родственницы.³⁵ Подобные предписания традиции мотивировались тем, что дом умершего, включая предметы быта, продукты и семейный очаг, рассматривался ритуально нечистым (*харом*) и поэтому пища, готовящаяся в этом доме, не дозволена (по *шариату*) для употребления (*макрух*). Гостей, созованных на похороны из других кишлаков и районов, принимает соседская община, которая и берет на себя расходы по их угощению.

Отношение к благословенному огню порой являет интереснейшие примеры. Исследователей Памира неизменно привлекал необычный обряд, совершаемый там при проводах усопшего на «тот свет». Вероятно, впервые в русскоязычной

научной литературе он был зафиксирован капитаном Ванновским при проведении рекогносцировки в Рушане в 1893 г. Автор с удивлением отмечает, что «в день похорон мужа жена должна танцевать на его могиле до самозабвения».³⁶ Этот сюжет затем привлекал внимание и других специалистов.³⁷ Здесь я ограничусь данными М.С. Андреева, который пишет, что «танец начинался с наступлением первой же ночи после смерти и возобновлялся еще на следующие две, т.е. продолжался всего три ночи». Летом он «происходил перед домом, на прилегающей площадке, при зажженных в разных местах трех светильниках (*cirig* — “цириг”) или при свете горящего <...> костра — “гульхона”. Если же смерть случилась зимою, танцевали на полу (“пайга”) жилого помещения, как это делается и вообще выступающими танцорами во время различных торжеств (свадьбы, обрезания и т.п.)».³⁸ Как нам кажется, этот трогательный танец (он назывался *поймол*) был связан с судьбой семейного огня. В пользу этого предположения говорит тот факт, что *поймол* продолжался три ночи. Таким образом, по времени он совпадал с завершением цикла обрядов «третьего дня», который знаменовал (знаменует) и завершение поминальной обрядности по отцу семейства. После этого вдова возвращалась в дом своих родителей. Следовательно, мы вправе истолковывать описанный ритуальный танец вдовы как символическую церемонию ее прощания с учрежденным ею при выходе замуж огнем. Получается, что со смертью главы семьи жена теряет право зажигать «свой» огонь в семейном очаге; у равнинных таджиков со смертью одного из супругов семейный очаг считается разрушенным (*вайрон*). Ср. выражение *хонавайрони* («разрушение дома и семьи»), которым описываются события, связанные с фактом смерти супруга (супруги). Изложенные данные дают некоторое основание думать, что после смерти главы семьи семейный очаг считался более не существующим (*вайрон*) для огня вдовы, почему она возвращалась в лоно родительского дома со «своим» материально понимаемым огнем.

Если вдова оставалась при детях в доме умершего мужа, тогда происходил акт учреждения другого (нового) огня, но уже для детей и внуков. Он совершался после выполнения особого обряда, о котором говорилось раньше. Коротко напомним, что у рушанцев он устраивался на «третий день» после смерти главы семьи и назывался *чарог равшан* («зажигание светильника»). Из названия обряда вытекает, что символически он сигнализирует о «возрождении нового огня». Для жертвенного угощения резали барана. Из жира этого животного изготавливали нечто похожее на восковые светильники, основу которых составляла состриженная с барана шерсть. Зажигание светильников знаменовало начало действия *чарог равшан*, с которым связано название самого обряда. Любопытно, что отмеченные выше пляски вдовы дополнялись чтением стихов классиков, к примеру Руми. Однако доминировали стихи религиозного (богословского или мистического) характера или такие, которые прославляли деяния Пророка Мухаммада и других персонажей мусульманской агиалогии.

Возвратимся к поминальным угощениям первого дня. Они носят название *оши сартахтаи* (*оши сари тахта* или просто *сартахтаи*; возможны и другие формы). Название угощений этого типа Н.С. Бабаева переводит как «еда у обмывальной доски».³⁹ В этой связи позволю себе привести два варианта сведений, полученных мною относительно *сартахтаи* в Балджуване. Согласно первому, родственники умершего отдают, к примеру, предназначенного к убою на мясо для *сартахтаи* бычка соседу, живущему в третьем или седьмом доме

от «траурного пространства».⁴⁰ Там его режут, варят *оши сартахтаи*, и затем готовая пища раздается по домам соседей, принимающих (на условиях традиционно негласной взаимопомощи) однообщинников к своему *дастурхону*. Эту пищу не полагается подавать близким родственникам умершего. Следуя второму варианту, *сартахтаи* готовится в доме умершего, но где-нибудь в дальнем углу двора. И в этом случае члены семьи умершего не участвуют в употреблении жертвенного *сартахтаи*. В соседнем Ховалинге, как и во многих равнинных и предгорных районах, *сартахтаи* ни при каких условиях не готовится.

У казахов то же угощение «пищей для гостей», приехавших проводить умершего родственника до похорон, происходило в юрте соседей или родственников. Это было связано с представлением о том, что «дом умершего считался нечистым».⁴¹ Еще Н.И. Гродеков заметил, что казахи Аулиеатинского уезда в доме, где есть покойник, в течение первых трех или пяти дней горячую пищу не готовят. Он пишет: «Если раньше трех дней хотят варить пищу в юрте, то должны перенести ее [юрту. — Р.Р.] хотя бы на небольшое расстояние, потому что в ней ангел смерти Азреил душил покойного, от чего юрта бывает запятнана кровью и осквернена (макрух)».⁴² Некий автор под псевдонимом «П» указывает, что киргизы Семипалатинской области «юрту покойного, в то время как его хоронят, переносят на новое место. <...> Три дня в доме умершего не варят пищу, и, если в минуту смерти она варилась, ее немедленно выносят».⁴³ В статье А.А. Диваева говорится, что, когда после погребения посторонние люди начинают расходиться, «женщины, собравшись вместе, поднимали юрту, в которой был покойник, и переносили ее на другое место».⁴⁴

Данные, относящиеся к казахам, служат дополнительным подтверждением высказанной точки зрения о воззрении, согласно которому мертвое тело оскверняет всю среду обитания живых, в том числе и огонь. Иранский ученый Хâшем Рâзи много внимания уделяет вопросу о страхе живых перед мертвым телом. Говоря о том, что в древности был обычай хоронить мертвых в жилом помещении, он уточняет: «Тогда живые покидали это помещение и строили новое подальше от этого места». Это делалось для того, чтобы демон трупного разложения (авест. *nasu*) не находил живых. При бегстве живых из обжитого дома старший из членов семьи плотно закрывал выходную дверь помещения, чтобы дух мертвого немого пленника не преследовал их.⁴⁵

Приведенные примеры доказывают древность представлений о трупном демоне (тадж. *сиёхи*, *соя*; в Авесте — *nasu*). Подобные поверья были устойчивы настолько, что живые, желая оградить огонь от осквернения, вынуждены были переносить жилище. По большому счету, это не бегство чистого огня из нечистого (оскверненного) места. Символически этот акт означал, что огонь, пламенивший в прежней юрте, более не существует, что со смертью члена семьи прекратило свое существование и это бесплотное явление. Следовательно, для приготовления пищи нужно учредить новый огонь на новом месте. Согласно М. Бойс, традиционно у каждого есть свой собственный огонь домашнего очага, учрежденный им при создании семьи; он угасает, когда этот человек умирает.⁴⁶

Категории *харом* и *макрух* получали свое идеологическое обоснование в убеждениях об осквернении мертвым телом упоминавшегося выше «траурного пространства», частью которого является семейный очаг как символ огня. На

это указывают большинство исследователей культуры народов Центральной Азии.⁴⁷ Источник середины XX в. сообщает, что в Чкаловске и других местах Ферганской долины «в первые три дня после смерти человека в доме не варят еду».⁴⁸ А.К. Писарчик, исследовавшая быт горных таджиков, приходит к выводу, что поминальный обряд «третьего дня после смерти» (*се*) устраивался «по поводу очищения дома».⁴⁹ Согласно Н.Н. Ершову, в Исфаре в очаге дома, где грели воду для обмывания покойника перед похоронами, «до трех дней огня разводить не полагается».⁵⁰ По его мнению, это было связано с представлением об осквернении огня. Г.П. Снесарев тоже пишет о запрете на разжигание огня в семейном очаге умершего у узбеков Хорезма.⁵¹ Безусловно, это было связано с мерами ограждения огня от оскверняющего воздействия мертвого тела умершего. Г.П. Снесаревым зафиксировано предание о том, что в старину в Ханки «до 7 дней в доме умершего пищу не варили, приносили ее из других домов. Даже в доме близких родных умершего зажигать огонь было нельзя для приготовления пищи».⁵² Из материалов этого исследователя видно, что для запрета на разжигание огня в доме умершего в первые три дня после его смерти характерно некоторое разнообразие, что, вероятно, свидетельствует об отступлении от традиции. Он пишет, что «на том месте, где лежало тело до выноса его из дома, в течение трех дней горел огонь».⁵³ Такая практика, казалось бы, противоречит предписанию традиции о запрете разжигания огня в доме умершего. Дело, возможно, в том, что запрет на разжигание огня подразумевает его разведение в семейном очаге, когда предполагается, что огонь предназначен для варки пищи, тепла, света и т.п. Что касается разжигания огня там, где лежало тело, то этот огонь, как мы думаем, не несет указанных нагрузок. В этом случае он выполняет функции, свойственные поминальным свечам.

По сообщению таджикского этнографа А. Шоинбекова (частная беседа), кое-где в долине Бартанга (Памир) и поныне существует запрет есть пищу в семье, которая соблюдает траур, раньше, чем через три дня после похорон. В прошлом до полного «очищения» дома от негативного духа умершего (а это совпадало с обрядом «третьего дня») было запрещено не только готовить пищу, но даже зажигать огонь в семейном очаге умершего. Об устойчивости поверий и представлений о нежелательности пламени огня в семейном очаге мне говорили и афганские собеседники, как паштуны, так и таджики. Они утверждали, что в первые три дня из дымохода (*мури*) дома умершего не должен выходить дым. Иначе он как знак огня свидетельствует о том, что члены семьи покойного не соблюдают установленный обычным правом (*адам*) запрет на разжигание огня в период «третьего дня», что вызывает недоумение у однообщинников.

Восприятие огня как божественной энергии и необходимость его ограждения от осквернения просматривается и в других сферах традиционного быта местного населения, например родильной. М.С. Андреев пишет о том, что в долине р. Хуф в течение первых трех (или семи) дней после родов в доме роженицы горячая пища не готовилась.⁵⁴ Говоря иначе, в это время в доме роженицы огонь не разводился, чтобы, по мнению исследователя, его не осквернять. Это очень интересный взгляд. Получается, что источником осквернения чистейшего элемента природы является не только зловредный дух покойника. Ему угрожает также и «нечистота», исходящая от роженицы с новорожденным. Под покровом всех этих явлений скрыта какая-то загадка. Разгадка, очевидно, в том, что роды воспринимаются как состояние, когда роженица пребывает в по-

границной со смертью зоне и как бы становится частью иного мира. Примерно так рассуждал 80-летний самаркандский собеседник автора, когда рассказывал о величайшей и ни с чем не сравнимой социальной значимости женщины. По его мнению, всякий раз во время родов глаза женщины обращены к обители предков, ища путь к миру, который принадлежит им. В это время ее душа подходит уже к губам, готовая устремиться в мир иной. В дальнейшем изложении мы еще вернемся к этому вопросу. Здесь отметим, что комплекс «очистительных» процедур, а также запретов и правил, связанных с нечистотой покойника, участников похорон, женщины в период месячных, роженицы и новорожденного как единый конгломерат представлений в разных традициях достаточно хорошо освещен в литературе.⁵⁵

О чертах универсальности запрета на разжигание огня в «траурном пространстве» говорит тот факт, что англичане, например, по случаю смерти человека тоже гасили огонь в очаге.⁵⁶ М. Бойс сообщает, что у древних иранцев «семья должна была скорбеть и поститься в течение [первых. — Р.Р.] трех дней» после смерти человека.⁵⁷ Соблюдение поста в первые три дня в доме умершего наталкивает на вопрос, не связан ли запрет на разжигание огня в семейном очаге в период *се* (после смерти) у современных таджиков с существовавшим у предков иранских народов обычаем поститься по случаю смерти члена семьи, хотя ясно, что отсутствие огня предполагает и отсутствие по меньшей мере горячей пищи (воздержание от ее употребления от рассвета до заката солнца является основным условием соблюдения поста). Есть сведения, что у зороастрийцев Ирана семья умершего «три раза в день готовит пищу, которую предпочитал умерший», но ее едят не родственники покойного, а собака под чтение авестийских молитв.⁵⁸

Представления об уязвимости огня духом мертвого тела просматриваются в комплексе обрядов «третьего дня», как уже говорилось, преследовавших целью освобождение всего дома от «черноты» *сиёхи*, скрывающейся, по убеждению местного населения, в мертвом теле. Генеральное очищение дома предполагало и ритуальное очищение семейного очага, поскольку считалось, что трупному осквернению подвержен и этот атрибут жилого дома. Это видно из сообщения М.С. Андреева об обычае припамирцев резать барана на приступке перед очагом. Он полагает, что это делается с целью переноса грехов покойного на жертвенного барана как на «козла отпущения».⁵⁹ Не подвергая сомнению предложенную интерпретацию известного таджиковеда, хочется, тем не менее, думать, что данный обряд был призван служить целям очищения семейного очага от трупного *сиёхи* кровью жертвенного животного. К этому склоняется и сам М.С. Андреев. По этому поводу он говорит о представлении, согласно которому «закалывание барашка, принесение его в жертву имеет очистительный характер, преследует цель отвратить “кровь покойника” <...>, которая [по поверьям. — Р.Р.] в течение трех дней после его смерти висит над помещением, сосредоточившись в <...> верхней части помещения, под потолком».⁶⁰ А.К. Писарчик также говорит о выявленном у горных таджиков поверье, согласно которому во время смерти человека дом до потолка заполняется кровью. Такие представления породили поминки «третьего дня» после смерти. Они связываются, в частности, с необходимостью ритуального очищения дома.⁶¹

В Шугнane, к примеру, существовал специальный обряд очищения котла.⁶² Котел — это и знак огня. Этот факт позволяет вполне ясно представить значе-

ние предписания традиции о ритуальном очищении котла от оскверняющего влияния трупного демона. Существовало поверье, что дух мертвого тела лишает этот чистейший элемент природы его пурифицирующего и охраняющего потенциала. Как результат *сиёхи*, скрывающийся в мертвом теле, оскверняет котел, значит и пищу, которая в нем готовится.

Об особых обрядовых формах очищения котла, в котором грелась вода для обмывания тела умершего перед погребением, можно говорить долго. Необходимую информацию по этому вопросу читатель найдет в литературе. Так, Н.С. Бабаева, говоря о кульминации обрядовых операций третьего дня по смерти, отмечает, что одним из этапов этих действий является *дегхалолкуни* (ритуальное «очищение котла»). Она приводит названия блюд, которые представляют собой преимущественно разные супы на молочной основе.⁶³ Интересно, что их названия можно привести как «блюдо (устрашающее) *сиёхи*».

Если брать за основу преобладающую в интерпретации угасания огня в семейном очаге дома умершего точку зрения, что данный акт подразумевал необходимость защиты огня от осквернения зловредным духом (*сиёхи*), который якобы исходит от мертвого тела, то мы должны согласиться и с тем, что рассуждения об уязвимости, в конечном счете и «смертности» огня в «траурном пространстве» предполагают также разговор о его «возрождении». Элементы действий, позволяющих допускать такую возможность, просматриваются в тех же обрядах «третьего дня». К уже сказанному по этому поводу следует, видимо, добавить, что в равнинных районах для «возрождения» семейного огня в очаге выгребают золу, его тщательно очищают. Прежде чем развести огонь, по краям очага зажигают ритуальные свечи. Этот акт сопровождается чтением пожилыми женщинами молитвы. После этого раскладывают огонь, на котором варится пища из мяса жертвенных животных. Таким образом, «возрождение» семейного огня после смерти члена семьи становится своеобразным сакральным актом.

Тут есть о чем подумать. Складывается, например, впечатление, что комплекс поминальных обрядов «третьего дня» носит еще и очистительный характер. Неотделимой его гранью является выполнение действий с целью символического «возрождения» очищающего, охраняющего, созидającego и преобразующего огня в семейном очаге. Отношение к этому чистейшему элементу природы в первые три дня после смерти взрослого члена семьи наводит на мысль, что где-то в глубине наследия наивного миропонимания все еще продолжает удерживаться представление об огне как об уязвимом живом существе, которому свойственно питаться, расти, умирать, а затем рождаться вновь. Его возвращение к исконному состоянию легко можно понять, если представить себе, что во многих традициях огонь разделяет символику солнца как его земное воплощение.

Вместе с тем нужно сказать и о том, что в иранском мире отношение к этому природному благу в доме усопшего обнаруживает специфические черты. С устойчивостью этого явления у таджиков, афганцев и узбеков Хорезма контрастируют обычаи современных зороастрийцев. По данным иранского этнографа Катирайи, у них огонь в доме усопшего не гасится. Зороастрийцы верят, что душа умершего после выхода из тела еще три дня и три ночи находится в этом мире, облетая голову покойного и стремясь снова войти в

прежнюю телесную оболочку. Поэтому зороастрийцы предаются молитвам и чтениям религиозных гимнов за отпущение грехов умершему.⁶⁴ Вместе с тем у иранских зороастрийцев нового времени во время чтения священнослужителем у постели умирающего молитвы покаяния в грехах проводится исповедь у огня. При этом огонь отгораживают виноградной лозой, якобы препятствующей коварным демонам осквернить эту чистую стихию.⁶⁵ Катира́йи ссылаются на свидетельства источников, из которых явствует, что раньше персы в первый вечер после смерти человека на том месте, где он умер, а также на его могиле ставили зажженные свечи/лучины (*шам'*), которые могла заменить зажженная лампа.⁶⁶ Ниже мы увидим, что подобный обычай существует у современных таджиков почти повсеместно. Есть множество других свидетельств того, что мертвое тело усопшего обладает оскверняющей силой,⁶⁷ достаточно коварной и мстительной. Она только и ждет своего часа, когда человек испустит последний вздох. С этого момента чистейшая стихия Мироздания становится как бы заложником «немного пленника»,⁶⁸ который удерживает ее три дня по смерти человека. Зороастрийцы верили, что «оскверняющей силой обладает не всякий труп, но только трупы существ, относящихся к миру Ахура Мазды. <...> Трупы творений Ахримана [антипода Ахура Мазды. — Р.Р.] не оскверняют, т.к. их жизнь была воплощением смерти».⁶⁹

Интерес вызывает и отношение к огню в доме роженицы у зороастрийцев. Катира́йи сообщает, что в древних и средневековых источниках говорится о необходимости поддержания неугасимого огня в доме, где имеется беременная женщина; в течение первых трех дней и ночей после родов полагается оставлять свечу/лампу (*чарāг*) зажженной. На самом деле, отмечает этот автор, в этом случае неугасимый огонь считается предпочтительней, поскольку он обладает способностью отгонять нечистые силы и этим защищать хрупкого еще новорожденного от вредного воздействия. В этой связи автор приводит известное предание, которое гласит, что, когда Зардушт (пророк зороастрийцев) появился на свет, в каждую из первых трех ночей *див* («демон», «злой дух») со своим войском из 150 дивов приходил в дом новорожденного, чтобы уничтожить его. Но, увидев там свет от зажженного огня, дивы отступали; благодаря этому младенец оставался невредимым.⁷⁰

Традиция чтений молитв за отпущение грехов усопшему, о чем сообщает Катира́йи, сохраняет свою устойчивость и в наше время, с той разницей, что у современных таджиков эти молитвы, понятно, мусульманские. Что интересно, число заупокойных молитв (*фоти́ха*), которым предаются однообщинники (и женщины, и мужчины), направляясь часто группами в дом семьи усопшего в период *се* («третьего дня»), невелико в отличие от процедур ритуального очищения и чтения заупокойных молитв, предписанных в «Видевдате». Вспомним, что одним из условий чтения мусульманской молитвы, включая и молитвы за отпущение грехов усопшему, является совершение предварительного ритуала омовения (*тахорат*). Таким образом, трем посещениям однообщинниками «траурного пространства» в течение трех дней соответствуют три ритуальных омовения, совершаемых ими. Кроме того, направляясь на поминальную *фоти́ху*, они следят за тем, чтобы ритуально были чисты не только их тела, но и одежды. Чтение *фоти́хи*, конечно, может быть интерпретировано по-разному. Кроме отпущения грехов умершему, она предполагала и молитву за благополу-

чие живых родственников умершего. Понятно, что благополучие живых, в свою очередь, предполагает и горение огня в семейном очаге. Такое понимание заставляет вспомнить Ведивдат (*фаргард* 12). Там пророк зороастрийской религии обращается к Ахура Мазде, спрашивая Его: «О Создатель плотского мира, праведный! Как дом я очищу, как станут [дома] очищенными? И сказал Ахура Мазда: [Когда] трижды вымыть тела, трижды вымыть одежды, трижды прослушать *гаты*,⁷¹ чтобы огонь был почтен».⁷² Разумеется, о прямых аналогиях предписаний, содержащихся в доисламском памятнике, мусульманским нормам ритуального очищения и совершения *фотиhi* говорить не приходится. Но схема ритуальных траурных процедур, которая приводится в Видевдате, во многом напоминает как действия, предшествующие *фотихе*, так и непосредственно чтение самой молитвы.

Что касается видеватского выражения «чтобы огонь был почтен», то оно получает подкрепление данными, изложенными в третьей главе относительно реалий памирцев. Там речь шла о чтении хуфцами в ходе поминальных церемоний «третьего дня» книжки под названием «Чирог-нома» («Книга/рассказ о светильнике»). По свидетельству М.С. Андреева, чтение представляло собой, по-видимому, след недавней более развитой традиции. Этот обычай припамирцев весьма близок чтению парсийским жрецом Индии нового времени молитв «перед горящим огнем с сандаловым деревом возле места, где находился труп» в течение первых трех дней после смерти.⁷³

Гранью сюжета об отношении к огню в системе традиционной поминальной обрядности таджиков является тема использования лучинок и восковых свечей. Об очищающем образе пламени в указанных формах говорилось в главе, посвященной обрядам материнства и раннего детства. Имеет смысл вкратце остановиться и на вопросе о лучинках (и свечах), использовавшихся в поминальной обрядности.

Следует подчеркнуть, что и в этой сфере обращение к лучинкам представляло (представляет) собой часть забот и переживаний женщин, для которых огонь (пламя) — символическая функция спасения от многих бед и невзгод. Укоренившееся убеждение о зловредном и разрушающем воздействии *сиёхи* мертвого тела порождало страх и переживания, что настраивало женщин на использование воображаемого потенциала огня по полной программе его символических функций. В их переживаниях представления о ревливой мстительности мертвого проходило (проходит) красной нитью. Женщины принимали необходимые меры к тому, чтобы лишить немого пленника возможности направить свои магические силы против живых. Обращение к поминальным лучинкам (свечам), очевидно, должно быть интерпретировано таким образом, что их пламя заверяло мертвого в том, что память о нем хранится, и поэтому родственники молятся за упокой его души.

Перед нами, по существу, созданная женщинами концепция пламени, результат открытия ими кажущихся очевидными им, но подчас непонятных исследователю символических свойств огня. Это хорошо иллюстрирует обычай хуфцев, когда они в продолжение первых двух дней после смерти человека вечером брали лучинку, обмотанную ватой и пропитанную затем маслом, и относили в то место, где лежало в доме тело покойного.⁷⁴ Допустим, масло, поддерживающее горение лучинки, сигнализирует о том, что его запах уносится в обитель умершего, за что живые получают его поддер-

жку. Но труднее понять то, о чем сообщает М.С. Андреев далее: «Под лучиной ставится чашка с водой, в которую положены торчащие оттуда два прутика. Как только лучинка догорела до половины, ее сразу окунают в воду, чтобы она разом потухла <...>. После того как лучина потухла, чашку с водой берут и, вынося наружу, выплескивают из нее воду в какое-нибудь место».⁷⁵ Какую цель преследовали хуфцы времени М.С. Андреева, выполняя подобную операцию? «Такова жизнь человеческая, — говорят современные хуфцы, потеряв древний смысл обряда, — горит, горит и вдруг разом погаснет». В этом наглядном уподоблении судьбы лучинки судьбе человека просматривается непреложность закона природы. Это метафорическое уподобление заставляет хуфца задумываться над неизбежностью его собственной смерти. От смерти нет спасения.

Поминальные лучинки (и/или светильники), которые ставились в нише над тем местом, где обмывали покойного (или по краям этого места, а также на могильном холмике), зажигались обычно по вечерам в канун пятницы (*бегохи джум'а*) и понедельника (*бегохи душанбе*). Выполнение этих процедур было женской обязанностью, тогда как мужчины в это время предавались молитвам в соответствии с мусульманскими канонами. По поводу зажигания поминальных лучинок (светильников) женщины хлопотали также в мусульманские праздники жертвоприношения (*иди курбон*), завершения великого поста (*иди рамазон*), равно как в начале мусульманских месяцев *ашур* и *раджаб*; этот перечень дополнялся также *мавлуд*, т.е. праздником рождения Пророка Мухаммада. Поводами для зажигания поминальных лучинок (светильников) служили, кроме того, вечер «третьего дня» (после похорон), «седьмого дня», сороковины (*чилла*) и годовщина со дня смерти (*сол*). Все эти меры предпринимались из-за убеждения, что в эти дни дух умершего витает во всем доме. Поэтому они, как считалось, были необходимы не только для отогнания духа покойного, но и для того чтобы его задобрить. Другое ожидание, связанное с ними, — отпущение грехов усопшему.

Нужно сказать, что в традиционной погребально-поминальной обрядности таджиков бытовало довольно строгое отношение к мертвому телу как к источнику глобальной (в пределах «траурного пространства») скверны. Для нейтрализации его негативного воздействия существовала система символических охранительных мер. Они предполагали разнообразные способы ограждения живых и вообще всего, что находится в «траурном пространстве», от зловредного воздействия трупного демона, именовавшегося *сиёхи* (или *соя*), прежде всего путем немедленного изолирования самого тела. О характере страха перед *сиёхи* (*соя*) можно судить по тому, что после «выхода души из тела» (т.е. испускания человеком последнего дыхания) все покидали помещение, где лежит умерший (к слову сказать, в Европе, где такой обычай также соблюдался, после выхода из помещения возвращались, ступая спиной вперед). Существует система ритуальных мер, предполагающих очищение живых и среды обитания от разрушающего действия трупной скверны. Очистительные меры входят в цикл поминальных обрядов «третьего дня» после смерти.

В перечне предписаний традиции об отношении к покойному особое место занимает требование защиты семейного очага от осквернения трупным *сиёхи*. Данное предписание, как уже отмечалось, находит отражение в специфике отношения к огню. В соответствии с этим существовал запрет на

разжигание огня в семейном очаге в первые три дня по смерти взрослого члена семьи. Это поясняет содержание заголовка данного раздела — «Заложник немой пленника». Конечно, это метафора. Немой пленник — это мертвое тело покойного, воображаемый дух которого держит в плену «живой огонь» семейного очага с момента испускания приговоренным к смерти дыхания и до цикла ритуалов «третьего дня» по смерти. Трехдневное пленение неугасимого огня равносильно прекращению его жизни, уходу из реальности существования в реальность не-бытия. Соответственно символическое освобождение из трехдневного пленения коварным мертвым телом огня после выполнения определенных обрядов, наоборот, знаменует его возвращение из реальности не-бытия в реальность существования для созидательной деятельности.

Мы видим, что у таджиков со смертью человека прекращается и жизнь живого огня. Едва уловимые признаки отмеченной специфики позволяют говорить об определенной живучести черт некогда существовавшего воззрения об огне как об умирающем и возрождающемся элементе. Специалисты установили, что представление о смертности огня отражено в Видевдате. Согласно этому доисламскому памятнику, существованию огня постоянно угрожают силы тьмы.⁷⁶

Следы подобных представлений во многом сохраняются вплоть до нашего времени. Даже из беглого изложения, предпринятого нами, отчетливо видно, как многие элементы доисламских воззрений, касающихся отношения к умершему, продолжают удерживать свою устойчивость в условиях этнографической современности. Обстоятельно данная проблема проанализирована в монографии М.Б. Мейтарчян «Погребальный обряд зороастрийцев». Поэтому нет необходимости более останавливаться на этом вопросе. Отметим лишь, что с затуханием «неугасимого» огня в семейном очаге было связано и выполнение определенных процедур ритуального стимулирования его возрождения. Для возможной нейтрализации (или минимизирования) вредного воздействия трупного *сиёхи* на живых наряду с молитвами за упокой души умершего большое внимание уделялось использованию огня в форме поминальных светильников и свечей.

Опираясь на изложенное, можно заключить, что у таджиков существует представление о пугающей силе мертвого тела в пределах «траурного пространства». Страх перед негативным его воздействием на все окружающее определяет специфику приемов и процедур, связанных с выполнением как погребальных, так и послепогребальных обрядовых действий. Черты универсальности подобных поверий и представлений видны из примеров, демонстрирующих специфику выполнения погребальных и послепогребальных действий в разных традициях. Достаточно вспомнить сказанное относительно обычаев казахов или православной панихиды, чтобы убедиться в единстве корней подобных воззрений в обширном временном и пространственном диапазонах.

В системе мер, ориентированных на ограждение людей и среды их обитания, особое место занимает отношение к семейному огню. Укоренившееся представление об уязвимости чистой стихии духом мертвого тела находит выражение в обычае «угасания» огня в семейном очаге в период «третьего дня». Этот акт символизировал смерть семейного огня как субстанции, подобной живому существу. Убеждение в уязвимости и, следовательно, смерт-

ности огненной стихии отражено, в частности, в тождестве глаголов, с помощью которых описывается смерть человека и «живого огня». Есть основания полагать, что смерть в представлении таджиков — возрождение в другом мире, видимом и не-видимом. Это ощутимо в действиях, символическим смыслом которых является возрождение боготворимого огня в семейном очаге.

Примером едва уловимых следов поверий о смертности огня является отношение к пеплу (золе), который остается в очаге от огня в его бытности «живым» (неугасимым). Как мы видели, в процессе действий по возрождению семейного огня пепел полностью выгребается на «погребение». Пепел (зола), который остается от пламени свадебного костра (*алоугардон*), видимо, также прокламирует концепцию смертности огня (предположительно доли огня невесты в семейном очаге ее родителей) и последующего его возрождения уже на новом месте и в новом качестве. Новое место — это уже очаг формирующейся семьи. Новое качество означает, что ожидание креативной роли в учреждении нового огня связывается с хозяйкой будущего семейного образования, выступающей хозяйкой и семейного очага (и огня). Отныне эта роль будет ассоциироваться с ней, перешедшей в новую сферу бытия.

Как продукт распада, пепел являет собой и напоминание о тленности всего и вся. Это касается и бестелесного огня, который, будучи образом демонически грозной силы природы, сам смертен. То, что он остается «не погребенным», видимо, связано с поверьем о том, что перекресток вообще и пространство за воротами дома в частности сами по себе являются зонами скверны. Можно предположить, что пепел, остававшийся от потухшего костра под открытым небом, видимо, воспринимается и как символическая форма демонстрации однообщинникам того факта, что молодожены прошли фазу очищения чистейшим элементом природы и отныне они чисты. Если даже демонические силы и устраивали какие-либо козни, их последствия сожжены в костре, чему свидетельством является брошенный на площади (и/или улице) пепел. Разумеется, эти предположения носят предварительный характер.

В следующей части изложения попробуем проанализировать сведения, которые дают основание говорить о диалектике неугасимости семейного огня, когда ему не грозит оказаться заложником мертвого тела. Привлекаемые сведения должны дать представление о другом варианте ограничения вредного воздействия духа мертвого тела на окружающий «траурное пространство» мир. Речь идет о своеобразном разделении «живого огня» и умирающего человека.

2. Освобождение «пленника»

Концепция смертности и бессмертия огня просматривается и в других представлениях, имеющих отношение к погребально-поминальной обрядности. В контексте предполагаемой взаимосвязи «трупная скверна — огонь», диктующей соответствующее отношение к мертвому телу, расскажу о случае, носящем почти детективный характер. Он позволит в некоторой мере уяснить существо вопроса в ключе «бессмертия» огненной стихии.

В 1974 г., завершая полевые изыскания в Гиссарской долине по проблемам этнографии таджиков, я с некоторым отставанием от графика переехал на Зеравшан — поближе к Самарканду, откуда предстояло возвращение в Ленинград; до отлета оставалось три дня, как раз необходимых для сборов в обратный путь. Нужно было повидаться с братом в Пенджикенте, чтобы,

как всегда, просить его помочь с транспортом к самолету, вылетающему ночью. Я застал брата на работе в окружении группы знакомых мне местных геологов-поисковиков, которые тут же распорядились приготовить к обеду плов в чайхане. Чередование подачи чая, плова и снова чая, давало прекрасную возможность для продолжительной и непринужденной беседы. Среди многих тем в разговоре мое внимание привлекло то, о чем я урывками слышал и раньше. Речь шла о редкой особенности отношения к мертвому телу у жителей кишлаков в верхней части долины р. Шинг.

Если суммировать рассказы геологов, то картину можно представить следующим образом. Когда человек заболевает и как только становится очевидно, что смерть неминуема, его переносят из жилого помещения в помещение для содержания скота (*огил*). Там его укладывают в ясли (*охур*) у задней стены помещения (против входа) на грубую солому, поверх которой стелится какой-нибудь старый матрас. Под головой — валикообразная подушка, тоже старая.⁷⁷ Набор предсмертных вещей больного дополняет чаша с водой, которая ставится около умирающего. Пока он лежит в ожидании смерти, окружающие его наведывают, не заходя в *огил*. Внутрь помещения они смотрят через световое отверстие над дверью, приговаривая: *Ба йаздун джунта те!* («Отдавай богу душу!»).

Достоверность сообщения в основных чертах не вызывала у меня сомнений потому, что эти люди, будучи по роду своей деятельности геологами-поисковиками, несколько полевых сезонов работали в долине р. Шинг и поэтому реалии жизни и быта ее населения знали не понаслышке. В то же время они не могли объяснить причину такого отношения к умирающему человеку. Что касается деталей информации, то их было недостаточно для того, чтобы представить себе картину мира обитателей горной области.

Вспоминая разговор тридцатилетней давности в пенджикентской чайхане, я могу высказать предположение. Оно сводится к тому, что переживание самим человеком, который не оставляет надежды на выздоровление, переноса из комфортных условий жилого помещения в помещение для содержания семейного скота является достаточным, чтобы минимизировать возможную опасность трудного умирания и таким образом достичь желаемого быстрого и легкого ухода в иной мир. Перефразируя М.С. Андреева, я склоняюсь к мысли, что проявление описанного отношения к человеку, находящемуся между жизнью и смертью, видимо, призвано ускорить «развязку — или человек выздоравливает, если ему было суждено выздороветь, или, если наоборот, скоро или безболезненно умереть».⁷⁸ Здесь нужно вспомнить рассуждения К. Хоул о том, что смерть есть трудный процесс и что умирающие нуждаются в помощи, чтобы им было легче уйти. В этой связи она указывает на то, что методы облегчения смерти порою вплотную приближались к грани убийства, а иногда и переходили эту грань.⁷⁹

Так или иначе, я принял решение оставить запланированные дела и отправиться в Шинг — центральный кишлак одноименной долины, находящийся в ее низовьях. Там и правление колхоза «Правда», и сельский совет, словом, вся «бюрократическая верхушка» горной области. Жители Шинга, с которыми я беседовал по интересующему меня вопросу, говорили почти то же самое, что мне было уже известно. Разница состояла в том, что о переносе человека, смерть которого неизбежна, в помещение для семейно-

го скота шингцы говорили как-то вяло, как будто им больше известен другой вариант: они упоминали о некоей *мурдахоне* (букв. «дом/помещение для умерших»). Шингцы причину наличия *мурдахоны* в обычае жителей кишлаков, расположенных ближе к альпийским лугам, пояснили существующим там поверьем, что если человек умирает в жилом помещении, то после этого его призрак (*сиёхи*) будет являться к живым членам семьи, наводя на них страх угрозами болезней. Поэтому они отселяют приговоренного к смерти человека в помещение *мурдахоны*.

Я сделал вывод о существовании неких «промежуточных могил» в группе кишлаков, расположенных в верхней части долины р. Шинг и именуемых Рашна. Это явственно ощущалось из разговоров об отселении человека, для которого неотвратимость смерти очевидна, в помещение для скота. По рассказам, в кишлаках группы Рашна, когда человек тяжело болен и предполагается, что его смерть близка, его переносят в *мурдахону* — общественное помещение типа морга. В помещении для семейного скота или в общественном морге покойного после выполнения необходимых предварительных процедур заворачивают в палас, кладут на похоронные носилки (*тобут*) и несут в общественную обмывальную в местечке близ селения Нофин для ритуального обмывания и облачения в саван (*кафан*). Обмывальная представляет собой каменную ограду возле стремительно бегущего вниз по крутому склону ручейка немного в стороне от главной дороги. По рассказам, услышанным мною в Пенджикенте и Шинге, после обмывания и облачения в саван умершего, не возвращаясь домой, несут дальше вверх по склону на кладбище хоронить. Впереди похоронной процессии кто-нибудь из молодых ведет козленка. Его ведут впереди и тогда, когда участники похорон возвращаются в дом умершего, где его режут. Из мяса этого козленка готовится жертвенное угощение (*оши сари тахта*), которое подается однообщинникам в доме умершего.

Если исходить из моего интереса к сюжету, то здесь можно было бы остановиться. Ю. Липс отмечает, что страх первобытных людей перед мертвым телом был велик настолько, что иногда люди не хотели тратить время даже на то, чтобы подождать момента наступления смерти и убегали от страшного духа мертвого, прежде чем умирающий успевал испустить последнее дыхание.⁸⁰ Но мною руководил соблазн проверить услышанное на месте, хотя бы в одном из кишлаков, где существует описанная практика. Решено было добраться до кишлака Падруд. Отправляясь туда в кузове попутного грузовика по горным серпантинам, я отдавал себе отчет в том, что результаты поездки будут не слишком велики, поскольку получение столь редкой и нестандартной информации требует длительного пребывания и личного наблюдения, на что у меня не было времени. Тем более что как в Пенджикенте, так и в Шинге мне говорили об определенной «закрытости», присущей жителям кишлаков верховьев р. Шинг в общении с приезжими. Поэтому я планировал хотя бы увидеть своими глазами место, где производится обмывание умерших. В Шинге мне посоветовали по этому вопросу обратиться к помощи директора тамошней, кажется, семилетней школы. Несмотря на сезон отпусков, директор оказался на месте, хотя и был немного не в форме: чувствовалась лишняя доза спиртного. Выбора не было, и я начал излагать ему суть дела. Спустя немного времени он попытался

сосредоточиться и принялся объяснять, как добраться до общинного места для обмывания покойных. Из его рассказа стало ясно, что я проехал мимо цели. Поэтому мне следует повернуть назад и идти минут 15. Как пояснил собеседник, интересующий меня объект — там, где дорога у второго серпантина клонится к реке. Там между линией дороги и рекою имеется пятачок, на котором небольшой участок земли обнесен каменной оградой. Дескать, это и есть то, что привело меня сюда в столь поздний час.

Когда я добрался до описанного «коллегой» (директор оказался историком по образованию) места, я своим глазам не поверил: там была не одна, а несколько «каменных оград». Они представляли собой близкие к окружности или прямоугольнику линии камней разных форм и размеров, которыми были в один ряд обнесены небольшие участки земли. Были очевидны все признаки того, что когда-то здесь располагался палаточный лагерь, скорее всего геологов. Значит, это не то.

День близился к концу. Нужно было без промедления вернуться в Падруд, пока директор оставался на месте. Расчет оказался верным. Он сидел в своем кабинете и, как мне показалось, немного протрезвел. Почувствовав мою настойчивость, «коллега» признался, что в этих краях он человек приезжий. Поэтому его участие в поисковой деятельности, которую предлагаю я, осложнило бы его жизнь среди местного населения. В итоге он просил не обижаться на него и одному вернуться той же дорогой назад. Но на этот раз, немного не доходя до пятачка, точнее после моста через речку, посмотреть не влево от дороги, а, сойдя с моста, вверх — прямо, туда, где ручеек бежит вниз (это совпадало с сообщением жителей Шинга). Там, как он пояснил, я увижу довольно высокую каменную ограду; к ней ведет узкая тропинка.

Услышав новую версию «топографии», обрисованной директором, я устремился вниз. На сей раз все оказалось верным. Я чуть было не закричал: «Вот она, моя цель!». Стены подковообразной ограды примерно в метре от ручейка были выложены из плоских, весьма массивных камней. Наибольшая высота ограды — 80–85 см. В центре три больших плоских камня, уложенных в длину на невысокой платформе. Это, несомненно, лежанка. Ее ориентация — «восток-запад». Слева от входа в обмывальную — очаг для огня. Рядом с очагом — перевернутый котел для нагревания воды, необходимой, по традиции, для ритуального очищения покойного. От обмывальной тропинка идет дальше вверх, ясно, что на кладбище. Его не видно, оно за бугром.

Поздно вечером возвращаюсь в Падруд. Директора нет. Почтенный *домулло* — «большой (религиозный) ученый» — любезно приглашает меня переночевать в свою *мехмонхону*. Он оказался на редкость немногословным. От разговоров на интересующую меня тему уклоняется. К утреннему чаю приходят соседи — двое пожилых людей. Мне поначалу казалось, что они достаточно общительны. Но выяснилось, что это только до поры до времени. Когда разговор носит общий характер, они открыты. Но стоит перевести его в русло моих интересов, как они отсылают меня к авторитету и компетентности *домулло*. А он утверждает, что интересующую меня ограду соорудили «каменные люди». Как выяснилось, выражение «каменные люди» подразумевает геологов. Что касается похоронно-поминальной обрядности местного населения, она такая, как завещана Пророком Мухаммадом всем мусульманам. В какой-то момент мне казалось, что это выражение можно интерпретировать по-разному. Но об-

реченность моих попыток получить хоть какую-нибудь информацию о предмете моего интереса «на месте» была очевидна, главным образом из-за недостатка времени.

В этих условиях я надеялся на директора. Но в школе никого не было. Выяснилось, что ранним утром он уехал в город. Расстроенный, я решил вернуться в Шинг и предпринять еще одну попытку — поехать в Магиан — поближе к кишлаку Рогич, который был в моем списке селений с «промежуточными могилами». Я приехал туда поздновато из-за редкого транспортного движения в этих местах. Председатель местного колхоза подтвердил, что у жителей Рогича существует обычай, совпадающий с обычаем населения верхнего Шинга. Те же самые «временные могилы», та же общественная обмывальная. При этом он отговаривал меня от идеи поездки в Рогич. Чего он опасался, мне было неизвестно. Но видя, что я прошу его помощи настойчиво, он велел пригласить некоего человека по имени Орзикул (лит. *Орзукул*), как выяснилось, влиятельного жителя Рогича, который обычно в полевой сезон работает в Магиане в бригаде, выращивающей табак, бригадиром. Председатель коротко объяснил ему суть дела, а затем строго сказал: «Вам будут выделены лошади. Чтобы завтра утром вы были уже здесь, иначе нашему гостю не успеть к самолету в Самарканд!». Тот, сказав, что скоро вернется, вышел из кабинета. Но это «скоро» оказалось слишком долгим. Я уже подумал, вернется ли он вообще. Ждал не только я, но и поданные лошади. Он пришел после того, как за ним послали. И мы отправились в Рогич, сначала через зеленые поля и сады, а вскоре и по горному ущелью. Узкие тропинки петляли вверх, порою по самому краю опасного обрыва. По ним не на лошади ездить, а пешком карабкаться, ведя верховых лошадей очень осторожно за уздечку. Приехали на место на исходе дня, было почти темно. Орзикул поместил меня в комнатуху для гостей при местной начальной школе, состоящей из одного классного помещения на четыре класса, и ушел, ничего не сказав. Проходит какое-то время, и является мальчишка с *дастурхон*’ом и горячим чаем. Попили чаю. А там наступило время для сна. Орзикул пришел к утреннему чаю. Попил чаю. Затем произнес: «Пора ехать. Иначе председатель отругает меня».

Едем всю дорогу молча. Орзикул понимает причину моего молчания: она связана с моей неудовлетворенностью поездки в «его» Рогич. Когда до Магиана оставался километр или полтора расстояния, он спрашивает (О):⁸¹ «Как наш Рогич вам понравился?». (Р): «А я его и не видел. Вы его “закрыли” от меня. Как теперь все это председателю объясните, не знаю». После некоторой паузы он говорит: «Откуда мне знать-то было, что вам нужно?». (Р): «Мне ничего не нужно было в вашем замечательном Рогиче. Меня интересовали некоторые сугубо научные вопросы. Председатель Вам говорил о моих намерениях. Вместо того чтобы выполнить его поручение, Вы меня буквально заперли в помещении». (О): «Ладно, я знаю, что вас интересуют наши обычаи». «Не все», — ответил я. (О): «Да, вас интересует, как мы изолируем умирающего от окружающих. У нас не одобряется, когда безнадежно больной умирает в жилом помещении». «Почему?», — поинтересовался я. (О): «Обычай такой. Знал бы я причину! Я не ученый человек. Вам лучше знать. Я могу сказать только то, что наши старики говорят. Они считают, что нехорошо, когда человек умирает в жилом помещении. Почему “не хорошо”, я не знаю. Это у них надо спрашивать». (Р):

«Как Вы это себе представляете?». (О): «Очень просто. Приехать к нам не как налоговый инспектор, а как человек, который преследует научные цели. Приехать и остановиться у нас на более длительное время. Тогда и вопросы задавать вам не придется. Все увидите своими глазами». (Р): «Неужто комната, куда Вы меня затолкнули, для налоговых инспекторов и предназначена, как камера для содержания под стражей?». (О): «Ну, не совсем так. По крайней мере, мы скрываем от них все, даже своих кур. В результате они возвращаются в Центр ни с чем». (Р): «А что скрывали от меня?». (О): «А то, что скрыто». (Р): «А именно?». «То, что Вы хотели узнать». (Р): «Почему?». (О): «Из-за несоблюдения законов гостеприимства. О планах гостя у нас спрашивают на третий день». (Р): «Сроки моего пребывания были определены Вами: вечером затолкнули в комнату, а утром дали команду, мол, вперед!». (О): «Эти сроки были установлены председателем». (Р): «Ну, ладно. Давайте, вернемся к вопросу, который меня интересует». (О): «Я вам уже все сказал. Для вашей науки этого достаточно». (Р): «Допустим. Но я хочу кое-что выяснить для себя». (О): «Предвижу ваш вопрос: мы покойных обмываем за пределами селения, возле речки. Ну, что в этом особенного?! Кто знает, с каких времен это идет?». «Так это замечательно!», — воскликнул я. — Об этом и нужно было сказать. Сказать с гордостью, когда я был у Вас. И место, где обмывают умерших, показать!». (О): «Ну, какая там разница? Вам нужна информация, вот я ее и выдаю вам!». (Р): «Как в других соседних кишлаках? Скажем, в Магиане, Хурми, Соре, Гезане. Так же?». «Нет, у них — иначе. Они не изолируют умирающего: он умирает (в жилом помещении), где лежит. У них земли побольше, поэтому и дома попросторней. Как у вас в России. Наше селение вы видели: царство камней. Земли нет. Ее клочки мы стаскиваем пальцами (*панджакаш*). Поэтому (у нас), что ни дом — то хижина (*кулба*). А когда в ней умирает человек, куда прикажите бежать живым? Некуда! А находиться под одной крышей с духом (*сиёхи*) мертвого нельзя». (Р): «Расскажите, как у вас происходит *оши сари тахта* — жертвенное угощение для людей, которые приходят на поминки в первые три дня после смерти (*беги се*)? У вас существует такая практика?». (О): «А как же!». (Р): «На чем эта пища готовится?». (О): «Как на чем? На огне, разумеется». (Р): «Как в Магиане, Соре, Хурми, Гезане, например?». (О): «У них не так. Они в первые три дня пищу в доме умершего не готовят. Ее приносят соседи и родственники. Это нужно понимать: у них со смертью человека перестает гореть и огонь (в семейном очаге). Три дня». (Р): «Это как?». (О): «Он гасится. Без огня, понятно, нет и пищи». (Р): «Получается, что у них со смертью члена семьи умирает и семейный огонь. У вас продолжает гореть. Так?». (О): «Ну, если говорить по-научному — получается, так. У нас он (горит) как каждодневный, обычный огонь (*уни мийун алоб — алоби харруза*). (Р): «Не потому ли, что в результате отселения умирающего между ним и огнем образовывается дистанция?». (О): «Может быть, и так. Вообще такие вопросы вам нужно адресовать женщинам. Это они определяют, когда гореть огню, когда не гореть. Огнем-то ведают они. Сами понимаете. Я не думаю, что в кишлаке Мазари Шариф, откуда вы родом, было иначе». (Р): «Вы-то спрятали ваших женщин от меня!». (О): «Значит, вам нужно отказаться от ваших намерений».

К сказанному добавлю и то, что слышал от водителя «ПАЗ-ика» примерно на полпути к Пенджикенту. По его словам, маршруты «Пенджикент — Магиан» и «Пенджикент — Шинг» для него привычны. Он так же, как и мои шин-

гские собеседники, говорил о существовании в группе кишлаков, именуемых Рашна, своеобразных общественных моргов для безнадежно больных. Его сообщение тоже было ниточкой, ведущей к достоверной информации. Но подтверждена она была позже. Дело в том, что спустя несколько лет после описанных приключений в печати появилась статья таджикского этнографа М.А. Хамиджановой. Позволю себе привести некоторые ее пассажи.

М.А. Хамиджанова, по-видимому, также не сумевшая преодолеть присущую названным селениям «закрытость», пишет: «В верховьях реки Шинг в группе кишлаков под названием Рашна имеется более 20 кишлаков. По свидетельству жителей соседних селений Шинга, Магиана, Гезана, в каждом из этих кишлаков имелось для общего пользования отдельное строение, состоящее из одной небольшой комнаты».⁸² Мы видим, что жители кишлаков Шинга, Магиана и Гезана рассказывают этнографу о явлении, отличающемся от привычного им уклада. Другими словами, они вполне осознают различие, которое существует между обычаями, принятыми в их кишлаках, и практикой населения в верхней части р. Шинг. Оно состоит в том, что в селениях верховий долины р. Шинг «когда кто-нибудь <...> тяжело заболел и предполагалось, что он может скончаться, то близкие такого больного переносили его в это помещение со всем необходимым (постель, одежда, посуда, пища). По сообщению некоторых стариков, больного почти не наведывали, только заглядывали в щель, чтобы узнать — жив ли он еще; по другим сведениям, больного наведывали, приносили по мере необходимости продукты, воду и пр.».⁸³

Исследовательнице не известно о переносе тяжелобольных в помещение для содержания скота, зафиксированном мною из сообщений жителей, не упоминается про «отдельное строение» для отселения умирающих. В этом и состоит основное расхождение между данными, полученными мною, и теми, которые приводит М.А. Хамиджанова. Вряд ли приходится сомневаться, что эти расхождения связаны с издержками источников информации, которые в обеих версиях носят в целом косвенный характер. Я склоняюсь к тому, что для моих пенджикентских собеседников рашнинский «морг» был, видимо, подобием помещения для скота. Другими словами, они говорили об этом не в буквальном, а в переносном смысле. Как бы там ни было, в принципиальном плане это не меняет дело. В любом случае (далее процитирую Хамиджанову): «Когда больной умирал, оповещали селение, и сразу все собирались у этого строения. С покойника снимали одежды, заворачивали его в домотканый шерстяной черный палас или пустак — шкуру барана, которая в прошлом заменяло одеяло, и оставляли его до похорон на полу посередине помещения; все выходили, а помещение закрывали».⁸⁴ Следовательно, независимо от того, куда переносили больного — в семейное помещение для скота или в отдельное общественное помещение — остается фактом то, что он, по обычаю местного населения, умирал не дома, а за его пределами.

Этот результат имеет принципиальное значение. М.А. Хамиджанова свидетельствует: «В Рашне, после того как все было готово для похорон, тело везли к реке, где его обмывали проточной водой на специально отведенном месте, на большой каменной плите — *тахта санг* [курсив мой. — Р.Р.]».⁸⁵ Примечательно, что и по особенностям обмывания умершего наши сведения

совпадают. Хамиджанова продолжает: «Аналогичный обычай мыть покойника на открытом месте, а не в помещении нами зафиксирован по всей долине Ягноба». ⁸⁶ Приковывает к себе внимание и сообщение Г.П. Снесарева. Он рассуждает таким образом: «Для того чтобы в большей степени обезопасить окружающих от оскверняющего действия трупа, в старых хорезмских *хаули* — многокомнатных жилых строениях — <...> в прошлом имелись особые комнаты *кат*, специально предназначенные для омовения умерших членов большесемейного коллектива». ⁸⁷

Обычай обмывать покойника у реки отмечен и у азербайджанцев. Прочитую Р. Эфендиеву, которая по этому поводу пишет, что «в прошлом довольно распространенным был обычай относить покойника для обмывания на реку, где ритуал выполнялся на специально отведенном для этой цели месте. На особом камне <...> разводили огонь, кипятили воду. В специально сооруженной временной постройке обмывали умершего, и, не принося его обратно в дом, несли на кладбище прямо с места обмывания». ⁸⁸ Этот автор указывает далее, что «в городах и селах, где имеется мечеть, покойника несут для обмывания в мечеть. Затем омытого покойника приносят обратно в дом, откуда и хоронят». По этому поводу исследовательница указывает, что здесь «налицо полное несоблюдение постановлений шариата. Согласно исламским традициям, покойника надо хоронить прямо от места обмывания. Так и поступают в большинстве районов Азербайджана». ⁸⁹ Интерес вызывает также сообщение Р. Эфендиевой (на той же странице) о том, что «в одном из сел Ленкоранской зоны покойника за неимением мечети приносили в специальный домик и оттуда хоронили. Кроме того, в крупных городах при кладбищах была <...> обмывальня, куда также приносили покойников для обмывания».

По данным Ардашира Азара Гошасба, у современных зороастрийцев, когда человек умирает, незамедлительно приглашают профессиональных носильщиков (*гаханан*). Те, числом четыре или шесть человек, совершают ритуальное омовение, одеваются в белую одежду и являются в семью умершего, чтобы транспортировать носилки с телом на кладбище. В зороастрийской общине Тегерана как только машина с покойным пребывает на кладбище, обмывальщики-*пākшуйān* (их число также четное) принимают носилки у *гаханан*'ов и несут в обмывальную (*гармāбе*) тут же на кладбище. Там его обмывают, облачают в саван и несут в отпевальную (*намāзхāне*). После отпевания тело предается земле. ⁹⁰ Как видно, и в этом случае мы имеем дело с практикой ритуального обмывания умершего не дома, а в общественной обмывальной на территории кладбища. Есть данные, которые свидетельствуют о том, что обычай обмывания покойников в особом помещении при «Комплексе погребальных ритуалов» был известен еще в эпоху иранского язычества. ⁹¹

Возвращаемся к данным М.А. Хамиджановой. Она пишет о том, что после похорон «на могиле усопшего в течение трех вечеров жгли костер, а в том месте, где мыли покойника, ставили свечи, которые горели в течение трех вечеров». ⁹² Данные М.А. Хамиджановой вкупе со знакомыми уже читателю рассуждениями Орзикула передают трудноуловимые и поэтому во многом таинственные грани идеологической основы отношения к огню. В основании этого отношения, наряду с многочисленными объяснениями, о которых гово-

рилось раньше, лежит то, что лишний раз дает нам понять феномен огня: являясь природным элементом, создающим Вселенную он вместе с тем уязвим. Эта же концепция, которая проявляет себя, казалось бы, в простейших формах, поясняет нам диалектику его одновременной смертности и бессмертия.

Рассуждая о смертности огненной стихии, мы должны обратить внимание на ритуальную окрашенность материализации этих представлений. Тогда мы увидим, что путь к достижению символического бессмертия огня лежит через обязательные действия, смыслом которых является изоляция «живого огня» от умирающего человека. Собственно говоря, отселение умирающего в «промежуточную могилу», как это легко можно почувствовать, продиктовано необходимостью ограждения огня от осквернения *сиёхи*, скрывающегося в мертвом теле. Представление о *сиёхи* занимает одно из ключевых мест в системе традиционного мировоззрения таджиков. В соответствии с этими воззрениями *сиёхи*, исходящий от мертвого тела, губительно воздействует на окружающих. Этот дух разрушающе действует и на «живой огонь», оскверняет его, лишая эту стихию первозданной чистоты. В итоге пламя огня превращается в свою противоположность, становится лжепламенем. Далее все происходит как по цепной реакции: все блага, которые предоставляет человеку «живой огонь», превращаются в антиблаго (во зло), несущее через пищу, которая на нем готовится, через свет и тепло, которые от него исходят, разрушение в тело и душу живых. Такая переоценка огня обязывает человека заботиться об ограждении как себя, так и среды своего обитания от осквернения *сиёхи* (*соя*).

Об одной из форм защиты огня от *сиёхи* мертвого тела дает представление, изложенное выше. Там речь шла о прекращении горения огня в течение первых трех дней по смерти взрослого члена семьи. Реалии Рашны являют пример иного, вероятно, стадийно более раннего выхода из положения. Согласно обычаям населения этой горной области, умирающий заблаговременно изолируется от живых путем отселения в «морг», находящийся на «полпути» к миру иному. В этом случае люди и окружающий мир вещей (и явлений) не оказываются пленниками коварного духа мертвого тела и соответственно не подлежат ритуальному очищению. Примером тому может служить жертвенное животное, которое, по рассказам, ведут впереди похоронной процессии и тем же путем обратно в «траурное пространство», где его режут для приготовления поминальной пищи на огне в семейном очаге умершего.

Когда по объективным причинам ограждение вещей от *сиёхи* оказывается невозможным, традиция предписывает избавиться от них. Ближайший пример, наглядно иллюстрирующий это, находим у М.А. Хамиджановой, которая указывает, что в Рашне «во время обмывания [покойных. — Р.Р.] пользовались новыми деревянными чашками, которые затем бросали в речку». Там же читаем: «В течение трех дней после выноса покойника помещение [“морга”. — Р.Р.] считалось нечистым и его закрывали. На четвертый день приходили родственники покойного, убирали помещение, заново покрывали стены белой глиной и закрывали его. Все вещи, оставшиеся после покойника, выносили на поляну и сжигали. В Ягнобе <...> одежду покойника тоже сжигали».⁹³

Если мы хотим представить себе глубину убеждений о трупном *сиёхи* как оскверняющем начале, то приведенного пассажа Хамиджановой вполне достаточно. Можно подумать, что рассматриваемый обычай противоречит зажиганию свечей на месте, где обмывают покойного, а также на могильном

холмике в первые три дня после смерти. На самом деле это не так. Скорее, это тот случай, когда перед нами открывается завеса над двойственной природой огня: он уязвим и в то же время защищен своим собственным потенциалом. Все зависит от ситуации, в которой находится огонь. Там, где «живой огонь» находится в зоне смерти, он подвержен осквернению. Наоборот, там, где между «живым огнем» и мертвым телом существует дистанция, когда первый связан со вторым, скажем, заочно, а точнее — символически, ему опасность осквернения не грозит. В этом случае огонь вполне в состоянии реализовать свой очищающий и поминальный потенциал.

Следовательно, в разговоре об осквернении огня трупным демоном следует различать восприятие символического образа пламени огня (свечей) и его технологического (бытового) назначения (для варки пищи, получения теплового или светового эффекта). Нежелательность зажигания огня в семейном очаге в период до цикла обрядов «третьего дня» после смерти мотивируется тем опасением, что, воспламенившись в «траурном пространстве», он теряет свой потенциал сопротивляемости *сиёхи*. Тогда трупный демон через пищу, которая варится на этом огне (и/или через его свет и тепло), легко может проникнуть в организм живых, неся на своем пути всевозможные беды и несчастия. Уместность предложенной интерпретации мотивов отношения к огненной стихии, как кажется, подтверждается приведенными выше рассуждениями Орзикула, в которых отчетливо просматриваются причины заблаговременной изоляции умирающего человека от окружающих. Они отражают ядро представлений о семейном огне и отношении к нему в ситуации смерти члена семьи. Конечно, для понимания этой проблемы потребовалось бы не одно исследование. Нужно думать, со временем такие исследования появятся. Здесь следует отметить, что в традиционной культуре таджиков наряду с представлениями об огне как о грозной губительной силе и адском пламени его осознавали и как стихию, которая живет, умирает и возрождается снова. Как видно из изложенного, отзвуки этих убеждений лучше всего прослеживаются в отношении к огню в цикле традиционной погребально-поминальной обрядности.

Черты отношения к огню, воплощенные в стремлении к ограждению этой стихии от трупного демона, говорят о том, что свет воображений о смертности и бессмертии огня способствовал бытию двух форм локализации умирающего человека. Согласно первой форме, с угасанием человека в «траурном пространстве» угасает и «живой огонь» в семейном очаге. Согласно второй — угасающий, т.е. приговоренной к смерти, человек изолируется из этого пространства. Тогда «живой» семейный огонь сохраняет свою бессмертность, продолжая выполнять очищающую, охраняющую, созидающую, возрождающую и прочие символические функции. Первая из них декларирует концепцию, что смерть человека дома — в зоне семейного очага и огня — влечет за собой осквернение как одного, так и другого и, следовательно, «смерть» (угасание) семейного огня, по крайней мере в первые три дня после смерти человека. Вторая, наоборот, прокламирует идеологию необходимости отселения умирающего человека от этой зоны. Тогда семейному огню осквернение и «смерть» не грозят. Таким образом, огонь продолжает пламенеть, триумфально демонстрируя бессмертность своего розового пламени.

1. Андреев М.С. Таджики долины Хуф... С. 195.
2. Литература по вопросу — в монографии А. Мардоновой. См.: *Мардонова А.* Традиционные похоронно-поминальные обряды таджиков Гиссарской долины (конца XIX — начала XX в.). Душанбе, 1996. Введение.
3. Предпочтительность укладывания покойного в могилу сыновьями поясняет и смысл предпочтительности рождения в семье, в особенности первенцем, мальчика. О некоторых других мотивах эмоционального отношения таджиков к детям в зависимости от пола я писал в другом месте. См.: *Рахимов Р.Р.* Дети: путь просветления (К проблеме традиционной этнопедагогики таджиков // *Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа.* СПб, 1998. С. 156–157.
4. *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки.* М., 1986. С. 140. К. Хоул, имея в виду смысл незамедлительных действий живых после наступления смерти близкого, отмечает, что они диктовались не только любовью и состраданием к покойному, но также и страхом перед уходящим в мир иной, «ибо могло случиться, что если не сделать все как надо, то дух покойного поселится в доме» (Энциклопедия примет и суеверий... С. 435).
5. *Мардонова А.* Традиционные похоронно-поминальные обряды... С. 151.
6. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор... С. 40. В источнике подчеркивается, что «эти обряды имели предохранительную цель, они должны были способствовать тому, чтобы оградить живых от злого, подчас и губительного влияния мертвых».
7. *Ершов Н.Н., Кисляков Н.А., Пещерева Е.М., Русаякина С.П.* Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. М.; Л., 1954. С. 193.
8. *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны // *Таджики Каратегина и Дарваза.* Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 128.
9. *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика... С. 141.
10. *Мардонова А.* Традиционные похоронно-поминальные обряды... С. 63.
11. *Коновалов А.В.* Казахи Южного Алтая (Проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986. С. 113.
12. *Губаева С.С.* Путь в зазеркалье (Похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла) // *Среднеазиатский этнографический сборник.* М., 2001. Вып. IV. С. 168.
13. *Коновалов А.В.* Казахи Южного Алтая... С. 114. Этот факт отмечен также А.Т. Толеубаевым (см.: *Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований... С. 91). В контексте представлений казахов Южного Алтая о духе мертвого тела интерес представляют также сведения А.В. Коновалова, которые касаются отношения к покойному уже после ритуального обмывания (см.: *Коновалов А.В.* Казахи Южного Алтая... С. 115). Независимо от интерпретации, привлекают внимание данные, которые приводит К. Хоул относительно дежурных, которые сидели около покойника в разных районах Англии, Шотландии и Ирландии (Энциклопедия примет и суеверий... С. 436–438).
14. *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша: Пер. с нем. М., 1986. С. 138.
15. *Азар Гошасб Ардашир* Марāсеми мазхаби... С. 220.
16. Там же. М.А. Итина приводит данные источников, согласно которым у готтентотов, «когда кто-либо умирал, последний вздох, который таил в себе опасность, старались не выпускать на воздух, а <поймать>; для этого голову умирающего окутывали кожаным плащом». См.: *Итина М.А.* Реконструкция некоторых первобытных обрядов методом аналогий // *Этнография и археология Средней Азии.* М., 1979. С. 17.
17. *Ботаева Д.А., Галданова Г.Р., Николаева Д.А., Скрынникова Т.Д.* Обряды в традиционной культуре бурят. М., 2002.
18. *Лярская Е.* Женские запреты и комплекс представлений о нечистоте у ненцев // *Антропологический форум.* 2005. № 2. С. 317–326.
19. *Руднев В.А.* Обряды народные и обряды церковные. Л., 1982. С. 44.
20. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор...
21. Энциклопедия примет и суеверий... С. 435.
22. Там же. С. 437.

23. *Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований... С. 92.
24. Энциклопедия примет и суеверий... С. 435. В этом случае англичане выгоняли из комнаты, где лежал умерший, животных и не позволяли им туда входить до выноса тела.
25. Храм Божий. Церковные службы: Учебник Богослужения для средней школы. СПб., 1912. С. 227. У зороастрийцев (Тегеран) во время чтения заупокойной молитвы в *намъзгâхе* («отпевальная») зажигают семь свечей. См.: *Âзар Ардашир Гошасб*. Марâсеми мазхаби... С. 209.
26. *Мионов А.В.* Практические советы народных целителей. Русские заговоры и обереги. М., 1999. С. 20.
27. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 200.
28. *Мардонова А.* Традиционные похоронно-поминальные обряды... С. 163. Термины *сиъхишувон* и *дегхалолкун* отмечены также Н.С. Бабаевой. См.: *Бабаева Н.С.* Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX — начало XX в.). Душанбе, 1993. С. 99.
29. Обряды третьего дня после смерти (*âйини севвом*) известны также у зороастрийцев. См.: *Âзар Ардашир Гошасб*. Марâсеми мазхаби... С. 224.
30. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 195. Об очищении помещения в третий послепогребальный день у шугнанцев пишет также З. Юсуфбекова. См.: *Юсуфбекова З.* Семья и семейный быт шугнанцев... С. 146–147.
31. *Бабаева Н.С.* Древние верования... С. 99.
32. *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика... С. 151 и след.
33. *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны... С. 156.
34. См.: *Моногарова Л.Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев... С. 81–83.
35. *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика... С. 147.
36. *Ванновский.* Извлечения из отчета Ванновского о рекогносцировке в Рушане и Дарвазе 1883 // Сборник материалов по Азии. СПб., 1894. Вып. 5. С. 90–91.
37. См.: *Кисляков Н.А.* Язгулемцы // ИВГО. Т. 80. Вып. 4. 1948. С. 370; *Андреев М.С.* К характеристике древних таджикских семейных отношений // ТФАН ССР. Сталинабад, 1949. № 15. С. 4–8; *Моногарова Л.Ф.*: 1) Язгулямцы Западного Памира (по материалам 1947–1948 гг.) // СЭ. 1949. № 3. С. 107; 2) Материалы по этнографии язгулямцев... С. 82; 3) Архаичный элемент похоронного обряда памирских таджиков (ритуальный танец) // Полевые исследования Института этнографии 1979 года. М., 1983. С. 156–164; *Писарчик А.К.* Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 1976. С. 125–126; *Бабаева Н.С.* Древние верования... С. 44–47; *Юсуфбекова З.* Семья и семейный быт шугнанцев... С. 146–148.
38. *Андреев М.С.* К характеристике древних таджикских семейных отношений... С. 4.
39. *Бабаева Н.С.* Древние верования... С. 113.
40. О том, что таджики горных областей юга РТ режут животное для *оши сартахтаи* «за пределами дома умершего», сообщает также Бабаева Н.С. См.: *Бабаева Н.С.* Древние верования... С. 114.
41. *Толеубаев А.Т.* Реликты домусульманских верований... С. 92.
42. *Гродеков Н.И.* Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Ташкент, 1880. Т. I. С. 257.
43. *П.* Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. СПб., 1878. Т. 137. С. 49.
44. *Диваев А.А.* Древнекиргизские похоронные обычаи // Изв. общ. археол., ист. и этн. при Казанском Императорском Госуниверситете. Казань, 1897. Т. XIV. Вып. 2. С. 184.
45. *Рази Хашем.* Дин ва фарханги ирâни... С. 51.
46. *Boyse M.* A History of Zoroastrianism... P. 154.
47. См.: *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого населения Ферганы. Казань, 1886. С. 235; *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 196; *Рахимов М.Р.* Обычаи и обряды, связанные с похоронами у таджиков Кулябской области // Изв. АН Тадж. ССР. № 3. Сталинабад, 1953. С. 124; *Ершов Н.Н., Кисляков Н.А., Пещерева Е.М., Русякина С.П.* Культура и быт таджикского колхозного крестьянства... С. 192; *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 138–140; *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны...

С. 156; *Ершов Н.Н.* Похороны и поминки у таджиков Исфары // *Этнография Таджикистана*. Душанбе, 1985. С. 52; *Мардонова А.* Традиционные похоронно-поминальные обряды... С. 62–63; *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика... С. 140, 172; *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 156. Интерес вызывает также работа С.С. Губаевой, которая подходит к проблеме с точки зрения инициационного цикла и охранительной магии. См.: *Губаева С.С.* Путь в зазеркалье... С. 164–174.

48. *Ершов Н.Н., Кисляков Н.А., Пещерева Е.М., Русайкина С.П.* Культура и быт таджикского колхозного крестьянства... С. 192.

49. *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны... С. 156. Исследовательница отмечает, что «до совершения обряда очищения дома пища в нем не готовится и хлеб не выпекается».

50. *Ершов Н.Н.* Похороны и поминки у таджиков Исфары... С. 52.

51. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 137.

52. Там же. С. 138.

53. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 131.

54. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 53.

55. См.: *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор: Обряды в традиционной культуре бурят... В этом плане вызывают интерес и указанная статья Е. Лярской по обычаям ненцев. См.: *Лярская Е.* Женские запреты и комплекс представлений о нечистоте у ненцев...

56. *Энциклопедия примет и суеверий*... С. 435.

57. *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 23.

58. *Мейтарциян М.Б.* Погребальный обряд зороастрийцев. М., 1999. С. 119.

59. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 196.

60. Там же. О воображаемой крови умершего, якобы наполняющей дом, см. также: *Мардонова А.* Традиционные поминально-похоронные обряды... С. 157.

61. *Писарчик А.К.* Смерть. Похороны... С. 156. См. также данные А.Т. Толеубаева по казахам (*Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований... С. 92–93).

62. Детали этого обряда — у М.С. Андреева. См.: *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 198.

63. *Бабаева Н.С.* Древние верования... С. 103.

64. *Катирāйи Махмуд.* Аз хешт tāхешт... С. 425.

65. *Мейтарциян М.Б.* Погребальный обряд... С. 110. Интересно, что в равнинных районах Шотландии, когда покойный был уже уложен, «как можно ближе к огню располагали три пустые тарелки с ситом между ними <...>. Все выходили из комнаты, а потом возвращались, ступая спиной вперед <...>. По-прежнему стоя спиной к ситу, каждый пытался попасть в него рукой». Если это не удавалось никому, то такое считали дурным предзнаменованием (*Энциклопедия примет и суеверий*... С. 436).

66. *Катирāйи Махмуд.* Аз хешт tāхешт... С. 426.

67. Этому вопросу много внимание уделяет В.Ю. Крюкова. См.: *Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в зороастризме // *Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме*. СПб., 1997. С. 219–228.

68. Выражение «немой пленник» заимствовано нами у Ю. Липса. См.: *Липс Ю.* Происхождение вещей. Из истории культуры человечества / Пер. с нем. В.М. Бахта. Смоленск, 2003. С. 481.

69. *Мейтарциян М.Б.* Погребальный обряд... С. 111.

70. *Катирāйи Махмуд.* Аз хешт tāхешт... С. 425.

71. *Гаты* — гимны, сложенные пророком Зороастром.

72. *Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997. С. 251 и след.

73. *Мейтарциян М.Б.* Погребальный обряд... С. 144.

74. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 195.

75. Там же.

76. МНМ. Т. I. С. 120 ,3

77. Выбор старых вещей для нового спального ложа безнадежного больного объясняется тем, что их затем либо выбрасывают, либо сжигают. Ими пользоваться нельзя, поскольку считается, что в них переходит *сиёхи*, т.е. трупный дух. У раджпутов, когда человек близок к смерти, его кладут на землю (см.: *Успенская Е.Н.* Раджпуты: рыцари

средневековой Индии. СПб., 2000 С. 236). Аналогичные сведения приводит А.Е. Снесарев (см.: *Снесарев А.Е.* Этнография Индии. М., 1981. С. 201). По данным этого исследователя, бывает, что брахманы умирающего человека выносят из дома и кладут во дворе или на веранду (там же). Интерес вызывает и то, что раджпуты погребальные носилки конструируют из кровати умершего (см.: *Успенская Е.Н.* Раджпуты... С. 237). Средневековые европейцы умирающего после покаяния и последнего причастия «перекладывали на голый пол или на расстеленную на полу солому. Монахов [укладывали. — Р.Р.] на покрывало, посыпанное благословленным пеплом» (см.: *Словарь средневековой культуры* / Под ред. А.Я. Гуревича. М., 2003. С. 365).

78. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 185.

79. Энциклопедия примет и суеверий... С. 433–434.

80. *Липс Ю.* Происхождение вещей... С. 482. В литературе отмечается, что в средневековой Европе, особенно в городах, подготовкой к погребению умершего занимались «члены погребальных братств при приходских церквях или монахи нищенствующих орденов» (*Словарь средневековой культуры...* С. 365). Существование подобного института, как нам кажется, можно объяснить страхом окружающих перед мертвым телом. О вреде, который, по поверьям, мертвое тело могло нанести оставшимся в живых, и мерах его предотвращения в этом источнике говорится неоднократно (там же. С. 365–366). Далее подчеркивается, что «после похорон в доме [умершего. — Р.Р.] сжигали зерна хлебных злаков» (там же. С. 366), очевидно, с целью очищения от духа мертвого тела. Или: «Вокруг покойного обычно расставляются свечи» (там же).

81. В приводимом диалоге с участием автора и Орзикула знак *O* (в скобках) означает Орзикула, *P* (также в скобках) — автора.

82. *Хамиджанова М.А.* Некоторые архаические погребальные обряды таджиков // Сборник статей по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии. Памяти А.А. Семенова. Душанбе, 1980. С. 289.

83. Там же.

84. Там же.

85. Там же. С. 290.

86. Там же.

87. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 133.

88. *Эфендиева Р.* Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX — нач. XX в.). Баку, 2001. С. 72.

89. Там же. С. 73.

90. *Азар Ардашир Гошасб.* Марбасеми мазхаби... С. 208–209.

91. См.: Сарианиди В.И. Некрополь Гонура и иранское язычество. М., 2001. С. 84.

92. *Хамиджанова М.А.* Некоторые архаические погребальные обряды... С. 290.

93. Там же.

ТЕРАПИЯ «ЧЕРНОЙ ПОЛОСЫ» (ОГОНЬ В «ГАДАТЕЛЬНОЙ» ПРАКТИКЕ)

1. Лучины вторника

Рассмотрение места и роли огня в традиционных семейных обрядах показало достаточную устойчивость поверий и представлений, на базе которых эти обряды сформировались. Проанализируем и некоторые другие обряды с использованием огня. Они наряду с сюжетами, анализу которых были посвящены предыдущие главы, подводят нас к той грани, за которой виднеются характерные особенности женской концепции религии и веры в таджикском обществе. Среди многообразных обрядовых действий в условиях современного таджикского общества особое место занимают и такие формы ритуальных практик, целью которых является преодоление (устранение) причин различных неудач и невезений, создающих в семье атмосферу неблагополучия. Предполагается, что, трудности, которые испытывает семья, часто бывают смоделированы извне, иначе говоря, вызваны внешним вмешательством.

Обряды нейтрализации негативного воздействия подобных программ, т.е. выхода семьи из «черной полосы», иницируются и проводятся женщинами, как правило, дома с приглашением по вторникам (*сешанбе*) признанных общиной феминных духовных руководителей (*биби халифа, биби отун, момо*¹) этих обрядов. Знахарские ритуалы, смыслом которых, по поверьям, является преодоление неблагополучия в семье, в значительной мере предполагают применение традиционных способов исцеления, по отношению к которым (может быть, с некоторыми оговорками) я считаю допустимым применять слово «терапия».

Нужно пояснить и смысл присутствия слова «лучина» в названии параграфа. Это обусловлено тем, что предметом нашего интереса продолжают оставаться особенности оперирования огнем в виде лучинок или современных восковых свечей (*шамъ, чарог*) в событийных (церемониальных) целях в сфере именно женской обрядности или в обрядах, совершаемых женщинами. Данное обстоятельство и определяет план изложения: в поле зрения автора наряду с темой огня (пламени *чарогов*) находятся и особенности, которые ведут его в сторону женской религиозности в оседлой среде Центральной Азии. Этим объясняется и повышенное внимание к деталям там, где пламя *чарогов* лишь освещает сцену, на которой разворачиваются действия, заявляя о себе как о способе воплощения верований в ключе знахарской обрядности. Таким образом, автор раздвигает исследовательские рамки работы за счет анализа других элементов целостной цепочки, ведущей к обряду *алоугардон*.

В процессе сбора сведений для этой книг в разных районах РТ и РУ с таджикским населением, в том числе в хорошо знакомом с детства ряде селений на Зеравшане, мне приходилось слышать рассказы о Биби Сешанбе. Часто они были сбивчивы. Поначалу казалось, что эти рассказы далеки от круга моих интересов, поэтому нет смысла включать их в контекст. Но после некоторых раздумий я решил изменить свое решение. На то

были причины. Прежде всего, рассказы, которые повествуют о Биби Сешанбе, популярны в основном в женской среде, что возбуждает интерес с точки зрения осмысления особенностей женского видения мира. Мужчины немного «стесняются» рассказывать об этом персонаже. По крайней мере, те, которых мне приходилось просить рассказать о Биби Сешанбе, обычно от этого уклонялись, ссылаясь на то, что это женский жанр. Стало быть, предание о патронессе вторника (Биби Сешанбе) представляет собой образчик собственно женского мифотворчества. Оно привлекает внимание и тем, что представления об этом персонаже восходят к культу неких феминных духов предков. Кроме того, перед нами конкретный пример индитуализации женского мифа; иначе говоря, это тот случай, когда миф выступает основанием устраиваемого самими женщинами, обычно по вторникам, одноименного обряда *биби сешанбе* в честь госпожи этого дня. Таким образом, *биби* — это феминный образ некой феи или угодницы Божьей, с которой ассоциируется обряд дня вторника, приносящий людям удачу. Наконец, в названном обряде использование женщины огня в форме зажженных свечей занимает центральное место.

Образ Биби Сешанбе известен в литературе в основном благодаря работе М.С. Андреева.² Сбор сведений об этом персонаже, представляющем собой, по мнению М.С. Андреева, среднеазиатскую версию Золушки, производился им еще в 1915 г. при посещении г. Ура-Тюбе. Накопленные неутомимым путешественником и исследователем этнографии таджиков в последующие годы дополнительные материалы по данному сюжету позволили ему опубликовать в 1927 г. статью, представляющую собой одну из интереснейших его работ. Публикация М.С. Андреева основана на сказаниях, носивших как книжную форму (в виде печатных текстов на основе арабской графики), так и форму устных преданий.

Имя Биби Сешанбе мною впервые было услышано в 1974 г. от таджиков кишлака Косонсой (Ферганская долина РУ). Тогда (может быть, по неопытности) я не придавал этому сюжету должного внимания, полагая, что он лежит в стороне от моих интересов. К тому же я еще не знал о существовании названной работы М.С. Андреева. В последующие годы о Биби Сешанбе мне приходилось слышать и в других районах, главным образом, в среде таджикского населения. Была и одна почти детективная история в Самарканде в 1986 г., когда я опросным путем собирал там материалы по этническому самосознанию местного населения. Придя в дом на Пенджикентской улице, мы, автор этих строк и член отряда Елена Кубель, объясняем цель нашего визита, а хозяйка нам говорит: «Девушку (т.е. Е. Кубель) мы принимаем, а вам (молодая женщина взглядом указывает на меня) — нельзя». На мою просьбу пояснить причину подобной «дискриминации» женщина после некоторой паузы произнесла: «У нас гости. Женщины. Знаете... Мужчинам — нельзя». Мы на некоторое время застыли на середине двора. Тем временем в одной из комнат, занавешенное окно которой было открыто, отчетливо слышался громкий и как-то непривычный для обычного разговора протяжный женский голос. Было очевидно, что женщина читает книгу на таджикско-персидском языке. Я бы не догадался, что в доме происходит церемония в честь «госпожи вторника» (*биби сешанбе*), если бы не услышал слова, знакомые мне по пассажу М.С. Андреева. Там речь идет о том, что фея, к которой девушку-сиротку приводят поиски потерявшейся коровы,³ советует накормить

эту корову ватой; мол, животное съест ее и сзади из коровы будет выходить готовая пряжа.⁴

Мы решили не нарушать царившую в доме атмосферу, извинились и направились к выходу. В следующем доме в разговоре за чаем хозяева подтвердили наши предположения относительно происходившего в доме, откуда мы пришли. Рассказали, что ритуал *бие (биби) сешанбе* соседями устраивается в надежде на успешную службу в армии и благополучное возвращение на родину сына. Молодая хозяйка дома пояснила, что сын, который служит где-то под Москвой, единственный ребенок в семье соседей, поэтому нетрудно понять их переживания.

Со временем рассказы, услышанные мною в разных местах, убедили меня в справедливости слов М.С. Андреева о том, что имя Биби Сешанбе «окружено ореолом святости»,⁵ почему во вторник (*сешанбе*) женщины в ее честь устраивают жертвенные угощения.

Переходя к разговору о Биби Сешанбе, нужно сказать, что мое понимание этого персонажа первоначально основывалось на устной форме предания. В основных своих чертах полученные мною сведения совпадают с версией, опубликованной М.С. Андреевым.⁶ Различия касаются некоторых незначительных деталей повествования или последовательности отдельных его эпизодов. В последние годы существования Советского Союза в продаже начали появляться небольшие брошюры под названием «Киссаи Биби Сешанбе» («Рассказ о госпоже вторника») на таджикском/персидском языке на основе арабской графики и кириллицы. По рассказам, предание о Биби Сешанбе перепечатывается из литографированного сборника религиозных текстов под названием «Нурнома» («Книга о свете»), в который оно входит составной частью. Конечно, тиражируемые в наше время тексты «Киссаи Биби Сешанбе» как по полиграфическому исполнению, так и по литературным достоинствам не отличаются особой изысканностью. Тем не менее они пользуются достаточным спросом. К достоинствам варианта текста на основе арабского письма относится легко читаемый почерк типа *наста'лик*. Брошюрку можно приобрести в книжных магазинах или киосках, обычно около мусульманских культовых зданий, бывает она и среди религиозной литературы, разложенной на столах где-нибудь возле *мазаров* мусульманских святых. Интересно, что в Пенджикенте брошюрка на основе арабской графики стоит в несколько раз дороже, чем те, которые предлагается покупателю на основе кириллицы. Это довольно любопытный факт, главным образом, с точки зрения отношения к исконно «своему» и «не-своему письму» как элементу этнической культуры. Но данный сюжет — для отдельного рассмотрения.

Как уже говорилось, амплуа *биби* воплощать собой патронессу вторника находит отражение в одноименной церемонии *биби сешанбе*. Функция феи являть собой ключ к «развязыванию узлов препятствий» воплощена в другом обряде, обычно устраиваемом в среду (*чоршанбе*; об этом в следующем параграфе). В этом случае ритуал называется *мушкилкушо* (или *биби мушкилкушо*). Отсюда следует, что «госпожа вторника» является одновременно и госпожой, владеющей «ключом» к «устранению узлов препятствий» по средам.

Интересно, что в повествованиях о хранительнице семейного благополучия Биби Сешанбе помимо предписаний относительно проведения церемонии *биби*

сешанбе содержатся и рекомендации по проведению обряда за упокой ее души. Основной же мотив рассказа об угоднице Божьей, именуемой Биби Сешанбе, сводится к повествованию о девушке-сиротке (*ятимдухтар*),⁷ ставшей благодаря жертвенному угощению в ее честь женой царевича. К слову сказать, *образ ятимдухтар* как в рассказе, так и в обряде не оставляет сомнений, что представления о ней являются версией мотива, широко известного благодаря «Золушке» французского писателя Шарля Перро.

Очевидно, что обычай проведения по вторникам жертвенного угощения за упокой души «госпожи вторника» в Бухаре существовал исстари. Чаще всего к нему прибегали бесплодные женщины, жаждавшие иметь детей или желавшие, чтобы их души на том свете обрели райское блаженство. В принципе ожиданий, которые связывались с жертвенным угощением в честь Биби Сешанбе, было великое множество. Это и благополучное завершение задуманного дела, и скорейшее возвращение на родину родственника, находящегося в далеком пути или на службе на чужбине, и избавление от болезней, и многое другое. Подобные угощения устраивали и те, которые надеялись с их магической помощью избавиться от трудностей, возникших в семье. Согласно утверждению современных таджиков, люди, которые устраивают угощения в честь «госпожи вторника» от чистого сердца и с искренностью намерений, обязательно достигают своих целей. Наверное, поэтому к выполнению этого обряда часто прибегают бездетные женщины и те, у которых при существующем в массовом сознании предпочтении иметь в семье больше мальчиков рождаются только девочки.

Как мы попытались показать (глава IV), данные литературы, относящиеся к материнству и родильной обрядности, раскрывают масштабы забот и переживаний таджиков по сохранению жизни детей. Разнообразные формы использования огня, например пламени костров, лучинок, ружейных выстрелов, раскаленных комков земли, применявшихся как средства прогревания для борьбы против бесплодия и «прилипания плода», наглядно демонстрируют объемы этих забот и хлопот. Они наряду с рациональной — *табибской* — медициной служили источником, из которых питались убеждения относительно предотвращения бесплодия женщин, а также сохранения жизни матери и ребенка, особенно на раннем этапе детства. С этим была связана атмосфера мира, благополучия и счастья в семейной жизни. У таджиков, так же как и у других традиционных восточных народов, ориентированных на неограниченное количество детей в семье, вопрос о фертильности замужней женщины имеет принципиальное значение. Женское бесплодие рассматривается как величайшее несчастье. Часто оно становилось причиной того, что муж приводил в дом вторую жену.

Здесь уместно сказать и о том, что в родительской семье отношение к детям не было одинаковым. Эмоциональное отношение родителей к ним зависело (зависит) от пола ребенка. Как и раньше, молодая женщина по выходе замуж мечтает родить, в особенности первенцем, мальчика. Предпочтение, которое отдается рождению мальчика, вытекает из традиционного представления таджиков, связанного с обязанностями человека перед Богом (*Худо*). Эти обязанности состоят, во-первых, в том, чтобы построить дом, во-вторых, вырастить сына и, в-третьих, посадить (и вырастить) фруктовые деревья. Сын рассматривается как гарантия продолжения рода по отцу. Когда в семье рождается мальчик, появляется надежда, что он выра-

стет и приведет в родительский дом жену. Тогда его дети продолжат не только род отца, но и традиции семьи. Девочка же, в силу патрилокальности и патрилинейности брака, по выходе замуж переезжает в дом мужа. При отсутствии в семье мальчиков это обстоятельство может иметь то нежелательное последствие, что родители на старости лет лишаются опеки и ухода. Конечно, в досоветское время при отсутствии пенсионного обеспечения только семья могла гарантировать «социальное страхование».

Кроме того, сын рассматривался как потенциальный наследник земли, скота и другого родительского имущества; с ним как с будущим земледельцем связывались надежды. Он являлся продолжателем хозяйственной традиции семьи. Мужчина мыслился и хранителем семейной чести, опорой семьи, ее главой и защитником. В условиях функционирования обычного права (*адат*) именно мальчик мог и должен был мстить за кровь отца и брата, за обиду, нанесенную матери или сестре, другим родственникам. На мужчине — добытчике и опоре семьи — покоилось ее материальное благополучие. В представлениях таджиков о предпочтительности рождения мальчиков присутствовали (и присутствуют) также религиозные мотивы, связанные с похоронным и поминальным циклами, культом предков и тому подобное. По обычаю, умерших родителей укладывать в могилу положено сыну, ему же полагается раздавать на похоронах пожертвования (*хайрот*). В противном случае *хайрот* по шариату считается «незаконным» («запретным»). Сыну надлежит молиться за умерших родителей, он должен выполнять также и целый ряд поминальных обрядов, связанных с довольно большими затратами. Отсутствие детей вследствие бесплодия жены (в частности, отсутствие сына) приводило к целому ряду нежелательных последствий. Поэтому для предотвращения бесплодия или при рождении одних только девочек матери прибегали к всевозможным рациональным и иррациональным (магическим) мерам.⁸

Теперь о самом повествовании, по мотивам которого построен ритуал *биби сешанбе* (иногда его называют *оши биби сешанбе*). В сказании Биби Сешанбе — тетья знаменитого суфийского шейха XIV в. Ходжи Баха уд-Дина Накшбанда из Бухары, давшего свое имя мистическому братству *накишбандия*. Слово *накишбанд* (тадж./перс.) буквально значит «(человек) наносящий узоры/рисунок» на что-либо, в частности на текстиль. Это замечание в некоторой мере поясняет смысл строки из рукописи, которую приводит М.С. Андреев в русском переводе, где о Биби Сешанбе говорится: «Она была вдвое больше (по святости, по значению), чем Баха уд-Дин.⁹ Легендарное родство покровительницы вторника с Ходжой Баха уд-Дином Накшбандом служит и определенным ключом к пониманию представлений таджиков о ней как о патронессе пряж. В целом этот факт указывает на связь образа феи, обителью которой является горная пещера, с суфийской *сислсилой* (братством). Можно вполне согласиться с Аннеттой Крэмер, которая предполагает, что обряды *биби сешанбе* “в древний период были связаны с именем какого-то божества женского пола. Впоследствии оно было исламизировано и регионализировано”». ¹⁰

Семейный обряд в честь Биби Сешанбе может различаться в деталях зачастую даже в пределах нескольких соседних кишлаков. Все зависит от указаний местной духовной руководительницы (*биби халифа*). К тому же современная

форма обряда немного отличается от предписаний, содержащихся в письменном повествовании. В любом случае основные компоненты остаются неизменными, например, приурочивание обряда ко вторнику, нечетное число действующих лиц (семь бабок-*момо*), нечетное число (до 41) зажигаемых лучинок (или современных восковых свечей),¹¹ наличие ритуальной молочной похлебки с клецками (*оши умоч* или просто *умоч*)¹²). Названные обязательные условия подтверждаются и данными литературы.¹³

Для жертвенного угощения за упокой души феи, как об этом повествует само предание, хозяйка дома и семьи, задумавшая обряд, в семи домах собирает, как милостыню, понемногу муки.¹⁴ Можно обходиться и без выпрашивания милостыни. Хозяйка в четырех углах жилого помещения расставляет по чашке с мукой. Затем из этих чаш она берет понемногу муки, из которой готовит тесто для мелких шариков, необходимых для приготовления жидкой мучной похлебки с клецками. Эта похлебка, составляющая основную часть ритуального угощения, называется *оши умоч*. Ее дополняют различные лепешки и блины, предназначенные для угощения одиноких людей и сирот. Виды, наименования и количество этих блинов и лепешек варьируются. По данным М.С. Андреева, раньше, например в Исфахе, для этой цели приготавливали семь лепешек (*котурма*), которые пекли в котле, семь блинов (*чалпак*), одну лепешку (*кумоч*) из пресного теста; ее пекли [на раскаленном плоском камне. — Р.Р.], засыпая горячей золой. Готовили также род мучной каши (*атола*).¹⁵ По полученным мною данным (кишлак Ёри), хозяйка готовит 7 блинов (*чалпак*), один хлеб (*котурма*), клецки; сама похлебка готовится на парном молоке. В числе угощений — супы, сладости, фрукты и проч. В Иранском Хорасане для этой цели на скатерть выставляются 12 наименований съедобных вещей, по числу шиитских имамов.¹⁶

После необходимых приготовлений хозяйка приглашает женщину, известную в округе знанием повествования о Биби Сешанбе и пользующуюся авторитетом в выполнении обряда в честь покровительницы вторника. Ее называют *момо* (букв. «бабка») или *биби халифа*, иногда *отунча*, и она воспринимается как духовная руководительница данного обряда, воплощающая собой святую Биби Сешанбе. Приглашаются также шесть пожилых женщин из числа родственниц и соседок. Они располагаются вокруг раскрытой на полу кожаной скатерти для просеивания муки и приготовления теста (*сурфа*), имеющей круглую форму. Среди персонажей — и *ятимдухтар* (букв. «сиротка»). Она одета скромно, что должно указывать на ее безрадостную жизнь. Образ девушки-сиротки и история ее башмачка дал М.С. Андрееву основание видеть в нем аналог Золушки. На скатерть ставятся три глубокие фарфоровые чашки с мукой, водой и солью, а также семь чаш (по числу действующих лиц обряда) с похлебкой *оши умоч* (отсюда и бытующее названия обряда *оши биби сешанбе*) на молоке.

Когда все готово, руководительница обряда приглашает хозяйку, «заказавшую» обряд *биби сешанбе*, к скатерти-*сурфа*. Ей предлагается произнести задуманные желания (*муроду максад*), ради исполнения которых совершается обряд, и затем зажечь лучины (или современные свечи). Лучины готовят из щепок сухого можжевельника, на которые обычно наматывают вату, и окунают их в

масло. (Раньше для этой цели использовали также небольшие палочки дикорастущего кустарника *шибок*.) Лучины или современные свечи втыкаются в чашу с мукой.

Акт зажигания лучин (свечей) знаменует начало ритуальных действий. Обычно зажигают три, семь или 41 лучину (свечу), их количество должно быть обязательно нечетным. Лучины (свечи) горят до конца церемонии, которая обычно занимает почти полтора часа. Это указывает на то, что выполнение церемонии связано с магией зажженных лучин (свечей): периодически (после каждой фазы рассказа) действующие лица ритуальной реальности совершают *та'зим* (букв. «поклонение») горящим лучинам (свечам). Доминантой является также магия нечетных чисел (три наименования ритуальных вещей, выставленных на кожаную скатерть, три или семь свечей-*шамъ*'ов, семь участников обряда) и белого цвета. Интерес вызывает то, что при зажигании лучинок (свечей) хозяйка вслух произносит задуманные желания, ради достижения которых обряд проводится. Их должно быть три. Например, *фарзандталаб* («желание обретения детей»), *дунёталаб* («желание обретения благополучия») и *охирталаб* («желание обретения упокоения на том свете»). После этого *биби халифа* и остальные персонажи обряда хором произносят фразу, которая в переводе означает: «Пусть осуществляются все тысячи ваших желаний!».

После выполнения указанных процедур *биби халифа* приступает к рецитации *оят*'ов. Это называется *тиловат*. К концу коранических молитв она произносит длинные заклинания, славословия Аллаху, Пророку Мухаммаду, мусульманским святым, среди которых имена женских персонажей мусульманской агиалогии, Биби Сешанбе, а также духам предков данной семьи, прося их о помощи устройтелю обряда в исполнении его желаний. За ним следует чтение уже знакомого читателю текста на основе арабской графики, содержащего рассказ о доброй патронессе вторника. Записанная мной устная версия этого рассказа, как уже отмечалось, в основном совпадает с его книжным вариантом и опубликованным М.С. Андреевым повествованием о «госпоже вторника». Отсылая интересующегося читателя к названной работе М.С. Андреева, замечу, что началу чтения этого текста предшествует чтение *биби халифой* вступительной молитвы (*оят*).

При чтении текста, повествующего о доброй фее, его основные моменты (например, приход «Золушки» в новом наряде от доброй феи на семейное празднество, устроенное сыном правителя области, или сцена, показывающая, что найденный башмачок впору именно «Золушке», женитьба на ней царевича) сопровождаются трехразовым целованием исполнителями *биби сешанбе* текста рассказа (книжка лежит впереди руководительницы на белой салфетке поверх подушки) и трехразовым *та'зимом* — поклоном лучинам (свечам). Поклонение пламени выполняется таким образом: бабки проводят ладонями рук по пламени (при такой операции зажженные лучины оказываются между ладонями), а затем по лицу, как при произнесении мусульманами *Омин!* («Амины!»). Иногда при этом ладони рук подносят к губам и целуют их. Эти действия наряду с другими сакральными формулами сопровождаются заклинаниями типа *Илохим хамту шавад!* («О мой Бог, да будет все так!»).

Чтение постепенно идет к концу, и вновь наступает время пространных заклинаний, произносимых *биби халифой*. Она обращается к Богу, пророку Му-

хаммаду, мусульманским святым, в числе которых и женщины, в том числе Биби Сешанбе, прося их о покровительстве над семьей устроителя обряда *биби сешанбе* и исполнении ее желаний.

После завершения чтения приглашенные приступают к жертвенному угощению в честь Биби Сешанбе. Частью этого угощения является похлебка *оши умоч*.¹⁷ Чрезвычайно интересно, что угощать мужчин, включая даже детей мужского пола, обрядовой пищей или угощениями, поданными к *дас-турхану*, ни коим образом не полагается. Их присутствие на церемонии запрещено категорически.¹⁸ К участию в обрядовых действиях не допускаются даже женщины, сохраняющие фертильность, из опасения, что они могут быть беременны, а пол плода — неизвестен. Это объясняет и то, почему действующими лицами обряда являются пожилые женщины.

Подоплека такого отношения к присутствию мужчин в обряде или вкушению ими обрядовой пищи объясняется исходя из фрагмента текста повествования о Биби Сешанбе. Речь идет о том, что в один из дней «Золушка», будучи уже женой царевича, готовит мучную похлебку *оши умоч*, которая рассматривается как образец пищи бедняков. Это вызывает гнев царевича, который, усмотрев в этом стремление к сохранению женой бедняцких привычек, ударом ноги опрокидывает котел с похлебкой, якобы недостойной «стола» княжеских особ, и, возмущенный, уходит из дома. За такое отношение к ритуальной *оши умоч* вскоре на него обрушиваются страшные беды. От нависшей над ним угрозы смерти он спасается, изменив отношение к бедняцкой пище.

После угощения *биби халифа* делит обрядовый хлеб (*котурма*) на части по числу действующих лиц обряда и раздает каждому его долю. Также она поступает и с блинами-*чалпаками*. При этом львиная доля блинов достается «Золушке». Бабкам достается также по одному маленькому блинчику (*бугурсок*), приготовленному из того же теста, что и *чалпаки*. Обрядовая мука высыпается в запасы муки семьи.

Одним из основных финальных действий, которые производит хозяйка, становится преподнесение жертвенных отрезков ярких тканей *ятимдухтар* «Золушке». Обязательным условием церемонии является и одаривание *биби халифы* деньгами, продуктами и отрезами тканей на одежду.

Кульминацией церемонии *биби сешанбе* является небольшое представление из трех повторяющихся действий с участием хозяйки дома (некоторые мои собеседники говорили, что эта сценка является также частью обряда *биби мушкилкушо*). Хозяйка сворачивает кожаную скатерть, ставит ее себе на голову и выходит из помещения. В этот момент *момо* ее спрашивает: *Куджо мерид?* («Куда направляетесь?»). Она отвечает: *Туй мерам!* («На семейное празднество!»). Сказав это, хозяйка возвращается в помещение. Тогда *момо* спрашивает ее: *Куджо будед?* («Где Вы были?»). Хозяйка: *Туй рафта Будам!* («На семейное празднество ходила!»). Женщина снова выходит из помещения. *Момо* адресует ей уже знакомый вопрос: «Куда направляетесь?», — на что она отвечает: «На семейное празднество!». После этих действий хозяйка вешает *сурфу* на стену на прежнее место.

Смысл описанного представления непосвященному человеку может показаться непонятным. Дело в том, что на Востоке угощения однообщинников по поводу семейных торжеств (*туй*) негласно предполагают взаимность *дас-*

тархана. Поэтому бездетные люди при посещении дома устроителя подобных угощений испытывают определенное чувство дискомфорта: отсутствие детей не позволяет им «ответить» устроителям тем же приглашением на угощение. Отсюда и акцент описанного действия: оно имитирует ситуацию, при которой у хозяйки есть дети, следовательно, придет черед и ее семьи устраивать такое же угощение, пригласив на него и тех, чьим гостеприимством она пользуется. Поэтому она вправе побывать на *туях* других, не стесняясь. Этот акт, как кажется, может означать и трансляцию в хозяйку программы на обретение детей.

В церемонии *биби сешанбе* привлекает внимание акцент на присутствии некоего сакрального центра, выступающего своеобразным маркером дома и семьи. Этим центром является скатерть-*сурфа*, на которую ставят чашу с мукой с воткнутыми в нее горящими свечами. На скатерти разложены также предметы, включенные в операционную программу ритуала — блины, хлеб и чаша с мукой. Их дополняет лежащий около *биби халифы* у края *сурфы* на белой салфетке поверх подушки текст рассказа о доброй фее Биби Сешанбе. Сакральная функция текста (заметим, на основе арабской вязи) видна из того, что в процессе выполнения обряда саму книгу почитают *та'зимами* («поклонениями») путем трехкратного касания ее ладонями рук, целованием последних и затем проведением ими по лицу. Касаясь совершення *та'зимов*, можно наряду с текстом назвать и другой сакральный объект — огонь в виде зажженных лучин (или современных свечей) на скатерти-*сурфе*. Другие вещи, включенные в программу обрядовых действий, такого статуса не имеют.

В ритуальной реальности акты поклонения сакральному тексту и огню как чистейшему элементу природы дополняют друг друга. Как практически равноценные объекты почитания текст и огонь придают обрядности особую выразительность; они подчеркивают не только развитие события в позитивном направлении, но и законченность всей операционной схемы обряда. Интересно, что использовавшиеся лучины (свечи) затем догорают в домашнем очаге, что должно служить увеличению очистительного потенциала огня. Очищающий огонь противостоит и бесплодию, которое приписывается козням темных сил. Среди представлений о пламени огня этот аспект занимает достаточно прочное место. Примечательно, что восприятие огня как носителя очищающих свойств ярче всего отражено именно в тех сферах традиционной семейной обрядности, главными действующими лицами которых выступают женщины.

Представление об очистительном потенциале огня отражено также в приведенном выше мусульманском мифе об адском пламени. Сгорание грешников в *джаханнаме* есть не что иное, как метафора, выявляющая огонь в качестве средства очищения на том и на этом свете. Из этой концепции встает вопрос о двuasпектности данной стихии: как космическая сила огонь выступает карательной инстанцией на том свете, как земная сила, очищающая от всякой скверны и негативного влияния темных сил, — на этом свете. Именно при таком толковании можно представить, например, костер молодых (*алюугардон*) как своеобразное проявление женской веры в условиях господства ислама. Из всего этого следует, что, несмотря на смену исторических эпох, событие, описанное в мифе, присутствует в душе человека постоянно и направляет

его, находясь в «вечном настоящем». Пурифицирующий потенциал, которым, согласно верованиям, обладает огонь, позволяет ему выступать силой, уничтожающей нечистоты, очищающей землю от бесполезной травы, обогащающей ее. Он чист, поэтому в традиционных представлениях выступает грозной силой, подавляющей зло и способствующей торжеству добра.

Отношение к огню, подобное приведенному, раскрывает и другой символический потенциал огненной стихии в ритуальной реальности. Речь идет о представлении относительно связи огня с плодородием (размножением) не только в природе, но и в обществе. То, что с обрядами вторника связывается убеждение об огне как факторе эмоционального желания, почти не приходится сомневаться. Конечно, там, где подобное желание связывается с огнем, это может быть интерпретировано и как стимулирование сексуальности. Намек на это ощутим, в частности, в самом желании устроительницы обряда, сформулированном как *фарзандталаб*, что значит «желание обретения детей». Это приближает огонь костра новобрачных (*алоугардон*) к сфере магии социальной фертильности. Данное представление не является чем-то новым. Оно вытекает из общеизвестной функции огня как фактора природной фертильности. В исламоведческой литературе сообщается о *мазаре* Биби Зудмурод (букв. «Святая, безотлагательно исполняющая желания») в Бухаре, посетительницы которого — женщины (вход мужчинам в помещение строго запрещен). Они обращаются с просьбами к святой излечить от бесплодия, избавить от болезней. Мазару поклоняются также молодые женщины после свадьбы, надеясь заручиться поддержкой Биби Зудмурод в семейной жизни. Считается богоугодным делом, если невеста, готовящаяся взять на себя роль реальной (и сакральной) хозяйки (и хранительницы) огня и очага, наряду с другими действиями зажжет здесь свечу.¹⁹

Как видно, с огнем (в данном случае — свечой) связывается ожидание социальной фертильности, как будто он обладает семенем. Имея в виду свадебный огонь у парсов Индии, Дж. Модии пишет, что у них огонь выступает как символ умножения (изобилия).²⁰ Согласно теории Дж. Фрэзера, «огонь благоприятствует <...> благополучию человека и скота, стимулируя их рост и развитие». По его мнению, «то, что пригодно для стимулирования воспроизводящих способностей растений и животных, может считаться пригодным и для повышения плодovitости людей. Предполагается, что костры способствуют браку и обеспечивают потомство».²¹ В данной посылке важны факторы, стимулирующие фертильность. Источниками воспроизводящих способностей растений и животных являются земля, вода и солнце, которые служат и факторами воспроизводящих способностей людей. Н.Н. Ершов свидетельствует, что в горных районах Таджикистана при бесплодии женщин применяют паровые ванны, для чего используется способ *кулухтафти* (букв. «раскалывание комка глины/земли»). Для этого в горящий в очаге огонь бросают несколько комков глины и, когда они раскалятся, помещают их в небольшую глиняную крынку. Раскаленные комки глины затем обрызгивают водой и подносят сосуд отверстием к согреваемому месту.²² Другой способ ингаляции таков: несколько комков глины укладывают в небольшое углубление, сделанное в земле. На них разводят костер из дров абрикосового дерева. «Когда, — свидетельствует далее Н.Н. Ершов, — дрова прогорят и комья глины раскалятся, на них брызгают водой, и женщина присаживается над ними».²³ Как видно, во всех этих случаях элементы, способствующие воспроизводящим способностям расте-

ний, животных и людей, практически одни и те же — земля, вода и солнце (или огонь).

В плане сексуальной символики огня кое-какие намеки можно почерпнуть в цикле ведийских рассказов о Шиве. Так, Брахма, преследуя в облике оленя дочь Камы, роняет семя на землю; оно было принесено в жертву огню. В результате были сотворены разные мудрецы и животные.²⁴ Как видим, миф намекает на связь огня с женской фертильностью. Это ощущается в том, что огонь как бы принимает семя Брахмы. Индра посылает Агни (персонификация священного огня в ведийской и индуистской мифологии) в облике птицы к постели Шивы и Парвати, чтобы удержать их от сексуальной связи. Расстроенная Парвати закликает, чтобы жены богов стали, как она, бесплодными.²⁵

Образ Агни как птицы с семенем во рту идет от ведийского мифа о птице, укравшей сому;²⁶ он соответствует индоевропейским мотивам об Агни как об огненной птице (ср. русск. *Жар=птица*) и рассказам о птице, которая приносит пищу богов или огонь с небес, обычно в тростниковой трубке. Таким образом, олицетворение огня — Агни — выступает и как птица, которая носит семя, и как священный огонь, которому приносится в жертву сома. Семя, помещенное в Агни, есть сома, используемая как жертва огню. Согласно тому же мифу, у Брахмы при виде богинь происходит семяизвержение. Он роняет семя на землю. Герой рассказа Писан берет в руку землю, которая смешана с семенем Брахмы, и бросает ее в священный огонь. Из этого семени Брахма производит различные творения.²⁷ Можно сослаться на другой рассказ. Элементарный Агни, как и антропоморфный, является к женам мудрецов в виде домашнего огня и, отвергнутый ими, удаляет свою элементарную форму.

Ведийские предания достаточно четко рисуют образ Агни как воплощение обожествленного огня. Он — огонь в небесах. Жертвенный огонь возносит жертву на небо. Существенно и другое: Агни «произошел от трения двух кусков древесины, понимаемого как акт зачатия»,²⁸ и (это следует подчеркнуть особо) воспринимается как носитель семени — источника размножения. Жена Агни, Сваха, по мифу, персонифицирует жертвоприношение, будучи естественным партнером священного огня. Когда Агни выплеснул семя Шивы в Гангу, Гималай вызвал его (Агни) для участия в жертвоприношении огню, которое устраивали семь мудрецов.²⁹

Мифы, подобные приведенным, объясняют глубокие корни традиционного представления об огне как об олицетворении женской сексуальности и фертильности. Они, кроме того, позволяют приблизиться к осмыслению мировоззрения, связанного с мотивами культа огня и очага³⁰ даже в условиях современности. М.Р. Рахимов, например, сообщает об использовании женщинами огня как одного из компонентов манипуляций для предотвращения бесплодия.³¹

Изложенные факты, иллюстрирующие общеизвестный в индоевропейской традиции взгляд на связь огня с фертильностью (и/или сексуальностью), возвращают нас к церемонии *алоугардон* новобрачной. На этой основе можно заключить, что «костер невесты» (*алоугардон*), помимо всего прочего, представляет собой символическую манифестацию ее сексуальной готовности. В таком случае «костер жениха», т.е. тот, что раскладывается в его доме, следует интерпретировать как знак сексуальной готовности соответ-

ственно жениха. Выходит, семантика ритуала, кроме всего прочего, состоит в обеспечении фертильной (сексуальной) способности будущей супружеской четы.

Поэтому представляется допустимым, что с церемонией *алоугардон*, наряду с прочими аспектами, связывается также ожидание постоянства «жгучего желания сердец» молодоженов в смысле укрепления их сексуального потенциала, в особенности женской фертильности.

2. Лучины дня среды

В ключе использования огня в церемониальных целях рассмотрим другую форму традиционной семейной обрядности. Говоря «огонь», мы имеем в виду те же лучинки (*шам'/чарог*) или восковые свечи, а также зажженную руту (*хазориспанд/испанд*) для окуривания людей, животных и вообще среды обитания семьи. По своему духу, а также манере исполнения данная церемония довольно близка ритуальному угощению за упокой души Биби Сешанбе, производимому по вторникам. Религиозно-магические приемы, составляющие основу операционной программы данного обряда, призваны устранить причины различных форм невезения, которое испытывает семья. С этим обрядом связывают также ожидание благополучного исхода задуманного, например свадебных торжеств или дальнего путешествия. К нему обращаются, когда очевидно, что те или иные житейские проблемы становятся причиной возникновения неблагоприятной атмосферы в семейной жизни. Интересующий нас обряд именуется *биби мушкилкушо* (букв. «патронесса, госпожа, развязывающая узлы трудностей») или просто *мушкилкушо* (развязывание узлов трудностей);³² иногда его называют *биби мушкилкушод*; известно также название *биби чоршанбе* (букв. «патронесса среды»; здесь — святая дня среды). В Иране за этим обрядом закрепилось название *мошгел гошā*.³³ В предисловии к таджикскому тексту небольшой книжечки на основе арабской вязи, повествующей о чудесах некой волшебницы по имени Биби Мушкилкушо, имеется широко известное среди местного населения предписание, которое ясно показывает цели проведения данного обряда. Оно гласит, что каждый, кто испытывает те или иные трудности и не знает способов устранения их причин, устроив в среду (*чоршанбе*)³⁴ жертвенное угощение за упокой души Биби Мушкилкушо, избавится от этих трудностей. Устроив этот обряд, тот, у кого нет детей, обретет их, кто беден — станет богатым, кто болен и не находит способов избавления от болезни — поправит здоровье, у кого родственник в дальних странах — дождетсЯ благополучного возвращения домой, если от сына или от дочери устроителя отвернулось счастье, оно вернется к ним. Кто хотя бы единожды в году устроит *мушкилкушо*, тот будет защищен Всевышним Богом от бед и разрушений. В брошюре говорится также о ходе выполнения обряда, например отмечается, что на собрании в честь Биби Мушкилкушо один читает вслух рассказ о бабке-фее, а другие слушают. Тогда Всевышний Бог исполнит желание верующего. На том свете Бабка Фатима и бабка Зухра³⁵ позаботятся о нем, чтобы он при их участии вошел в Рай с высоко поднятой головой.

Фактически главное отличие *мушкилкушо/биби мушкилкушо* от жертвенного угощения в честь госпожи вторника состоит в том, что первый устраивается в среду (*чоршанбе*), в то время как второй проводится во вторник (*сешанбе*). Этот факт доказывает, что интересующий нас персонаж выступает в двух ипос-

таях — патронессы вторника (тогда она именуется Биби Сешанбе) и небесной святой, слышащей молитвы мирян о помощи по средам (Биби Мушкилкушо). Значит, устраиваемые в указанные дни жертвенные угощения имеют целью поминать одну и ту же угодницу Божию.

Отметим и другие различия рассказов о *биби*-волшебнице. В рассказе о «Золушке» старушка-волшебница является читателю в пещере, в повествовании о «госпоже, развязывающей узлы трудностей», герой встречается с ней высоко в горах.³⁶ В первом случае главное действующее лицо — девушка-сиротка, во втором — бедняк-мужчина. Как говорилось выше, книжная версия рассказа о госпоже *мушкилкушо* на основе арабской графики или кириллицы не редкость. Причем тексты самого рассказа и обрядовых песен (в основном религиозного характера), читаемые руководительницей обряда (*биби халифа*) и, таким образом, сопровождающие обряд *биби мушкилкушо*, сброшюрованы отдельно. Повествование о Биби Мушкилкушо исполнено не в прозаической форме, как в случае с Биби Сешанбе, а в поэтической, за исключением небольшого вступления. Существующие редакции, сохраняя общий план повествования, отличаются в некоторых незначительных деталях. Различия продиктованы в основном спецификой поэтического жанра в интерпретации переписчиков. Публикация «Рассказа о Биби Мушкилкушо», которой я пользуюсь здесь, пересказывая содержание текста, осуществлена на основе арабской графики в Душанбе в 1414 лунном г.х. Переписчик — Ибрахим Наккаш. Количество страниц текста — 24.

Переходим к рассмотрению обрядовых действий. Хозяйка, задумавшая проведение *биби мушкилкушо* (*мушкилкушо*), печет два хлеба из теста на молоке (*нони ширмол*), готовит род сладкой мучной каши (киселя), называемой *атола*. Затем приглашает семь пожилых женщин (*биби/момо*), в числе которых и духовная руководительница обряда (*биби халифа*); она является как бы земной помощницей небесной *биби*-феи.

Когда все персонажи обряда в сборе, как в случае с церемонией *биби сешанбе*, раскрывается кожаная скатерть (*сурфа*), которую иногда заменяет матерчатая. Участники располагаются вокруг скатерти, оставляя небольшой проход для выполнения обслуживающими членами семьи того или иного действия. На нее ставят два хлеба (*котурма*), довольно большой пучок руты, чаши, в двух из которых мука (одна накрыта матерчатой салфеткой, а в другой воткнута пара больших восковых свечей), в других — соль, рис, несколько кусков рафинированного сахара, немного сухого чая, в двух чашах — кисель. Среди ритуальных предметов — кусок однотонной (белой) материи, фарфоровый чайник с водой, заговоренной *муллой* (*мулла*), поднос (*ла'ли*) с кишмишом, довольно большой кусок ваты, семь монет (по числу *момо*) достоинством в один современный таджикский *дирам*, заменяющих серебряные монеты (*танга*) старых времен. Здесь же и по одному элементу одежды членов семьи.³⁷ Около духовной руководительницы, сидящей на некотором расстоянии от края скатерти, укладывается подушка, которая накрывается белой салфеткой. Получается своеобразная подставка, на которую ставятся две книжки. Одна с текстом рассказа о Биби Мушкилкушо, другая содержит набор стихотворений религиозного содержания (как и текст самого рассказа, на основе арабского алфавита). Заглавие первого стихотворения заменяет кораническая формула «Во имя Аллаха милостивого и милосердного!». Это открывающее

книжку стихотворение содержит десять строф по пять строк в каждой. Оно целиком содержит молитву Богу (*Худо*), призванную дать устройтелю жертвенного угощения и членам его семьи здоровье, богатство, возраст Нуха (библ. Ной), счастье, славу, величие, радости жизни, много детей достойных, вселить в них веру, взять их под свою защиту, уберечь от бед и несчастий, благоприятствовать в исполнении их желаний и намерений. Рефреном служит строка (в переводе): «Этот обряд бабок сочти одобренным (прими), о Бог!».

За первым стихотворением следуют пять стихотворений также религиозного содержания, озаглавленных *Муноджот*. Они представляют собой молитвы за больных, немощных, нуждающихся, благочестивых старцев, достойных, молодых, героев и других. Молитвы обращены к мусульманским святым. Заключительный *муноджот* практически полностью посвящен восхвалению достоинств Пророка Мухаммада. В его 28 строфах (каждая из них содержит по пять строк) перечисляются 84 эпитета Пророка. В варианте издания этих стихов на основе кириллицы они включены в «Рассказ о Биби Сешанбе».

Церемония начинается тем, что *биби халифа* читает молитву, обычно первую кораническую суру, за ней следуют пространные заклинания. Следующее действие состоит в том, что *биби халифа* предлагает хозяйке зажечь свечи, воткнутые в чашу с мукой. При этом полагается, чтобы она вслух произносила задуманные желания, ради исполнения которых проводится обряд. Это происходит так же, как в описанной выше церемонии *биби сешанбе*. Затем хозяйка делит указанный кусок ваты на части и раздает их действующим лицам обряда. Каждый расправляет свою часть ваты. Одновременно по числу действующих лиц ритуала делится кишмиш. С этими действиями связан один из основных этапов обряда *биби мушкилкушо*. Он состоит в том, что участники церемонии перекладывают весь выставленный на подносе изюм на кожаную скатерть, отделяя каждую изюминку от ее плодоножек (*думча*). *Думчи* по мере отрывания от изюминки складываются на расправленные куски ваты около *момо*. В процессе чтения *биби халифой* текстов «Рассказ о Биби Мушкилкушо» и дополняющих каждую его часть религиозных стихотворений, эта операция практически не прерывается. За этим следует чтение первого стихотворения, открывающего книжку. Эта часть завершается традиционным произнесением *Омин!* (Аминь!). Затем, согласно приводившемуся выше предписанию, руководительница приступает к чтению вслух самого рассказа о Биби Мушкилкушо. Ниже приводится изложение повествования о фее-мушкилкушо, скомпанованного из четырех блоков, связанных друг с другом. В некоторых случаях, обрядовое преломление того или иного действия, предписанного рассказом о Биби Мушкилкушо, дается в круглых скобках.

1. Содержание первой части сводится к тому, что жил-был один бедный человек. Несмотря на свою бедность, он был праведным и богомольным. Каждый день чуть свет он отправлялся в окрестные горы, откуда возвращался поздно вечером с вязанкой хвороста на спине. Так продолжалось изо дня в день, из года в год. Дровосек терпеливо сносил все невзгоды. Хворост дровосек продавал на рынке и на вырученные ничтожные деньги покупал жалкую пищу для своей семьи. Однажды, как и всегда, ранним утром без корки хлеба во рту отправился слуга Бога в горы за дровами. Но было ли это по причине старости или на то была воля Бога, потерял он свое орудие для рубки хвороста и веревку для его переноски на спине. Много времени он потратил на их поиски, но все было

напрасно. Расстроенный и в отчаянии, бедняк поздно вечером вернулся домой. Когда дети узнали, почему отец вернулся домой без хвороста, да еще потеряв свой серп и веревку, они пришли в еще большее отчаяние. Они плакали долго, а там, смирившись с голодом, уснули с влажными от слез глазами.

На следующее утро дровосек отправился в горы тем же путем, что и днем раньше, ища потерянные серп и веревку. Вдруг на вершине горы перед его глазами появилась благообразная пожилая женщина (*пиразани нурони* — букв. «пожилая женщина, сияющая светом»)³⁸. Она сидела лицом к *кибле*³⁹ и поминала Бога молитвами. Они поздоровались друг с другом, а там начался разговор. Оказалось, что она — тетя шейха Баха-уд-Дина Накшбанда, живет благочестивой жизнью, обладает способностью излечивать болезни, устранять причины людских бед, помогать избавляться от непреодолимых трудностей. Из-за этого она была прозвана «*Биби*, развязывающая узлы трудностей». Узнав обо всем этом, дровосек рассказал ей о случившемся. Биби прониклась сочувствием к *бобо* («дед»)-бедняку, а после принялась уверять его, что все уладится. Когда *бобо*, успокоившись, собирался было уходить, *биби* еще больше, чем прежде, укрепляла в нем веру, что он обязательно найдет потерянные вещи. Но это случится при одном условии: в каждую среду (*чоршанбе*) он должен устраивать *зикр*,⁴⁰ для этого приобрета на одну деньгу немного кишмиша, соль, хлеб, испеченный из теста на молоке, две лучины. Лучины следует зажечь на раскрытой кожаной скатерти и приступить к чтению молитвы (в обряде этой молитве соответствует первая из пяти упоминавшихся *муноджот*), одновременно отделяя плодоножки кишмиша от каждой изюминки (в обряде эту операцию выполняют его действующие лица, кроме руководительницы). Отделенные плодоножки, одна за другой, ложатся на мелкие куски ваты (в *зикре*-обряде куски ваты — около каждого его персонажа). После куски ваты с завернутыми в них «хвостиками» от кишмиша по одному спускаются в сток воды, которая приводит в движение мельницу.

При этом читаются молитвы Богу о помощи в исполнении желаний устроителя. «Но знай, что эти молитвы читаются не тобою, а женщинами-вдовами и одинокими. На скатерть для угощения (*хон*) выкладывай столько, сколько тебе под силу. Если последуешь моим предписаниям устроить *зикр* в мою честь, найдешь богатство от Невидимого Присутствия». Закончив такие речи, *биби* помолилась за деда-*бобо*, вселив в него веру в Бога, и отпустила его, строго-настрого предупредив не забывать про ее предписание. А было это в день среды (*чоршанбе*). Дед отправился домой. Пока шел, повторял слова *биби*. О, чудо! Старик не верит своим глазам: перед ним как из-под земли появляются потерянные вещи — топор и веревка. К тому же еще и вязанка хвороста. Радости его не было предела. Хворост он быстро доставил на рынок, продал за две деньги, а за одну деньгу купил детям поесть. Радостно явился домой. И думает: советы *биби* забывать негоже, согласно им и нужно действовать. И вот он созвал шесть-семь женщин, устроил жертвенное угощение в ее честь. Те читали молитвы за деда, обращаясь к Богу. Каждая из них отдельно обращала свои молитвы угоднице Божьей, прося ее покровительствовать деду. Они заклинали, говоря: «Пусть узлы трудностей его развязаны будут!». Дед тоже молился за *биби*. Бог услышал его молитвы. Вдруг невесть откуда перед его глазами вновь появляются недавно им потерянные, но уже найденные серп и веревка. Изумленный чудесами, которые

совершила волшебница, он радовался как ребенок. А там и дрова сами к нему идут. Да еще в каком количестве! На рынке у него про цену на дрова спрашивают, а он всем говорит: «Сколько пожелаете, столько и давайте». Прошло немного времени, как дед разбогател. Но про волшебницу он не забывал. Всем про нее рассказывал. Однажды он созвал весь народ, устроил угощение в честь *биби*-волшебницы, умеющей чудесным образом развязывать узлы всех трудностей. Его радости не было конца.

(По завершению прочтения этой части текста читается вторая *муноджот*).

2. Однажды жене деда приснился сон, что ее муж является обладателем огромного дома с усадьбой, похожей на сказочный цветник. Кругом родники да раскрывающиеся бутоны цветов. И огромный царский водоем. Везде птичьи песни. Она рассказала деду о своем сновидении и спросила: «Что бы все это означало?». За толкованием сновидений жены дед отправился к *биби*. Та сказала: «Во всем — знаки богатства и счастья. По богатству станешь ты подобием Каруна,⁴¹ а по славе — сравним с Хатамом.⁴² Но помни: даже в этом случае тебе не следует забывать про день среды. Сейчас ты получишь в дар *хон* (скатерть для угощений на ханский манер). По роскоши исполнения ей нет равней, она словно из Рая. Вот, бери ее. На ней у тебя всегда будет изобилие всех видов самых щедрых угощений». *Бобо* принял подарок бабки и отправился домой. Когда он туда пришел, о диво! Перед его глазами стоял сказочный дворец! Он был поражен увиденным. Совершил ритуальное омовение, молился, воздав хвалу Богу и *биби*-волшебнице. Затем раскрыл подаренный ему *хон*, разложил на него разные угощения, собрал всех детей — сытых и голодных, говоря: «Угощайтесь!». После угощения снова принялся воздавать хвалу Богу и, раскрыв ладони, молился за *биби*. (В обряде этой молитве соответствует *муноджот-2*.)

3. В один из дней правитель страны (*шаханшах*) и его визирь отправились на охоту. И вдруг взору шаханшаха открылся дворец, украшенный, как перья павлина. Правитель интересуется, кому этот дворец принадлежит. В ответ визирь поведал правителю историю седобородого старика, который еще недавно ходил сторбившись, а от его слез становился влажным земляной пол его хижин. Кусок хлеба он находил с большим трудом, дети голодали. Гляди теперь, каким счастливым Создатель Мира сделал его за два-три дня. Услышав рассказ, правитель поскакал к владениям *бобо*. Хозяин поприветствовал владыку и его визиря, совершил омовение, молился за чудотворную *биби*. После раскрыл *хон* для угощений и предался богопоминанию, воздавая Аллаху хвалу за щедрости Его. Миг — и, чудесным образом, на *хон* посыпались щедрые угощения. Гости были приглашены к скатерти, на которой — изобилие всевозможных угощений. Шаханшах и визирь, отведав чудесные угощения, отправились в путь. О горе! Обязанность хозяина заботиться о шаханшахе и его визире отняла у деда так много времени и сил, что вытеснила из памяти другую его обязанность — устроить жертвенное угощение за добрую и щедрую *биби*-волшебницу, как это было ему предписано делать по средам.

4. Дочь правителя страны, услышав рассказ своего отца о чудесных владениях старика, загорелась желанием увидеть все своими глазами. Она стала упрашивать отца разрешить ей поездку к нему. Шаханшах согласился, и царевна отправилась туда со своими служанками. В изумлении от увиденных чудес и царевна, и служанки покусывали и пальцы, и руки. Дед,

совершив ритуальное омовение, взялся за чтение молитв. Затем раскрыл *хан*. Снова помолился Богу. Когда на скатерти появилось множество угощений, дед пригласил к ней девушек. Все были удивлены разнообразием невиданных угощений. Отобедав, девицы отправились к *хаузу*-водоему искупаться. Разделись, одежды свои поручили посторожить дочери деда. Только нырнули они в воду, как неожиданно поднялся сильный ветер и унес в небо головной платок царевны. Дочь *бобо* подняла крик, звала на помощь. Но никто не слышал ее голоса. Девицы, вдоволь искупавшись в сказочном *хаузе*, выбрались из воды и начали одеваться. Царевна не находит своего головного платка. Она просит объяснения у дочери старика. А та вся в слезах. Говорит: «Когда ты ныряла в воду и увлеченно купалась, поднялся сильный ветер, спустился на землю сокол. Он схватил в свои когти твой платок и улетел ввысь». Царевна не поверила ее словам, посчитав, что она говорит неправду, и заподозрила ее в нечестности.

Вернувшись домой, она рассказала отцу-правителю о случившемся. Она убеждала его, что это сделал дед, а тот — атаман грабителей. Шаханшах пришел в ярость и повелел привести к нему старика. Слуги отправились к нему, схватили его, связали руки и ноги и бросили в *зиндан*. Там *бобо* оказался «в углу загадок». Это было в тот день, когда в шаханшахском дворце проходили свадебные пиршества по поводу замужества царевны. Гостей понаехало отовсюду великое множество. Все шли к *зиндану* на деда посмотреть. *Бобо* стыдился всего этого, хотя за ним не было никакой вины. Не было и того, что можно было бы называть предательством. Он все думал о причинах такого поворота судьбы. Думал он и денно, и ночью. Он вспомнил! Вспомнил про свой грех. «Кому об этом рассказать!, — сокрушался старик. — Некому мне посочувствовать и слово доброе сказать!». А грех его состоял в том, что, занимаясь гостями (а ими были правитель страны и его визирь), он забыл про заповедь феи молиться за нее в день среды. Он каялся тысячи раз. Достал одну деньгу, позвал к себе одного человека и просил взять ее и купить на рынке две свечи, немного кишмиша и сдобный хлеб из теста на молоке. Он так сказал, но не подумал, что тот не выполнит его просьбу. А этот человек был поваром при дворе. Тем временем дед в кандалах проливал слезы, укоряя себя за небудуманность обратиться с просьбой к нехорошему человеку.

Но действительно, *биби* — волшебница! Как раз в это время во дворце готовились праздновать свадьбу царевны. И стар и млад — гости, послы и подданные — все ждали этого события. Шаханшах готовился к нему долго, не жалел средств, чтобы все подобало царскому величию. Он все время твердил одно и то же: «Чтобы все подданные были сыты вдоволь!». Повар принялся исполнять шаханшахское повеление. Плов варился в шестидесяти котлах. О, горе! Когда плов начали подавать, оказалось, что его хватает только на половину собравшегося народа. Другой половине достался только запах плова. Люди удивляются, гадают, что за шутки такие! А повар охвачен страхом за то, что народ заклеит шаханшаха позором, говоря: «Такого еще не видывал мир и никто из обитателей мира сего!». И тот наверняка распорядится казнить повара. Когда правитель страны узнал, что произошло, он пришел в ярость, как лев. Велел

привести к нему повара, чтобы проткнуть его собственным кинжалом. Привели повара, скованного цепями.

Он как птица со сломанными крыльями. Задает себе вновь и вновь один и тот же вопрос: «Отчего так произошло? И где путь к спасению?». После длительных мучительных размышлений он вспомнил о просьбе деда в *зиндане*. И тогда в его сердце появилась надежда на спасение. Направился он к деду, заточенному в *зиндане*, чтобы узнать о смысле тогдашней его просьбы и заодно просить совета о собственном пути к спасению. Придя к несчастному деду, он спросил его: «Какова была в тот день цель твоя, когда ты послал меня на рынок?». Дед открыл ему свою тайну, а в конце сказал: «Ты оказался таким же неразумным, как и я сам». *Бобо* рассказал ему про волшебницу — почтеннейшую в чистейшем царстве Бога. Сказал: «Была она для меня источником удовлетворения всех нужд и причиной моего благополучия. Устраивая жертвенные *зикры* по средам в ее честь на одну деньгу, спал я всегда спокойным сном, не зная забот. Но однажды я позабыл об этом дне и заодно о фее — ключе устранения всех моих бед. Беды и муки, которые испытываю я теперь, оттого, что забыл о ее предписании. В тот день, когда я звал тебя, хотел, чтобы ты на одну деньгу купил нужные мне вещи для выполнения ритуала в честь *биби*. Тогда ты ушел, не выполнив мою просьбу, чем обрек и себя на беды. Теперь кайся. Обратись к доброй Биби Мушкилкушо с молитвой о помощи. Тогда, может быть, избавишься от беды».

Дед протянул ему одну деньгу. Повар взял ее и отдал одному человеку, который проходил мимо, прося его купить хлеба на молоке, лучины и немного изюма. Когда все было готово, пригласили двух-трех женщин. Те прочитали священную молитву, молились за бабу-*мушкилкушо*. Дед, обращая свои взоры к небу, говорил: «О ты, улаживающая мои дела и устраняющая причины узлов трудностей моих! Устрани мои беды». После женщины прочитали молитву, чтобы дед избавился от всяких бед. Их молитвы Бог принял. После этого и везение, и счастье, и благополучие вновь стали спутниками нашего деда. Знай и ты теперь, как устроен мир. Знай про путь к золоту, богатству и щедрости. Все это — от Биби Мушкилкушо.

В это время с неба спустился сокол, влетел он прямо в шаханшахский дворец. Он бросил к ногам шаханшаха какой-то платок и улетел, оставив правителя в изумлении. Он смотрит на платок. Точно! Это головной платок царевны. Шаханшах обрадовался так, что силы его удвоились. Свет радости вновь проник в праздничный дом. Всенародное ликование не имело предела. Снова забурлили котлы. Всего было больше, чем в первый раз. Шаханшах догадался, в чем причина всех загадочных происшествий. У него уже не было сомнений, что все, что происходит теперь во дворце, — от щедрот деда, заточенного в *зиндане*. Он почувствовал за собой вину. Полусогнувшись, попросил прощения у деда. Велел надеть на него новую одежду. И дед простил вину шаханшаху. Тут рассказу и конец. (В обряде после этого читается пятый *муноджот*, насыщенный славословием о Пророке Мухаммаде.)

Концовка рассказа о *Биби Мушкилкушо* содержит призыв знать и помнить о ее щедростях, устраивать по возможности в ее честь жертвенные угощения, воздавать хвалу дню среды. Бедным и людям без средств предлагается семь раз в год вспоминать *биби*, устроив в ее честь угощение. Далее (с. 15–16) снова, как

во вступлении к тексту, говорится о благах, которые приносят человеку жертвенные угощения в честь Биби Мушкилкушо.

Вкратце рассмотрим процесс оперирования обрядовыми вещами, включенными в план ритуальных действий.

После прочтения духовной руководительницей последнего *муноджота*, в котором прославляются достижения пророка Мухаммада, соль, мука, рис и сухой чай, расставленные в чашках на скатерти, возвращаются туда, откуда их брали, прибавляясь, таким образом, к соответствующим запасам семьи. Отныне с ними связаны ожидания изобилия и, следовательно, материального благополучия семейного образования. В этой операции угадывается и магия белого цвета (ср. соль, мука, рис). К этому можно добавить кусок белой материи, которым накрыта одна из двух чаш с мукой. Его после обряда забирает себе хозяйка дома для изготовления какого-либо элемента одежды. Как уже говорилось, в обряде эта ткань используется для накрывания чаши (*коса*) с мукой. Когда *коса* уже накрыта, действующие лица ритуала надавливают пальцем на муку поверх ткани. Хозяйке это делать не полагается. Ей вообще нельзя касаться этой материи. Если, скажем, при приобретении ее рука коснулась какой-либо части материи, то эта часть до того, как использовать ее в ритуальных целях, отрезается и выбрасывается.

К двум ритуальным хлебам (*котурма*) прибавляют еще два хлеба, не выставленные на скатерть. В результате получаются две пары хлебов, одну из которых забирает духовная руководительница ритуала, другая достается хозяйке; затем этот хлеб съедают члены семьи. Также поступают с двумя чашами мучного киселя (*атола*). *Биби халифа* и хозяйка делят их между собой. Для остальных действующих лиц отдельно приготовлена *атола*, которая подается к *дастурхану*.

Отделенный от плодоножек (*думча*) кишмиш раздается членам семьи, включая лиц мужского пола. После того как хозяйка задувает свечи, участники церемонии съедают по одной изюминке, демонстрируя этим убеждение, что благие ожидания, которые связаны с выполнением церемонии *мушкилкушо*, касаются и их. Иные с той же целью погружают по одному разу указательный палец в чаши с водой, сахаром и солью, облизывая его.

Следующее действие состоит в том, что «хвостики» (*думча*), оторванные от изюма и завернутые в кусочки расправленной ваты, выставленные на подносе на кожаную скатерть, вместе с потухшими свечами, покрытыми струйками растаявшего воска, и мукой из-под них заворачивают в белую материю типа бязи (*суф*) и этот узелок несут к водяной мельнице. Там все это одно за другим выбрасывают в довольно длинный деревянный желоб, несущий вниз стремительный поток воды, вращающий лопасти мельницы. При этом читается молитва, которую дополняют заклинаниями, произносимыми при выбрасывании в воду каждой свечи или куска ваты. Здесь нужно помнить универсальное представление о том, что огонь не только фактор глобального очищения. Он олицетворяет мужское начало, в то время как вода — женское.

Рута (*хазориспанд/испанд*) сжигается в совочке, и хозяйка ее дымом обводит все помещения по углам, членов семьи, порог входных ворот и подворотню, подсобные строения, животных; окуриваются также все дорожки на террито-

рии дома-усадыбы. При этом хозяйка не перестает шептать подходящие случаю молитвы и заклинания. По существу, этот акт знаменует завершение ритуала *мушкилкушо*.

Финалом церемонии является своеобразное представление, о котором говорилось при описании обряда *биби сешанбе*.

Мушкилкушо, как и *биби сешанбе*, является исключительно женским обрядом и поэтому отражает специфику женского отношения к огню. Вместе с тем, очевидно, что предписаниям феи, женского персонажа, следуют и мужчины — героини рассказа о Биби Мушкилкушо, которые верят в магическую силу лучинок как в единственно возможную силу спасения от нависшей над ними угрозы гибели в *зиндане*-подземелье. Как видно, одним из основных условий выполнения ее предписаний является зажигание лучинок, иначе все будет напрасным.

Прежде чем продолжить разговор о диалектике огня как метафоре веры в мифе, необходимо сказать несколько слов о различиях между двумя рассмотренными обрядами — *биби сешанбе* и *биби мушкилкушо*. В первом (*биби сешанбе*) лица мужского пола, а также беременные женщины по причинам, изложенным выше, к жертвенному угощению категорически не допускаются, в то время как в церемонии, целью которой является «развязывание узлов препятствий» (*мушкилкушо*), вкушение ритуальной пищи им позволено. То, что эти церемонии отличаются друг от друга по набору и составу ритуальных предметов, а также четности и нечетности количества зажигаемых лучин (свечей) и хлебцев типа *фатир* или *котурма*, видно из изложенного. Еще раз обращу внимание на цветовое предпочтение. В этом плане оба обряда построены на символикации преимущественно белого цвета (ср. вода, мука, сахарный песок, соль, рисовая каша, похлебка из мучных шариков на молоке). Для церемонии «развязывания узлов трудности» присущ, кроме того, желтый (румяный) цвет. Об этом свидетельствуют присутствие желтого изюма, мучной каши и хлебцев-*фатир*. Зеленый цвет представлен сухим чаем и сухой дикой рутой.

Начальной фазой события *мушкилкушо* (это, как уже известно из изложенного, относится и к *биби сешанбе*) является церемония зажигания хозяйкой свечей, загадывание ею трех желаний, ради исполнения которых проводится обряд, трехкратное целование в описанной выше манере, а также *таъзим* («поклон», «поклонение») зажженным свечам. Уже по этой процедуре можно ощутить отношение к огню как к символу веры. Примечательно, что и здесь, как в ритуальном представлении *биби сешанбе*, поклонению огню (свечам) соответствует термин *таъзим*. Как мне приходилось наблюдать в кишлаке Гусар, поклонение горящим свечам во время обряда *мушкилкушо* происходит таким образом. Хозяйка подходит к свечам, опускается на колени лицом к ним и медленным, каким-то особо учтивым движением протягивает руки к свечам так, что пламя оказывается между обращенными друг к другу ладонями. В таком положении руки продолжают медленно двигаться вверх к концу языков пламени. Там ладони сначала смыкаются друг с другом, а потом снова раскрываются для того, чтобы провести ими по лицу (ото лба к подбородку), так же, как это делается мусульманами при завершении чтения формул *Омин!* («Аминь!») или произнесении одного этого слова после завершения какого-либо важного дела.

При каждом поклонении устроительница шепчет заклинания или молитвенные слова. После завершения этой части она трижды целует книгу (старую литографию с текстом рассказа о Биби Мушкилкушо). Книгу полагается брать двумя руками, после каждого целования ее нужно подносить ко лбу и коснуться им ее поверхности. Эта часть ритуала называется *таъзими Куръон* («поклонение Корану»), сам Коран при этом заменяла литография текста рассказа (может быть, сборника текстов). Если представить себе доисламские корни этого рассказа, как и его инритуализации, то становится вполне понятным, какое место он занимает в душе верующих.

Ситуации, столь наглядно представляющие переживание естественной жизни пламени свечей в обрядности, редки. Зажигание свечей в начале обряда дает окружающим ощущение светлого праздника, поводом для которого является рождение огней. Разгораясь, свечи постепенно стареют, пока не покроются струйками воска. К этому времени действие близится к своему финалу. Когда он наступает, происходит нечто похожее на «похороны» угасших свечей. Как мертвое тело человека, облаченное перед похоронами в саван (*кафан*), угасшие свечи заворачивают в белую материю. Вместе с их «телами» в «саване» в иной мир отправляется и жертвенная мука, и плодотворности (*думча*) изюма, завернутые в вату. С ними уносятся в стремительном потоке воды неудачи и невзгоды, которые преследуют человека.

Подобное отношение к огню в церемонии (*биби сешанбе* и *мушкилкушо*) не оставляет места для сомнений относительно толкования бестелесного огня (лучей) как одушевленного начала. Это персонифицированное начало наделено и символической силой, имеющей сексуальную окрашенность. В этом плане *биби мушкилкушо* дополняет обряд госпожи вторника. Символическое значение лучин или свечей в названных ритуалах лучше всего доказывает именно эту способность, которая как порождающая сила проявляется не только в природной фертильности, но и в социальном размножении. Образная близость природного и социального, которая приписывается лучам, дает простор для использования их созидающего потенциала в обрядах, смыслом которых является стимулирование размножения, в том числе преодоление бесплодия. Эти символические ожидания приближают к пониманию единства бытия человека и огня.

Отсюда следует и вывод о том, что желающий достижения благополучия, в том числе и обретения детей, должен жертвовать в первую очередь огню. В этом, очевидно, состоит метафорический «язык» обряда, общий для многих традиций, рисующих огонь как мужское начало, «оформляющее женскую материю, которая есть вода».⁴³ Данное представление отражено и в зороастрийских текстах. В последних говорится, что «небо, металл, ветер и огонь — мужского, и никогда не бывает иначе, а вода, земля, растения и рыбы — женского, и никогда иначе».⁴⁴ Подобные взгляды позволяют представить «материализацию» в обрядности связи огня с сексуальностью. За примерами, пусть метафорическими, далеко идти не нужно. Достаточно вспомнить синоним страстности и сексуальности в форме образного выражения «жгучее желание» (или «сгорать в пламени любви»). К этому нужно добавить и общеизвестный могущественный потенциал огня менять все — и форму, и цвет, и состояние, и вкус пищи во рту. Все это в дополнение к тому, о чем уже говорилось, позволяет нам сделать

еще один шаг в направлении осмысления символического назначения костра молодоженов: розовое пламя в свадебной обрядности таджиков символизирует нерасторжимость единства жизни и огня. Жизнь человека на земле подобна жизненному циклу огня от его рождения (загорания) через поблескивание пламени до смерти (потухания).

Из сказанного становится понятным значение, которое сегодня придает-ся огню у таджиков как в Таджикистане, так и в Узбекистане, где наблюда-ется настоящий бум описанных форм «огнепоклонничества». О роли и мес-те огня в современных обрядах патронесс вторника и среды говорит тот факт, что, готовясь к их проведению, хозяйки стремятся приобрести забла-говременно нужные ритуальные восковые свечи, так как во вторник и среду их трудно найти в продаже.

3. Животворящая сила черноты

Продолжая исследование темы огня, имеет смысл остановиться и на другой практике. Речь идет о терапевтическом знахарстве (*обу алас*). В отличие от рассмотренных выше обрядов *биби сешанбе* или *биби муш-килкушо* эта сфера связана с устранением причин болезней, по поверь-ям, происходящих в основном от неодобрительного, завистливого или голодного, жадного взгляда, брошенного на человека во время еды (*сукк*); *сукку* подвержен и человек в нарядной одежде. Он может очень повре-дить человеку, «разрушив благодать пищи, отравив ее недобрыми чув-ствами, посылаемыми глазом смотрящего».⁴⁵ Наверное, поэтому таджи-ки, как правило, приглашают проходящего мимо человека к своему *дас-турхану*. По К. Шаниязову, *сукк* примерно можно перевести как «вя-лость, тяжесть всего организма. Говорят, что эта тяжесть переходит от дру-гих лиц, которые завидуют положению, здоровью и внешности данного че-ловека. В таком понимании *сукк* представляется в виде духа, переходящего от людей, в обществе которых находился больной».⁴⁶ Таджики считают, что если хозяин дома, находясь за *дастурханом*, на котором разложена снедь, не приглашает к нему проходящего мимо человека, он может заболеть от *сукк*. Последнее рассматривается как порча, насылаемая на хозяина прохо-жим. Очевидно, поэтому на Востоке, как говорят, в трапезе участвуют все. Задача врачавателя состоит, следовательно, в том, чтобы вывести послед-ствия *сукка* из тела больного. После этих замечаний перехожу к изложению сведений, зафиксированных мною в результате полевых исследований.

Привлекаемые сведения представляют собой записи по данному сюжету, про-изведенные мною в 1993–1995 гг. в кишлаке Гусар на Зеравшане. Я приведу их в сокращенном варианте, выделяя лишь некоторые характерные детали, отно-сящиеся в основном к актуализации целебной символики огня. Традиционное знахарство в культуре оседлого населения Центральной Азии — достаточно известный сюжет в этнографии.⁴⁷ Немного в стороне от внимания исследовате-лей остается выявление местных его форм, а знахарство представляет собой сферу, где этот аспект обнаруживает значительную вариативность выражения.

Во время одной из экспедиций автор работал на Зеравшане. Затяжная и до-вольно острая боль в желудке сильно мешала в работе. Сердобольные жители кишлака Мазори Шариф посоветовали обратиться к бабке-знахарке Биби Зо-кира Устоали в кишлаке Гусар. Я застал ее в тени *айвона* (открытая терраса

жилого дома). На вид она была лет восьмидесяти, может быть, и больше. Я ее вспомнил сразу. Биби Зокира родом из того же кишлака Заурон, что и моя покойная мать. Она вспомнила многое из былого, сказав, в частности: «Как же, я тебя носила на руках, на спине, нянчила. Я и твоя покойная мать дружили. Бывало, она занимается делами по дому, а уход за тобой поручает мне. Вот я и возилась с тобой часами, а ребенком ты был славным, щеки румяные такие». А потом запричитала: «А сейчас на кого стал похож! О боже, одни кости! Это потому, что ты попал в чужбину, далеко уехал, оторвался от корней. А там пища да климат иные, конечно, не подходят тебе <...>».

Когда за чаем я изложил цель моего визита, Биби Зокира сначала внутренне как-то напряглась, после небольшой паузы сказала: «Сын мой, я дочь потомственной знахарки. Это факт. Моя мать была признанной целительницей. Это тоже факт. Беда в том, что я не успела получить у матери *фоти́ха* (ритуал посвящения, обычно завершающийся чтением коранической разрешительной молитвы). Оттого я и не имею права на *обу алас* (букв. “исцеление с помощью воды и огня”). Бог меня покарает, если я это сделаю. Однажды я подчинилась настойчивым просьбам одного больного и его родственников. После этого чуть было не умерла от страшной боли во всем теле. Тогда я решила больше не допускать подобных глупостей. Но ты для меня как сын родной. Поэтому я проведу не весь сеанс, а часть его. Чтобы тебе было понятно, я использую только то, что выполняется при помощи *аласа*.⁴⁸ Что касается *об* (букв. “вода”) — нет. Я вынуждена от воды отказаться, иначе мне будет худо. Ты ведь не хочешь, чтобы бабке стало плохо. Правда?».

После этого Биби Зокира поднялась с места, взяла меня за руку и повела к воротам. Мы подошли к подворотне. Она пересекла площадку и свернула за глинобитную стену, крепко держа меня за руку. Когда за стеной я увидел *танур* (глиняное устройство на высокой платформе для выпечки лепешек), мне все стало ясно. *Танур* внутри был весь черный от сажи (копоты). Мы встали напротив его круглого отверстия. Биби Зокира попросила меня задрать рубашку так, чтобы живот и грудь были обнажены. Затем она произнесла формулу *ба нияти ши́фо* («исцеления ради»), прошептала еще несколько заклинаний, сунула правую руку с широко расставленными пальцами в *танур*, провела ими по поверхности его стенки. Затем, повернувшись лицом ко мне и, не прекращая шептать молитвы, провела черными от сажи пальцами по моему телу от левого предплечья к правой подмышке. Снова сунула руку в *танур*, и на этот раз черные отпечатки ее пальцев легли от правого предплечья до левой подмышки. На третий раз пальцы Биби Зокира оставили кругообразный след между нижней частью грудной клетки и животом. Биби Зокира закончила шептать молитвы, завершив их сентенциями, в которых содержались пожелания, чтобы мусульманские святые, духи предков и святые места, предназначенные для ритуальных посещений мусульман (*мазоры*), помогли в исцелении.

Казалось бы, уже сама чернота мертвой сажи должна исключать всякую возможность ее очистительной интерпретации. Однако из пояснения Биби Зокира вытекало двойственное отношение к саже (*сиёхи*). С одной стороны, это чистое вещество. С другой стороны, при следующем разжигании огня сажа (*дуд*) на стенках *танура* преобразуется, обретая благодаря жару прежний животворящий цвет, соответствующий ее очищающей силе. Интересно, что у восточных славян (в Малороссии) сажа использовалась против огника.⁴⁹

В вопросе о знахарстве интерес вызывает мотивация закрепления традиции именно за женщинами ведущей роли в знахарской деятельности. Это важно для более полного понимания обязанности женщины — быть не только хозяйкой огня и очага, но и исполнительницей обрядов, связанных с огнем и носящих этномедицинский характер. По этому поводу существует предание, которое мотивирует подоплеку закрепления традицией именно за женщинами функций знахарей. Позволю себе привести его.

Предание о лечении больных способом *алову хас* («огонь и соломинки») гласит, что Пророк Мухаммед как-то страдал от сильной головной боли. Он отправился к Богу (*Худованд*) и рассказал Ему о своем состоянии. *Худованд* велел Пророку отправиться к некой бабке и попросить ее о помощи. Когда Пророк явился к старухе и рассказал ей о случившемся и предписании Бога обратиться к ней за помощью, то она достала три лоскутка разноцветной ткани, пучок сухой руты (*хазориспанд/испанд*), собрала немного соломинок (*хас*) на перекрестке и срезала с ивового дерева ветку. Бабка-знахарка сложила все это вместе, зажгла и дымящим огнем обвела вокруг тела Пророка. После этого Пророк почувствовал облегчение, хотя одна половина головы продолжала болеть. Он отправился к Богу во второй раз и рассказал Ему об этом. Бог велел: «Возвращайся домой, достань те три золотые монеты, что у тебя под кошмой на полу, и отдай их старухе». Пророк так и поступил. Но все было бесполезно, боль не проходила. «В чем дело?», — недоумевал Пророк. В конце концов, он разгадал, почему боль в голове приняла затяжной характер: ему надлежало отдать бабке три золотые монеты, о которых говорил Творец, каждый раз не по одной, а сразу при первом обращении к ней. Но он этого не сделал, поэтому боль его не отпускает.

Основная идея этого рассказа более чем прозрачна: исцеление средствами *алову хас* — занятие женское. На то и воля Бога. В этой помощи нуждается даже Пророк. И ему полагается платить за исцеление.

Приведу еще один рассказ, записанный мною, как и предыдущий, в кишлаке Гусар.

Жила одна старушка. Пришла она однажды к Пророку Мухаммаду, чтобы рассказать ему о своей трудной жизни. «Я старая и немощная. Жизнь у меня трудная. Жить не на что». Пророк Мухаммад выслушал бабку до конца, а потом говорит: «Возвращайся обратно, найди какой-нибудь людный уголок на улице, располагайся там и объясняй прохожим, что ты обладаешь способностью исцелять способом *обу алас*. Тогда люди будут обращаться к тебе за помощью. От этого будет польза и тебе (потому что люди будут расплачиваться с тобой за исцеление), и людям». Бабка так и поступила. И вот однажды *Худованд* устроил дело так, что у пророка (*хазрат*) Али⁵⁰ разболелся живот, да так сильно, что невозможно было даже держаться на ногах. Весть о случившемся доходит до Пророка. Он говорит, что сам лично не способен исцелить двоюродного брата [пророка Али. — *Р.Р.*], и велит ему за помощью обратиться к той старушке, которая приходила к нему с рассказами о своих бедах. *Хазрат* Али поступил так, как предписал ему Пророк. Когда он пришел к старухе, та взяла потухший уголек (*лахча*) и провела им трижды по животу пророка Али. Вскоре боль в животе *хазрат* Али исчезла. *Хазрат* Али был удивлен этим так сильно, что с трудом нашел слова, дабы подобающим образом возблагодарить Бога. В конце концов, он произнес: «О

Аллах, все в твоих руках! Немошная старушка справляется с тем, в чем бессилён даже сам Пророк религии!».

В предании есть одна любопытная деталь. Бабка-знахарка, к которой обращается *хазрат* Али, при лечении оперирует лишь угольком, без прочих компонентов, например муки, соломинок и проч. (хотя в рассказе упоминается выражение *обу алас*). Это почти в точности совпадает с описанным способом лечения Биби Зокира Устоали, которая, как нам уже известно, свой выбор одной только копоты мотивировала ритуальной непосвящённостью в данный вид деятельности.

Принципиально важно другое. В этом рассказе, так же, как и в предыдущем, исцеление людей огнём и водой предписано пожилым женщинам. Причём соответствующие санкции на это даются и Богом, и Пророком. Разумеется, ссылка на Бога и Пророка Мухаммада в предании необходима для того, чтобы обосновать право давнишней традиции с глубокими доисламскими корнями реализоваться в рамках официальной идеологии ислама и, таким образом, формализовать себя как аспект культуры. Подобные приёмы весьма типичны для многих элементов традиционной и современной культуры, которые часто воспринимаются как исламские. Таким способом элементы доисламской традиции включаются в *расм* («привычность», «обычность», «традиция») и становятся органичной его частью, причём исключительно в женском исполнении. Это объясняет нам причины неодобрительного отношения ислама к участию мужчин в знахарской деятельности. По-видимому, предполагается, что они должны исповедовать религию, а не заниматься «женским делом». Я склонен думать, что подобное представление отражает стремление оторвать мужчин от деятельности, которая была нормальной для них в доисламский период.

Приведённые рассказы современных таджиков свидетельствуют о «легитимации» права женщин на знахарскую деятельность в традиционной оседло-земледельческой среде. Это интересно. Но в этом вопросе самое трудное — мотивы закрепления за женщинами роли целительницы. В последующих изложениях мы ещё вернёмся к этому вопросу. Пока же отмечу лишь несколько характерных деталей. Они касаются объяснения того, почему функции знахарства оставляют в монопольном распоряжении женщин.

Начнём с того, что вся технологическая база врачевания путём *обу алас* (*обу хас*) состоит из предметов, которые находятся в исключительном ведении женщин. Это сито, через которое просеивается смесь муки и золы на доску, уложенную обычно на кожаную скатерть. Пользоваться этими предметами мужчинам решительно нельзя, потому что в силу древних принципов разделения полоролевых обязанностей право оперирования ими закреплено за женщинами. Следовательно, компоненты средств лечения — священный огонь (угольки, сажа, копоть и проч.) и священная мука также относятся к ведению женщин в том смысле, что в быту только они оперируют ими. Это касается и руты-*испанд*. Её обычно собирают женщины, которые сушат её и хранят дома для врачебных целей. Правом зажигать руту обладают только они. Так понемногу проясняются мотивы нахождения в руках женщин права оперирования вещами, включёнными в программу практики *обу алас*. Отсюда следует, что бытование самой практики *обу алас* относится

к креативной деятельности женщин, которые создают и технологическую (предметную) базу, и идеологическую концепцию данной сферы.

Далее ограничимся несколькими примерами, иллюстрирующими выполнение обряда *обу алас*. При врачевании заболеваний, в частности желудочно-кишечных, причина которых, как считают знахарки (*кампири табиб* — «бабка-целительница»), вредное воздействие *сукк* («сглаз», «зависть»), берут три порции муки и золы — одну пригоршню муки и две пригоршни золы (можно и наоборот) — в трех *хаули* («дом-усадаба») при условии, что в этих домах супруги живут «единожды заключенным браком» (*якникоха*, т.е. без разводов или повторных браков). *Кампири табиб* стелит на пол кожаную или матерчатую скатерть (*сурфа*), над которой обычно просеивают муку для теста. На *сурфу* укладывают довольно массивную обтесанную доску на невысоких ножках (*тахти ош*), которая в быту применяется для раскатывания на ней теста. Смесь муки и золы с помощью сита (*элак*) просеивается на *тахти ош*. Затем *кампири табиб* берет нож и проводит им косые линии по поверхности доски, сначала справа налево, а потом слева направо. Пересекаясь, линии образуют ромбы. После завершения этой операции доска (верхней стороной) прикладывается к животу больного. Это действие повторяется три раза. При этом знахарка шепчет сакральные сентенции: *7 пири комил, 7 пири пок ёри дехан* («семь совершеннейших пиров, ⁵¹ семь чистейших пирров да пусть помогут»). Затем на чистой металлической лопате сжигается пучок соломы, собранной на перекрестке (*чорсу/чоррах*). Во время собирания соломинок врачевательница едва слышным голосом произносит слова, которые в русском переводе звучат так: «Начало (бытия) — Бог, конец (бытия) — Бог, проявление (всего) — Бог, (воплощение) чистоты — Бог; Бог ниспосылает болезни, Бог же ниспосылает исцеление. Бог да пусть даст средство для его (называется имя больного) исцеления». К собранной соломе добавляются сухие ветки руты (*испанд*). Когда солома и *испанд* разгораются, знахарка три раза обводит голову больного дымом. После завершения этой части процедуры пепел от сгоревшей соломы и *испанда* выбрасывают в канавку с проточной водой. Процедура завершается следующим. Знахарка три раза черпает рукой воду из фарфоровой чашки и «бросает» ее через свое плечо. Затем она трижды опрыскивает больного водой, черпая ее рукой из той же чашки. Сумма чисел «три» в применении к непосредственному воздействию знахарки на больного в данном контексте равняется 12 ($3 \times 4 = 12$).

Возможен и другой вариант этой процедуры. Больному предлагается, упираясь руками и ногами в пол, трижды коснуться животом поверхности доски. Эти касания сопровождаются словами знахарки: *афф, афф, афф!* («Отпущение»/«разрешение от боли»). Затем смесь муки и золы стряхивают на скатерть и высыпают в канавку с проточной водой. Тогда *кампири табиб* нашептывает сакральные формулы, которые в переводе звучат так: «Пусть даст развязывание (узла), духовные наставники да помогут, святая прама-терь Хавво (библ. Ева), святые *биби* Халича, ⁵² *биби* Фатима, *биби* Зухро⁵³ и *биби* Кибриё (?), чтобы помогли. Бог пусть даст развязывание!».

Следующая часть сеанса называется *алоу хас* («огонь и соломинки»). Берется пучок сухой руты (*хазориспанд/испанд*), несколько соломинок, собранных на перекрестке, и ивовая ветка. Все три элемента складывают вместе и поджигают на чистой земле. Когда огонь разгорается, знахарка подносит к пламени

предварительно приготовленные три (по другой версии — семь) лоскутка тканей разных расцветок и опускает их концами в огонь, держась правой рукой за противоположный конец. Лоскутки, одним концом опущенные в огонь, охватываются пламенем и загораются. Горящим огнем врачевательница трижды обводит голову больного.⁵⁴ Окуривание сопровождается нашептыванием заклинаний, в которых с просьбой о помощи *кампир* обращается к мусульманским пророкам (*хазрат*) Доуду (библ. Давид), Сулаймону (библ. Соломон), святому Гаус-уль-А'заму,⁵⁵ к сорока праведным мужам (*чилтани пок*), сорока праведным девушкам (*чилдухтарон*), к *Шохи Зинда* («Живой царь»), с которым ассоциируется ансамбль мемориально-культовых построек (в основном XIV–XV вв.) в Самарканде, Ходже Мухаммаду Башоро (Бушшор), воспринимаемому местным населением одним из сподвижников (*саххоба*) Пророка Мухаммада (мавзолей Мухаммада Башоро находится в кишлаке Мазори Шариф, Пенджикентский район), Ходже Аламбардору (букв. «Господин Знаменосец», видимо, анонимный воин; его *мазор* («место для ритуального посещения») находится на полпути между кишлаками Гусар и Мазори Шариф).

Врачевание заболеваний от *сукка* в этом варианте происходит так: на металлической лопате сжигается пучок соломы, собранной также на перекрестке. Больному предписывается сначала трижды перешагнуть через огонь на лопате, а затем три раза обойти его. Затем он также трижды обходит фруктовое дерево. После этого знахарка три раза обрызгивает пациента водой. Как видно, и в этом случае число «три» фигурирует четырежды, что в итоге составляет 12.

Сказанное о традиционной форме врачевания у таджиков подкрепляется материалами Н. Ханыкова по Бухаре. Говоря о том, что у бухарцев огонь играет «немалую роль при суеверных лечениях», он указывает: «Старухи, занимающиеся врачеванием, зажигают небольшой костер и заставляют больного трижды обойти вокруг него, потом трижды перепрыгнуть через него, в заключении чего ему прыскают трижды водою в лицо».⁵⁶

Интересно, что число «три» является одним из обязательных условий выполнения процедур традиционной знахарской медицины. М.Р. Рахимов сообщает, что у горных таджиков «на доске, на которой обычно нарезают лапшу, смешивали немного золы с мукой, затем эту смесь просеивали, и одна из знахарок чертила на ней указательными пальцами от пяти до семи треугольников, связанных между собой. <...> После этого, раздев ребенка, она трижды спиной прикладывала его к этим рисункам, держа за руки и ноги. <...> Потом эту смесь бросали в воду или закапывали в землю. Исполнив все это, знахарка брала кувшин, обводила им трижды вокруг головы ребенка».⁵⁷ Примечательно, что данные М.Р. Рахимова в основных чертах совпадают с моими полевыми материалами по традиционной практике врачевания. И тут, и там фигурируют доска, на которой просеивали уже знакомую нам смесь муки и золы, вода, рисунки геометрической формы (ромбы, по нашим данным, или треугольники, по материалам М.Р. Рахимова) и т.д., вплоть до того, как выполняется сама процедура. Главное, в чем совпадают сведения автора с данными М.Р. Рахимова, состоит в актуализации числового кода «три».

Описанные действия относятся к сфере традиционной этнотерапии. Строго ограничиваясь таджикским материалом, можно предположить, что это явление основано на опыте предшествующих поколений, освоенном потом-

ственными врачевателями, копирующими соответствующие образцы. Его специфика состоит в том, что диагноз болезни, как и ее этиология, определяется бабкой-знахаркой по известным ей симптомам. Знахарка избирает тактику лечения, опираясь на магические средства воздействия на организм. Стержнем этого метода являются «вода и огонь» (*обу алас*), которыми в целях очищения больного от болезни оперирует врачеватель. Хотя название обряда связано с этими двумя стихиями, на самом деле центральным элементом лечебных действий выступает огонь, точнее окуривание. Наверное, будет правильнее сказать, что операционная структура обряда предполагает присутствие в равной степени всех названных элементов. Отсутствие одного из них делает его недействительным. Важно, что огонь благодаря своей исключительно важной роли выступает в качестве главного элемента обряда. Вода вынесена в название ритуала, но ее роль почти незаметна. Не исключено, что очистительная функция воды в рассматриваемом обряде отчасти перенесена на женщину, по своей природе родственную стихии воды. Возможно, напротив, это отражает представление об андрогенности водной стихии, ставшей причиной ограничения использования воды в практике, поскольку последняя, как уже говорилось, принадлежит главным образом женской сфере. При этом помнится, что сестра отца при выполнении процедуры *обу алас* окунала пальцы в чашу с водой и обрызгивала пациента с головы до ног.

Здесь уместно снова вернуться к рассказу о Биби Мушкилкушо. Предписывая использовать определенный набор предметов, необходимых для ритуальных действий, наиболее выразительно она (Биби) говорит о паре свечей, свет которых призван не только осветить путь героя к богатству и величию, но (как явствует из четвертого эпизода повествования) оберегать его от возможных бед и несчастий. Если рассказ о доброй волшебнице таит в себе аллереорию, которая лишний раз возвращает мысль к истокам почитания огня, когда его культ проявлял себя как психологический стержень бытия, то четыре действия (акта) обрядового воплощения мифа рисуют глубину зримого почитания поблескивания зажженных лучей как интеллектуального основания бытия. Даже от самого непосвященного наблюдателя не может ускользнуть тот очевидный факт, что духовную руководительницу ритуала от края раскрытой скатерти отделяют два сакральных объекта. Один из них — чаша с мукой, в которой горят свечи; она у самого края скатерти. Другой представлен двумя текстами — рассказом о фее и религиозными песнями; эти книги помещены между свечами и *биби халифой*. Это очень интересный факт: два сакральных предмета (в данном случае свеча и книга) выступают символами разных религий — зороастризма (свечи) и вытеснившего его ислама (тексты). Вряд ли приходится сомневаться, что мотив волшебной сказки, получивший книжное оформление, несет свет доисламских времен. Но он записан на основе арабской графики и благодаря этому выступает символом учения Пророка Мухаммада.

Что касается духовной руководительницы обряда (*биби халифы*), она воплощает собой своего рода жрицу культа священных текстов и огня одновременно. После исполнения каждого из пяти актов действующие лица совершают целование сакрального текста и поклонение сакральному огню. Кажется, присутствие сразу троих посторонних мужчин-*мусульман* (двух этнографов и одного сопровождающего) немного смущает *момо-бабок*. Это видно из того, что целование и поклонения горящим свечам происходят сдержаннее, чем обычно, главным об-

разом по степени эмоциональной выраженности, хотя от этого впечатление возвышенного отношения исполнителей обряда к огню отнюдь не убавляется.

В любом случае кажется: стоит изъять из рассказа и одноименного представления изначальную тему отношения к огню, как все построение рухнет. Именно на нити почтительного отношения к пламени лучин (свечей) нанизаны элементы, составляющие это построение. Причем это не просто почтительное отношение к огненной стихии. Во всем, что касается этого отношения, явственно ощущается то возвышенное, что роднит и приближает его к символу веры. Естественно поэтому, что ни одно более или менее заметное событие в жизни семьи не проходит без обращения к этому символу и без выражения трепетного поклонения.

В плане понимания семантики *алоугардона* молодых как нечленимой части свадебной обрядности таджиков этот аспект имеет принципиальное значение. Если обратиться к роли огня (сажи, курения) в знахарской обрядности (*обу алас*), где его очистительная и охранительная функции заметны, как говорится, невооруженным глазом, то мотивы благоговейного отношения к этому благу становятся вполне очевидными. В добавление к изложенному в предыдущих главах книги необходимо указать и другие символические функции этого чистейшего элемента Мироздания. Они суть *умилостивительная, благословляющая и сексуальная*.

Отмеченные функции огненной стихии в целом универсальны. Задачей исследователя является прослеживание форм преломления этой универсальности в местной традиции. Одна из таких форм традиционной обрядности представляет собой своеобразную практику, именуемую у таджиков *фол* (букв. «гадание»). Эта обязанность выполняется особой категорией людей, известных под именем *фолбин* (букв. «гадатель», «гадательница»),⁵⁸ в оседлой среде Центральной Азии это также женщины или в основном женщины. *Фолбины* принимают пациентов в основном у себя дома в отдельном помещении (*чиллахона*), отведенном для этой цели. В соответствии с этим сюжет об оперировании светильниками или свечами (*чарог, шамъ*) в традиционной «гадательной» практике (*фол*) разбирается отдельно.

4. Загадки *фола*

В анализируемой сфере (*фол*) оперирование лучинами (свечами) носит строго регламентированный характер. Они не сопровождают обряд от начала до конца, хотя без них и не обходится. Их место и роль четко определены. На стадии собственно «гадания», в том числе диагностирования источников происхождения неблагополучия в жизни пациента или болезней, а также при составлении соответствующих «гадательных» программ огонь не присутствует. При совершении целительных процедур огонь зажигают перед началом каждого этапа врачевания. Зажигание свечей (обычно трех, воткнутых в глубокую чашу с мукой) концентрирует внимание на начале обрядового действия. В этот момент они посвящаются маскулинным (*бобо*) и феминным (*момо*) духовным покровителям гадальщицы, а также ей самой; в этом случае она именуется *ходжатбарор* («выполняющая/удовлетворяющая просьбу о помощи»). Акт зажигания свечей демонстрирует *действительность* и ожидание *эффективности* обряда. Такую процедуру можно сравнить с театральной реальностью: открывается занавес, действие начинает-

ся (вместе с этим приходит зрительская и исполнительская сосредоточенность), действие заканчивается — занавес закрывается. Зажиганию светильников всякий раз предшествуют выполнение «гадалкой» ритуалов очищения (*тахорат*), чтение молитв и произнесение заклинаний в форме обращения к своим небесным покровителям (*бобо* и *момо*).

Здесь необходимо сделать небольшую оговорку. В научной литературе, когда речь идет о ритуале, термин *бобо* часто переводится в значении «дед», «старец» или «духовный покровитель», а *биби (момо)* — как «бабка», «госпожа», «духовная покровительница». Налицо некая странная повторяемость земной и небесной функций, обозначаемых одним и тем же термином. Такую ситуацию можно пояснить следующим образом: а) значение термина *бобо* — «внетелесная (небесная) сущность», земным аспектом (партнером) которой является персонаж с тем же именем (*бобо*); б) соответственно *биби (момо)* означает «сущность по другой стороне завесы»; ее партнерша в среде мирян — персонаж, также именуемый *биби (момо)*.

Компонентом ритуальных действий является окуривание зажженной рутой самого, сказать условно, пользователя методики *фола* (пациента) и пространства дома, с которым он связан. В рассматриваемой сфере процедуры этого рода занимают значительное место. Их выполнение также сопровождается чтением молитв и соответствующих случаю заклинаний. Технологии окуривания при-суща определенная вариативность. Иногда (опыт Фариштамо, к. Ёри Пенджикентского района) они носят самостоятельный характер: им отводятся семь вечеров со вторника на среду перед сном, и сводятся они к окуриванию зажженной рутой спального отделения пользователя. В другом варианте окуривание допускается после завершения того или иного этапа в цепи ритуальных оздоровительных действий. *Фолбин* Мехринисо (к. Суфиён Пенджикентского района) при врачевании, к примеру, боли в тазобедренном и поясничном отделах (*раги куян*) назначала зажигание одиннадцать лучин и чтение биби молитв у *мазара*, связанного с именем местного (для пациента) святого. Было предписано также троекратное окуривание самого пациента.

Примеров такого рода можно привести бесконечное количество. Эти оговорки необходимы, чтобы читателю было понятно, почему автор не стремится заглублять последующее изложение деталями. При этом появляется возможность сконцентрировать внимание на связи приемов и процедур в сфере «гадательной» практики с числами, что, как уже говорилось, связано с попыткой понимания смысла особой церемониальности троекратного выполнения операции обведения новобрачных вокруг костра. Следовательно, обращение к данному сюжету продолжает исследование нашего предмета до той содержательной грани, которая при его рассмотрении на другом материале может оказаться менее результативной.

Следуя в этом направлении, мы получаем возможность ввести в научный оборот группу недостающих или мало исследованных материалов. В первую очередь это касается объемов и особенностей профессиональной деятельности *фолбин*, поскольку сведения о специфике их деятельности в этнографической литературе по народам Центральной Азии встречаются нечасто и носят фрагментарный характер. Поэтому позволю себе сначала немного рассказать о самой этой практике в целом. Таким образом, наш путь, ведущий к выявлению специфики использования огня в «гадательной» практике, по-пре-

жнему «освещен» розовыми лучами тех же свечей. На этой основе появляется возможность проследить некоторые особенности женской деятельности в другой области врачевания, так сказать, в иной форме познания — в «гадательной» практике. В целом перед нами не только разновидность методов исцеления, вобравших определенные черты знахарства и (в отдельных случаях) шаманства с применением специфической «гадательной» техники, но и особенности женской ментальности, которые проявляют себя в отношении к числам.

Сферы, сосредоточенные в руках «гадалщиц», не сводятся лишь к собственно гаданию. Они охватывают широкий спектр функций (почему в нашем изложении слова, производные от русского глагола «гадать», заключаются в кавычки). Во всяком случае, области деятельности традиционных этнотерапевтов («гадалщиц») в действительности гораздо шире, чем те, которые принадлежат повивальным бабкам, духовным руководительницам (*биби*) обрядов дней вторника и среды или бабкам-знахаркам (занимающимся *обу алас*). По убеждению местного населения, *фолбины* владеют техникой устранения причин всевозможной жизненной неустroенности, различных невзгод и череды неудач.

Судя по сообщениям, которыми я располагаю, их рецепты призваны способствовать выходу пациентов из состояния душевного кризиса (травмы), устранять причины женского бесплодия. По рассказам местных жителей, «гадательная» практика позволяет людям находить потерянную собственность; моделируемые *фолбин*'ами программы на удачу и везение способствуют улучшению качества жизни. Значительное место в сфере врачевания, осуществляемой этими людьми, занимает исцеление болезней, причиной которых является сглаз; по рассказам, они способны отводить также порчу, насланную на людей, нейтрализовать действия, разрушающие организм, такие как *сукк* («зависть») и тому подобное. Кроме всего прочего, существует представление, что в человеке сидят две ненавидящие друг друга силы: одна из них *джинни пок* («чистый джинн»), другая — *джинни нопок* («нечистый джинн»). Они, как и *девы*, а также *албасти* (*алмасти*), составляют ядро *лашкара* («войско») шайтана («сатана»). Между чистыми и нечистыми джиннами идет постоянная борьба за то, чтобы подчинить себе человека. Если человек оказался пленником силы-искусительницы (*джинни нопок*) внутри себя, «падшее» состояние не заставляет себя долго ждать. В некоторых случаях применение средств этнотерапии дает позитивный результат.

В большей степени именно амплуа предсказателей будущего, ведающих судьбы людей, а также ясновидящих, яснослышающих и яснопонимающих, закреплено за «гадалками» *фолбин*. Поэтому они пользуются большой популярностью не только среди простых людей, но и у носителей властных функций разного уровня: когда возникает необходимость, например, в прогнозировании результатов карьерных планов и намерений, они прибегают к услугам *фолбин*.

По некоторым признакам функции *фолбин* и шамана-*бахши* совпадают.⁵⁹ Все же принципиальное различие обрядовых действий, выполняемых «гадалками», заключается в том, что «гадания» не имеют тех ярких и легко узнаваемых черт, которые присущи шаманскому камланию.⁶⁰ *Фолбин* Фариштамо (к. Ёри) в необходимых случаях предписывает своим пациентам шаманские процедуры, выполняемые не ею самой (как не сведущей в этой области), а профессиональными *бахши*. Для этого она часто направляет людей к шаманам-*бахши* в к. Чорбог (долина Магиан-Дарьи). По имеющимся в моем распоряжении дан-

ным, лечебный обряд, выполняемый «гадалкой», не сопровождается игрой на бубне, как это характерно для шаманского сеанса. Свидетельством различий в обрядовых действиях *фолбин* и *бахши* является неодинаковое словоупотребление. Так, в лексике таджиков при упоминании о шаманском камлании (*бахши-ги*) употребляется глагол *кардан* («делать», «выполнять», «устраивать»). Что касается гадательных действий, то они предполагают глагол *андохтан* со значениями «стелить», «расстилать», «устраивать гадание».

Прослеживаются и некоторые другие отличия в профессиональной деятельности «гадалок» и *бахши*. Последние специализируются в области исцеления (путем камлания) болезней «от влияния пери» — особого класса внешних по отношению к человеку духов, подразделяемых на *пари* *пок* («чистые пери») и *пари* *нопок* («нечистые пери»). В отличие от «падших» *джиннов*, *девов* и *алмасти* (*албасти*), составляющих подразделения *лашкара* («войско») шайтана-сатаны, *пари* ведут обособленный образ жизни. По поверьям, пери бывают как мужского пола, так и женского; им присуще создание семьи. Между этими духами происходит постоянная битва за обладание душой человека. Тому, кто победит на поле битвы, принадлежит душа человека. Особенно опасны болезни от чар пери-злодейки, хотя бывает, что люди, находящиеся в поле чистых духов этой категории, тоже болеют.

В профессиональной деятельности «гадалок» особняком стоит обряд, обозначаемый тюркским словом *кайтарма* (тадж./перс. *балогардон*, иногда — *алоугардон*), смысл которого состоит в отвращении (возвращении, отчитывании) или отговоре негативных последствий внедренной извне программы. В этом случае целительница, называющая себя *фолбин*, *ходжатбарор*, использует бубен (опыт Марьямбону, Душанбе).

Практикующего *фол* вполне можно называть «гадалка», «ясновидящая», «провидец», «экстрасенс»; они выполняют также функции врачевателя хворей и лекаря (этнопровизора). О специфике их профессии можно судить и по тому, что они занимаются в большей степени установлением источников происхождения «черной полосы» (включая болезни) в жизни человека и назначением необходимых приемов и процедур. Непосредственно с лечебной практикой, которой занимаются знахарки, приглашаемые на дом, *фолбины* связаны лишь в особых случаях.

Знахарки, как мы пытались показать, обычно оперируют магическими средствами. Это характерно и для *биби*-«книжниц» (духовных руководительниц ритуалов дней вторника и среды), которые выполняют соответствующие обряды, так сказать, по-писанному, то есть на основе готовых (в книжном виде) текстов. Если посмотреть на деятельность *фолбин* под углом зрения, к примеру, исцеления, то можно заметить, что они соединяют черты как рациональных, так и иррациональных приемов и процедур, синтезируют элементы магических и доступных опыту принципов. По этому признаку вполне можно называть этих мало похожих на обыкновенных людей «гадальщиц» *фолбинами-табибами*, т.е. врачевателями-провидцами или, с определенной оговоркой, этнотерапевтами. Упоминавшаяся Фариштамо себя так и называет — *фолбини табиб*; это приходилось слышать также от местных жителей. Как представляется, можно называть людей этой специальности и лекарями. Так или иначе сфера их «гадательной» деятельности во многом носит черты поликлинического характера, поскольку своих пациен-

тов они принимают в основном в отдельном помещении у себя дома, хотя иногда их приглашают к больному человеку.

Основное в профессии «гадалыщиц», как считают местные жители, которые обращаются к ним, — диагностика и установление происхождения болезней. Существует убеждение, что возникновение болезни связано не только с объективными факторами (например, со старением организма), но и с субъективными. В первом случае человек становится объектом медицинского исследования и лечения, во втором, когда болезнь наслана извне, средства официальной медицины оказываются неэффективными. Тогда люди обращаются к *фолбин*, деятельность которой связана именно с этой формой заболевания. Считается, что «гадалыщицы» — это особая категория людей, обладающих психотипом сверхчувствия и благодаря этому наделенных особым прозрением. Это люди, о которых говорят: «Не от мира сего». У этих этнотерапевтов якобы врожденное сверхзнание, которое придает им особую магическую силу, позволяющую получать необходимую профессиональную информацию из внешнего мира. По поверьям, они обладают таинственной способностью выступать посредниками между миром небесных сил (обозначаемых в терминах маскулинных *бобо* и феминных *момо*), видимых только им, и миром людей, выполняя своеобразную переводческую функцию. По мнению Фариштамо, браться за лечение того или иного пациента или не браться, зависит не от нее самой, а от воли ее небесных покровителей. Их согласие — гарантия успеха в исцелении; несогласие *бобо* и *момо*, наоборот, говорит об отсутствии шансов на успех.

Люди, с которыми приходилось беседовать относительно профессиональной деятельности *фолбин*, высказывали убеждения, что «гадательницы» наделены даром служить проводником некоего волшебного света, как в зеркале отражающего чудесные образы их неземных *бобо* (*пиров*)-покровителей и *момо*-покровительниц. Этим зеркалом, насколько можно судить, наблюдая работу *фолбин*, служат ладонь и мусульманские четки-*тасбех* (опыт Фариштамо), или две глубокие фарфоровые чаши с водой в одной и ватой — в другой (практика Мехринисо, к. Суфиён). Во время собственно гадания или диагностирования болезни, избрания тактики врачевания и вообще в процессе выполнения обряда «гадания» (независимо от его направленности) Фариштамо смотрит на ладонь своей руки, а Мехринисо взирает в указанные чашки на полу перед собой. Если как следует присмотреться к характеру действий *фолбин*, вдумываясь в тональность и смысл произносимых ими слов и выражений, то возникает ощущение, что они каким-то особым образом общаются со своими небесными покровителями и патронессами, получая от них как от небесной инстанции какие-то указания или знаки. Подаваемые сверхэмперическими силами таинственные (для непосвященных) знаки транслируются «гадалыщицами» таким образом, что получают форму диагностики хвори, ее этиологии и, естественно, соответствующих назначений. Интересно, что Мехринисо в процессе работы с пациентами, глядя в одну из двух глубоких фарфоровых чашек, часто произносит: *гуям-ми, нагуям-ми?* («Сказать ли мне, не сказать ли (пациенту)»?). Такое впечатление, что *фолбин* общается с каким-то персонажем, который находится в границах очерченного ею пространства между небом и землей, будучи видимым ей, при этом для непосвященных оставаясь за кадром. У О.А. Сухаревой мы находим сообщение, согласно которому в Самарканде шаманка, обращаясь

к своему духу-покровителю, говорила: «Скажи правду, Зангуль, не делай меня лгуньей, Зангуль».⁶¹ По этим деталям «гадательницы» предстают не только как ясновидящие, но и как *яснослышащие*. Фолбин Фариштамо говорит, что на данном этапе у нее семь чистейших/праведнейших (*нок*), 13 шариатских (канонических) покровителей-*бобо* и 41 покровительница-*момо* (заметим, что все числа, которыми оперирует *фолбин* в данном случае, нечетные). Предполагается, что число *бобо* должно еще возрастать. Поскольку каждый небесный *бобо* ведаёт самостоятельной сферой этномедицины, то по мере роста их числа в списке покровителей «гадальщицы» должно происходить и расширение круга профессиональной деятельности. К сверхсилам (как к духовной опоре), избравшим ее для деятельности *фолбин*, она обращается во время выполнения обряда. При наблюдении за работой Мехринисо, когда она, глядя в указанные чаши, диагностировала болезнь пациента, говорила о ее происхождении и делала соответствующие назначения относительно средств ее лечения, автору невольно вспомнился *бейт* («двустиишие») знаменитого поэта-мистика Хафиза:

Ма дар айяле ‘аксе рохе йар дидеим,
Эй бихабар аз лаззати шорбе модами ма.

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

Возникает ощущение, что двустиишие средневекового поэта представляет собой отражение практики *фала* в поэтической форме. Такая ассоциация не лишена некоторых оснований. Как известно, в шиитской среде (например, в Иране) до сих пор существует практика гадания (перс. *фāl*) по бейтам Хафиза. Обращает на себя внимание лексика поэта (*пийāl е*, *йār*, *шорб*): как будто она выражает реалии пограничной с профессиональным *фалом* зоны. Возьмем слово *пийāl е* («чаша»), которое упоминается в первой *мисре’* («строка») *бейта*; на мой взгляд, его можно интерпретировать как синоним упоминавшегося выше слова *коса* («глубокая чаша») из интересующей нас «гадательной» практики.

Среди предметов, необходимых самаркандской *фолбин* для выполнения обрядовых действий, А.Л. Троицкая называет *пиалу* с водой (она слева от *фолбин*) и *косу* (справа).⁶² Немного ниже мы увидим, что *пиала* присутствует также в числе обрядовых предметов *фолбин* Фариштамо. Другое слово, которое употребляет Хафиз, — *йār*⁶³ — по-видимому, является образом *пира*-духовного покровителя поэта. Слово *шорб* во второй строке *бейта* скорее всего обозначение мистического *хāl а* — экстатического состояния (транса, отрешенности), в котором пребывают шаманы в разных традициях во время камлания. Конечно, от поэта-мистика описания точных этнографических реалий ждать не приходится. Тем не менее поразительное совпадение поэтических образов, созданных Хафизом, с деталями *фола*, включая состояние экстаза (*хал*), в котором пребывают во время сеанса *фол*, наводит на мысль, что эти образы взяты поэтом не из метафизического «гадания», а из реальной (земной) «гадательной» практики.

Дар провидения, которым обладает *фолбин*, позволяет ей братья за исцеление болезней, происхождение которых якобы связано с так называемым 'илмом. Арабское слово 'илм в современном таджикском языке означает «знание». Но в терминологии традиционной знахарской практики оно имеет значение «знание, обращенное во зло», и в этом качестве выступает антиподом рационального знания, становясь синонимом слов *джоду* или *сехр* («колдовство», «ворожба», «чародейство»). О человеке, который занимается колдовством, говорят *джодугар* («колдун», «ведьма», «чародей»). Если *фолбины* — женщины, то *джодугары* по преимуществу мужчины, хотя бывают и женщины, которые пользуются методами колдовства. Ведуны (*фолбины*) считают, что носители черных заговоров (*джодугары*) — «слуги дьявола», «они противостоят *фолбинам*». По словам Фариштамо, у колдунов нет ни *пиров*, ни *момо*. Она говорит: *Уно хам бало мекунад, хам батар, хам сехр мекунад, хам джоду*, т.е. «они и беду насылают на человека, и несчастье, и ворожат, и колдуют». Приходилось слышать, что колдуны и ведьмы свои колдовские рецепты черпают в том числе из каких-то средневековых руководств на основе арабской графики. Они якобы содержат формулы, а также описания ритуалов, носящих заговорно-заклинательный характер. С помощью слов и действий заклинитель оказывает влияние на чужую волю: используя вербальные или обрядовые компоненты, он конструирует модель, направленную на реструктуризацию, иначе говоря — пересоздание линии жизни объекта заговора, из-за чего происходит некая нежелательная инверсия в его физическом и эмоциональном состоянии.

Люди, владеющие техникой 'илм, т.е. *джодугары*, обычно скрывают (по крайней мере не афишируют) свою колдовскую деятельность, в основном из-за негативного отношения ислама к этой практике. Но отдельные злонамеренные люди обращаются к ним и, бывает, за определенное вознаграждение «заказывают» внедрение в тело и душу, в частности «нехорошего однообщинника», всевозможных форм поражений (подобных тем, которые на эзотерическом языке называются энергоинформационными поражениями). Самой распространенной формой приворота является использование мертвых материалов (ногтей, волос, черных ниток), которые благодаря заданной программе превращаются в некие сущности, способные постепенно разрушать организм человека. Я могу предположить, что эффект в данной практике достигается путем дистанционного воздействия на избранный объект заговора. Что касается вибрации соответствующей программы, она производится нечистыми духами-*джиннами*, которые, по поверьям, наряду с чистыми духами «сидят» в каждом человеке. Соответственно дистанционный терапевтический контакт, т.е. формулы анти-*джоду*, преследующие цель устранения обнаруженных *фолбин* поражений, достигают портала энергоинформационного пространства человека благодаря добрым джиннам. Эти примеры доказывают наличие представления о материальности мысли. Иллюстрацией тому может служить пример из коммуникативных реалий таджиков. Так, когда один из собеседников желает подтвердить мысль другого собеседника, он говорит: *ин гапи шумо джон дорад*, т.е. «Эта ваша мысль (рассуждение) душу имеет».

Так или иначе, по поверьям, негативно запрограммированные заговорно-заклинательные приемы, которыми владеют *джодугары*, пожирают энергетику человека, блокируют его социальную активность и этим наносят ему много

вреда. Программы, составленные заклинателем для управления сознанием объекта заговора, в состоянии истощать его жизненные ресурсы, зомбировать «нехорошего человека», закрывать ему путь к карьере, ограничивать функции их половых органов, не говоря уже о том, что часто доводят его до смерти.

Вообще тематика черных заговоров чрезвычайно обширна. Изложение моих наблюдений по данной теме увело бы слишком далеко от темы. Здесь следует еще раз напомнить, что, согласно поверьям таджиков, когда намеренные сглаз, порча или приворот внедряются в человека, рациональная (современная) медицина бессильна удалить их из организма. Тогда люди, осознанно подвергшиеся указанным формам влияния, прибегают к помощи *фолбин*, что отчетливо видно по очередям за дверьми их помещений для приема посетителей.⁶⁴ Большинство местного населения верит, что предписания и соответствующие целительские назначения *фолбин* в состоянии нейтрализовать, «развязать узлы, завязанные колдунами и ведьмами». Отметить нужно и то, что разнообразные «гадательные» приемы и процедуры по «удалению» из организма человека *джоду* называются *джодугури*. Одной из популярных в среде ведунов форм «удаления последствий черного заговора» является *кайтарма*. Она выполняется путем 40-кратного прочтения (в особом порядке) наизусть суры *Йа-син* (Коран, 36) одним или несколькими знатоками коранических текстов, чтобы на долю каждого участника ритуала приходилось четное количество повторений суры: если двое чтецов, то каждый повторяет по 20 раз, если четверо, — соответственно по десять раз и т.д. Допускаются и другие комбинации. Важно, однако, чтобы частное от деления числа 40 на количество чтецов было четным.

Присутствие указанных числовых кодов в «гадательной» технике ориентирует на анализ числовых схем в этой сфере этнотерапии. Числам в культуре таджиков посвящена самостоятельная часть книги. Следовательно, было бы логичнее числовые программы в «гадательной» технике дать в блоке о числах. Но это повлекло бы за собой дробление разговора о магии *фола*, из-за чего терялось бы ощущение целостности сюжета. Поэтому я решил коснуться их здесь, тем более что в данной сфере числа неотделимы от общей системы приемов и процедур.

Практически любое предписание, прием или гадательное действие *фолбин* основано на оперировании числами не как арифметическим рядом, а в их символическом выражении. Описание всего многообразия технологии «гадания» с использованием символических чисел заняло бы значительный объем. Это легко объяснимо: сколько обращений жителей к *фолбин*, столько же и индивидуальных рецептов, а в приемные дни к каждой из них обращаются минимум два десятка человек. Однако при всем многообразии назначений можно заметить и наличие в них определенной закономерности. Она выражается в бесконечном варьировании набора одних и тех же по преимуществу нечетных чисел. Активнее всего «вибрируют» числа «три» и «семь», иногда «21», реже «41».

Позволю себе проиллюстрировать это на одном достаточно тривиальном примере. Он касается набора символических чисел в конкретных «гадательных» предписаниях уже неоднократно упоминавшейся Фариштамо. Речь идет об обрядах по удалению последствий применения *‘илма* (знания, обращенного во зло). В сущности, это общее место в предписаниях (и/или дей-

ствиях) «гадалщиц», особенно когда дело касается врачевания. Понятно, что и здесь средства и методы анти'*илма* (антиколдовства) могут быть совершенно разными, поскольку они зависят от ряда причин. Например, от вида внедренного колдуном поражения и соответственно сигналов индивидуальных рецептов сверхимперическими покровителями (*бобо*, *момо*) конкретной *фолбин* по противодействию козням злонамеренных сил. В любом случае соответствующие назначения связаны единством нумерологических (числовых) программ.

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

Как выяснилось, причина болезни была связана с '*илмом*-колдовством. Диагноз — ограничение функций позвоночника, вызывающее длительные сильные боли, перемещающиеся по всей спине и тазобедренной области. Отец заочного пациента подтверждает достоверность диагноза. Смыслом исцеления является устранение вредного воздействия '*илма* и восстановление нормальной функции позвоночника.

В профессии *фолбин* нейтрализация последствий анти-'*илма* в энергоинформационной структуре человека представляет самую трудную задачу, поскольку, как они говорят, «камень растворяется в человеке, а '*илм* — нет». Далее «гадалщица» поясняет, что причиной расстройства здоровья молодого человека стала порча (*джоду*) с использованием заговоренной пищи. Программа противостояния козням злых сил предполагает осуществление длительных целительных мер. Но положение осложняется тем, что между *фолбин* и пациентом лежит расстояние в несколько тысяч километров. Кроме того, пациент — материалист, скептически относящийся к методам исцеления на основе гадательной практики.

Как пояснила Фариштамо, в подобной ситуации возникает необходимость врачевания молодого человека в два этапа. На первом этапе нужно «вдохнуть» в него *ихлос* («искренняя вера») в эффективности гадательного метода лечения и лишь затем взяться за его исцеление, т.е. за удаление

вредного воздействия колдовства из его организма. Вообще *фолбины* убеждены, что без *ихлоса* со стороны пациента по отношению к методу лечения на основе *фол* достижение результата невозможно, особенно когда речь идет о лечении болезни, причиной которой является '*илм*'. Они говорят: *Ихлосу халос*, т.е. «По искренней вере и исцеление». Поставленная таким образом задача определяет объемы назначений и методику их выполнения в течение первых 40 дней. Избранный на этом этапе трехчастный метод предусматривал выполнение ряда сначала заочных (значит, иррациональных) мер и сочетания контактных и бесконтактных (в контактной среде) способов оказания «гадательного» воздействия на организм пациента.

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

Необходимо подчеркнуть, что каждому этапу лечения предшествует ритуальное зажигание восковых свечей.

Начинаем с назначений и процедур первой группы, т.е. тех, выполнение которых происходит без участия пользователя в условиях, как уже говорилось, большого его удаления от *фолбин*. Для этого Фариштамо соглашается переехать на несколько дней в семью, где остановился приезжий. Необходимо еще раз подчеркнуть, что ниже излагаются приемы и процедуры, призванные способствовать преодолению «материализма» в сознании пациента и появлению в нем веры в действенность исцеления с помощью гадательной практики. Само собой разумеется, что это предполагает ощущение пациентом реальной пользы от применения назначенных для данного этапа процедур. В любом случае для нас это попытка в меру сил и возможностей проследить функции свечей в сочетании с числовой динамикой в данной программе (*ихлоса*). В том, что числа представляют собой ядро гадательных рецептов и приемов, можно убедиться уже с первых предписаний «гадалки».

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

Особый вид процедуры состоит в том, что в банку с водой опускаются семена, полученные от трех цветов ромашки. Спустя три дня после того, как банка простояла на солнце на подоконнике, вода перед заходом солнца была вылита под яблоню, а небольшой ее остаток вместе с семенами — под кустик того же цветка ромашки. В «третий день по субботе», т.е. во вторник, три капли яичного белка из этой банки выливаются в потоки реки Зеравшан, на некотором удалении от берега которой находится родное селение *фолбин* — Ёри.

Следующее действие состоит в том, что зажигается вторая свеча и в банку с остатком яичного белка закапывается семь капель горячего воска. В следующий вторник (третий день по субботе) содержимое банки в виде смеси яичного белка и горячего воска выливается в Зеравшан (банку полагается сохранить, чтобы она не разбилась в бурном течении — это считается плохим предзнаменованием). Через три дня после начала обрядовых действий туда же высыпаются по две (из трех) части упоминавшейся муки и соли. Третью часть соли *фолбин* распорядилась зарыть под фруктовым деревом. К остатку (третьей части) муки добавляются еще две равные доли, месится тесто на молоке, из которого печется два хлебца. Их съедает родитель пользователя. Рис полностью достается птицам.

На этом этапе отцу заочного пациента предписано совершить *зиёрат* (букв. «ритуальное посещение») родника *Нийат* (букв. «намерение», «цель») в районе кишлака Мазари Шариф, взяв с собой семь штук жертвенных стеклянных бусинок синего (*кабут*) цвета. Их следует бросить в родник.⁶⁵ Заслуживает упоминания такая деталь. Узнав о намерении отца молодого человека совершить паломничество к мазару *хазрата* (святого) Султана в Хатлонской области, Фариштамо настоятельно рекомендовала ему купить кусок бязи (*суф*) длиной в рост сына. Купленная ткань была разрезана на 40 лоскутков. 33 из них *фолбин* оставила себе, сказав: «Они будут находиться у меня в *чиллахоне*». Остальные семь полосок предназначались для привязывания к ветке какого-нибудь дерева на территории мазара *хазрата* Султана. Это, по словам Фариштамо, должно способствовать появлению *ихлоса* к применяемому методу.

В перечне заочных обрядовых действий, которые подлежали выполнению в условиях неконтактной (с пользователем) среды, была и еще одна операция. Она состояла в том, что на трех заговоренных куриных яйцах «гадалка» написала какие-то слова на основе, как она сказала, арабской графики, только в обратном направлении (не справа налево, как это принято в арабском письме, а наоборот — слева направо). Затем она завернула их каждое по отдельности в бумагу и велела: «Одно, не разворачивая, бросить в реку Зеравшан, второе — по пути возвращения к родителям (юг РТ), в Варзоб-Дарью, а третье — не заезжая домой, в Волгу».

Вот, собственно, все, что можно сказать о приемах и действиях, выполненных либо самой Фариштамо, либо отцом заочного пациента. Само собой разумеется, что в анализируемом явлении нас больше интересует вопрос, связанный с числовыми программами, иначе говоря, то, как числа благодаря своей магической нагрузке становятся основным смыслом обрядовых действий. Поэтому детали тех или иных приемов «гадалки» или ее предписаний, требующие отдельного рассмотрения, остаются за рамками данного изложения. Мы видим, что в приемах и рецептах первой из трех обозначенных выше групп явно

доминируют нечетные числа. Особенно динамично число «три» (в общей сложности 13 случаев оперирования им), на втором по частоте применения месте — «семерка»; по одному разу — 33 и 41. В процессе изучения работы Фариштамо с ее клиентами я спросил молодую «гадалку» (ей 21 год), почему в приемах и назначениях она часто применяет число «три», на что она ответила: «Потому, что число “три” — нечетное». Выдержав небольшую паузу, я продолжил: «Число “пять” тоже нечетное, но вы им не оперируете!». Она, уставившись на четки, лежащие перед ней на столике, спокойно ответила в том смысле, что числа — это не ее выбор, они диктуются сверху — ее *бобо* и *момо*.

Проанализируем третью часть «гадательных» назначений. Их выполнение происходит в контактной с пользователем среде, но без его участия. Началу лечебных действий этой части схемы, как и в двух предыдущих, предшествует зажигание трех заговоренных Фариштамо восковых свечей и трехкратное чтение отцом коранической суры *ал-ихлас* («очищение» веры). После этого «гадалка» просила принести не бывшее в употреблении (в фабричной обертке) туалетное мыло и семь иголок (*сузан*). Из ее пояснений следовало, что каждый день в течение семи дней в мыло нужно втыкать по одной игле. После втыкания последней иглы мыло следует оставить в таком виде на три дня. По истечении этого срока иглы надо вытащить из мыла, отнести их на перекресток и незаметно для прохожих выбросить. Перекресток следует выбрать в стороне от обычных путей движения пациента, т.е. такой, которым он не пользуется. Мыло понадобится для последующих действий.

Сходным образом предписывалось использовать семь бритвенных лезвий. Их следует разложить под матрацем там, где находятся ноги больного. В течение семи воскресений нужно доставать по одному лезвию, разламывать его на четыре части, относить на перекресток и выбрасывать, произнося про себя (в русском переводе): «Пусть болезнь будет разрезана!».

Следующее действие связано с фотографией пациента. Ее нужно распечатать в семи экземплярах. Они распределяются следующим образом: четыре из них остаются у *фолбин* для ночных молитв за здоровье (*муноджот*), а три у родителя для того, чтобы вложить их в *Инджил* (Евангелие) по одному экземпляру через каждые семь страниц священного текста и повесить Евангелие на стену, тыльная сторона которой обращена к восходу солнца (до этого Евангелие в течение трех ночей кладется под подушку отца). На стену в сторону Мекки, куда обращаются мусульмане во время молитвы, нужно повесить Коран. Евангелие должно висеть в течение сорока дней, а Коран — на один день больше. Если в это время пациент уедет куда-нибудь (скажем, в командировку), книги должны быть сняты со стен и возвращены на книжную полку.

Из назначений, носящих магический характер, отметим также окуливание зажженным в совочке *испандом* (дикой рутой). Эта операция выполняется семь вечеров начиная со среды (*чоршамбе*) на четверг. Из сказанного относительно гадательных назначений этой группы явствует, что на этой стадии значительно возрастает активность магических функций числа «семь»; она на два пункта опережает тройку (пять операций). Далее следует числовой код «четыре» (два случая). Очевидно, к нему следует прибавить и представления о перекрестке как универсальном символе целого ряда четырехчастных структур (об этом в следующем разделе работы). Числовые коды

«40» и «41» (ср. продолжительность времени, в течение которого Евангелие и Коран должны висеть на стене) применяются по одному разу.

По количеству операций, рецептов и соответствующих им процедур наиболее насыщена числами третья часть общей схемы лечебных обрядов. Эти действия и приемы достаточно сложные. На завершающем этапе пациент, как было сказано выше, становится объектом направленного воздействия. Здесь сначала следует сказать об обрядовой провизорской концепции Фариштамо. Одно из ее звеньев — приготовление трехчастной растительной смеси. В нее входит семь толченых головок опийного мака, а также семена кориандра (*сиѣхдона*) и наркотической конопли (*кукнор*), полученные из семи коробочек такого же количества растений. Такую смесь больному юноше надлежит принимать внутрь семь раз в утреннее время, запивая ее водой и находясь в постели от трех до семи минут после ее приема.

Центральное место в провизорских действиях Фариштамо занимало приготовление трех групп многокомпонентных препаратов из масел и жиров растительного и животного происхождения. Они, повторим уже сказанное, предназначались для растирания тела больного.

Главным из них была смесь, которая готовилась в три этапа с интервалами в течение семи дней. На первом этапе в *пиале* смешивались семь небольших порций жиров медвежьего (*хирс*), барсучьего (*сугур*), от собаки местной породы (*саг*) и говяжьего (*гов*), а также масло облепихи (*ангак*), оливковое (*зайтун*) масло и масло дикого миндаля (*бодом* *кухи*). Вторая часть смеси включала комбинацию (также из семи наименований) жидкого лошадиного костного мозга, лошадиного и собачьего («русской» породы) жиров; растительные масла в этом составе были представлены оливковым, подсолнечным и персиковым маслами, а также облепихой. В третий состав входили барсучий жир, облепиха и масло дикого миндаля, всего три наименования. Таким образом, в составе смеси первой группы в общей сложности были задействованы 18 смешанных в стеклянной банке ингредиентов (с учетом кратности операций с ними). Этот состав должен простоять в дневное время на солнце 40 дней, после чего его можно использовать для растирания тела от колен до шейного отдела. Продолжительность процедур — минимум семь дней, максимум — 40. Процедуры выполняются перед сном матерью больного, при этом он находится в постели. Им предшествует трехкратное чтение отцом юноши уже упоминавшейся суры *ал-ихлас*; мать при этом поминает Иисуса Христа, прося его об исцелении сына. После каждой процедуры утром пользователь принимает горячий душ. Для мытья тела используется упоминавшееся выше заговоренное мыло. В течение первых трех дней мытье завершается обливанием головы (примерно семь столовых ложек) заговоренной «гадалкой» и простоявшей 40 дней водой; одновременно на плечи льется процеженный отвар дикой руты (*испанд*).

Состав второй группы включает семь капель (*чакра*) жидкого лошадиного костного мозга, три капли лошадиного жира, три капли масла дикого миндаля и одну каплю облепихи. Он тоже предназначен для растирания указанных областей тела в том же режиме в течение трех дней.

Третий состав состоит из трех компонентов. Ими являются змеиный, барсучий и говяжий жиры. Он применяется для растирания тела от запястья левой руки (по внутренней стороне) через спину и плечи до запястья

правой руки пациента. Продолжительность процедур — три дня, по одному разу перед сном. Если многокомпонентным составом растирает больные участки тела мать, то составами второй и третьей групп оперирует девушка (не состоящая в браке). Она также обращается к Иисусу Христу, прося его об очищении тела пользователя от боли.

Последовательность применения масложировых препаратов для растирания Фариштамо разъясняла таким образом, что сначала проводятся три процедуры с использованием состава первой группы. Как уже говорилось, растирания выполняются матерью. После этого она отстраняется от лечения на три дня. За это время в процесс врачевания включается девушка, которая использует состав второй группы. Затем очередь снова переходит к матери, которая врачует «своей» многокомпонентной смесью по одному разу в течение трех дней, после чего за дело принимается девушка, которая выполняет процедуры, используя смесь уже третьей группы. Продолжительность этих процедур тоже три дня. Участие девушки в процессе выполнения процедур на этом завершается. Далее функции исполнителя лечебных действий возвращаются к матери, которая и завершает предписанные процедуры. Из разъяснений «гадалки» следовало также, что, прежде чем начинать растирать больные участки тела, нужно их немного «разогреть» путем трехкратного придавливания (с небольшими интервалами) фалангами трех пальцев обеих рук. В период контактных процедур больной должен носить белую майку или футболку, постельное белье должно быть чисто белым.

В ряду описанных контактных назначений было еще два предписания. Одно из них сводилось к тому, что в течение трех дней по три плода каштана, который «гадалка» определила как эзотерическое дерево пациента, следует окунать в оливковое масло и проводить ими поочередно по позвоночному столбу. Согласно второму назначению, листья подорожника (*барги зуп*) следует пропитать слегка теплым оливковым маслом, положить их на позвоночник, закрепить с помощью марли, поверх натянуть майку (футболку) и лечь спать. Утром — теплый душ.

Мы видим, что на завершающем этапе гадательных лечебных действий, призванных заставить пациента поверить в эффективность метода *фола* (разумеется, это возможно при наличии позитивных результатов), числа «три» и «семь» сохраняют свою доминирующую роль. Трижды фигурирует число «четыре». Два раза «40», по одному разу — «18» и «41». В сценарии лечебных действий сохраняет свою значимость и перекресток.

Из изложенных данных явственно вытекает, что лечебная практика в таджикской среде, несмотря на определенные схожие черты с шаманством и знахарством в форме *обу алас*, все же представляет собой особое явление культуры. Здесь важно отметить, что эта сфера, пожалуй, яснее, чем шаманство, показывает специфику нумерологических программ как ядра технологии обрядовых действий. О том, что динамичность оперирования числами в «гадательной» обрядности, которая обретает все большую популярность в нынешних условиях РТ, принимая публичную форму, носит характер именно программы, свидетельствует обращение *фолбин* к преимущественно нечетным числам «три» и «семь» как к постоянным доминантам. Замечу, что преимущественно нечетные числа используют также целительницы, которые специализируются в области

кайтарма («отчитывание», «отворот», «отвращение» последствий внедренной программы). Во-первых, сам обряд (*кайтарма*) выполняется в три сеанса; по дням недели это обычно вторник, пятница и воскресенье. Программа каждого сеанса предполагает зажигание семи свечей, оперирование семью иглами (всего по итогам трех процедур используется 21 свеча, 21 игла), семью кусками материи разных расцветок, которые в одном и том же (количественном и цветовом) составе присутствуют на всех трех стадиях выполнения обряда. Нечетная нумерологическая специфика характерна также для шаманских действий.

Насыщенность символическими числами не только традиционной этномедицины, но и других областей культуры таджиков, рассмотренных по ходу изложения, не может быть оставлена без внимания. Это тем более важно, что мы имеем дело с символической нумерологией как раз в тех сферах обрядности с использованием огня, которые связаны с женской активностью. Поэтому, продвигаясь в направлении исследования элементов, из которых сплетена ментальная основа церемонии обхода новобрачными костра на пути невесты к дому молодого, я подхожу к такой важной ее составляющей, как символическая кратность повторяемых его персонажами ритуальных действий. Предпринимается попытка рассмотреть ряд разнородных обрядовых реальностей под углом зрения их внутренней связи посредством чисел. Избранный путь подсказывает, является ли тяготение обведения новобрачной (новобрачных) вокруг церемониального огня к определенному числовому выражению случайностью или это закономерная часть предписаний традиции относительно гармонизации ритуала и числа.

Читатель помнит, что церемония *алоугардон* предполагает трехкратное повторение персонажами одного и того же действия. Подобные факты наглядно показывают, как проявления магии (в данном случае магии троичностей), когда-то интерпретируемой как зло, удерживают характерные особенности своей устойчивости уже как благо, становясь, таким образом, стереотипом поведения.

Эти сюжеты — предмет следующей главы книги. Считаю необходимым оговорить, что из всего многообразия символических чисел (а это практически неисчерпаемая тема) нас интересует актуализация в традиционной культуре таджиков в основном чисел «три» (как известно, именно это число является доминантой анализируемого свадебного костра) и «семь», которого мы касаемся бегло.

1. О терминах *биби халифа*, *биби отун* (разг. *бихалфа*, *биотун*) и *момо*, а также функциях этих персонажей «ненормативной» исламской обрядности у народов Центральной Азии многочисленные данные можно почерпнуть в книге Хабибы Фатхи (см.: Fathi Habiba. Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'Islam postsoviétique. Maisonneuve & Laroc / Institut français d'études sur L'Asie centrale. Chap. II). См. также: Сухарева О.А. 1) Мать и ребенок у таджиков... С. 122–123.; 2) Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 18–29. Складывается впечатление, что *момо* — это и амплуа женщины, которая специализируется в узкой области — традиционной акушерской деятельности и проведении обрядов в честь патронессы дней *сешанбе* (вторник) и *чоршанбе* (среда).

2. Андреев М.С. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны). Св. Параскева Пятница. Диши Сафид // По Таджикистану: Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 году. Вып. I. Ташкент, 1927. С. 60–76. Некоторые сведения об образе Биби Сешанбе можно почерпнуть в работе О.А. Сухаревой (*Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане*. Ташкент, 1960. С. 40). Интерес вызывают также сведения О.М. Муродова и Е.А. Поляковой (*Муродов О.М., Полякова Е.А. Трансформация мифологических и легендарных образов в*

таджикско-персидских хрониках. Душанбе, 1986. С. 199). Из работ зарубежных авторов на эту тему укажем на книгу Хабибы Фати (*Fathi Habiba. Femmes d'autorité dans l'Asie centrale...* Р. 216–218). Некоторые интересные сведения по этому сюжету приводит также А(ннет) К(рамер) (*Крамер Аннет. Биби Сешанбе (ош-и Биби Сешанбе)* // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4. С. 17).

3. Исследователи обратили внимание на любопытную деталь выполнения заговора-лечения в романе Пастернака «Доктор Живаго». Однажды герой видит, как солдатка Кубариха заговаривала корову: «Тетка Маргосья, приди к нам в гости. Овторник среду, сыми порчу вреду» (цит. по: *Тарасьев А.В.* Вода «живая» и вода «мертвая» в романе «Доктор Живаго» // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Н.И. Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 335). Интерес представляет то, что обряд, связанный с лечением коровы, проводится «овторник среду», совпадая со сказочным мотивом таджиков о пропаже коровы во вторник. Кроме того, он выполняется женщиной, которая за помощью обращается к небесной «тетке Маргосье». И здесь мы имеем дело с определенной близостью образов Биби Сешанбе и Маргосьи отнюдь не в пограничных традициях.

4. *Андреев М.С.* Среднеазиатская версия Золушки... С. 66.

5. Там же. С. 60.

6. Там же. С. 65–69.

7. В иранской (хорасанской) версии рассказа девушка-сиротка именуется Фатиме. См.: *Мирнийā Сайид 'Али.* Фарханги мардом (Фольклур Иран): ādāb ва росум, 'акāйид ва 'ādāt — «Народная культура (Фольклор Ирана): Ритуалы, обычаи, верования. Тегеран, 1369 г.х. С. 194.

8. О мерах борьбы против бесплодия женщин см. также: *Ершов Н.Н.*: 1) Народная медицина таджиков Каратегина и Дарваза // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 355; 2) Народная медицина // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970. Вып. 2. Интерес вызывает также работа С.М. Абрамзона о мерах борьбы с бесплодием киргизской женщины. См.: *Абрамзон С.М.* Рождение и детство... С. 86–91. В этой работе читатель найдет массу примеров, иллюстрирующих таджикско-киргизские параллели не только по мерам борьбы против бесплодия, но и по всему комплексу обрядов материнства и раннего детства.

9. *Андреев М.С.* Среднеазиатская версия Золушки... С. 66.

10. *Крамер А.* Биби Сешанбе... С. 17.

11. В Хорасане (Иран) для этой цели зажигаются семь лучинок. См.: *Мирнийā Сайид 'Али.* Фарханги мардом... С. 192.

12. В Хорасане этот обряд называется *Āshi āmāch kamāch* (см.: *Мирнийā Сайид 'Али.* Фарханги мардом... С. 191–194.). Слово *kamāch* обозначает род хлеба.

13. Ср., например: *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 132–133. Она говорит также о пяти *нукча*-лучинках (Там же. С. 132).

14. В Хорасане мука выпрашивается в семи (можно и в трех) семьях, где есть женщина по имени Фатиме. См.: *Мирнийā Сайид 'Али.* Фарханги мардом... С. 192.

15. *Андреев М.С.* Среднеазиатская версия Золушки... С. 64.

16. См.: *Мирнийā Сайид 'Али.* Фарханги мардом... С. 195.

17. О деталях ритуала варки и подачи похлебки участникам обряда в Иранском Хорасане см.: *Мирнийā Сайид 'Али.* Фарханги мардом... С. 193–194.

18. У хорасанцев также существует запрет на участие мужчин и беременной женщины в процессе вкушения клецок из опасения, что мужчина может оказаться брошенным в زندан; туда же может быть брошенным и ребенок, которого родит беременная, при условии, что новорожденный — мальчик. См.: *Мирнийā Сайид 'Али.* Фарханги мардом... С. 194.

19. *Е.Н.* (Некрасова Е.Г.). Биби Зудмурод // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4. С. 16–17. Чрезвычайно интересны ее же сведения о мазаре Хваджа Рушнайи («Святой свет») (Там же. С. 90).

20. *Modi Jivadji Jamshedji.* The religious ceremonies... Р. 30.

21. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1983. С. 599, 606–607.

22. *Ершов Н.Н.* Народная медицина таджиков... 354.

23. Там же. С. 355.

24. *O'Flaherty W.D.* Asceticism and Eroticism... Р. 30.

25. Ibid.

26. *Сом* в древнеиндийской мифологии — божественный напиток и божество этого напитка (ср. авестийский *Хаома*). Один из его многочисленных эпитетов — «всевожбуждающий». В пантеоне богов занимает третью позицию после Индры и Агни.

27. O'Flaherty. W.D. Asceticism and Eroticism... P. 277.

28. МНМ. Т. 1. С. 35, 3.

29. O'Flaherty W.D. Asceticism and Eroticism... P. 95, 97.

30. А.М. Решетов приводит близкие к реалиям таджикского общества свидетельства о связи культа огня и культа очага у китайцев. См.: Решетов А.М. Цзао-Ван — китайский бог очага // Мифы, культы и обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986. С. 230–240.

31. Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка... С. 61.

32. Некоторые характерные детали обряда *мушкилкушо*, называвшегося на Варзобе также *бимбушкилкушо* или *момооши*, отмечены Р.Л. Неменовой (Неменова Р.Л. Таджики Варзоба... С. 131–132). Об этой церемонии пишет также Хабиба Фати (*Fathi Habiba. Femmes d'autorité dans l'Asie centrale...* P. 214–216), а также Аннетт К(рамер) (*K(рамер) А. Мушкул кушад // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4. С. 56*). По данным этого автора, ритуал, подобный рассматриваемому, есть в Иране. Но в персидской версии рассказа помощь дровосеку оказывает «святой мужского пола», идентифицируемый с 'Али б. Аби Талибом (ум. в 661 г.) или с пророком Хизром/Хидром (Там же).

33. *Мирний Сайид Али*. Фарханге Мардом... С. 194–197.

34. В версии рассказа, происходящей из Иранского Хорасана, предписывается обряд проводить ежемесячно по четвергам (*панджшанбе*). См.: *Мирний Сайид 'Али*. Фарханге Мардом... С. 194.

35. Фатима — дочь Пророка Мухаммада и Хаджиди, жена 'Али б. Аби Талиба. Зухра (букв. «Венера») принято считать эпитетом Фатимы. Но в анализируемом тексте Фатима и Зухра представляются как два самостоятельных персонажа.

36. В хорасанской версии повествования дровосек встречается не с волшебной бабкой, как в таджикском рассказе, а с благообразным старцем, впоследствии оказавшимся маскулинным святым Хезром (Хидром). См.: *Мирний Сайид 'Али*. Фарханге Мардом. С. 197.

37. У персов по случаю обряда *мошкел гоша* (тадж. *мушкилкушо*) на скатерть (*софре*) ставятся 12 наименований угощений по числу 12 шиитских *имамов*. См.: *Мирний Сайид 'Али*. Фарханге мардом... С. 195.

38. В персидском варианте рассказа благообразную женщину заменяет благообразный старец (*пирамарде нурани* — букв. «старец, сияющий светом»). См.: *Мирний Сайид 'Али*. Фарханге мардом... С. 195. По ряду характерных черт повествования образ благообразного старца напоминает героя популярных на Востоке преданий о волшебном старце Ходже Хизре (араб. ал-Хадир). В одном случае он себя так и представляет — Хизр (С. 197). Персидская версия рассказа наряду с общими чертами отличается некоторыми другими деталями (С. 195–198).

39. *Кибла* — направление на Мекку, которое соблюдается во время совершения мусульманской молитвы.

40. *Зикр* — здесь ритуал поминания имени бабки-волшебницы (*биби*).

41. Карун — персонаж мусульманской мифологии, в своем мирском благополучии бросивший вызов Аллаху. Чтобы показать ничтожность земных богатств в сравнении с небесными благами, если они не накоплены благочестием и щедростью, Аллах заставил землю поглотить Каруна и его жилище. По преданию, Карун является также основателем алхимии. Отсюда и представление, что все богатства Каруна добыты им по его мистическому знанию.

42. Хатам Тай — персонаж мифологии народов Востока, прославившийся своей щедростью.

43. Башляр Г. Психоанализ огня... С. 69.

44. Зороастрийские тексты... С. 288.

45. Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк (Кремль) Бухары в конце XIX — начале XX в. Душанбе, 1972. С. 94–95.

46. Шаниязов К. Узбеки-карлуки (Историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964. С. 159.

47. Более подробные сведения об этнической и локальной вариативности рассматриваемого метода читатель найдет в монографии В.Н. Басилова по проблемам шаманства у народов Центральной Азии. См.: *Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. Там и литература по вопросу.*

48. Слово *алас* в данном случае означает «огонь», точнее «сажа», а сама процедура рассчитана на изгнание духов путем использования огня, иначе говоря, лечение очищением огнем.

49. *Познанский Н. Заговоры... С. 199.*

50. Али бин Аби Талиб — четвертый праведный халиф, двоюродный брат и зять Пророка Мухаммада.

51. *Пир* (букв. «старец») — глава суфийского братства.

52. Халича (лит. Хадича от араб. Хадиджа бинт Хувайлид) — первая жена Пророка Мухаммада. Она почитается как первая мусульманка и как образец жены.

53. Фатима и Зухра — дочери Пророка Мухаммада. Считается, что Фатима и Зухра — это части одного и того же имени. О.А. Сухарева отмечает, что Зухра — эпитет Фатимы, дочери Мухаммада. Но в изучаемых равнинных районах Зухра «повсеместно считается именем отдельной святой, близнечной младшей сестры Фатимы». См.: *Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства... С. 92, прим. 167.*

54. Считается, что дым предохраняет от любой инфекции. Б. Гусев сообщает, что в 50-е годы XIX в. в Забайкалье пришла тифозная горячка. Начался мор. Врачеватель-бурят Сультим Бадмаев, по приказу генерал-губернатора Восточной Сибири взявшийся «прекратить эпидемию <...>, входил в тифозные бараки, окурив себя тлеющими палочками туго скатанной сушеной травы», чтобы предохранить себя от тифозной инфекции (*Гусев Б. Мой дед Жамсаран Бадмаев // Доктор Бадмаев: тибетская медицина, царский двор, советская власть. М., 1995. С. 7).*

55. Гаус-уль-А'зам — прозвище знаменитого ханбалитского проповедника, популярного заступника и чудотворца 'Абд ал-Кадира Гилани (1077–1166), основавшего самое распространенное в мусульманском мире суфийское братство *ал-кадирийя*. См.: *Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 126 (далее — ИЭС).*

56. *Ханыков Н. Описание Бухарского Ханства. СПб., 1843. С. 208.*

57. *Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка... С. 80; рис. на С. 81.*

58. О термине *фолбин* см.: *Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманизма... С. 58.* О персонажах, занимающихся «гадательной практикой», а также шаманством или *табибской* медициной, интересные сведения приводит Хабиба Фатхи (*Fathi Habiba. Femmes d'autorité dans l'Asie centrale... P. 218–222).*

59. О функциях шамана в традиции народов Центральной Азии см.: *Басилов В.Н. Шаманство... С. 51.*

60. О шаманской обрядности у народов Центральной Азии см.: Там же. Гл. IV.

61. *Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманизма... С. 69.*

62. *Троицкая А.Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // Бюл. Среднеаз. гос. ун-та. Ташкент, 1925. № 10. С. 148.* Там же говорится о *пиале* с кровью жертвенного животного или с водой как элементе шаманского обряда в Ургуте и Ташкенте (с. 150, 153).

63. *Йâr* значит «друг», «подруга»; «помощник»; реальный и мистический «возлюбленный», «возлюбленная».

64. Название этих комнат — *чиллахона* — связано с сорокадневным (*чилла*) ритуальным очищением, которое *фолбины* проводят в этом помещении (*хона*).

65. Смысл этого действия понять нетрудно, поскольку к этому роднику обращаются в основном бесплодные женщины из разных районов. Придя сюда, они сначала бросают в достаточно прозрачную воду родника какие-нибудь бусинки, пуговицы или монеты, а затем, предварительно загадав желание, принимают совать руку в воду, ища свой талисман. Если он будет найден — цель будет достигнута. Отсюда можно заключить, что с жертвенными стеклянными бусинками, бросаемыми в родник, как и с каплями яичного белка со смесью капель горячего воска, о чем говорилось несколькими строками выше, связывается представление о семени как источнике размножения. Действительно, из разговора с отцом заочного пациента Фариштамо выяснилось, что молодой человек, несмотря на свои 25 лет, не женат и, естественно, детей у него нет.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ГЛАВА VII

ЧИСЛА, ОБЛАДАЮЩИЕ «СОЗНАНИЕМ»

1. Магия свадебных троичностей

Разбирая последовательность событий, связанных с ритуальным костром новобрачных (*алоугардон*), мы видим, как много трудно объяснимых вопросов возникает на этом пути. Это не только исторические корни отношения к событийному огню, вокруг которого происходит действие, или идейная подоплека церемонии. Среди этих вопросов и динамичное тяготение церемонии к числовой гармонизации. Подобная особенность становится едва ли не главным смыслом и целью ритуала как компонента многосложных свадебных обрядов. Поэтому, продвигаясь в направлении исследования элементов, из которых сплетен ментальный каркас церемонии обхода новобрачными костра на пути невесты к дому жениха, мы подходим к такой важной составляющей, как символическая кратность повторяемых ритуальных действий.

Как уже говорилось, обход церемониального огня совершается троекратно. Доступные сведения показывают, что числовая программа является достаточно ярким элементом обряда обведения новобрачных вокруг костра. Естественно, возникает желание проследить тяготение анализируемого ритуала к магии троичности в общем контексте нумерологической (числовой) символики в событиях, связанных со свадебными обрядами. Здесь и в дальнейших изложениях сюжет о числовой символике будет рассматриваться в направлении, которое можно обозначить как живой огонь и «умные числа».¹

Не забудем, что, будучи аспектом системы традиционного мировоззрения, нумерология в культуре представляет интерес сама по себе. В этом убеждает насыщенность символическими числами материалов, изложенных в предыдущих разделах книги. Наиболее ярко это находит отражение в обрядах, относящихся к традиционной знахарской практике. На этих страницах излагаются, в основном тезисно, сведения, призванные дать определенное представление об актуализации числа «три» в свадебной обрядности. Необходимо оговорить, что, прослеживая проявления числового акцентирования в данной сфере обрядов жизненного цикла, автор привлекает и материалы, на первый взгляд, не относящиеся напрямую к традиционной нумерологии. Речь идет, например, о ситу-

ациях, отражающих ту или иную грань этикета. Таким образом, предпринимается попытка осмысления функций символических троичностей в изучаемой сфере на основе актуализации норм традиционного этикета. Складывается впечатление, что и смысл того или иного этикетного поведения зачастую лучше раскрывается в контексте именно символической нумерологии. Последняя бросает свет на понимание идейной основы самого этикета. Получается, что манипулирование символической тройкой, которая находит воплощение в различных формах в свадебной обрядности, так или иначе имеет под собой этикетную подоплеку.

Символизация смыслового маркера «трижды» в ритуале обхода новобрачными свадебного огня выражена не только в кратности обхода костра. По одному из вариантов, число самих участников также равняется трем: это невеста и две женщины, приставленные к ней; в таком случае невеста оказывается между ними. По другому варианту в церемонии участвуют шесть (число, кратное трем) человек — жених, невеста, а также четыре женщины, несущие вышитое панно (*руйджо/руйджойи*) над головами новобрачных.

Цикл церемоний, сопровождающих свадебные обряды, дает и другие примеры присутствия этого числа в организации ритуального пространства. В равнинных и предгорных районах свадебный цикл обычно включает: а) сватовство (*хостгори, касмони, джавчимони*) — получение сватами согласия стороны молодой и подтверждение этого согласия путем выполнения так называемого *ноншиканон* (букв. «разламывание лепешек» пополам);² б) помолвка (*фотиха*) — церемония, к которой приурочено чтение первой *суры* Корана (*фотиха* — букв. «открывающая» книгу), знаменующее начало приготовлений к свадебным мероприятиям³ и в) трехступенчатые (если на время оставить некоторые промежуточные события, не имеющие отчетливого ритуального оформления) свадебные торжества,⁴ сопровождающиеся крупномасштабными угощениями односельчан и гостей из других кишлаков и районов. Это следующие части:

- отправка стороной жениха *вена* (*мол*) в дом родителей невесты;
- свадебные торжества (*туй*) в доме родителей девушки, сопровождающиеся угощением гостей (включая родственников жениха) и завершающиеся традиционным актом ритуального бракосочетания (*никох*);
- переезд новобрачной в дом жениха и препровождение молодых к брачному ложу, чему предшествует *туй* в доме родителей жениха (или в кафе, ресторане); эти торжества сопровождаются угощениями родственников, друзей, членов трудовых и других коллективов, с которыми связаны не только сами новобрачные, но и члены их семей.

О том, что троичность пронизывает практически все основные этапы свадебных церемоний, свидетельствует информация, зафиксированная мною в Самарканде (правда, она остается пока единственной, поэтому требует проверки). В одной из местных семей две пожилые женщины рассказали, что в приданом невесты должны присутствовать три обязательные вещи, носящие знаковый характер. Это большеразмерная декоративная настенная вышивка *тор/сузани, болинпуш* (букв. «покрытие для подушек» новобрачных) и упоминавшаяся выше П-образная вышивка-простыня (*руйджо*). Интересно отметить, что в цикле свадебных церемоний *болинпуш* и

руйджо выполняют двойную функцию. Первая функция *болинпуша* — служить балдахином во время обведения новобрачных вокруг огня, вторая связана с его использованием в качестве накидки на их подушки на спальном ложе; отсюда и название этой вышивки — *болинпуш*. Что касается П-образной вышивки, она используется сначала как занавеска, за которую становится невеста на некоторое время при входе в комнату, отведенную для новобрачных, с этим и связано ее название — *чимлик*.⁵ Когда уже стелют постель молодых (само брачное ложе состоит из всех тюфяков, подушек и одеял невесты), *чимлик* снимают и набрасывают на одеяло поверх сюзане. Тогда происходит замена названия *чимлик* на *руйджо*.

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

В свете отмеченных данных можно яснее представить себе, почему новобрачных вокруг костра принято обводить трижды. Вспомним, что при этом они находятся под церемониальным балдахином (*болинпуш*), основной орнаментальный мотив которого трижды воспроизводит число «три». В *болинпуше* есть еще одна любопытная деталь — вышитая (зелеными и малинового цвета нитками) полоса, из которой состоит упоминавшийся диск (кольцо). Разноцветные фигуры, следующие одна за другой, напоминают наконечники стрел. Интерес вызывает направление, на которое они указывают, — против часовой стрелки. И здесь приходится еще раз вспомнить направление движения молодоженов вокруг «своего» костра (*алоугардон*) — слева направо.

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

Относительно символики числа «три» кое-что можно почерпнуть также из других элементов комплекса свадебных церемоний, например из обычая угощения гостей по самым разным поводам, включая семейную обрядность. В этом плане внимание приковано к явлению, которое, оставаясь в области символической нумерологии, перемещается и в поле уже иных явлений, например застольного этикета. Как уже говорилось, следуя в этом направ-

лении, можно яснее представить себе смысл оперирования троичностями и триадами в цикле свадебных обрядов. Символические триады (и троичности), которые выступают как функции этикетной реальности, делают весь комплекс обрядов в этой сфере максимально выразительными, они придают им необходимые черты соответствующей традиции церемониальности. На это указывает и динамичная трехчастность подачи гостям угощений по случаю семейных торжеств. Сначала к *дастурхану*, богатому всевозможными сладостями и лепешками, подается чай. Затем следует плов. После плова снова ставится чай. В итоге получается уже знакомая из предыдущих изложений подача угощения по трехчастной схеме «чай-плов-чай». Отметим и такую особенность в сельских местах: чашу (блюдо) с традиционным пловом предпочитали подавать на троих; еще сравнительно недавно это носило почти повсеместный характер.

Привлекательность обращения к числовым закономерностям в том, что в ряде случаев они неожиданно приподнимают завесу над непонятными сторонами тех или иных явлений культуры, позволяя выявить в привычных вещах новые грани смысла. Мы видим, что в простой схеме подачи угощения («чай-плов-чай») находит свое воплощение такой элемент традиционной нумерологии, в котором скрыты черты нормативных представлений, связанных с застольным этикетом. Именно в этой ситуации можно проследить, как актуализируются элементы традиционного ритуала вообще. Данный вопрос привлекателен не только с точки зрения понимания смысла оперирования троичностями и триадами в цикле свадебных обрядов. Он представляет интерес сам по себе. Например, когда плов подается, отложить первый вкушаемый комочек риса к краю чаши предлагается старшему из почтения к его возрасту. На Востоке это является общим правилом, ведущим происхождение из дебрей истории. Выдающийся мусульманский мыслитель и теолог Мухаммад ал-Газзали ат-Туси (1058–1111) в книге «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»), уделив много внимания этикету приема пищи, рекомендует «не протягивать руку к пище до тех пор, пока к ней не протянет руку тот, кто заслуживает предпочтения, будь то по возрасту или по знанию, или по благочестию, или по какой-либо иной причине».⁶ У современных таджиков данное правило соблюдается повсеместно.

Наиболее характерен пример отношения к старшему по возрасту: мы видим, что в отмеченном случае именно ему предлагается начинать откладывать первый комочек риса. Благодаря знанию и, следовательно, опыту, приобретенному годами жизни, старший по возрасту олицетворяет предписания традиции. Возраст наделяет его функциями авторитетной инстанции в вопросах приемлемого и неприемлемого в культуре вообще и угощении в частности. Традиционные социализирующие функции, которые ассоциируются со старшим, позволяют ему пресекать случаи отступления сотрапезников от норм этикета, противостоять проявлениям ошибочных, не подходящих времени и месту поступков и т.д. Эффект власти им не узурпируется. Более того, старший по возрасту не демонстрирует своих притязаний на авторитет. Он как бы скрывает их, зная, что в соответствии с традицией о необходимости соблюдения возраста эта власть будет ему делегирована «снизу». Но строгие правила этикета обязывают его максимально легитимировать свои властные функции.

Для этой цели он прибегает к использованию такого механизма, как отказ от «власти». Последний является одновременно и инструментом испытания «низов», в данном случае членов триады «едоков плова», на предмет соблюде-

ния ими интериоризированных предписаний традиции. Так или иначе, он (конечно, из вежливости) отказывается от предложений начинать трапезу первым, предлагая это право другим «сотрапезникам». Но те, протягивая руку к краю блюда, продолжают ждать, пока старший не согласится приступить к еде первым. Это означает демонстрацию младшими членами триады своей компетентности в вопросах традиции.

Коль скоро речь об этикете, еще раз отметим тот факт, что ритуальную пищу (плов) ели в безмолвии; ал-Газзали по этому поводу замечает, что молчание за едой «свойственно образу жизни неарабов»,⁷ т.е. *аджама*.⁸ С учетом предложенной выше интерпретации горячей пищи как функции безмолвия появляется соблазн думать, что из-за этого, помимо всего прочего, возрастает и сакральность чаши с пловом, которая ставится перед гостями. Она обретает черты жертвенника, а акт слепления комков риса к ее краю становится близким к жертвоприношению. Как уже говорилось, это накладывает отпечаток и на ритуальную символику *дастархана*, к которой подается жертвенный плов, разумеется, в ключе ее статуса. Все это оказывает влияние на стереотипы поведения людей во время еды, диктуя соблюдение ими определенных правил застольного этикета.

Из сказанного относительно мотиваций вкушения плова втроем из общего блюда становится понятным, почему у таджиков одиночные посещения устроителя угощения не одобряются. Приходится опять ссылаться на авторитет ал-Газзали, который пишет: «Не приступать к еде, покуда не появится кто-то, с кем можно вместе поесть, ибо <...> Пророк, мир да пребудет над ним, никогда не ел в одиночку».⁹ Таджикские старожилы утверждали, что принцип порционности подачи угощения противоречит традиции гостеприимства. Наверное, поэтому индивидуальные посещения, как правило, нейтрализованы. Подобные случаи обычно вызывают определенную неловкость, которую испытывает не только принимающая сторона, но и сам гость. Одиночки рассматриваются людьми, социально не реализовавшимися, лишенными созидательных устремлений, даже разрушителями устоев социальной жизни. Про них говорят как об отброшенных на периферию общины людях. Поэтому, направляясь на угощение, устроенное по случаю семейного события, одиночки еще далеко от дома устроителя присоединяются к какой-нибудь группе гостей, чтобы формировать социально одобряемую компанию сотрапезников.

Одиночки-путники и странники — исключение. Наоборот, их появление рассматривается как хороший знак. Считается, что они посланники Бога. Поэтому их стараются угощать подобающим образом. При объяснении мотивов особого отношения к путникам иногда говорят: «Для того чтобы они, вернувшись к себе, не говорили о недостатке внимания хозяев угощения к *гостям*». Из описанной регламентации поведения вытекает вывод о специфике программы поведения, характерной для оседлого населения Центральной Азии. Она сводится к тому, что в обрядности тенденции к индивидуализации поведения рассматриваются как нежелательное явление. Таким образом, мы можем сказать, что в основе практики подачи угощения (плова) на троих лежит тенденция к стандартизации поведения и соответственно сдерживание его вариативности.

Возвращаясь к обычаю, по которому у таджиков на крупных семейных празднествах чаша с ритуальным пловом подавалась на троих, нужно отметить вероятность связи этой практики с общим кругом поверий и представлений о

числе «три». Наиболее яркое выражение подобных представлений мы находим в последовательности церемоний и предметах, сопровождающих традиционные свадебные обряды изучаемого народа. Поскольку мы коснулись застольного этикета, следует подчеркнуть, что практика угощения пловом в общей чаше без индивидуальных приборов соответствует принципам и нормам, в основе которых — специфика этикетного поведения, исключающая многообразие в этой сфере. Видимо, забота о цельности и единстве коллектива поясняет мотивы неодобрительного отношения к одиночным посещениям ритуальных угощений, устраиваемых однообщинниками.

В целом изложенные данные свидетельствуют, что осознанное трехкратное действие (и/или трехчастные ритуальные вещи, относящиеся к свадебной обрядности), присущее церемонии обхода молодоженами ритуального костра, отражает общий принцип кратности ритуальных действий, когда дело касается наиболее значимых событий в цикле свадебных церемоний. Привлеченные сведения показывают и другое: там, где данные, относящиеся к другим областям традиционно-бытовой культуры, не позволяют в достаточной степени почувствовать смысл того или иного действия (или явления), символическая нумерология, отраженная в свадебной обрядности, может быть использована в качестве одного из ключей для приближения к пониманию идей и воззрений, связанных с нормами и принципами, носящими этикетный характер. Отчасти поэтому возникает необходимость продолжить поиски в области традиционной нумерологии и в других сферах культуры таджиков. Это тем более важно, что проявления символических троичностей в культуре изучаемого народа находятся лишь на начальной стадии поисков. Необходимо выяснить, являются ли проявления символических троичностей в комплексе свадебных обрядов отражением числовой концепции в других сферах обрядов жизненного цикла.

2. Числа, обладающие «умом»

В этом разделе рассмотрению подлежат числа, перефразируя Н. Гумилева, наделенные сознанием и благодаря одному из своих механизмов — «уму» — выступающие своеобразными защитниками людей. В традиционной обрядности таджиков женщины ими оперируют как некими сущностями. Предпринимая попытку их анализа, мы продолжаем и попытку понимания символических функций числа «три» в традиционной свадебной обрядности, включая *алоугардон* новобрачных. Когда автор немного удаляется от этой конкретной задачи, пытаясь детализировать изложение, это значит, что он нацелен на включение в контекст материалов, мало отраженных в литературе.

В плане приближения к осмыслению этого достаточно сложного вопроса мы обращаемся к тем именно сферам традиционной обрядности, где огонь (курение, лучинки, свечи) придает им черты подчеркнутой ритуальности.

Изложенное в предыдущих частях исследования не оставляет места для сомнений в том, что во всем своем многообразии церемониальные огни и числа следуют бок о бок, демонстрируя неразрывную связь. Достаточно вспомнить ритуальные лучины, свечи, осуществление курения и использование сажи в обрядах материнства, раннего детства или обрядовые действия, связанные, по поверьям, с преодолением неудач и невезений и, таким образом, достижения необходимого благополучия. В исследовании указанных сюжетов неред-

ко мимоходом упоминалось о кратности тех или иных операций. Описать это легко и в других областях. В качестве иллюстрации обратимся к узкой сфере традиционной родильной обрядности, какой является ритуал первого укладывания новорожденного в колыбель. Привлекаемые сведения призваны показать, что число «три» представляет собой постоянную величину традиционных семейных обрядов, в том числе и свадебных, что в действительности трехчастные структуры часто выступают как стержень всего комплекса семейной обрядности, проходят красной нитью через всю систему поверий и убеждений, являясь, таким образом, прочным каркасом традиционного мировоззрения таджиков.

Родильная обрядность чрезвычайно насыщена магической троичностью. Стоит бегло просмотреть работу И.И. Зарубина, чтобы убедиться, что вся система ритуалов, связанных с циклами родильной и детской обрядности, обретает смысл лишь тогда, когда имеет место осмысленная трехкратность (и/или трехчастность) действий.¹⁰ Вообще это слишком обширная тема, к тому же хорошо изученная. Изобилие троичностей в этой сфере представляет собой замечательный пример метафорического мышления. Бесконечное число этих структур в родильной обрядности и обрядах материнства наводит на мысль, что таджики ими оперируют как некими инструментами программирования на позитивный результат.

В качестве примера остановлюсь на одном относительно незначительном по масштабу обряде детского цикла. Речь идет о чрезвычайно интересной церемонии первого положения ребенка в колыбель (*гаворабандон*; лит. *гав-ворабандон*). Само собой разумеется, что и в этом случае нет необходимости подробно описывать детали. Эта работа с подобающей тщательностью выполнена предшествующими поколениями этнографов.¹¹ Рассмотрим лишь те детали, в которых фигурирует число «три», причем в связи с присутствием в обрядности огня.

В наше время обряд *гаворабандон*, как правило, предваряется церемонией купания младенца. М.Р. Рахимов обратил внимание на то, что в ряде горных мест для этой цели «концом ножа берут три раза горячую золу из очага и кладут в воду», предназначенную для купания. По его завершению пожилая женщина, выполнявшая эту процедуру, трижды черпает рукой немного воды (видимо, из чашки) и обрызгивает ею колыбель (*гавора*).¹² Смысл этой операции, очевидно, в том, чтобы придать телу ребенка дополнительную символическую чистоту. Следующая часть обряда, если судить по данным, зафиксированным мною в предгорных и равнинных районах северного Таджикистана, состоит в окуливании (*алас*) колыбели. Оно производится пожилой женщиной (чаще повивальной бабкой — *момо*, *момодоя*), которая кладет небольшой пучок сухой руты (*испанд*, *хазориспанд*) на лопаточку или поднос, зажигает ее и затем трижды обводит горящим или дымящимся огоньком колыбель, шепча соответствующие случаю молитвы. По данным О.А. Сухаревой, раньше в Самарканде для этой цели бабка, намотав на палку тряпки и обмакнув их в масло, зажигала их и трижды обводила огнем вокруг колыбели.¹³ Этот же автор сообщает, что в некоторых районах Самарканда ей приходилось наблюдать несколько другой вариант данного обычая. Он состоял в том, что бабка, прежде чем приготовить колыбель, сжигала в ней три кусочка ваты.¹⁴

А.Л. Троицкая также сообщает, что на Зеравшане *гавору* предварительно окуривали. Она уточняет, что там обводили вокруг колыбели три раза зажженной синей тряпкой (иногда красной и белой).¹⁵ А.Л. Троицкая приводит также случай, который она наблюдала в кишлаке Шурмашк Искандеровской волости на Зеравшане. Там старуха (исполнительница обряда) подержала самого младенца над дымом, переворачивая его несколько раз, а затем положила в колыбель.¹⁶ О трехкратном обведении колыбели огнем (зажженной тряпкой) пишет и Н.А. Кисляков.¹⁷ Таджики долины Варзоба, как указывает Р.Л. Неменова, окуривают *гавору* в трех местах.¹⁸ Как явствует из данных З. Мадамиджановой, обряд обнесения колыбели огнем существует и в арабской среде южного Таджикистана.¹⁹

По моим наблюдениям, в районах Центральной Азии с массивами таджикского населения после завершения процедур окуривания разыгрывается своеобразная сценка в трех действиях. *Действие первое.* Женщина, часто повивальная бабка, производившая окуривание колыбели, берет на руки ребенка и пытается уложить его головой в нижнюю часть колыбели, т.е. туда, где должны быть ножки, спрашивая у присутствующих, правильно ли она делает. *Действие второе.* Получив отрицательный ответ, она, тем не менее, повторяет то же самое действие, что и в первый раз. Не согласные с этим окружающие (кто словами, кто — рукою) указывают бабке, в какую сторону следует положить ребенка головой. *Действие третье.* Исполнительница «главной роли» укладывает ребенка, как ей «подсказывают» собравшиеся, спрашивая у них, правильно ли она делает. После одобрительных возгласов женщина произносит молитвенные формулы, которые знаменуют завершение обряда. Затем ребенка привязывают к колыбели. Как видно, в данном случае трехкратность совершения однородных действий в обряде подлежит подтверждению в вербальной форме персонажами церемонии.

В этнографической литературе по таджикам приводятся данные, которые свидетельствуют о локальных вариантах *гаворабандон*. По наблюдениям А.Л. Троицкой, в кишлаке Шурмашк *биби-шо* (бабка-эксперт по обрядам жизненного цикла) посадила младенца на перекладину у изголовья, спрашивая у окружающих: «Здесь привязать?». Получив отрицательный ответ она посадила его на другой конец перекладины. Присутствующие «запротестовали», хором говоря: «Нет!». В третий раз *биби-шо* посадила ребенка на середину перекладины, снова адресуя женщинам вопрос: «Здесь привязать?». При ответе «Да!» она начинала укладывать ребенка в колыбель.²⁰ О.А. Сухарева, описавшая практику ритуального положения ребенка в Самарканде (район Гури Эмир и к. Кусохо), обратила внимание на то, что данный обряд совершается в два этапа. Первый раз бабка берет каменный пест от ступки, «кладет его в колыбель поперек или наискосок». Ни то, ни другое действие не находят одобрения собравшихся. «Лишь в третий раз она кладет камень так, как должен лежать ребенок, и на повторенный вопрос» получает утвердительный ответ. Тогда бабка кладет камень под изголовье и принимается за второй этап церемонии положения уже самого ребенка в колыбель, который проходит по той же схеме.²¹ В Канибадаме, по данным этого исследователя, диалог, обычный между исполнительницей обряда *гаворабандон* и другими женщинами, присутствующими при его выполнении, принимает характер монолога: все три вопроса, необходимые по сценарию обряда, она ад-

ресует себе и сама же на них отвечает.²² *Гаворабандон*, описанный О.А. Сухаревой, изобилует и другими сведениями, которые могут быть интерпретированы как актуализация магической троичности в данной сфере обрядности.

На примере традиционной знахарской обрядности было показано, как цепочка символических нечетных чисел «три» и «семь» выступает основным условием выполнения соответствующих приемов и процедур в данной сфере. Причем не только в «гадательной» практике, но и в такой специфической сфере, которая находится в руках бабок, либо накопивших определенные навыки путем наблюдений, либо унаследовавших традицию феминных предков. Из всего этого вытекают по меньшей мере два вывода. Первый сводится к тому, что актуализация символической тройки в совокупности свадебных обрядов у таджиков, включая ритуальный костер молодоженов, представляет собой не случайное явление, оно является неотъемлемой частью традиции оперирования «умными числами» в жизни человека, когда ее течение носит осознанный ритуальный характер. Второй вывод повторяет то, о чем многократно говорилось в процессе изложения. Как «гадательная» практика, так и ее разновидность (*обу алас*) являются сферами преимущественно женской деятельности. Этим подтверждается уже упоминавшийся факт, что в равнинных районах центрально-азиатской оседлости практически все семейные обряды, связанные с магией огня, являются в основном сферами женской деятельности. Соответственно исходя из направленности работы мы имеем возможность констатировать, что все это отражает особенности феминной религиозности в центрально-азиатском обществе.

Конечно, нельзя утверждать, что магия преимущественно нечетных чисел, в особенности трех и семи (в целительной обрядности), представляет собой характерную черту культуры лишь таджиков. Примеры универсальности символической тройки (и семерки) в ритуалах можно обнаружить в любой традиции. Ближайший пример — восточные славяне. Как показывает Д.К. Зеленин, число «три» у славян было широко представлено в различных сферах обрядности. Например, в случае тяжелых родов наряду с прочими действиями, носившими магический характер, существовал обычай троекратного обведения роженицы вокруг стола в избе; «иногда мужа заставляют трижды проползти между ногами стоящей роженицы».²³ В традиционной культуре восточных славян примеры подобного рода не единичны. Они зафиксированы также в свадебной обрядности. В указанном исследовании Д.К. Зеленина говорится о том, что у русских после того, как молодожены обменивались подарками, невеста надевала головной убор замужней женщины. Но до этого она должна была трижды бросить его перед собой на пол.²⁴ Там же отмечается факт, который символически созвучен с интересующей нас церемонией обведения будущей супружеской четы вокруг костра. По Д.К. Зеленину, у восточных славян, когда невесту сажают в повозку, чтобы вести ее в дом будущего мужа, последний трижды обходит вокруг повозки и говорит, слегка ударяя невесту кнутом: «Оставь отцовское, прими мое!».

Это достаточно любопытное замечание. Оно демонстрирует, как жених в символической форме очерчивает пределы пространства, которое отныне принадлежит не отцу невесты, а ему в качестве мужа. Такое понимание подтверждает то, о чем, пусть несколько в других выражениях, говорилось от-

носителем интерпретации обхода новобрачными свадебного костра у таджиков. В свете зафиксированной Д.К. Зелениным формулы можно сказать, что когда троекратный обход невестой (без участия жениха) костра происходит у дома ее родителей, то это подтверждает то, что отныне «она оставляет отцовское, принимает (огонь) жениха». Интересно, что все подобные действия связаны с очищающим огнем, провозглашающим фазу события. К тому же подобные акты совершаются троекратно. Можно предположить, что троекратность однородных действий означает их действительность, эффективность и завершенность (в том числе безоговорочность; ср. троекратное произнесение мужем, решившим развестись с женой, мусульманской формулы развода — *талак*). Вероятно, это относится не только к женским обрядам, связанным с огнем, включая обряды «гадания», но и к пониманию кратности церемонии обхода молодоженами свадебного костра.

Насыщенность женских обрядов конкретными числовыми программами ставит вопрос о концепции символической нумерологии, в частности в аспекте женской ментальности. Существо этого вопроса в том, не склонны ли женщины в своем видении мира больше к магии нечетных числовых структур. Разумеется, это вопрос для последующей проверки. Куда важнее подчеркнуть, что прочность символической нумерологии в общей системе традиционной женской обрядности таджиков представляет собой наглядный пример упорядочения женщинами многообразия явлений организованного мира при помощи символических чисел как инструмента познания.

Продолжая исследование темы символических чисел, мы немного изменим угол зрения, предпринимая попытку проследить проявления нумерологической символики в культуре вообще, уже без ее соотнесения (за исключением отдельных случаев) с женской субкультурой. Избранный угол зрения продолжает вести нас по пути уяснения функций числовых рядов в обрядах и ритуалах, конструирование которых ведет свое начало из женской концепции видения мира. Это относится также к пониманию мотивов числовой гармонизации в интересующей нас церемонии обведения новобрачных вокруг костра (*алоугардон*). Не менее важно рассмотрение числовой символики с учетом безусловного интереса, который она представляет для науки. Отсюда и акцент внимания к сюжету.

1. Выражение «умные числа» заимствовано мною у Николая Гумилева:

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

2. О практике сватовства в горных и равнинных районах см.: Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков... С. 77–80, 123.

3. О традиционных формах помолвки у горных и равнинных таджиков см.: Там же. С. 80–84, 123–126.

4. Традиционные свадебные торжества как горных, так и равнинных таджиков подробно описана Н.А. Кисляковым (Там же. С. 95–120, 126–133).

5. Слово *чимлик*, видимо, восходит к общеиранскому *чишм* (букв. «глаз») + *лик* (суффикс, образующий абстрактные имена существительных в тюркских языках); вместе взятое *чимлик* означает «занавеска для лица».

6. *ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад*. «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»): Пер. с перс. / Вступит. ст., коммент. и указатели А.А. Хисматулина. СПб., 2007. Ч. 2. Рукн 2. Обычай. С. 8. (Сер. ПКВ. XVII (2)).

7. Там же. С. 9.

8. Под термином *аджам* арабы подразумевали ираноязычные народы.

9. *Ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад*. Кимийа-йи са'адат... С. 5.

10. *Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка... С. 361–373.

11. См.: Там же; *Троицкая А.Л.* 1) Первые сорок дней ребенка... С. 349–360; 2) Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана... С. 125–128; *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 143–152; *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 68–69; *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков... С. 56–57; *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 143–146. Интерес представляют также данные этнографов — носителей культуры. См.: *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 69–72; *Мадамиджанова З.* Арабы южного Таджикистана... С. 117.

12. *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 71.

13. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 145. И.И. Зарубин, говоря о том, что в Рушане положение ребенка в колыбель приурочивается к седьмому дню, на Бартанге — к пятому, подчеркивает: «На Бартанге колыбель предварительно несколько мгновений держат над очагом, куда бросают благовонную траву» (*Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка... С. 369).

14. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 147.

15. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни... С. 126. В этом же источнике говорится, что в кишлаке Шурмак *биби-шо*, многодетная зажиточная старуха, приглашенная для выполнения церемонии положения младенца в колыбель, «потребовала поднос с горящим *hazar ispan*’ом и подвела его несколько раз под перекладину колыбели» (Там же. С. 127).

16. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни... С. 127. Ею же описана практика окуливания колыбели (*бешик*) в среде оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда (Там же. С. 357–358).

17. *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков... С. 57.

18. *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 144.

19. *Мадамиджанова З.* Арабы южного Таджикистана... С. 117.

20. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни... С. 127. Ср. отмеченную этим исследователем практику укладывания ребенка в колыбель у оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда (*Троицкая А.Л.* Первые сорок дней ребенка... С. 357–359).

21. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 144. Существование аналогичной практики зафиксировано в среде таджиков Варзоба (см.: *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 144).

22. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 150.

23. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография... С. 320. См. также С. 326.

24. Там же. С. 336.

ТРОИЧНАЯ ГАРМОНИЗАЦИЯ В КУЛЬТУРЕ

Пока писались эти строки, на улице стояли январские морозы. В это время по каналам средств массовой информации показывались видеосюжеты о том, как верующие по случаю православного праздника Святого Крещения окунаются в реку Иордан, прорубь в озере Разлив, реки и водоемы Подмосковья или Калужской области. Во всех случаях окунание совершалось троекратно. По всему ощущалось, что несоблюдение необходимой, с точки зрения традиции, троекратности выполнения ритуала чревато признанием его недействительным.

Сами по себе числа не представляют интереса для этнографии, разумеется, если рассматривать их как арифметический ряд. Для нашей науки имеют значение те из них, которые несут определенную символическую нагрузку, являя собой род метафизической программы.

Символическая нумерология в культуре проявляет себя по-разному. В одном случае она отражает отчетливо выраженный смысл контекста в форме поговорок, например «один в поле не воин», «Бог любит троицу» и проч. В другом числа употребляются как набор однородных членов предложения. Примерами этого ряда оперирования числами могут служить как исламская истина, которая впервые была открыта пророку Мухаммаду, — *Икра! Икра! Икра!* («Читай! Читай! Читай!»),¹ так и известные всем призывы Ленина: «Учиться, учиться и учиться!». Исламская истина и заповедь Ленина нацеливают на необходимость действия. Другими словами, числовая символика проявляется при помощи трехкратного повторения одного и того же глагола в контексте предписания авторитета. Русское устойчивое выражение «прошел огонь, воду и медные трубы» подразумевает определенный образ человека. Впечатление о его личности создает не число (его предметность остается в тени), а лексико-нумерологическая структура выражения, которая числовую информационную нагрузку проявляет через количество трех однородных членов предложения.

Все же в культуре наиболее часто мы имеем дело с явлениями, когда символическая нумерология проявлена (озвучена) или предполагается. Примером тому может служить русское устойчивое выражение «сообразим на троих». На первый взгляд кажется, что оно останавливает внимание на идее выпивки, а осмысленность его нумерологической заданности тонет в «цвете» самой идеи. Между тем участники задуманной акции ограничены числом «три», т.е. оно выступает условием реализации идеи, своеобразным акцентом. Подобные явления не представляются редкостью, они находят отражение в различных сферах повседневности.

Кое-что в этом плане можно почерпнуть и из реалий знакомой нам академической жизни. Достаточно беглого взгляда, чтобы понять, как числа порой проявляют себя через наши стандартизированные (привыкшие к символизмам) ум и сердце. Пример тому — практика трехлетнего обучения в очной аспирантуре; часто трехчастные кандидатские диссертации, три стадии их рассмотрения, три «первых лица» специализированного ученого совета, заключение трех членов

экспертной комиссии, три официальных оппонента по докторским диссертациям, трехчленная счетная комиссия, три рекомендации для участия в том или ином конкурсе и т.п. Уже эти факты, носящие, казалось бы, процедурный характер, красноречиво свидетельствуют о стремлении человека науки к абсолютизации числа «три» как выражения, по А.И. Кобзеву,² «золотой середины», формирующей целостность и многосторонность в качестве необходимых условий достижения объективности при принятии решения.

Примеров числовой гармонизации в культурах великое множество. Некоторые из них приходят на ум без всякого усилия, например трое победителей фестивалей, конкурсов, а также призеров спортивных состязаний, три желания и три испытания в сказках (ср. также троичность их персонажей), три попытки, устный счет «до трех» (при старте какого-либо состязания). К примерам подобного рода относятся государственные флаги (триколор), три ветви власти, триумвират, «тройка», судившая в советское время «врагов народа», три стороны разбирательства в современной судебной практике и многое другое.

Числа таят в себе элементы упорядочивающего начала и, следовательно, определенной мировоззренческой модели. Они обретают черты неких мистических сущностей, группируя многообразие предметов и явлений эмпирического и неэмпирического (мифологического) мира по определенным принципам. Тогда возникает ощущение, что источник числовых схем скрыт в области извечного стремления человека (социума) к числам как к божественным сущностям. Еще в древности исходили из представления о числах как о душе мира; по Пифагору, все в мире есть числа. Согласно этому воззрению, боги использовали числа для управления подвластным им миром. Уже этого достаточно для того, чтобы, не входя в философскую концепцию Пифагора более детально, представить себе то значение, которое он придавал числам.

Нумерология как аспект традиционной системы представлений и убеждений представляет собой практически неисчерпаемую тему. Нельзя сказать, что в этнографии это забытая проблема, но и достижения в этой чрезвычайно интересной области не слишком велики. Н.Л. Жуковская, посвятившая в своей монографии числу в традиционной культуре монголов самостоятельный раздел, приводит работы зарубежных и отечественных исследователей по данной проблематике.³ Ее список не слишком внушителен. К нему можно добавить литературу, которую дает В.Н. Топоров.⁴ Этот перечень может быть дополнен некоторыми работами, либо не учтенными В.Н. Топоровым, либо опубликованными после выхода в свет его указанной публикации.⁵

Интересные аспекты данной проблемы отражены в работах А.Б. Островского, опубликовавшего недавно основательную монографию, представляющую собой семиотико-нумерологический анализ библейских текстов.⁶ Непосредственно к реалиям Центральной Азии относятся некоторые публикации автора этих строк⁷ и недавно появившаяся в печати интересная работа С.Н. Абашина.⁸

Проблема в том, что исследователи, которые обращаются к этому вопросу, в подавляющем большинстве случаев ограничиваются рассмотрением практических универсальных числовых схем, отраженных в мифологических сюжетах в

разных религиозных традициях. При таком подходе числа и нумерологические комплексы, представленные в культуре и, следовательно, носящие эмпирический характер, часто ускользают из поля зрения.

Конечно, вопрос о «сакральной математике»⁹ в культуре как своего рода аспекте зашифрованной информации должен решаться в рамках масштабной работы. Представляемая мною небольшая подборка сведений преследует предельно ограниченную цель. Она состоит в том, чтобы показать проявления числа «три» и связанных с ним триад как знаковых доминант в ряде ситуаций, в которых проявляется нумерологическая символика данного числового кода. Это важно хотя бы потому, что данный аспект традиционной культуры таджиков до сих пор остается практически незатронутым.¹⁰

Едва ли есть необходимость повторять уже неоднократно высказывавшуюся в научной литературе мысль о том, что как идеальная модель любого динамичного процесса число «три» в общей системе нумерологии в культуре подразумевает возникновение, развитие и упадок. Символическая тройка реализует себя, например, в вертикальной структуре Вселенной. Представления о верхнем, среднем и нижнем сакральных мирах, сакральных прошлом, настоящем и будущем выступают универсальным понятием в мифологии, фольклоре и эпосе, возможно, всех народов мира. Как уже говорилось, меньше уделено внимание эмпирическому аспекту, т.е. проявлениям символических триад как специфическому аспекту традиционной культуры.

Впечатляющую глубину числовых кодов как динамичного процесса в культуре можно представить по рассуждениям Мухаммада ал-Газзали ат-Туси. В своей книге «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья») он приводит целую группу взаимосвязанных троичностей, которые реализуют себя в культуре и обществе. Вот, некоторые из них: «Так же, как в основе дольного мира <...> лежат три вещи = еда, одежда и кров, основу ремесел и занятий, необходимых для человека, составляет триада: земледелие <...>, ткачество и строительство <...>. Следовательно, появились кузнецы, плотники и пекари <...>». Результатом их взаимодействия «стала потребность в трех видах занятий»: а) политика и царствование, б) судопроизводство и управление и в) правоведение. Продолжая свои рассуждения, мыслитель подчеркивает, что еда, одежда и кров необходимы для тела. «А тело нужно сердцу, чтобы быть его верховым животным. А сердце нужно для Истины».¹¹

Здесь необходимо сделать некоторое отступление. Как представляется, семантику мистической троичности в культуре таджиков невозможно понять, если рассматривать ее в отрыве от образов чисел «один» и «два», сумму которых она составляет. Поэтому попытаемся немного остановить внимание читателя на «движении» троичности, так сказать, от ее начала (это и начало числового ряда) до финиша (трех). Такой путь дает возможность проследить различия в символических функциях этих чисел.

Число «один» в форме тадж./перс. *йак*, *йакта*, *йакка* (последнее означает «единый», «целостный»; «одинокий») как будто фигурирует в компоненте одной из интересных сфер традиционной семейной обрядности. Это описанный в третьей главе работы широко известный обряд, который еще недавно устраивался (кое-где на Зеравшане он наблюдается и в наше время) по случаю обрезания мальчиков. Речь идет об уже описанных плясках *ох-хо-оу*, *йак-ка* под ритмичные хлопки в ладоши вокруг костра (*миёнаалоу*). Уже

говорилося, что в среде образованных таджиков существует мнение, что в звуках *ох-хо-оу, йак-ка* скрыта первая часть имени верховного Бога зороастризма Ахура Мазды — *Ахура* (букв. «владыка», «господин»). Компонент *йак-ка*, вне всякого сомнения, означает «Один», «Един», «Единосуший», «Абсолют», «Целостность». Вместе взятые, эти звуки означают «Ахура (Мазда) — Единая целостность»). И в самом деле, в звуках ритуальной песни, чем-то напоминающих гимн какой-то метафизической *единице* (*йак-ке*), так же, как и в царившей вокруг костра атмосфере плясок под звездным небом в окружении горных склонов, отчетливо ощущалось дыхание давно ушедших времен. Любопытно, что пляски *ох-хо-оу, йак-ка* и «костер в центре круга» (*миёнаалоу*) в темное время суток предполагали друг друга. Не бывало *миёнаалоу* без плясок *ох-хо-оу, йак-ка*, так же, как не бывало *ох-хо-оу, йак-ка* без *миёнаалоу*.

В уместности приложения нашими информантами значений рассматриваемых вокализаций (*ох-хо-оу, йак-ка*) вокруг костра к верховному Богу зороастрийцев убеждают примеры из живой речи таджиков, где различные формы числа «один» также соотносятся с Богом, но уже ныне господствующей религии. Так, люди свое твердое намерение сделать что-либо выражают словами: *Худо якта бошад, ки ман (фалон кора) мекунам!* («Мой Бог да будет Един, что я (такое-то дело) сделаю!»). Примеров подобного рода, где знак единицы выступает символом Бога (и/или Неба, Космоса), началом всего, можно привести много. Показательна молитвенная формула современных таджиков (и других ираноязычных народов), в которой *йак* наиболее наглядно выступает как символ Бога. Ср. мусульманскую молитвенную формулу *Худо йакка ва йагона, Мухаммад расули бархакк*, т.е. «Бог — един (-ая целостность) и (абсолютная) единосущность, Мухаммад — истинный посланник». В религиозном контексте (особенно в устной форме или, часто, и в классических произведениях нарративного жанра) идея «Бог» у таджиков передается не в форме коранического «Аллах», а форме общеиранского «Худо».

Попытка понимания магического значения традиционных троичностей обращает к нумерологической концепции средневекового мусульманского теолога аш-Шахрастани (род. 1075 или 1086). Согласно ему, число «три» — это три единицы. По этому поводу теолог задается вопросом, является ли единица числом. Излагая свое понимание значения этого числа, автор утверждает, что «в первом значении единица является составной частью числа, во втором значении она — причина числа, в третьем значении — присуща числу». Далее он поясняет: «К этим трем частям не относится часть, значение которой применяется к Создателю Всевышнему. Он единственный, не как (прочие) единичности, т.е. эти единичности и множество обрели бытие от Него. Разделить его на части каким-либо образом невозможно».¹² Таким образом, по аш-Шахрастани, существуют две категории единичности. Одна соответствует Богу, вторая относится к натуральному ряду чисел. В рассуждениях аш-Шахрастани для нас представляет интерес то, что число «один» соответствует Богу.

Интерес вызывают и другие рассуждения аш-Шахрастани о единице. Говоря, что «разряды исчисления начинаются с единицы и кончаются семью», он задается вопросом, является единица числом или она начало числа и не является его составной частью.¹³ По мнению богослова, единица «употребляется, когда под ней подразумевается то, из чего получается число, то есть

она — его причина, но не составная часть числа, то есть число не состоит из нее. Действительно, единичность присуща всем числам, но не в том смысле, что число состоит из нее, а в том, что каждая существующая (вещь) — одна в своем роде, или в своем виде, или в своем лице. Говорят: один человек, одно лицо. Так же обстоит дело с числом, ибо три — это три единицы.¹⁴

Продолжая изложение своей точки зрения, аш-Шахрастани говорит, что большинство математиков за то, что единица не является числом. Число, по его мнению, начинается с двойки и бывает четное и нечетное. «Первое нечетное (число) — три, первое четное — четыре, а все, что после четырех, — повторное. Так, пять состоит из [четного. — *P.P.*] числа (два) и нечетного (числа) и называется *периодическим* числом. Шесть состоит из двух нечетных (чисел) и называется *целым* числом. Семь состоит из нечетного и четного и называется *совершенным* числом. Восемь состоит из двух четных и является другим началом <...>». Далее средневековый автор поясняет, что «начало» исчисления соответствует единице, которая является причиной числа, не будучи составной его частью, и поэтому она единственная, нет другой такой же. «Так как число начинается с двух, то производное от него (деление) сводится к двучастному, а так как число бывает нечетным и четным, то (разряд) “корень” из этого сводится к четырем. Итак, первое нечетное число — три, первое четное — четыре, и это конец, все остальное составлено из них. Стало быть, всеобщими, универсальными элементами в числе являются единица, два, три и четыре. Это совершенство».¹⁵

У конфуцианцев число «один» выступает как выражение первичной сущности, оно некий неделимый магический центр, из которого произошло все сущее. В традиционной китайской нумерологии знак единицы символизирует Небо, абсолютную целостность Бога и Космоса.¹⁶ Известно, что в западной традиции сама форма арабской цифры имела фаллическую (осевую, активную) символику. Весьма вероятно, в обыденном понимании это и знак человеческого «я».

Проанализируем символические значения числа «два», с которого, по мнению аш-Шахрастани, начинается число. У таджиков, как и в других традициях, двойка ассоциируется с соединением (парностью, четностью) и противоречием (оппозицией, антагонизмом). Если мы обратимся к социальной «проекции» этого числа, то без труда сможем обнаружить, что у таджиков с ним связано великое множество форм парных смысловых понятий, прежде всего бинарных оппозиций. Здесь мы ограничимся лишь некоторыми из них.

Как выражение четности число «два» наиболее часто проявляет это значение в представлениях о парных структурах. Одно из них отсылает к мировоззренческой концепции, согласно которой многие составляющие окружающего человека опытного/зримого мира — горы, реки, озера, леса, сады, дома, дворцы, храмы, города, животные и т.п. — представляют собой аспект внеопытного/не-зримого мира. Примеры подобного рода из реалий жизни и ментальности таджиков показывают, что рассматриваемое явление имеет четкое терминологическое выражение. Так, наставники земледельцев, а также ремесленников воплощают соответствующих небесных патронов тех и других, земное озеро является функцией небесного озера, называемого *салсабил*, культовое здание мусульман (*масджид*) — аспектом Дома Бога

(Хони Худо), земной петух (*хурус*) — повторением небесного петуха (*мурги бихишт*), земной баран соответствует небесному барану, подлинная лошадь является повторением небесной лошади и т.д. Короче говоря, в представлениях таджиков реальный мир как бы раздваивается, становясь проекцией небесного. Такое впечатление, что существование всего материального лишь тогда обретает смысл, когда имеет космическое соответствие. В этой концепции дублирования земного и не-земного угадывается идея о функции двоичности как основы материального мира.

Другой аспект двоичностей целиком связан с тем, что все переживания человека, его ощущения, впечатления, чувства и мысли делятся на положительные и отрицательные (полезные и вредные, нужные и ненужные, хорошие и дурные, приятные и неприятные). Пифагорийцы признавали действие всеобщего принципа единства бинарных оппозиций. Во всем этом можно убедиться, рассмотрев целую категорию парностей (бинарных оппозиций), носящую эмпирический характер. Таковы «Небо-Земля», «низ-верх» («горизонтальное-вертикальное»), «материя-дух» («душа-тело»), «начало-конец» («конечное-бесконечное»), «движение-неподвижность», «юг-север» / «запад-восток», «свет-тьма», «жизнь-смерть», «добро-зло», «свой-чужой», «земной-потусторонний», «прошлое-настоящее», «настоящее-будущее», «мужчина-женщина», «правое-левое», «святость-профанность», «праведность-греховность». Это лишь некоторые примеры универсальных представлений о парных числах как о сущности реальных вещей. Список двоичного кода культуры может быть продолжен до бесконечности, вплоть до категории «власть-антивласть (оппозиция)». Причем часто бинарные оппозиции в своем большинстве являются комплементарными. Как соединения, они выступают условием развития.¹⁷ Точка зрения аш-Шахрастани, согласно которой «два» является причиной троичности, подтверждает это. И в западной традиции символическая двойка — это божественная сила, первопричина возникновения Вселенной. Данное воззрение близко взглядам и древних китайцев. Они считали, что число «два» символизирует Небо и Землю.¹⁸ Вместе с тем из-за отсутствия в двоичных структурах центра (середины) их позитивные функции «соединения»¹⁹ имеют только начало и конец. Они создают лишь базу для продолжения (развития), которое воплощают троичные структуры. Наверное, поэтому в системе семейной обрядности порционное угощение одинок (часто и пар гостей) рассматривается как противоречащее предписаниям традиции. Отнюдь не исключено, что со схожими убеждениями связан и привлекательный «цвет», присущий русскому устойчивому выражению «сообразим на троих». Конечно, данная гипотеза еще подлежит проверке. Здесь следует упомянуть интересные данные Н.Л. Жуковской о числе «два».²⁰

Изложенные сведения демонстрируют символическую значимость тройки. По всему видно, что она выступает как стержень традиционного мировоззрения таджиков.

Вместе с тем значение числового кода «три» часто неотделимо от общего класса сакрализованных числовых комплексов. Чтобы не слишком удалиться от намеченного, ограничимся лишь некоторыми образами числа «семь». Как видно из традиционной гадательной практики (*фол*), а также знахарской обрядности *обу алас*, числа «семь» и «три» часто выступают в сочетании друг с другом.

С числом «семь» связана необозримая группа символизмов практически в любой традиции. Достаточно вспомнить семь цветов радуги, семь октав, семь небесных сфер и т.п. В традиции иранских народов его сакрализация ассоциируется с идеей Земли и Вселенной. Согласно мусульманскому космогоническому преданию о сотворении, Вселенная состоит из семи небесных сфер.²¹ Средневековый ученый Мухаммад Газзали к семи сферам относит сферы Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна.²² Кое-где у современных таджиков существует представление, согласно которому душа праведного человека после ее выхода из телесной оболочки достигает обители Бога за семь дней. Ср. представление угров (манси) о «семибездном небе».²³ Существовало и представление о том, что небеса делились на девять сфер. Из них семь были сферами планет (третье небо, например, принадлежало Венере-*Зухре*, четвертое — Солнцу, седьмое — Сатурну-*Зухайлю*), за седьмой сферой шла восьмая — сфера неподвижных звезд, а еще выше, на девятом небе, помещалось обиталище Бога и его ангелов.

Согласно тем же представлениям, земля к северу от экватора делится на семь поясов (*иклим*). У современных таджиков созвездие Большая медведица именуется *Хафт додарони калон* («семь старших братьев»), а Малая медведица — *Хафт додарони хурд* («Семь малых/младших, меньших братьев»). Ср. также сказочные мотивы о семи братьях или семи сестрах в фольклоре таджиков. Можно вспомнить божественную семерку (Ахура Мазда и его ближайшее окружение из шести божеств — «бессмертных святых» — *Амэша Спента*) зороастризма. Отнюдь не исключено, что с подобными представлениями связан обычай иранцев на скатерть для праздничного (по случаю весеннего равноденствия — *Ноуруза*) угощения ставить семь вещей. Они суть *сабзе* («зелень»), *самну* (род сладкой мучной каши, приготовленной с использованием солода специально проращенной пшеницы),²⁴ *сенджед* (ягоды лоха), *сиб* («яблоко»), *серке* («уксус»), *секке* («монета») и *сумак / сумак* (растение). Мусульманское паломничество в Мекку включает семь ритуальных действий. К ним относятся совершение очистительного обряда (*ихрам*), ритуальное хождение вокруг ал-*Ка'бы* (*таваф*), бег между холмами ас-Сафа и ал-Марва (*са'й*), посещение долины *арафат*, обет, побивание камнями дьявола и жертвоприношение.

Показателем сакрально-мифологического знака «семь» являются семь врат ада (в противоположность восьми вратам рая). Ср. мистико-символическую реализацию числа «семь» в христианском учении и культуре.²⁵ В мифологии, религии и культурах народов мира образов символической семерки на самом деле множество. Можно вспомнить семь отверстий в человеческой голове, семь возрастов, семь добродетелей, семь смертных грехов, семь цветов радуги, семи-свечник, семь тайнств, семь ступеней премудрости, семь недель великого поста, седьмой день отдыха и т.п. В общеиранской традиции — семь морей (*хафт кул-зум*), «семь красавиц» («Хафт пайкар» — поэма Низами). У тюрков в качестве сакрального символа единства макро- и микрокосма выступали «семь братьев». В более универсальном плане знак «семь» мог быть сочетанием вертикали (как единства Вселенной на оси «Верх-Середина-Низ») и горизонтали, выражением которой являются четыре стороны света.²⁶

Число «семь» является кодом учета поколений предков при произнесении сакральных формул умиловителений, индикатором дней недели, константой

в описании числа сказочных героев (антропоморфных или зооморфных). В кишлаке Мазори Шариф стоит почитаемое (*азиз*) одинокое дерево можжевельник (*бурс*), называемое *бурси хафт додарон* («можжевельник семи братьев»). Уже упоминался обычай приготовления современными персами и другими иранскими народами семи ритуальных блюд, название каждого из которых начинается на букву *син* (15-я буква арабского алфавита); эти блюда так и называются — *хафт син*, т.е. семь *синов*. Число «семь» служит также знаком поминальной обрядности: *хафт* — семь дней после смерти. Н.Н. Ершов говорит о том, что в народной медицине горных таджиков при дозировке того или иного лекарства или снадобья фигурировало сакраментальное число семь.²⁷ В связи с семеркой вспомним вариант первого (после рождения) положения ребенка в колыбель (*гаворабандон*) через семь дней (по другому варианту — через девять дней). Выше была показана актуализация этого числа как классификационной матрицы в традиционной «гадательной» практике.

Изложенные данные дают некоторое основание для заключения относительно смысла сочетания в обрядности (например, знахарской) символической тройки с семеркой. Смысл этого, очевидно, в том, что число «семь» складывается из кратности сакрального числа «три» и единицы как относящейся к Единственности (Абсолютной Целостности).

Возвращаемся к разговору о числе «три». Данные нумерологии традиционного Китая подсказывают, что смысл и вообще предметность трехчастных структур имеют отношение к Вселенной, что они использовались в качестве классификационной матрицы «Небо-Земля-Человек».²⁸ На вопрос «Что называется троицей?» китайский классический текст отвечает: «Обратясь вверх, берут символы у неба. Обратясь вниз, берут меры у земли. Обратясь к центру, берут законы у человека».²⁹ Отсюда вытекает, что при «движении» от одного к трем число «один» символизирует Небо, «два» — Небо и Землю, «три» приложимо к Небу, Поднебесной и Человеку. Таким образом, под числовым стандартом «три» может подразумеваться универсальная мироустроительная идея гармонизированного единения на оси «Небо-Земля-Человек». Последний выступает как бы субъектом «классификационной (и классифицирующей, и классифицируемой) деятельности и упорядоченности».³⁰

Динамичность числа «три» в культуре таджиков наблюдается не только в ситуации манипулирования огнем при обедении новобрачной вокруг костра или в области традиционного врачевания. Многие другие сферы обрядности, которые опираются на использование огня (или дыма, золы, копоты), также оперируют этим числом. Ж. Дюмезиль справедливо замечает: «Ничто в мире не распространено так, как троичность».³¹ Достаточно прочитать несколько страниц, например, книги Д.К. Зеленина «Восточнославянская этнография», чтобы убедиться в широкой распространенности трехчастных структур в обычаях и верованиях восточных славян.³²

У таджиков образы интересующей нас константы как одной из основ структуры ранних мифологий³³ актуализируются в области:

— *социальной организации* применительно к членению состава семьи (муж, жена, дети, соответственно отец, мать, дети);

— *традиционного быта*. Показателен ритуал трехкратного смачивания водой рук и лица после сна или трехкратное смачивания водой частей тела во

время ритуального очищения (*тахорат*) перед совершением мусульманских канонических молитв;

— *традиционных материальных объектов культуры* — форма треугольных амулетов (*тумор*), геометрическая фигура «треугольник» как элемент традиционных орнаментальных композиций. Традиция изображения указанных мотивов сохраняет свою устойчивость в ряде сфер современной культуры народов Центральной Азии. Можно вспомнить формы или орнаментальные сюжеты традиционных серебряных ювелирных изделий,³⁴ орнаменты коврово-войлочных изделий и декоративной вышивки. Черты соотносительности форм вещей с образом мира прослеживаются в конструкции складной тюбетейки типа *чуст* с квадратным околышем. В сложенном виде этот головной убор принимает форму треугольника (установленного на прямоугольной стороне околыша), становясь похожим на форму треугольных амулетов-оберегов для коранических молитв (*тумор*), написанных на клочке бумаги.³⁵ Таким образом, сумма углов пространства на одной стороне головного убора равняется семи (треугольник + прямоугольник). В расправленном виде от углов квадрата к центральной точке в верхней части тюбетейки идут четыре линии изгиба, которые, пересекая друг друга, образуют четыре сегмента треугольной формы, расположенные, как уже говорилось, на линиях сторон околыша. Перевод такой пространственной структуры на язык арифметики дает число 28 (4×7). В целом этот преимущественно мужской головной убор³⁶ принимает своеобразный вид законченной конструкции, сочетающей элементы геометрических квадрата и полусферы. Иначе говоря, пространство, символическим изображением которого в данном случае выступает рассматриваемый головной убор, включает четыре однородных горизонтальных члена (маркировка направлений горизонта) и один вертикальный (он же центральный). Тюбетейки таджиков к югу от Зеравшанского хребта имеют в основном круглый околыш и полусферический верх; по форме они напоминают купол культового здания. Если согласиться с пониманием связи форм этих головных уборов и структурирования аморфного пространства, то можно допустить, что это, по-видимому, является отражением несколько иной идеи (традиции) структурирования мира в архаическом сознании. Образы символического числа «три» прослеживаются в структуре топографии средневековых городов Центральной Азии: она включала *арк* (citadella), *шахристан* (собственно город) и *рабад* (торгово-ремесленный предместье);³⁷

— *традиционной обрядности*. У таджиков существует представление о трех *момо* (патронессах), которые якобы ведают рождением детей. В отдельных случаях главными персонажами обряда *биби сешанбе* («госпожа /патронесса вторника»),³⁸ устраиваемого обязательно во вторник в честь этой патронессы, являются три пожилые женщины (*момо*), которым подается угощение из семи кушаний. Характерен также поминальный обряд «третьего дня» после смерти (*се*) (ср. *тризна* у древних славян). В древнеиранской мифологии душа усопшего в течение первых трех дней после смерти находится «около головы» умершего, а «по истечении третьей ночи, на рассвете» направляется к «мосту возмездия» Чинват на суд.³⁹ Согласно зороастрийскому преданию, в День Страшного Суда разгорится Великий Огонь, который будет полыхать в течение трех дней и ночей;⁴⁰

— *произведений устной словесности*, в которых фигурируют, например, три брата, три богатыря, трое (или семеро) козлят. Вообще сказочный репер-

туар таджиков насыщен триадами не только антропоморфных, но зооморфных персонажей. Сюда же можно отнести предания о трех сыновьях исторических личностей или легендарных персонажей: ср. три сына Заратуштры, три сына авестийского владыки мира Траэтаона, три сына владыки Ирана Фаридуна, по «Шахнаме» Фирдоуси;⁴¹ три сына родоначальника скифов — Таргитая (по скифо-сарматской мифологии), три родоначальника народов мира.⁴² Скифо-сарматская мифология повествует также о падении с неба трех золотых предметов — плуга с ярмом, секиры и чаши, по-видимому, символизирующих царскую власть; эти священные атрибуты власти достаются младшему из трех сыновей Таргитая — Колаксаю, который становится владыкой Скифии.⁴³ В связи с тремя сыновьями Таргитая вспоминается легенда о трех «хорватских братьях» Чехе, Лехе и Русе, рассмотренная А.С. Мыльниковым.⁴⁴ Сюжет о соответствии синтагматических (горизонтальных) и парадигматических (вертикальных) триад элементов одного кода мироздания (напр., Верх, Середина, Низ) отношении между триадами символических кодов Вселенной (напр., соотнесение Верха к верхнему миру, богу Папаю, Середины — к миру людей, богу/первочеловеку Таргитаю, Низа — к хтоническому миру, богине Апи) обстоятельно рассмотрен Д.С. Раевским в монографии, посвященной модели мира скифской культуры.⁴⁵ Заслуживают упоминания три сына библейских Адама и Евы — Авель (занимался земледелием), Каин (пас овец) и Сиф (ему приписывается изобретение первых букв), три ветхозаветных отрока в печи (Ананий, Мисаил и Азарий). Характерны также сказочные мотивы о трех антропоморфных или зооморфных персонажах в отдельности или в различных сочетаниях;⁴⁶

— *трех типов мизаджев*, т.е. натур (горячая, холодная и нейтральная), согласно учению о натурах (или гуморальная теория; применяется также термин *темперамент*), свойственных человеку в зависимости от его возраста. Каждой натуре предписывается определенная пища (или набор продуктов питания), обладающая горячительным, охлаждающим или нейтральным свойствами;

— *астрономических измерений* — день недели *сешанбе* (букв. «третий день по субботе») или «третья суббота», т.е. вторник). Три десятка дней (месяц), три месяца (время года); кратность числа «три» ($3 \times 3 = 9$ — сакральное число) или «три» и «четыре» ($3 \times 4 = 12$ — число знаков зодиака, 12-летнего животного цикла и т.д.);

— *верований*. Три категории людей лишены возможности попасть в рай: 1) те, от кого отрекся отец (*оки падар*); 2) те, от кого отеклась мать (*оки модар*) и 3) те, имя которым *дайус/даввус* — скрывающий прелюбодеяния своих родственников или выступающий в роли сводника своих родственников с людьми, не состоящими с ними в браке;

— *этикета*. Три вещи не полагается передавать из рук в руки: 1) веник (*джоруб*); 2) нож (*корд*) и 3) перец (*каламфур*);

— *космологии*. В Бухаре во время церемонии положения новорожденного в колыбель (*гаворабандон*) женщины берут малютку на руки, и каждая старается сказать ему что-нибудь ласковое. В тот момент, когда ребенок переходит с рук на руки, пожилые участницы церемонии приговаривают: «И Солнце, и Луна, и Звезда, / Всегда следуют за деткой».⁴⁷

Характерны представления многих народов мира, в том числе иранских, о сакральной троичности членения мифологического пространства Вселенной (Низ,

Центр, Верх). С этим числом связано общеизвестное членение мифологического времени на Прошлое, Настоящее и Будущее. М. Бойс сообщает, что у зороастрийцев «возлияния воде состоят в основном из трех элементов, а именно из молока и сока и листьев двух растений <...>. Три составные части возлияния символизируют царства растений и животных, вскормленных водой». ⁴⁸ Зороастрийцы совершали приношения огню из трех элементов. Они «состояли из сухих чистых дров, благовоний (сухих листьев или трав) и небольшого количества животного жира <...>. Таким образом, огонь, так же как и вода, набирался сил с помощью двух приношений от растительного царства и одного — от царства животных. Топливо и благовония приносили, вероятно, три раза в день, во время, предназначенное для молитв (на рассвете, в полдень и на закате)». ⁴⁹

Социальная модель индоариев представлялась в виде триады сословий — жрецы, воины, производители. ⁵⁰ Для сравнения укажем на точку зрения, согласно которой жузы казахов (Старший, Средний, Младший) соответствуют реальной модели социума индоевропейцев. ⁵¹ Или три рода в нартовском эпосе осетин, характеризующиеся соответственно умом, военными доблестями и богатством. ⁵² А.И. Кобзев установил, что в китайских источниках отчетливо проводится идея исторического цикла, состоящего из трех периодов по пять сотен лет в каждом. ⁵³

В связи с сопоставлениями относительно числовой модели «три» следует вспомнить основную триаду заповедей зороастрийской религии. В авестийском гимне, посвященном верховному Богу зороастризма Ахура Мазде, триада молитвенных формул звучит так: «Прославляю благомыслием, благословием и благодеянием благомыслие, благословие и благодеяние. Предаюсь всему благомыслию, благословию и благодеянию и отрекаюсь от всего зломыслия, злословия и злодеяния» (Яшт I). ⁵⁴ Современные зороастрийцы (парсы) верят, что душа усопшего в течение первых трех дней после смерти витает в пределах этого мира (что хорошо объясняет мотивацию поминального обряда *се* у современных таджиков). За это время душа праведного зороастрийца, устремленного при жизни к благим помыслам, словам и делам, готовит себя к переходу в рай, состоящий из трех ступеней — Humata («благомыслие»), Hukhta («благословие») и Hvatasta («благодеяние»). Души грешных попадают в ад, который также состоит из трех ступеней: Duzhmata («зломыслие»), Duzhukhta («злословие») и Duzhvarshta («злодеяние»). ⁵⁵ Авестийская космология небо подразделяет на три сферы — благие мысли, благие слова и благие дела. ⁵⁶

Характерна теория трехфункциональности группы богов, разработанная Ж. Дюмезилем. В разных точках индо-иранского ареала эти функции суть отправление сакральных действий, военная деятельность и экономика. ⁵⁷ Согласно младоавестийской доктрине, триаду суда на том свете составляют божества Митра, Сраоша и Рашну. ⁵⁸ В манихействе Дух живой окружает землю тремя «гениями» стихий. ⁵⁹ Гений огня Атар (в Авесте) пытается трижды за ночь поднять людей против демонических сил.

Отмеченные ситуации, описываемые посредством числа «три», дают основание утверждать, что нумерология — звено универсальной системы традиционного мышления о числах и символах — представляет собой устойчивую характеристику культуры таджиков как в традиционном, так и в современном аспектах. Ее основные элементы воспроизводят себя, несмотря на многократные ис-

торические перемены. Сакрализация числа «три» в культуре, в том числе в церемонии обведения новобрачной вокруг костра или в сфере традиционного врачевания, видимо, связана с семантической ролью, которую это число играло в мифологическую эпоху. По всему видно, что источник его семантизации лежит в сфере некоего сверхъестественного, и поэтому священного прообраза, восходящего к тем временам, когда человек ощущал себя частью окружающего мира, находясь в неразрывной связи и единении с космическими ритмами в категориях мифологического времени и пространства.

Известно, что ритуал отсылает к истокам культуры, мифическому времени, которое есть «начальное время», или «первовремя». По мнению В.Н. Топорова, «ритуал <священен> сам по себе и из себя. Миф же заимствует <священное> через свою связь с ритуалом, с описанием <священного> начала (творения), с участием в нем <священных> персонажей». ⁶⁰ Опираясь на эту посылку, попробуем наметить те связанные с нумерологией идейно-духовные истоки, к которым отсылает нас церемония, в данном случае *алоугардон*.

По-видимому, церемония обведения невесты вокруг костра дает представление о том, каким в глубине статического сознания рисовался мир далеким предкам современного человека. При более или менее пристальном взгляде на *алоугардон* можно обнаружить довольно осязаемые элементы системного восприятия примитивного пространства. О понимании мира как упорядоченной системы и целостной структуры свидетельствуют движения персонажей обряда вокруг пламенеющего костра. Какова семантическая нагрузка подобных круговращений — сказать трудно. Ясно одно: это напоминает какую-то композицию или конструкцию, состоящую из графических кругов с сакральным центром, роль которого выполняет костер (огонь). Согласно мифу иранских народов, огонь воспринимается как сын Солнца, олицетворением которого является верховный Бог зороастрийцев Ахура-Мазда. В соответствии с подобным воззрением намечается вероятность связи огня (костра) в обряде *алоугардон* с древними представлениями народов иранского мира о модели Вселенной.

Ситуация обретает черты большей мифологизации, если мы вспомним, что интересующий нас ритуальный костер прямо или косвенно связан с перекрестком. С ним, как уже известно из сказанного, связаны и знахарские обряды *обу алас* (об этом будет сказано отдельно). К этому следует добавить замечание М.Р. Рахимова, что у горных таджиков вариант традиционного обряда врачевания детей также выполнялся на перекрестке. ⁶¹ Небезынтересно обратиться к данным Е.В. Антоновой. Они проливают дополнительный свет на представления народов Передней и Средней Азии, связанных с интересующим нас перекрестком. Так, анализируя свидетельства источников, исследовательница отмечает, что мир, согласно воззрениям древних земледельцев указанных регионов, имеет четыре направления, причем «человек находится в центре. Защитив себя с четырех сторон, он оказывается в безопасности». ⁶² Д.С. Раевский находит возможным предположить, что со сторонами света соотносились четыре божества, составлявшие третий «разряд» скифского пантеона. ⁶³

При более или менее внимательном взгляде на сценарий обряда *алоугардон* становится очевидным, что он несет на себе печать образа мифопоэтического представления об упорядоченной Вселенной. Костер на перекрестке и круговые движения действующих лиц церемонии вокруг него придают обряду черты священнодействия, которое оказывается инсценировкой поэтического мировосп-

приятия космологической эпохи; его элементы воспринимаются где-то на уровне подсознания. Фабула событий вокруг костра определенным образом «открывает» элементы поэтической предыстории ритуала. Они заключены в самом огне. Священнодействие вокруг него говорит о том, что он сугубо священная стихия, а потому и объект почтительного и религиозного отношения. Можно предположить, что одной из составных частей ритуала *алоугардон* является ожидание, связанное с созданием (путем вступления в брак) домашнего очага как сакрального центра семейного огня. Центр сакрального семейного огня, как и различные варианты Мирового Дерева, Мировой Горы, Дома и т. п., — это символ сакрального Центра мира. Последний «совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле оказываются изоморфными друг другу и изофункциональными».⁶⁴

Следовательно, если ритуал прокламирует тему священности огня, то какая должна быть идейная связь между этой сверхъестественностью, троичностью повторения события и трехчленностью его персонажей? Бесспорно здесь одно: *алоугардон* — лаконичный и выразительный символ историко-культурной концепции народа. Он проецирует в сознании образы прошлого. Три молчаливых, не снабженных языковым (словесным) оформлением круга вокруг полыхающего костра синтезируют и обобщают связь времен, диалектическое единство Прошлого, Настоящего и Будущего. *Алоугардон* знаменует собой акт вхождения новобрачной в новую фазу жизни, с которой связывается ожидание ее включенности в идущее из глубины рационального архаического сознания трехчастное гармоничное отношение на оси «Человек — Природа — Универсум».

Выражением идеи связанности макрокосма и микрокосма, мира и человека является семейный очаг как символ сакрального Центра мира. Наметившаяся перспектива позволяет приподнять завесу над поэтическим мировосприятием архаического сознания. Священнодействия вокруг костра, должно быть, служат знаком ожидания новой первичной ячейки социальной организации — семьи, предполагающей своим бытием функциональное триединство «материнство — супружество — хозяйствование» и структурную целостность «отцовство — материнство — детство», воплощающих триединство «отец — сын — Всевышний» и соответственно предполагающих триаду «мать — дочь — *момо*»; *момо* — эпитет *Хавво* (библ. Ева). Все это условия полноценной реализации семьей своих функций на уровнях: 1) «дом — поселение — округ», которые являются главным условием функционирования 2) на трехчленной вертикали «семья — семейный клан — группа (межобщинный коллектив)» и 3) гарантией актуализации трех функций на космическом, ритуальном и нравственном уровнях в 4) отправлении сакральных действий, деятельности в экономической сфере и воспроизводстве семьи (традиции). Что касается ритуального костра для, скажем, третьего круга обхождения, он должен восприниматься членом сущностного единства трех огней — «семьи — семейного клана — группы», которым соответствуют дом, поселение и округ.

Цепочку взаимосвязанных триад можно продолжать до бесконечности. И всякий раз итог тот же: трехчастная (трехчленная) «семантическая» геометрия и арифмология, уцелевшие в области подсознания современного человека, представляют собой стержень его мировоззрения. Разумеется, современный человек не может объяснить мотивов своего арифмологического поведения в обрядности. Но он и не отступает от этой матрицы, семантика которой скрыта в обла-

сти архаического мышления. Лишь путем наблюдений можно уяснить: как для него сакральны основные цвета — Белый, Красный, Черный, так же сакральны и возжигаемые им в сакральном очаге дома «Огонь хозяина, Огонь для защиты, Огонь для жертвоприношений».⁶⁵ Р.Б. Пандей, рассматривавший древнеиндийские домашние обряды, указывает, что во время движения свадебной процессии по пути к дому будущего мужа читались стихи о том, что невеста «была сначала женой Сомы, потом Гандхарвы, потом Агни, который, наконец подарил ее земному супругу».⁶⁶ В комментариях к этому пассажи Сوما характеризуется как владыка царства растительности (образа фертильности/сексуальности), жизненных соков Вселенной, Гандхарва-Вишваасу — как охранитель девственности невесты, Агни — как олицетворяющий огонь, которому отдают девушку перед тем, как ее получит законный супруг. Если учесть, что в ведийской и индуистской мифологии сильный и могущественный Агни выступает как бог огня и домашнего очага, то становится очевидным, что совпадение в контексте свадебной обрядности, присущей иранцам и индийцам, идеи трехвалентности восходит к периоду их (индоиранского) единства.

Этот аспект традиционной обрядности весьма ощутимо показывает особенности отношения «женщина—огонь». Они состоят в выполнении женской функций, довольно близко напоминающих жреческие. Более того, традиция определенным образом обосновывает (легитимирует) закрепление этой сферы оперирования огнем именно за женщинами.

Изложенный материал наглядно свидетельствует об основополагающем принципе традиционного мышления таджиков. В его основе лежит строгая числовая гармонизация оперирования огнем в ритуальных целях. Следовательно, огонь в ритуальной практике используется лишь тогда, когда само действие, связанное с актуализацией огненной стихии, имеет предметно-нумерологическое обоснование. В противном случае огонь в обряде теряет свой социальный смысл и лишается своей концептуальности. Предпринятый анализ отдельных граней проблемы символической нумерологии в традиционной культуре таджиков оказался достаточно результативным. Удалось выявить существенные грани особенностей системы традиционного мировоззрения таджиков. Достигнутое свидетельствует об огромной важности, которую исследование этого сюжета представляет для науки. В целом предпринятая попытка позволила уяснить, что в числовой гармонизации церемонии обведения новобрачных вокруг пламени костра просматриваются основные ожидания, связанные с необходимостью формирования нового семейного образования как фактора существования, демографического благополучия и развития общества.

1. Предание гласит, что исламская истина была открыта пророку Мухаммаду ночью священного месяца *рамадан* 610 года н.э., когда он, уединившись на горе Хира близ Мекки для благочестивых размышлений и поста, увидел на самом краю неба свет, после чего небесный вестник окликнул его трижды: «Читай! Читай! Читай!». Тогда же небесная сила теснила его грудь свитком священного Корана. См.: *Родионов М.А.* Классический ислам. СПб., 2003. С. 9–10.

2. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. С. 96.

3. *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 131.

4. *Топоров В.Н.*: Числа // МНМ. Т. 2. С. 629–631.

5. Это две публикации самого В.Н. Топорова (см.: *Топоров В.Н.* 1) К семантике троичности (слав. *TRIZNA и др.) // *Этимология* 1977. М., 1979. С. 3–20; 2) К семантике четвертичности // *Этимология* 1981. М., 1983), работа Н.Л. Жуковской (*Жуковская Н.Л.* Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М., 1980), монографии Б.А. Фролова (*Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974), А.И. Кобзева (*Кобзев А.И.* Учение о символах и числах...). В связи с символической нумерологией в китайской традиции см. также: *Кроль Ю.Л.* Некоторые наблюдения над нумерологическим аспектом ранних «образцовых историй» (ЧЖЭН ШИ) // Памятники письменности и проблемы культуры народов Востока. М., 1987. Ч. 1. С. 104–109), статья М.М. Маковского (*Маковский М.М.* Число // Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образы мира и миры образов. М., 1996. С. 388–397), раздел в монографии Н.И. Толстого (*Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 269–289).

6. *Островский А.Б.* Библейская метаистория. Семиотико-нумерологический анализ. СПб., 2004. Там и литература по вопросу.

7. *Рахимов Р.Р.*: 1) Костер на перекрестке. К нумерологической символике в культуре таджиков // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1998. Вып. 4; 2) Костер на перекрестке: К осмыслению ритуального огня на перекрестке в культуре таджиков // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5. С. 61–78; 3) Костер новобрачных у таджиков (поиски истоков особенностей ритуала) // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: Археология, история, этнология, культура. СПб., 2005. С. 365–368; 4) Костры на пути невесты в Самарканде (За строкою О.А. Сухаревой) // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. V. С. 108–148.

8. *Абашин С.Н.* «Семь святых братьев» // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 18–40.

9. «Сакральная математика» — выражение А.Я. Гуревича. См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 264.

10. Автору известна лишь работа И. Ходжиева, в которой рассматривается «математическое» стихотворение анонима XVIII в; там речь идет о нумерационных функциях чисел по разрядам с названиями каждого из них. См.: *Ходжиев И.* К истории нумерации чисел // Материалы по истории и истории культуры Таджикистана. Душанбе, 1981. С. 180–185.

11. *Ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад.* Кимийа-йи са'адат... С. 64–65.

12. *Аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал): Пер. с араб. / Введ. и коммент. С.М. Прозорова. Ч. 1. Ислам. М., 1984. С. 45–46. (Сер. ПКВ. Т. LXXV).

13. Там же. С. 45–46.

14. Там же. С. 47.

15. Там же.

16. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах... С. 284. О символике числе «один» в культуре монголов см.: *Жуковская Н.Л.* Категории и символика... С. 132.

17. Убеждение об эволюции мира из враждебной оппозиции двух космических принципов в зороастризме и учении санкхьи (см.: *Лелеков Л.А.* Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2. С. 19) или представление о существовании двух соперничающих божеств, из которых первое — творец добра, второе — зла («бог света — бог тьмы») могут служить иллюстрацией сказанному о бинарной оппозиции. Но этот вопрос имеет и другой ракурс. Дело в том, что противоположные космические силы в ряде случаев выступают парами. Тогда жизнь и Вселенная, по мифу, «образованы из двух противостоящих начал двум враждебным силам» (см.: Там же. С. 198). Это подводит к сюжету о богах двухча-

стного пантеона, подробно рассмотренного Ж. Дюмезилем (*Дюмезиль Ж.* Верховные боги...). В иранской мифологии таковы, например, авестийская финальная пара рифмующихся имен Хаурватат — Амэретат (ср. мусульманскую пару ангелов Харут и Марут) или двое первых «Бессмертных Святых» (Амэша Спэнта) — Воху Мана и Аша (Там же. С. 90, 92). По нашим данным, число «два» актуализируется, кроме того, в сфере двуаспектности явлений, вещей, существ и т.п. Это можно проиллюстрировать на примере представлений таджиков о видимом и невидимом огне, земной и небесной птицах и т.п.

18. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах... С. 284.

19. Термин «соединение» заимствовано мною у М.М. Маковского. См.: *Маковский М.М.* Число... С. 389.

20. *Жуковская Н.Л.* Категории и символика... С. 132–133.

21. Кисас-ул-анбийё («Житие мусульманских святых»). Душанбе, 1991. С. 9–10.

22. *Газали Мухаммед.* Ответы на вопросы, предложенные ему см.: *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана. VII–XII вв. М., 1960. С. 196.

23. *Павлинская Л.Р.* Образ космической реки в сакральной традиции угров Сибири // *Природа и цивилизация: Реки и культуры.* СПб., 1997. С. 158. Там же см. «семь изгибов», «семь плесов», «семь мысов».

24. Это специальное приготовление у таджиков Центральной Азии называется *сумунак*.

25. *Кириллин В.М.* Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // *Естественнонаучные представления Древней Руси.* М., 1988. С. 84.

26. *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, прототипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996. С. 246 и след. О священном числе «семь» у русских и в других традициях. См.: *Миролюбов Ю.* Русский языческий фольклор. Очерки быта и нравов. М., 1995. С. 75, 109.

27. *Ершов Н.Н.* Народная медицина таджиков... С. 356.

28. *Кобзев А.И.* Учение о символах... С. 25.

29. Там же. С. 231.

30. Там же. С. 291.

31. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 29.

32. Можно вспомнить церемонию украинцев. По Д.К. Зеленину, она происходила во дворе дома жениха. Мать последнего, перед тем как свадебный поезд отправится в путь, имитировала трехкратные скачки верхом (на вилах или граблях) вокруг воображаемой квашни, на которой лежит хлеб. Украинцы Черниговской губ. с окровавленной (после первой брачной ночи) рубашкой молодой (знак ее девственности) совершали трехкратный магический обход вокруг стола и вокруг всего дома. Эта церемония происходила и в доме жениха (см.: *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография... С. 335–337). Да и сам традиционный свадебный цикл в восточно-славянской среде, как и во многих других традициях евразийцев, состоит из трех частей. Они суть сватовство, помолвка и комплекс церемоний в рамках самой свадьбы. В некоторых местах на Руси в Егорьев день после обеда хозяин три раза обходил свой скот, держа в руках образ, яйцо и топор (Лужской уезд) (см.: *Кирпичников А.К.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 134). Примеры, подобные приведенным, практически неисчерпаемы.

33. *Жуковская Н.Л.* Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джунгар»... С. 208.

34. Об украшениях народов Средней Азии см.: *Чвырь Л.А.* Таджикские ювелирные украшения. М., 1977; *Фахретдинова Д.А.* Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.

35. О тумарах см.: *Борозна Н.Г.* Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М., 1975. С. 281–297.

36. В равнинных районах «золотошвейные» тубетейки входят в комплект костюма новобрачной, которая обычно носит ее до рождения первого ребенка.
37. Более подробные сведения по этому вопросу можно почерпнуть в монографии Н.Н. Негматова. См.: *Негматов Н.Н.* Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в IX–X вв.). Душанбе, 1977. С. 34 и раздел «Сложение феодального города».
38. См.: *Андреев М.С.* По Таджикистану. Ташкент, 1927. Вып. 1. С. 60.
39. *Брагинский И.С., Телеков Л.А.* Иранская мифология // МНМ. Т. 1. С. 564, 1.
40. *Мохсен Абу-л-Касем.* Ârâ-йе ирâни бе ревайёти Шахрестâни // Âшнâ. 1375 г.х. (1996). № 30. С. 32, 1.
41. *Брагинский И.С., Телеков Л.А.* Иранская мифология... С. 563, 3.
42. *Телеков Л.А.* Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии... С. 199.
43. *Раевский Д.С.* Скифо-сарматская мифология // МНМ. Т.2. С. 446, 2, 3.
44. *Мыльников А.С.* Картина славянского мира... С. 244–248.
45. *Раевский Д.С.* Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н.э. М., 1985. С. 27–28.
46. См., напр.: Свод таджикского фольклора... Тексты (Т) 015, 031, 044, 079, 083, 100, 174, 262, 305, 348, 372, 377.
47. *Шермухаммадов Б.* Назми халкии бачагонаи тоджик (Детская народная поэзия таджиков). Душанбе, 1973. С. 22, 153; см. также: *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 80. В бахтиярской (Иран) колыбельной песне, зафиксированной В. Жуковским, мать, дорожа ребенком, отдает его (и его сон) под охрану неба, солнца и звезд. В песне, которую она поет, есть такие слова (в русск. пер.): «Солнце, Небо и звезды да будут твоими спутниками» (см.: *Жуковский В.* Колыбельные песни и причитания оседлого и кочевого населения Персии // ЖМНП. 1899. Январь. С. 14).
48. *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 13–14.
49. Там же. С. 14.
50. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 11, 21.
51. *Галлиев А.* Жүзы Казах: Прошлое, Настоящее, Будущее // Культура кочевников на рубежах веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Алматы, 1995. С. 32.
52. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 30.
53. *Кобзев А.И.* Учение о символах... С. 281.
54. Здесь и далее ссылки на яшты даются по: Авеста. Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
55. *Modi Jivanji Jamshedji.* The religious ceremonies... P. 74.
56. *Dhalla Maneckji Nusservanji.* Zoroastrian Theology... P. 57.
57. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 25.
58. *Pavry Jal Dastur Cursetji.* The Zoroastrian Doctrine of a Future Life. From Death to the individual Judgment. N.Y., 1929. P. 67.
59. *Смагина Е.Б.* Манихейство // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 91.
60. *Топоров В.Н.* О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 31, 35.
61. *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 81.
62. *Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 69.
63. *Раевский Д.С.* Модель мира скифской культуры... С. 99; см. там же с. 97.
64. *Топоров В.Н.* О ритуале... С. 13.
65. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 29.
66. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды... С. 170.

ГЕОМЕТРИЧЕСКАЯ ГАРМОНИЗАЦИЯ В РИТУАЛЕ

Для костра новобрачных правилом являются следующие условия, которые придают ритуалу законченный вид: а) обход огня его персонажами совершается троекратно и б) направление их движения вокруг пламенеющего огня — против часовой стрелки; ощущается, кроме того, тенденция к раскладыванию костра на перекрестке. Значит, *оттенки смысла* блеску церемониального костра *придает* не только *умное число* (троичность), но и неотделимое от него движение персонажей вокруг пламени слева направо, а также включение в канву события пространства перекрестка. Семиотиконумерологическому разбору свадебного пламени уделялось достаточно подробное внимание. Остается сказать о движении действующих лиц вокруг пламени против движения Солнца (против часовой стрелки) и перекрестке, на котором свадебный огонь разводится. Таким образом, теперь речь пойдет о геометрической гармонизации в структуре ритуальной реальности. Этим мы продолжаем разбор сюжета о числах, поскольку, как было указано ранее, символические числа связаны с определенными гранями семантической геометрии, они дополняют друг друга. По существу, это то же самое, как в каббале символика букв употребляется в сочетании с символикой слов. Предлагаемый раздел строится на анализе указанных особенностей церемонии *алоугардон* с соотнесением их с нормативными представлениями о ритуальном обходе сакрального центра и концепцией перекрестка в традиционной культуре таджиков.

Рассмотрим сначала геометрический аспект, связанный с направлением церемониального движения персонажей вокруг огня. Обход пламени событийного (свадебного) костра, как уже отмечалось, совершается слева направо, стало быть, против движения Солнца. Между тем понять истоки подобной практики непросто. Приходится идти по пути сравнительно-исторического анализа ритуальных обходов вокруг сакральных центров (пусть не всегда связанных с огнем).

В исламоведческой литературе отмечается, что ритуал *таваф* (семикратное хождение паломников во время мусульманского *хаджа* в Мекку вокруг главной святыни мусульман — *ал-Ка'бы*) совершается по часовой стрелке, иначе говоря, по ходу движения Солнца.¹ Похоже, эта информация нуждается в дополнительной проверке и уточнении. При посещении мечети *Куббат ас-Сахра* («Купол скалы») в Иерусалиме служитель культа рекомендовал нам обходить скалу, с которой мусульманская традиция связывает ночное вознесение Пророка Мухаммада (*ме'радж*) и над которой возведен купол, слева направо. Из примеров, относящихся к реалиям таджикского общества и отражающих подобную специфику, можно вспомнить обход посетителями открытой гробницы ученика знаменитого основателя суфийского братства *накишбандия* Баха-ад-дина Накшбанда — Йа'куба Чархи (ум. в 1441 г.) в пригороде Душанбе или усыпальницы другого известного суфия, главы ответвления мистического братства *кубравия* Саййда б. Шахаб ад-Дина ал-Хамадани (ум. в 1385 г.) в Кулябе. О церемонии обхода мазара Йакуба Чархи нужно сказать подробнее. Ее особенность состоит в том, что посетители вхо-

дят в пределы открытого пространства, заключенного в П-образную галерею, через южную дверь (лицом к месту восхода солнца), двигаясь далее по этому трехколенному *айвону*. При этом они все время следуют вдоль невысокой металлической ограды, слева отделяющей их от могилы святого. По ходу движения верующие делают три остановки, опускаясь каждый раз для чтения молитв на корточки у ограды (спиной к задней стене *айвона*) соответственно под южной, восточной и северной частями галереи. Завершив ритуальный обход по своеобразному трехколенному коридору, посетители выходят через северную дверь задом наперед, т.е. лицом (как при входе) к могиле *мавлано* (букв. «мусульманский ученый и богослов»).

Отмеченные черты планировки основной части мазара Йакуба Чархи (в первую очередь, П-образная галерея, заключающая его сакральный центр и определяющая принципы его обхода) заставляют вспомнить обходные коридоры культовых зданий доисламских иранцев. Трехколенные (П-образные) коридоры, обрамляющие центральный зал зороастрийских храмов огня, археологами рассматриваются как критерий типологии доисламской культовой архитектуры иранцев. По данному признаку специалисты объединяют в один тип «почти все известные храмы огня — Кухи-Хваджа, Сузы, Шахр, Сурх-Котал, Дильберджин» в Древнем Иране.² Сооружение в центре платформы двухметровой высоты, «состоящее из целлы и окружающей ее серии коридоров», отмечены непосредственно в Центральной Азии. Это поселение Таш-Кирман-Тепе в Хорезме, некоторое время входившем в состав Ахеменидского государства.³ Известны также обходные коридоры культовых сооружений согдийцев. О них сообщает В.Г. Шкода.⁴ Он высказывает предположение, что по этим коридорам верующие совершали ритуальные обходы вокруг сакрального центра. Пенджикентские храмы состояли «из открытого на восток портика, за которым располагались зал и целла, окруженные обходным коридором».⁵ По данным В.Г. Шкоды, композиционная схема «зал в обводе» (вариант — «зал и целла в обводе») присуща многим иранским постройкам.⁶ Как верующие совершали ритуальные обходы сакрального центра (вокруг него или по П-образным коридорам) — этот вопрос еще не решен археологами.

У нас возникает ощущение, что *мазар* Йакуба Чархи определенные черты идеологического обоснования своей планировки и соответственно направления движения верующих слева направо (это относится и к мавзолею ал-Хамадани в Кулябе) ведет от далеких доисламских концепций. Можно также предположить, что из тех же предписаний ведет свое происхождение и практика круговых движений действующих лиц церемонии свадебных костров у современных таджиков. Здесь нужно сказать о финальной части ритуального посещения *мазара* Йакуба Чархи. Речь идет о молитве, которую как бы по заказу посетителей читает служитель культа. Он располагается на тахте, установленной слева от упоминавшегося входа в пределы *мазара*, с внешней (западной) стороны высокой деревянной ограды. К священнослужителю люди подходят, минуя ворота, установленные перпендикулярно могиле ученого и богослова. Их рядность, как и сама ограда, цвет которой повторяет цвет фасада трехчастной галереи с деревянными поддерживающими колоннами, говорит о том, что вся конструкция — нечленимая часть планировочного образа этой части комплекса. Если исходить из элементов целостности *зиёрата* и соответствующей ему законченности сочленений архитектурной композиции, то можно сказать, что

ритуальный обход могилы святого совершается не с трех сторон, а по периметру, когда посетители замыкают прямоугольник, по идейному толкованию совпадающий с символом круга. Ср. круговые танцы, хороводы вокруг огня, ритуальные обходы алтарей или идолов в разных традициях, они известны почти повсеместно. Ближайший пример — шествие верующих вокруг сакрального центра — крестный ход вокруг храма в ночь Великой Субботы (перед Великой Пасхой) в православии. Частью *литании* (молитвенной процессии) благодатного огня (крестный ход) в Иерусалимском храме Гроба Господня является троекратный обход Кувуклии. В православии эти шествия вокруг храма обычно происходят против часовой стрелки. Эти детали важны еще и потому, что как обязательный элемент рассматриваемые процессии предполагают присутствие огня (факелов, горящих свечей и зажженных фонарей). Раньше костры разводили и вокруг церквей, в городах зажженные факелы укрепляли также на колокольнях.⁷

В свадебной обрядности практика обхода церемониальных огней против часовой стрелки представлена в традициях народов Закавказья. Согласно Ю.Ю. Карпову, раньше в грузинской свадьбе «шафер обводил невесту вокруг очага, обычно трижды, справа налево».⁸ Р.Б. Пандей в перечне древнеиндийских свадебных церемоний периода сутр указывает на «обход [будущей супружеской четы. — Р.Р.] вокруг огня слева направо».⁹

Можно предположить, что динамизм обхода персонажами рассматриваемого церемониального костра новобрачных отражает общую концепцию древней практики ритуального хождения вокруг сакральных центров и, следовательно, из тех же источников ведет свое происхождение. В таком случае разводимый для ритуального обведения молодоженов огонь по своему статусу приравнивается к сакральным центрам, в том числе мусульманскому месту поклонения (*мазар*). Более того, кажется предпочтительным предположить, что основные особенности свадебного костра у современных таджиков восходят к соответствующим предписаниям, существовавшим у доисламских адептов развитого культа храмовых огней. Похоже, с установлением ислама в качестве господствующей религии в регионе и упразднением доисламских храмов огня исчезают признаки церковного оформления почитания огня как символа веры. Что касается самой идеологии огня, то многие свои элементы она продолжает сохранять и в эпоху рыночных отношений, несмотря на то, что в исламе, который исповедует местное население, огонь — метафора адских мук.

Основываясь на изложенных данных, церемониальный огонь для ритуального обведения молодоженов в традиции народов Центральной Азии можно истолковать как род подвижного сакрального центра, конструируемого (нужно подчеркнуть особо) женщинами на пути следования поезда невесты в дом будущего мужа. В данном случае поводом для разжигания этого костра служит начало формирования нового семейного образования, связанного с ожиданием учреждения семейного огня. Стойкость подобных убеждений в поведении преимущественно женщин объясняется, по всей видимости, характерным для женского мира на Востоке восприятием мира таким, «каков он есть». Такая особенность позволяет женщинам во многих аспектах, в первую очередь в системе традиционного мировоззрения, дольше сохранять черты непроницаемости своего мира.

Необходимо уделить некоторое внимание и вопросу о круговых движениях персонажей церемонии *алоугардон* во время обхода ими костра в контексте символической связи этой практики с кругом как геометрической фигурой. Это важно, поскольку к области представлений о круглых формах относится, вероятно, и взгляд на них как на охраняющую (от злых духов) силу или на символизацию брачного союза (ср. обручальные кольца в традициях европейских народов).

Интересно, что символическая актуализация круга часто неотделима от троичностей. Особенно ярко это проявляется в свадебной обрядности. Похоже на то, что подобное явление встречается во многих евразийских традициях. Здесь ограничусь небольшим фрагментом текста Т.А. Листовой, описавшей свадьбу на Смоленщине.¹⁰ Описывая обряд сводов (символическое соединение жениха и невесты), она отмечает, что распространенный вариант — троекратное движение молодоженов по кругу, иногда вокруг стола или кадки для теста. Т.А. Листова приводит данные источников, из которых явствует, что в Смоленском уезде этот обряд происходил так: «Посреди избы ставят два ведра, наполненные квасом. Жених и невеста трижды переливают квас из одного ведра в другое. Затем дружка, держа их за руки, обводит три раза вокруг ведер и сажает за стол». По другому варианту (Бельский уезд), дружка, «взяв за правые руки молодых, сводит их три раза вокруг себя по солнцу, ведет к столу и сажает на кут». По обычаю населения Краснинского уезда, «дружка жениха берет невесту за руку и ставит ее рядом с женихом, велит им взяться за руки и обводит их три раза наподобие венчания в церкви». В Гжатском уезде жених берет невесту за руки и поворачивает три раза вокруг себя. Существовал и вариант обеждения матерью жениха новобрачных три раза вокруг поставленной среди двора квашни.¹¹

Из данных литературы явствует, что в восточно-славянской традиции обычай обхода стола представлял собой устойчивый элемент целого ряда ритуалов, в том числе во время свадебных церемоний. Почти не приходится сомневаться в том, что когда-то существовала некая индоевропейская концепция совершения троекратного ритуального движения вокруг сакральных центров. О том, что она была устоявшимся явлением культуры во всем славянском мире, сообщает А.Л. Топорков. Согласно ему, в некоторых местах ритуальный обход стола во время свадьбы оказал существенное влияние на обход аналая в церковном обряде венчания.¹²

Избранный путь анализа заставляет еще раз вспомнить обряд *таваф* — обхода паломниками главного святыни ислама — *Ка'бы* (Каабы) в Мекке.¹³ Считается, что основные элементы этого ритуала, в том числе семикратный обход святыни, перешли в ислам из доисламской ритуальной практики. Окружность в сознании древнего человека означала Небо. Считается, что перемещения по кругу символизируют вечное движение, поскольку всякий раз они заканчиваются на том месте, с которого начинались.¹⁴ Поэтому вполне возможно, что с круговыми движениями вокруг интересующего нас костра для обеждения невесты связывалось представление о бесконечной повторяемости устоявшихся жизненных процессов, событий (свадьба и связанное с ней трехчастное единство рождения, смерти и возрождения) и циклов (единство прошлого, настоящего, будущего и Беско-

нечного). В этой связи вспоминается иконографическое выражение мотива древнекитайской мифологии пары *инь* (женское начало, земля, четные числа) и *ян* (мужское начало, небо, солнце, нечетные числа). Заключенные в круг *инь* и *ян* стремятся друг к другу, символизируя идею полного слияния неба и земли. Согласно существующим взглядам, круг и другие круглые формы связаны с женским началом.¹⁵

Символические значения круга, как и других геометрических форм, практически универсальны. По учению Пифагора, существуют десять небесных сфер с единым центром, вокруг которого по кругу вращается земля. Этим единым центром считался огонь. Не слишком удаляясь в другие системы, ограничимся воззрениями иранской зороастрийской географии о семи областях-*каршварах* (ср. семь климатических поясов эллинистической географии), которые представлялись в виде кругов. Самый большой из них — *Хванирата* — расположен в центре, он населен людьми. Остальные отделены друг от друга водами и густыми лесами.¹⁶ В макрокосмических представлениях буддизма Вселенная состоит из бесконечного множества сферических «галактик» (*чаккавала*). Каждая чаккавала окружена стеной из высоких гор. «Галактики» организованы в соприкасающиеся триады, в каждой *чаккавале* есть собственные Солнце и Луна.¹⁷ В центре *чаккавалы* располагается священная гора Меру, она окружена семью концентрическими кругами скал. Предки индоиранцев верили, что вершина высокой горы Хары поднимается в середине Хванираты, а солнце вращается вокруг нее.¹⁸

Необходимо вспомнить и архитектурную традицию древних индоиранцев. Между идеологической концепцией свадебных костров и мировоззренческими представлениями, породившими архитектурную традицию древних иранцев, существовала какая-то связь. Так, в авестийском «Видевдате» упоминается о строительстве крепости-укрытия, называвшегося *Вар* «размером в бег на все четыре стороны».¹⁹ *Вар* служил «убежищем для людей, скота, растений и огней во время смертельных холодов зим, снегопадов и наводнений».²⁰ Он «состоял из трех концентрических [курсив мой. — Р.Р.] кругов стен, во внешнем из которых было девять проходов, в среднем — шесть и во внутреннем — три». Жилища-крепости подобного типа (с концентрическими кругами) открыты археологами на севере Афганистана и в Южном Приуралье. На этой основе возникает ощущение связи не только между рассматриваемым огнем новобрачных и архитектурной формой древних иранцев. Весьма вероятно, что мировоззренческие представления о круглых формах и ритуальных круговых движениях восходили к неким целостным воззрениям об окружающей, удаленной от нас течением времен.

Вопрос о семантике круга как основного элемента структуры плоскостной модели мира в традиции многих народов проанализирован Е.А. Окладниковой.²¹ Для нас важно лишь отметить возможную связь круговых движений персонажей обряда *алоугардон* с материализацией древних космогонических представлений, которые находят отражение, в частности, в крепости *Вар*, предназначавшейся для спасения человечества от зимы и потопа. По мнению специалистов, *Вар* означал «и обитель праведников внутри этой ограды»; считается также, что мифологический образ *Вара*, по-видимому, восходит к представлениям некоторых индоиранских племен об обители праведников в загробном мире.²²

Разговор о *Vare* наводит на мысль о главном святилище ислама — *Ка'бе* в центре главной мечети Мекки. Кааба (ар. *Ка'ба*) в переводе с арабского значит «куб», углы которого расположены примерно в направлении частей света. В представлении мусульман Кааба является земным воплощением Каабы, находящейся на небесах. Здесь особый интерес представляет такая характерная деталь Каабы, как окружающая ее мощеная дорожка; именно по ней паломники совершают ритуальные обходы святилища (женщинам рекомендуется совершать *таваф* отдельно от мужчин по внешнему кругу Каабы).

Вспомним и предание об основании Рима. Оно повествует, что Ромул послал за строителями, и те объяснили ему «по священным канонам и писанным правилам все церемонии, которые необходимо было соблюдать при строительстве так же, как и при исполнении мистерий. В первый день они вырыли круглую яму в том месте, где в настоящее время стоит Комиция, или здание Народного собрания; в эту яму они бросили символические жертвоприношения из земных плодов. Затем каждый человек кинул туда щепотку земли из тех мест, где родился. Яму называли <мундус> (что означает <космос>). Вокруг ямы Ромул с помощью плуга, в который запрягли быка и корову, очертил границу города. В тех местах, где планировались ворота, плуг поднимался и проходил над землей».²³ Так Рим, основанный во время этой торжественной церемонии, принял форму круга. Ср., к примеру, форму городских площадей, сферическую форму культовых зданий и т.п. Изложенные сведения позволяют высказать предположение, что отношение «церемониальный костер — перекресток» в культуре оседлого населения Центральной Азии, вероятно, отражает какие-то следы некогда более устойчивых образов круга не только как геометрической формы, но и как ритуальных круговых движений, какие мы наблюдаем во время анализируемых церемониальных (свадебных) костров. Весьма вероятно, что подобные убеждения были связаны с установкой на усвоение основной схемы рационалистического познания мира, смысл которого — восприятие микрокосма и макрокосма как составляющих Вселенскую Целостность.

Другая грань вопроса о символике свадебного пламени, разжигаемого на перекрестке (когда очевидно, что он на пути следования свадебной процессии в дом стороны молодого), побуждает вернуться к этому событию для понимания интересующегося нас элемента свадебной обрядности уже под углом зрения его связи с концепцией перекрестка в культуре. Понятно, что в опыте, который мы предпринимаем, не все вопросы, относящиеся к осмыслению функций перекрестка в обрядности, могут быть выяснены до конца, не могут быть бесспорными и предлагаемые решения.

Разумеется, нельзя утверждать, что разведение церемониального костра на перекрестке для обведения вокруг него молодоженов носит повсеместный характер. Во многих сельских районах, особенно в отдаленных от урбанизированных центров Центральной Азии, соблюдение этого обычая не является обязательным. В прежние времена, когда браки совершались между родственниками часто внутри большой патриархальной семьи (при наличии общего жилищного комплекса, а значит, огня и котла), нужды в свадебных огнях для обведения новобрачных либо не было вовсе, либо обращение к ним носило эпизодический характер. Обычность подобных огней знаменует разрушение прежних форм брака (ортокузенных и кросскузенных) и как результат — «породнение» (посредством свадебно-брачных отношений)

неродственных огней. Определенная тяга, которая ощущается в наше время к разведению костра на перекрестке (*чорраха/чор роха, чорсу*), видимо, отражает эту особенность. Свадебному костру, его очищающему и охраняющему потенциалу придается значение особенно в городах и вообще в крупных населенных местах, обычно представляющих собой среду преимущественно «чужаков». Он раскладывается на перекрестке, находящемся вблизи дома (чаще всего стороны жениха).

Следуя в направлении осмысления отношения «*алоугардон* — перекресток» и мотивов раскладывания свадебного огня на перекрестке на пути поезда невесты к дому стороны жениха, мы видим, что для его разжигания используются *хасу пас* (букв. «соломинки и соринки»), собираемые обычно там же на *чоррахе*. Предполагается, что «легковоспламеняющийся материал» (*хасу пас*), собираемый на перекрестке и сжигаемый там, имитирует акт его (перекрестка) «очищения» «от нечестивых следов» (*нахс*) людей, обладающих «дурным глазом». Даже тогда, когда костер раскладывается у дома родителей молодого, символически необходимые соломинки и соринки для его разжигания предпочитают собирать на ближайшем перекрестке. На вопрос этнографа, какой материал используется для *алоугардон*, пожилые люди отвечали, что в прежние времена это могли быть и *шоху пох, чорта хасу хошоки чорраха* (букв. «ветки деревьев и все такое, немного соломинок/сор с перекрестка»).

Приведенные сведения созвучны с сообщением Н.А. Кислякова. Согласно ему, в некоторых местах у таджиков существует обычай, когда при входе новобрачной в помещение, отведенное для молодоженов, «перед ней жгут *испанд* [руту. — *Р.Р.*] и куски дерева и траву, называемые *чуби чор роха*, что можно перевести примерно как <щепка, сор с перекрестка>». ²⁴ Н.П. Лобачева приводит данные иранских источников, которые относятся (это следует подчеркнуть особо) не к свадебной обрядности, а к кострам, связанным с *чоршанбе сури* («среда *сури*» — так называлась последняя среда-*чоршанбе* месяца *сафар*). Но в структуре, казалось бы, не имеющего отношения к свадебной обрядности текста присутствует набор дополняющих друг друга слов, подразумевающих целостность отношения «свадьба — огонь — перекресток». В работе Н.П. Лобачевой говорится, что персы «зажигали костры на улицах, во дворах или на крышах домов и прыгали через них, произнося слова: <*Сорхи (йе) ту аз ман, зарди (йе) ман аз ту*> (<Твоя краснота мне, моя желтизна тебе>». По нашим данным, то же самое происходило и у таджиков, например, в кишлаках долины Магиан-Дарьи.

Персы (возвращаясь к данным, привлеченным Н.П. Лобачевой) иногда сжигали голубую тряпку (от сглаза). «Золу от костра они собирали и выносили в специально отведенное место или на *перекресток дорог* [курсив мой. — *Р.Р.*]. Человека, относившего золу, при возвращении в дом спрашивали: <Кто это?> — <Я>. <Откуда пришел?> — <Со *свадьбы*> [курсив мой. — *Р.Р.*] <Что принес?> — <Здоровье>. Девушки в этот день магическими манипуляциями пытались <найти счастье>: вешали на шею цепочку, записывавшуюся на замок и свешивавшуюся между грудей; на закате ходили на *перекресток* [курсив мой. — *Р.Р.*] и просили встречного сеида (лицо, ведущее происхождение от пророка Мухаммада) открыть замок». ²⁵

Интересно, что в некоторых особого рода игрищах, называвшихся на Руси «вождение Юрия», девушки выбирали красивого парня, обвешивали его зелеными венками и клали ему («Зеленому Егору») на голову большой круглый

пирог, убранный цветами.²⁶ Далее процитируем наш источник: «Толпою идет деревенская молодежь в поле, оглашая воздух припевами, обращенными к св. - Юрию. Трижды обходят красные девушки с молодыми парнями засеянные поля. Потом разводится на *перекрестке* [курсив мой. — Р.Р.] межников небольшой костер — в виде кольца, посреди которого кладется на землю принесенный пирог (“моленник”). Все пришедшие садятся с песнями вокруг костра, начинается дележь пирог: <...> Кому из девушек достанется в пришедшемся на ее долю куске больше всех начинки — та выйдет по осени замуж». ²⁷ Как видим, в «вождении Юрия» перекресток имеет терминологическое выражение. Хотя само игрище связано не со свадебной обрядностью, а с ожиданием замужества (свадьбы), оно представляет определенный интерес для нашего предмета.

Из приведенных сведений вполне можно почувствовать, что с перекрестком связана какая-то идея, уводящая нас к пространственно-числовому восприятию мира. Недостает только пути ее понимания.

Понятно, что *алоугардон* невесты (молодоженов) на перекрестке придает свадебной церемонии определенную значимость в глазах однообщинников: он сигнализирует, что происходящее представляет собой событие в жизни не только семейно-родственной и соседской группы, но и более широкого коллектива, частью которого эта локальная группа является. Конечно, все это важно. Но гораздо важнее кажется вероятность того, что с обведением новобрачной (молодоженов) связаны определенные представления и поверья. На эту мысль наводят прежде всего уже рассмотренные данные, которые свидетельствуют о многочисленных символических функциях свадебного огня.

Здесь необходимо сказать о том, что мне приходилось слышать о перекрестке в Пенджикенте. Там в процессе просмотра трех пленок с записью свадебных торжеств пожилые женщины пояснили, что «свадебный костер на перекрестке обладает благостным свойством, он отвращает беду (*балогардон*), отгоняет нечисть (*нахс*) на все четыре стороны. По их мнению, когда костер разводится на перекрестке, и счастье, и благополучие к молодоженам приходят с четырех сторон». ²⁸ Подобное представление подтверждается свидетельствами В.Н. Басилова. Говоря о том, что больного при шаманском камлании ведут к перекрестку, он замечает: «Чтобы болезнь разошлась на четыре стороны». ²⁹

Из местного названия слова «перекресток» — *чорраха* («с четырьмя путями/дорогами»), *чорсу* («с четырьмя направлениями») — видно, что у таджиков он постоянно соотносится с числом «четыре». Иначе говоря, образы первого (перекрестка) и второго (числа «четыре»), в особенности как знака четырех сторон света) слиты.

По данным, которые привлекает Е.В. Антонова для своего исследования, идея «защиты с четырех сторон выражалась в вавилонский период изображением на домашнем амулете четырех божеств — Мардука, Набу, Иштар, Ташметум», а вездесущность и «всемогущество богов передавались в скульптуре путем изображения их с четырьмя лицами». Исследовательница констатирует: «Персонаж одного из шумерских мифов, Шукаллиту-да, чтобы постичь волю богов, обращается поочередно на четыре стороны света». ³⁰ В шумерских и аккадских текстах земля предстает как плоскость с четырьмя ориентирами — сторонами света. В процитированной работе Е.В. Антоновой приводятся многочисленные свидетельства об образе пространства как четырехсторонней фигуре, с которой в изобразительном твор-

честве древних земледельцев Передней и Средней Азии связаны квадратные, ромбические и крестообразные мотивы.

Геометрическая и арифмологическая гармонизация в предметах материальной и духовной культуры народов Центральной Азии пока не привлекает внимание этнографов. Хотя совершенно очевидно, что стремление к передаче образа мира через формы являет замечательные примеры во многих сферах культуры местного населения региона. Изображения подобных мотивов сохраняют свою устойчивость, например в формах или орнаменте традиционных серебряных ювелирных изделий, а также в орнаментальных мотивах тканей, коврово-войлочных изделий и декоративной вышивки.

Черты соотнесенности изобразительных форм или форм вещей с представлениями о мире прослеживаются в конструкции мужского головного убора, представляющего собой складную тюбетейку типа *чусты* с квадратным околышем. Как уже говорилось, в сложенном виде этот головной убор принимает форму треугольника (как бы установленного на прямоугольной стороне околыша), становясь похожим на форму треугольных амулетов-оберегов для коранических молитв (*тумор*), написанных на клочке бумаги.³¹ Кроме того, в описанном выше виде тюбетейка напоминает корону древнеиранских царей с четырьмя вертикальными лучами с той разницей, что «лучи» тюбетейки (вершины треугольников), сгибаясь дугообразно, сходятся в центральной части верха головного убора. Тюбетейки таджиков к югу от Зеравшанского хребта (в прошлом это было характерно и для таджиков Нуратинских гор) имеют в основном круглый околыш и полусферический верх. Если согласиться с пониманием связи форм описываемых головных уборов со структурированием аморфного пространства, приходится допускать, что в случае с тюбетейками с круглым околышем мы встречаемся с отражением какой-то иной идеи структурирования мира.

Чтобы приблизиться к семантике перекрестка в свадебной обрядности, необходимо сказать, что при всем огромном интересе, который представляют изложенные убеждения о положительной семантике этого пространства, они, вероятно, отражают лишь один из аспектов воззрений, с ним связанных. Поэтому сводить все к положительному образу *чорсу*, наверное, не следует, как не следует и недооценивать этот аспект.

Можно вспомнить включенность *чорсу* в план знахарских обрядов, в том числе выполняемых бабками-«*табибами*». Напомню то, что приковывает к себе внимание в этой сфере. В случае с *алоугардоном* это сбор сора, соломинок и веток на перекрестке для разжигания ритуального огня в целительной магии. В результате возникает ощущение неотделимости перекрестка от традиционного врачевания. В этом убеждают и данные из этнографической литературы (ср., например, приведенные выше сведения М.Р. Рахимова). Здесь следует еще раз напомнить читателю, что традиционное знахарство у таджиков Центральной Азии в подавляющем большинстве случаев связано с ритуальным огоньком (*алоу*), компонентом «топлива» для которого служат собираемые знахаркой на перекрестке соломинки/щепки (*хасу хошок*). Мотивы связи знахарства (в форме магии «воды и огня» или «воды и соломинок») с *чорсу* поясняет, в частности, представление таджиков, согласно которому болезнь человека является следствием некоего виртуально-

го «узла» (*банд*). Последний «завязывается» темными силами или людьми, олицетворяющими эти силы. Подобное убеждение естественным образом определяет ожидание, которое связывается с исцелением человека, оказавшегося в «узле» (болезней, проблем, невезения и т.п.). Это сущностное ожидание выражается словом *кушоиш* («развязывание» узла-*банд*, его «распутывание», «открывание»). К слову сказать, в живой лексике таджиков пожелание удачи человеку, задумавшему какое-либо важное дело (наряду со словами *муваффакийат* и *барор*), тоже обозначается словом *кушоиш*. Ср. *бейт* («двустипшие») Абду-р-Рахмана Мушфики (1538–1588):

Ежели из лука смерти стрела рока наружу выскочила внезапно,
Какая польза от завязывания [*узлов*] Сократом и развязывания [*их*]
Платоном.³²

Этот бейт помогает прочувствовать концепцию, в основе которой лежит воззрение об «узлах» (болезней) и «антиузлах». Интересно, что у средневекового восточного поэта Сократ воплощает болезнетворные «узлы», а Платон, наоборот, олицетворяет «антиузлы». Другими словами, с ним ассоциируется умение находить магические способы лечения болезней «от Сократа».

О функции перекрестка в знахарской обрядности таджиков красноречиво свидетельствуют данные, изложенные в предыдущей главе. Из пояснений знахарки о том, как нужно оперировать иглами и бритвами, нетрудно представить себе смысл назначенных ею процедур. В нескольких словах это может быть выражено следующим образом: перекресток — обитель темных сил, место концентрации всякой скверны, опасной для человека. Поэтому наиболее часто болезни и вообще всякого рода неудачи «прилипают» к нему при пересечении перекрестка. Беды, которые порою обрушиваются на человека, часто результат козней бесов, локализовавшихся в этом пространстве. Отсюда и логика предписаний знахарки: магические иглы и лезвия призваны «проколоть и разрезать болезнь, внедрившуюся в тело пациента, на части» и таким образом выбросить ее на прежнее место — перекресток, откуда она происходит. Вера в то, что перекресток представляет собой обитель зловредных сил, вытекает также из разжигания сора, щепок и соломинок, собранных на *чорсу*. По мнению пожилых женщин, с которыми я беседовал в кишлаке Ёри (долина р. Зеравшан), сжигание сора и прочего означает уничтожение козней зловредных сил.

Примерно в этом смысле перекресток фигурирует также в лечебно-профилактических обрядах русского населения Ваги и Средней Двины. По представлениям населения этих районов, болезни, «как и нечистая сила, нередко локализуются на перекрестке дорог — на *крестах*, поэтому здесь проводится их изгнание». ³³ У населения Русского Севера знахарка идет на перекресток *вопить* к лешему. ³⁴

В «Словаре символов» Дж. Тресиддера о перекрестке сказано, что «в Перу и других местах пирамиды строились иногда многие годы из камней, которые обязаны были нести с собой те, кто пересекал перекресток». ³⁵ Согласно ему, многие африканские племена выбрасывали мусор на перекресток, полагая, что вред от него будет поглощен этим местом, ставшим в некоторых традициях аллегорией судьбы. Персы золу от костра собирали и выносили в специально отведенное место или на перекресток дорог. ³⁶

Изложенные сведения позволяют предположить, что с перекрестком связана как положительная, так и негативная символика. О положительной символике говорилось выше. Негативный аспект его восприятия вытекает из того, что как пространство перекресток представляет собой средоточие всякой скверны, с которой связывались, в частности, преднамеренно брошенные туда заговоренные вещи. По поверьям, стоит наступить на них, как к человеку «прилипнут» невзгоды и болезни. Негативная символика перекрестка позволяет приблизиться к пониманию смысла свадебного костра на *чорсу* для обведения новобрачной (новобрачных). Значит, пространство «с четырьмя направлениями» связано со страхом вредного воздействия на невесту (молодоженов) бесовских сил, там обитающих, во время его пересечения церемониальным (свадебным) шествием. Поэтому для нейтрализации негативного воздействия этих сил используется очистительный и охранительный потенциал раскладываемого на перекрестке свадебного огня. Если пространство «с четырьмя дорогами» находится на удалении от дома родителей жениха, костер может быть зажжен у ворот (или во дворе) этого дома.

Для уяснения семантики перекрестка имеет определенное значение сообщение, которое мы находим у К.Л. Задыхиной. Она отмечает, что узбеки дельты Аму-Дарьи один раз в году, обычно в конце месяца *сапар* (араб. *сафар* — второй месяц мусульманского лунного года), считавшегося самым неблагоприятным, ночью в [последнюю. — Р.Р.] среду *чоршанбе* зажигали костры и прыгали через них. «Кроме того, — сообщает исследовательница, — для очищения от грехов» и предотвращения беды люди шли на *перекресток* дорог, где «жгли костры, прыгали через огонь, били посуду и быстро убегали домой».³⁷ Сообщение К.Л. Задыхиной привлекло к себе внимание. В результате появилось несколько публикаций на эту тему. Они значительно расширяют представление об этих огнях у разных народов Центральной Азии.³⁸ В публикациях, посвященных ритуальным огням месяца *сапар*, доминантой выступает перекресток. Они свидетельствуют о достаточной степени укорененности связи ритуальных огней и пространства «с четырьмя направлениями» в традициях народов Центральной Азии. Как мы пытались показать, эта связь достаточно осязаема и в свадебной обрядности таджиков.

Не оспаривая точку зрения об очистительной функции огней, приурочивавшихся к концу опасного месяца *сапар/сафар*, позволим себе предположить, что прыжки, совершавшиеся через них, выражали и имитацию людского триумфа над темными силами. Чтобы представить такую вероятность, следует иметь в виду ряд обстоятельств. У таджиков, например, месяц *сафар* считается *нахс* (букв. «злосчастный», «злополучный»; «нечестивый», «обладающий скверной»). Из-за этих убеждений старшее поколение стремится в течение этого месяца особо важных дел вроде свадьбы, дальнего путешествия (*сафар*) не планировать. Старшие постоянно внушают молодым беречь в месяц *сафар* ценности семьи; считается плохим знаком в этот месяц бить посуду.

Предположение о том, что интересующие нас прыжки через костер *сапара* символизируют торжество победы над бесовскими силами, подкрепляется переживанием участников эмоционального подъема. Следует помнить, что игра этого рода приурочены к концу месяца *нахс*, стало быть, они знаменуют победу социума над злокозненными силами. Значит, до следующего *сафара* людям не грозит опасность их козней. Кое-что в этом плане поясняет сам акт

битья посуды участниками игрищ, о чем упоминают авторы, исследовавшие данный сюжет. Хочется думать, что это служит дополнительным подтверждением выдвигаемой гипотезы о связи прыжков с имитацией поражения бесовских сил. Добровольное битье глиняной посуды может быть интерпретировано как намек на бессилие нечистых сил, не сумевших разбить даже хрупкую глиняную посуду мирян, жертва одержанной победы.

Предлагаемые варианты истолкования символической функции огней *сапара/сафара* отнюдь не исключают очистительную концепцию этих огней на том основании, что ритуал не может быть интерпретирован однозначно. Если предположить, что очищение посредством огня предполагает глобальное очищение от скверны, происходящей от незримых враждебных сил, локализованных на перекрестке, то мы приходим к тому же выводу о связи прыжков через ритуальный костер с поражением враждебных сил, олицетворяющих эту глобальную скверну. Мы не исключаем и вероятность того, что огни *сапара* знаменуют конец самого этого месяца, завоевавшего репутацию месяца *нахс*.

Изложенные материалы, позволяют строить определенные предположения относительно идей и концепций «огонь — перекресток» в свадебной обрядности. Основываясь на приведенных материалах, можно допустить, что разведение свадебного костра в центре перекрестка (равно как собирание сора и соломинок для целительного огня или прыжки через огонь в месяц *сапар*) связано с общим представлением о нем. *Чорраха* выступает не только как образ четырех сторон света и пространства, связанного с надеждой (на благополучие); в традиционных верованиях перекресток являл собой и средоточие бесов и прочих нечистых сил.

Таким образом, выбор пространства «с четырьмя дорогами» для обрядового костра *алоугардон* воспринимается двояко. Это пожелание удачи новобрачной (новобрачным) в семейной жизни, с одной стороны, и имитация страха вредного воздействия на нее (на них) при следовании свадебного поезда через перекресток — с другой. Важно то, что достижение этих целей связывается с функцией могущественного огня, разводимого на перекрестке, как очищающей и охраняющей. Эти функции огненной стихии вообще и открытого костра (на перекрестке) в частности вкупе с сексуальной символикой огня находят яркое выражение именно в системе традиционных свадебных обрядов. Нельзя не сказать и о том, что акт обведения невесты вокруг открытого ритуального костра на перекрестке призван демонстрировать однообщинникам, в особенности стороне жениха, что в отношении ее ритуальной очищенности у них не должно быть сомнений.

Негативная символика перекрестка когда-то основывалась на том, что он являет собой пересечение линии границы «своей» (группы) с границами «не-своих» (чужих групп). Как уже говорилось, местное слово *чорсу, чорраха* («перекресток») образовано от числительного *чор* («четыре») и *су* («сторона», «направление» движения) или *рох/рах* — «путь», «дорога», «тропа», т.е. букв. «четыредорожье» (пространство «с четырьмя дорогами»). Следовательно, перекресток связан с представлением о пути, ведущем к намеченной точке или избранной цели, и числом «четыре». Логика пространственно-числового сочетания в образовании термина подсказывает искать ответ на вопрос о семантике перекрестка через осмысление лексических компонентов самого слова *перекресток*.

И в самом деле, человека (или группу), ставшего на новый путь для достижения нравственной, духовной, политической (ср.: выбор пути развития) или другой жизненно важной цели, зачастую подстерегает опасность. Для него следование по такому пути равносильно движению в лесу в темную ночь. Знающему Среднюю Азию, где пути и узкие тропы проходят подчас по самому краю бездны, понятен смысл таджикского выражения о путнике, преодолевающим угрожающие ему трудности; в русском переводе оно звучит так: «Его жизнь [висит на волоске. — Р.Р.] как слеза на реснице». Дело не в том, выходит человек на избранный путь движения впервые или он для него является, как говорится, проторенным. С дорогой, видимо, связано представление о движении от дома (упорядоченного мира) и привычных домашних ценностей в «иной мир», воспринимаемый как неупорядоченное пространство.

Разгадка идей, скрытых в представлениях о пути, — трудная задача. Ясно лишь, что дорожные опасности требовали защитных мер. Похоже, что с этими представлениями был первоначально связан сохраняющий устойчивость обычай переезда невесты в дом будущего мужа закутанной в покрывало (*фаранджи*) с лицевой занавеской. Мотив такого отношения к невесте понять нетрудно: например, новобрачная в новом (свадебном) наряде вызывает зависть недоброжелателей; они могут навлечь на нее злых духов. Женское покрывало входило в систему мер и средств защиты женщины (в первую очередь, невесты, а также беременной и кормящей матери) при выходе из дома на улицу. С представлениями и поверьями об охране слабого пола связано и такое явление, как следование женщины в пути за мужчиной. В контексте свадьбы следует вспомнить факелы, петарды и ружейные выстрелы, которые еще в недавнем прошлом сопровождали поезд невесты.

Конечно, приведенные сведения не решают всех вопросов, возникающих при осмыслении ситуации перекрестка как элемента обрядности. Но они могут оказаться полезными в исследовании данного сюжета в дальнейшем. На этом этапе приходится лишь признать, что в вопросе о дороге ощущается очень много неразгаданного. Отрадно, что сбор сведений в этом направлении ведется. Так, установлено, что в северорусской деревне дорога — это сфера хаоса.³⁹ Встречный путник нередко воспринимался как нечистая сила.⁴⁰ Ожидаемые дорожные опасности требовали защитных мер. Как видно, эти представления весьма близки отношению таджиков к пути и путнику.

Не забудем, что во всех рассмотренных выше сферах обрядности ритуальные огни являются аспектами преимущественно женской субкультуры и поэтому представления о негативной символике перекрестка в основном отражают специфику преимущественно женского восприятия мира. Как отмечалось выше, с женским взглядом на мир связана и сама концепция перекрестка.

Говоря о ценностях, связанных с представлениями об охране человека, следует сказать о функциях дома, который также «оказывается защитой от дороги, символом и средством отторжения».⁴¹ Оставаясь на позициях ценностей дома как охранного средства, человек избегает встреч в пути, где «каждый встречный может оказаться колдуном».⁴² Приписывание дому способности устранять опасности пути, защищать человека, вышедшего в дорогу, от неизменных ее спутников (различных бед и несчастий) или даже заменять ему атмосферу мира и безопасности — осязаемая черта культуры таджиков. Это

подтверждает обычай наделять путника (даже соседа, забежавшего побеседовать за чашкой чая) парой лепешек (*нон*); считается, что *нон*, как и напутствие-пожелание *рохи сафед* (букв. «белого/светлого пути»), защищает его от агрессивных намерений злых сил, обычно обитающих в пути. Благодаря этому жизнь путника оказывается в безопасности. В данном случае *нон*, коим наделяется путник, воспринимается как элемент домашних ценностей.

Вернемся к обряду *алоугардон*. Огонь (дым), выступающий «живым» показателем существования дома, предстает символическим его выражением и на позиции «четырехдорожья» (*чорраха*). Для человека, выходящего на дорогу, ведущую к намеченной цели в «большом мире», это равносильно нахождению под защитой дома от конфликтных отношений. Говоря иначе, обращаясь к огню, человек продолжает оставаться под охраной дома, ограждая себя от хаоса и опасностей пути. Данное предположение получает подкрепление во влеченности в ткань обряда вышитого панно (*болинпуш*). Такое понимание дороги и огненной стихии значительно приближает к уяснению смысла ритуального костра *алоугардон* на «четырехдорожье»: если нормы дороги — это нормы конфликтных отношений,⁴³ то нормы пересечения «четырех дорог» — это нормы конфликтных отношений, умноженных на четыре. Так, по-видимому, следует понимать смысл обведения новобрачной вокруг ритуального костра на перекрестке: как элемент домашних ценностей, огонь устраняет опасности и трудности, которые на перекрестке принимают особо угрожающий характер. Кроме того, огненная стихия в данной ситуации может быть интерпретирована и как средство упорядочения подступов к «большому миру» или самого этого мира.

При этом следует помнить о функции огня для освещения пространства. Освещение подразумевает одновременно и очищение этого пространства. Выходит, костер выступает аллегорическим обозначением освещения и очищения пути новобрачной к новой цели, смыслом которой является принятие невестой на себя новых ролей. Вероятно, с ритуальным костром на перекрестке связана и такая реплика обряда, как предназначение огня служить привычным сигналом начала события, в данном случае первого путешествия новобрачной в новый мир, где ее ожидает выполнение новых ролей — супружеских и материнских.⁴⁴

Перекресток не только движение невесты к точке пересечения, воспринимаемой как завершение девической фазы жизни. Это и символическая точка, от которой начинается поворотный этап в жизни затворницы. Костер на *чорсу*, кроме того, предстает сигналом движения будущей супружеской пары навстречу друг к другу.⁴⁵ Это видно на примере более сложного варианта церемонии *алоугардон* (Самарканд, Бухара, Пенджикент), когда молодожены обходят костер, находясь рядом под упоминавшимся выше вышитым панно (*болинпуш*), поддерживаемым обычно четырьмя женщинами по углам над головами молодых. Наблюдая данную ситуацию, невольно приходишь к выводу, что *болинпуш* является обозначением крыши дома, поддерживаемой четырьмя опорами в лице четырех женских персонажей обряда. Так, перекресток с огнем в центре воспринимается образом обжитого дома, знак которого — учреждаемый будущей хозяйкой семейный огонь.

Слово *перекресток* производно от основы *крест*, а крест является сакральным изображением во многих традициях. Крест присутствует в элементах ор-

намента у горных таджиков или в декоре центрально-азиатских культовых зданий (например, ансамбля трех медресе на площади Регистан или Шахи Зинда в Самарканде). Это позволяет констатировать древность корней креста в культуре народов иранского мира. Возможно, что в этом стремлении души к перекрестку находит отражение почитание креста предками иранских народов до смены их религиозной ориентации в эпоху завоевания Ирана и Центральной Азии арабами. Во всяком случае, крест с изогнутыми лучами — свастика — как архаический символ благоденствия, процветания, Солнца, света и вечного круговорота Вселенной издревле был известен у всех индоевропейских народов, в том числе у ариев (индоиранцев). Крест с изогнутыми против часовой стрелки концами засвидетельствован на золотых персидских монетах — *дариках*.⁴⁶ Все это в некоторой степени объясняет значимость перекрестка в обрядах оседлого населения среднеазиатского (центрально-азиатского) региона.

Стоит напомнить и другую деталь: основные персонажи *алоугардон* — женщины. Благодаря этому обстоятельству событийно-символическая церемония обретает черты преимущественно женского действа. Весьма вероятно, что включение женщин в схему свадебной обрядности *чорсу* (перекрестка) таит в себе элемент каких-то очень отдаленных во времени мировоззренческих представлений.

Пытаясь выявить скрытые смыслы обряда «обведения» у оседлого населения Центральной Азии, я убеждаюсь в том, что из всех многочисленных символических функций костра новобрачных более или менее определенно осознается его очистительное назначение. Остальные его функции пульсируют где-то в области подсознания. Это легко можно понять. Концепция очищения является краеугольным камнем в исламе. Интерес вызывает и признак бонской богини «Собирающей все очищающая». Этот образ заставляет вспомнить уже знакомую земную знахарку, *собирающую для очищения* щепки и соломинки на перекрестке в практике народной медицины у таджиков. Поэтому «огонь в центре круга людей» (*миёнаалоу*) на перекрестке предстает перед нами и символическим средством очищения самого перекрестка.

Не исключена также вероятность того, что он рассматривается средством очищения видимого от перекрестка пространства (округи) обитания группы, отпугивания от него воображаемых темных сил. Обращают на себя внимание и другие признаки, которыми обладают некоторые из бонских богинь. Прежде всего это богиня, побеждающая мрак. Эта ее функция наводит на мысль об общеизвестных по многим традициям представлениях, связанных с охранительным предназначением огня. Предназначение костра для очищения от всевозможной нечисти, а также ожидание, которое связывается с охранительной ролью огненной стихии, подводят нас к предположению, что в костре новобрачных у таджиков объектами очищения и охраны мыслятся не только участники события: «стрелы» огня направлены против «мрака тел» группы в целом.

Некоторые черты функций богов подтверждают мысль о том, что огонь как природное явление, укрощенное человеком, представляет собой «стихию мужчин». В зороастрийской мифологии Огонь — сын верховного Бога религии. Это поясняет, почему именно женщины, а не мужчины, выступают хозяевами и распорядителями семейного огня.⁴⁷ Следует в этой связи

вспомнить точку зрения, согласно которой огонь может быть интерпретирован как образ Солнца, имитация солнечного света и тепла — источника природной (и социальной) фертильности. Эта трактовка огня позволяет лучше понять не только смысл пассажа о богинях в бонской традиции. Она подкрепляет высказанную выше мысль, что костер для проведения обряда *алоугардон* и перекресток предстают имитацией огня в обжитом доме, знаком которого этот огонь выступает. Поэтому *алоугардон* на перекрестке следует рассматривать как скрытую реплику, прокламирующую начало включения невесты в возжигание священного огня (образа Огня Небесного) в сакральном очаге (образе Небесного Очага) дома, ассоциировавшегося с сакральным центром на земле, который, согласно представлениям, отражающим модель мира, есть образ Центра Верха. Опираясь на изложенное, можно допустить, что перекресток (на котором зажигается церемониальный костер) выступает имитацией сакрального Центра Мира.

Представления и поверья о четырех сторонах света, по-видимому, являются частью более сложных идей, в основе которых целая группа взаимосвязанных четырехчастных структур. Среди них концепция *мизодж/миджоз* — учения об основных соках (жидкостях), которые образуются в организме и пропорционально смешиваются между собой в необходимом для него количестве. Получается, что с перекрестком прямо или косвенно связаны такие универсальные четырехчастные структуры, как четыре сакральные стороны света, четыре вида влаги или жидкостей («соков» — кровь, флегма, желчь и черная желчь). Они, в свою очередь, определяют четыре типа человеческого темперамента, четыре элемента природы (земля, воздух, огонь, вода, каждый из которых соответствует трем знакам Зодиака⁴⁸), четыре времени года (весна, лето, осень, зима) и так далее.

В свете предпринятых сопоставлений представляется можно предположить, что устраиваемый на перекрестке костер для ритуального обведения новобрачной (в данном случае нас больше интересует именно этот вопрос) символизирует освоение человеком сакрального пространства. Если мы проецируем четыре сакральные стороны света на четыре угла дома с сакральным огнем в центре, то приходим к выводу об идее целостности социального и природного. Значит, перекресток в этом контексте выступает как пространственно-временная модель, он играет роль сакрального Центра Мира, где происходит пересечение четырех сторон света и, следовательно, «соединение пространства и времени».⁴⁹ По этой схеме, мир как целое строится на принципе тяготеющих друг к другу парных противопоставлений: Север-Юг (соответственно верх-низ, правый-левый, солнце-луна, небо-земля, зима-лето, день-ночь, вода-огонь, красный-белый, мозг-печень, флегматичная-холерическая натуры), Восток-Запад (соответственно передний-задний, утро-вечер, рождение-умирание, весна-осень, синий-белый, младший-старший, сердце-селезенка, сангвиническая-меланхолическая натуры, кровь-желчь черная, воздух-земля).⁵⁰

Интерпретация костра на перекрестке как имитации боготворимого огня в священном центре дома (помещения), а четырех его углов как знаменующих упорядоченную Вселенную подводит к связи *чорсу* с четырехугольником, тем более что это прямо вытекает из второго значения термина *чорсу* («четырехугольник», «квадрат»). Установлено, что в скифской мифологии четырехугольник — простейшая модель организованного мира.⁵¹

Ученые считают, что с перекрестком соотносим и квадрат. Как знаки материального мира (составленного из четырех стихий, соответствующих четырем сторонам света), прямоугольник и квадрат, описываемые в уже знакомом термине *чорсу*, в свою очередь соотносимы с кругом. Вместе они образуют горизонтальную плоскость схемы мирового древа. Сначала нужно сказать, что квадрат служил моделью храмовых сооружений (они также рассматривались как образ мира), он использовался для описания целого ряда четырехчленных построек/классификаций, определял форму (планировку) городов и поселений.⁵²

С кругом часто (например, в искусстве) связана и другая геометрическая фигура — треугольник. Наиболее распространенный мотив — два пересекающихся треугольника. Существует точка зрения, что они символизируют брачный союз. «В конечном счете этот союз является целью всех религий, фактически это союз души с богом. Два пересекающихся треугольника несут символическую нагрузку», сходную с представлением о круге.⁵³ Источник свидетельствует, что «составленные из треугольников мантры и скульптуры, изображающие союз Шивы и Шакти», подчеркивают напряженность, существующую между двумя противоположностями. Вот почему для них зачастую характерен ярко выраженный эротический и эмоциональный заряд, динамичность которого олицетворяет процесс создания или сотворения целостности. Тогда как четырех- или восьмидольный круг символизирует целостность как таковую, как уже существующую реальность.⁵⁴

Привлеченные данные позволяют заключить, что рассмотренные нами грани отношения «событийный костер — перекресток» отражают скрытые в области подсознания представления, которые, судя по всему, составляли органическую часть идейного мира отдаленных предков носителей рассматриваемой культуры — таджиков и других ираноязычных народов. Конечно, в этом плане наибольший интерес в обрядности представляет женское тяготение к перекрестку. Это свидетельствует о существовании некоей концепции собственно женского видения символических геометрических структур. Это ощутимо не только в сферах традиционной женской обрядности, но и в предметах материальной культуры, создаваемых руками женщин. Наиболее показательна декоративная вышивка. Что касается ритуала *алоугардон*, то можно сказать, что в его сценарии пространственное (аллегорически освещенный путь в «потусторонний мир») и временное (начало создания брачного союза) обстоятельства выступают в одном акте.

1. Ислам: Энциклопедический словарь... С. 217.

2. Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Эллинистический храм Окса... С. 205; подробнее см.: Там же, ч. II, гл. 4; 3.

3. Там же. С. 268.

4. Шкода В.Г. Генезис согдийской культовой архитектуры... С. 441–461.

5. Там же. С. 448.

6. Там же. С. 449.

7. Колесников В.С. Русские православные праздники. М., 1996. С. 44.

8. Карпов Ю.Ю. Женское пространство... В источник, которым пользуется Ю.Ю. Карпов, похоже, вкралась неточность. Мы считаем, что ритуальные обходы вокруг сакральных центров обычно совершаются слева направо.

9. Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай)... С. 173.
10. Листова Т.А. Свадьба на Смоленщине // Свадебные обряды народов России и Ближнего Зарубежья. М., 1993. С. 7–45.
11. Листова Т.А. Свадьба на Смоленщине... С. 25–26.
12. Топорков. А.Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этноические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 232.
13. Ислам: Энциклопедический словарь... С. 217–218.
14. МНМ. Т. II. С. 18, 3–19, 1, 2.
15. Там же.
16. Бойс М. Зороастрийцы... С. 18.
17. Касевич В.Б. Буддизм: Картина мира. Язык. СПб., 1996. С. 70.
18. Бойс М. Зороастрийцы... С. 18.
19. Авеста в русских переводах... С. 79.
20. Там же. С. 79, прим. 1.
21. Окладникова Е.А. Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб., 1995. С. 207 и след.
22. Авеста в русских переводах... С. 430.
23. Юнг К.Г. Человек и его символ: Пер. с англ. М., 1997. С. 239.
24. Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков... С. 114.
25. Лобачева Н.П. Огни Сафара в Хорезме (о забытых праздниках) // ЭО. 1995. № 5. С. 29–30. Любопытно, что слово *чорсу* фигурирует в сфере свадебной обрядности, которая не связана с церемониальными огнями. Как нам пояснили узбеки, проживающие ныне в Санкт-Петербурге, слово *чарсы* (от общеиран. *чорсу*) в контексте свадебной обрядности встречается в среде местного населения г. Маргелана и его окрестностей. Там это слово обозначает относительно небольшие платки (из шелковых или полупелюшковых тканей — *атлас* или *ханатлас*), которыми родственники новобрачных одаривают на свадьбе гостей. Там же поясной платок, который готовится стороной невесты для жениха как компонент его свадебного костюма, также называется *чарсы*. Подобные платки, по устному пояснению этнографа Р.Я. Рассудовой (часто вышитые или с бахромой и подвесками), женихи в Ферганской долине «носят обычно в течение некоторого времени после свадьбы».
26. Коринфский А.А. Народная Русь. М., 1901. С. 257.
27. Там же. С. 257.
28. Тадж./перс.: *Алови чоррахая хосияташ нагз-дия, балогардон. Нахса гумм ме-кунат. Сони аруса бахташ аз чор тараф мебёт.*
29. Басилов В.Н. Шаманство... С. 187.
30. Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев... С. 71.
31. О тумарах см.: Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии... С. 281–297.
32. Чо аз шасти аджал тири казâ нâгах шавад бирун, Че барбандад Сукрâту, че бекшâйад Афлâтун?
33. Грысык Н.Е. Лечебные и профилактические обряды русского населения Ваги и Северной Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 68.
34. Щепанская Т.Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 104. На р. Ваге «знахарка ходила на перекресток *снимать с круга* заблудившуюся корову, т.е. просить, чтобы леший ее вернул хозяевам» (Там же. С. 113). Ряд интересных суждений по интересующей нас проблеме приведен также в другой работе этого автора. См.: Щепанская Т.Б. Святочные охальники // Народные игры и игрушки. СПб., 2000. С. 63–78.
35. Тресиддер Дж. Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. М., 2001. С. 271. Там же говорится, что перекрестки «стали местом поклонения, предсказаний, жертвопри-

ношений, а также исполнения наказаний, казней и захоронения тех, от кого общество хотело бы избавиться навсегда».

36. Лобачева Н.П. Огни Сафара в Хорезме... С. 30.

37. Задыхина К.Л. Узбеки дельты Аму-Дарьи // ТХАЭЭ. Т. I. М., 1952. С. 411–412.

38. См.: Демидов С.М. О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965. С. 171 и след.; Лобачева Н.П. 1) Огни Сафара в Хорезме...; 2) Последняя среда месяца сафар // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии. Традиция и инновации. М., 1997. С. 53–62.

39. Щепанская Т.Б. Культура дороги... С. 103.

40. Там же. С. 105.

41. Там же. С. 112.

42. Там же. С. 117.

43. Там же. С. 117.

44. Между прочим, девушка на выданье у таджиков обозначается выражением *духтари хона* (букв. «девушка дома»), т.е. девушка, которой до замужества полагается находиться дома; в прошлом она не имела права без острой необходимости выходить за пределы родительского дома (такое затворничество, кроме всего прочего, служило показателем ее невинности, чему придавалось большое значение при выходе замуж). Вполне возможно, что ритуал знаменовал завершение периода затворнического образа жизни (девчества) и начало ее путешествия по новому пути. Выражение *духтари хона* может быть интерпретировано и как «девушка, готовая принимать на себя роль хозяйки дома и семьи».

45. В итоге двое главных участников церемонии, которые как бы идут навстречу друг другу с разных сторон, достигают той точки, от которой они вправе следовать уже единым целым, скрепленным брачным союзом, в одном направлении.

46. Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб., 1998. С. 190–191.

47. Интересно, что по мере приближении поезда невесты к костру (*алоугардон*) любопытные мужчины, до этого находившиеся около или недалеко от него, начинают медленно расходиться, словно это общественное место, доселе принадлежавшее им, сменило владельца и поэтому данное пространство отныне для них чужое, оно приобрело «своего» хозяина; им является невеста, с которой ассоциируются будущие роли *кайвону* (букв. «мастерица прекрасных блюд»; в классическом языке — «хозяйка», «барыня», «госпожа» дома и семьи), а также «патронессы» семейного очага и огня.

48. В астрологии 12 созвездий зодиака объединяются в треугольники по элементам следующим образом: «знаки земли» — Телец, Дева, Козерог, «знаки воздуха» — Близнецы, Весы, Водолей, «знаки огня» — Овен, Лев, Стрелец и «знаки воды» — Рак, Скорпион, Рыба (см.: Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. Слово, изображение. М., 1997. С. 24).

49. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 103.

50. О противопоставлениях подобного рода см.: Нуралиев Ю. Медицина эпохи Авиценны. Кн. 1. С. 170–174; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири... С. 100–101.

51. Азбунов М.В. Путешествие в загадочную Скифию. М., 1989. С. 11.

52. МНМ. Т. I. С. 630, 3.

53. Юнг К.Г. Человек и его символ... С. 238.

54. Там же.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ГЛАВА X

«ЗАВЕСА ТАЙНЫ» (О ЖЕНСКОМ ЗАТВОРНИЧЕСТВЕ)

Материалы предыдущих частей работы показывают особенности достаточно загадочного и до конца неисследованного мира восточной женщины. Эта загадочность привлекает особым, изначально присущим поведению замужней женщины на Востоке почтительным отношением к огню. Оно находит отражение в оперировании этим благом практически во всех сферах традиционной обрядности, где главным исполнителем ритуала является женщина. Событийные огни женщин, подвергнутые анализу выше, привлекают внимание с точки зрения присущей им достаточно строгой церемониальности. К этому можно добавить также черты церемониальности, которые наблюдаются в обращении женщины с огнем семейного очага. Во всем угадывается некий скрытый смысл, когда интерпретация ежедневно совершаемых «обыденных» действий оказывается нетривиальной: женское отношение к огню пронизано признаками, характерными для исполнения религиозных обрядов.

Это и подводит к следующему сюжету, предметом которого являются особенности религиозного поведения замужней женщины в оседлой среде Центральной Азии. Речь идет о том, как таджикская женщина свое почтительное отношение к огню сочетает с исполнением религиозных правил, вытекающих из заповедей пророка Мухаммада. Иначе говоря, о том, как почитание огня, казалось бы, не санкционированное исламом, увязывается с ее верой в коранического Бога. Это достаточно большая и сложная тема, требующая особого подхода, в том числе в плане методологии. На этом этапе я вижу свою задачу в том, чтобы поставить вопросы. Что касается некоторых выводов, они носят предварительный характер, их предстоит проверять еще много раз. В любом случае осмысление поставленной проблемы невозможно без обращения к такому общеизвестному явлению, как женское затворничество на Востоке. Я исхожу из убеждения, что испокон веков специфика религиозного поведения таджикской женщины была связана с ее затворническим образом жизни. Поэтому необходимо уделить внимание вопросу о возможных истоках женского затворничества. В разной форме признаки этой закрытости сохраняют устойчивость и в наше время.

Полагаю, что именно женское затворничество явилось одной из важнейших причин, вызвавших к жизни характерные особенности возвышенного отношения местной женщины к огню. В этой связи возникает вопрос, не историческая ли давность корней экстравертности мужчин и интровертности женщин (замкнувшей последних в пределах дома и семьи) способствовала тому, что в традиционном таджикском обществе идеология огненной стихии, сплетенная из соответствующих образов, являлась составляющей преимущественно мира женщин, выступающих хозяйками и управительницами семейного очага и огня.

Выражение «завеса тайны», вынесенное в заголовок главы, своим появлением на страницах этой книги обязано в основном двум источникам. Во-первых, оно употреблено в статье А.А. Суворовой.¹ Второй источник — достаточно эмоциональный разговор группы таджиков, услышанный автором летом 2002 г., о традиционном женском затворничестве в Центральной Азии.

Позволю себе вкратце описать ситуацию, привлекшую мое внимание. В переполненный автобус, который отправлялся из Пенджикента в долину реки Кштут, я сел буквально на ходу. В душном от летней жары салоне стоял хохот. Потребовалось некоторое время, чтобы уяснить предмет разговора. Молодой человек в рубашке с закатанными рукавами и галстуком обращался к благообразному старику, сидевшему в кресле за кабиной водителя у окна, со словами (далее в переводе): «Вот, скажите *домулло*,² как женщине полагается идти по улице с мужем — впереди него, рядом или следовать за ним?». «Что на это скажут лета, прожитые Вами?», — добавил он, указывая пальцем за окно, где мужчина лет шестидесяти и немного отстававшая от него женщина в традиционной одежде направлялись в сторону автовокзала.

Старик, опираясь на посох, зажатый в левой руке, выдержал паузу, а затем спокойным голосом сказал: «Тут и объяснять нечего. Только вы не ставьте вопрос с ног на голову (*сарчана*). Правильнее сказать так: “Как мужчине следует идти — за женщиной, рядом с ней или впереди?”. Тогда я вам скажу: “Ему следует идти впереди! Он обязан идти впереди!”. Вы спросите: “Почему?”. Потому что вообще, а в пути в особенности мужчине полагается женщину охранять, а не наоборот. Когда женщина идет впереди, про мужчину можно думать все, что угодно. Например, что он больной, немощный и так далее. Короче, он не справляется со своими обязанностями охранять жену. Вот почему на улице мужчине нужно на два-три шага идти впереди женщины. Понимаете, мужчина — плечо; он вожак, защитник». Дед сделал небольшую паузу, а потом добавил: «Так было в прошлом. Теперь все не так. Многое изменилось».

После продолжительной паузы тот же молодой человек, то ли не сумевший до конца уяснить смысл слов старика, то ли из любопытства адресовал ему другой вопрос: «Вы говорите, что женщину нужно охранять. От кого?». На это старик ответил так: «Женщина — слабое создание. Вдумайтесь в смысл слова *заиф* [“женщина”; букв. “слабый”, “уязвимый”. — Р.Р.]. Оно прилагается к женщине. Женщина слаба особенно вне дома. Там она в центре внимания. Одни смотрят на нее из любопытства, другие — из зависти, третьи — из вожделения. А взгляд иных людей сравним со стрелой, выпущенной из лука, она может легко сразить женщину. Когда впереди нее идет мужчина, свой, то она защищена, тогда “стрела” пролетает мимо». После очередной остановки по просьбе женщины с ребенком на руках седобородый пассажир продолжил: «Вы можете смеяться надо мной сколько угодно, но это так. Это трудно объяснимая вещь. Я вам

скажу больше. Скажу об учении наших предков. Может быть, оно объяснит вам необходимость охраны *заиф*. Так вот, говорится, что женщина — *пардаи роз* (“завеса тайны”). В *хадисе*³ нашего пророка сказано то же самое. Поэтому женщину охранять нужно как завесу тайны, защищать от всякого рода темных сил. Таков ответ старика на ваш ученый вопрос».

Далее старец рассуждал таким образом: темные силы водятся среди чужих людей. Поэтому завесу нужно охранять как сокровенное, скрывающееся за ней. Это сравнимо с охраной земли, если под этим подразумевать родину.

В описанном эпизоде сформулирована концепция отношения к женщине как величайшей и в то же время неразгаданной социальной ценности. Это подтолкнуло обратиться к проблеме прав женщины в центрально-азиатском исламе. Стереотип, свойственный оценке анализируемого явления, не позволяет некоторым авторам преодолеть предрассудки и предвзятые суждения об исламской традиции. Обрушившись с критикой на центрально-азиатский ислам, эти авторы в качестве аргумента используют «женский вопрос» как пример «безрадостной жизни» женщины на мусульманском Востоке. Существует расхожее мнение, что в прошлом жизнь женщины проходила в стенах дома или под покрывалом, что это унижало человеческое достоинство; ислам не позволяет женщинам иметь равные права с мужчинами и реализовать себя в общественной жизни исходя из представления о превосходстве мужского пола над женским. Подобное отношение и одностороннее освещение проблемы создает зачастую ложное представление о самой религии в целом.

Таким образом, автор задается вопросом, не поясняют ли рассуждения седобородого старца о женщине подлинный смысл, скрытый в традиционном затворничестве женщин на Востоке. На этой основе предпринимается попытка проследить возможные истоки этого явления, посмотреть, в полной ли мере оно связано с исламом, как полагают многие исследователи, или его основные элементы восходят к более ранним религиозным и культурным устоям.

Стоит вспомнить, что затворничество женщин известно во многих религиозно-культурных традициях. Оно широко практиковалось, например, в аристократических кругах Индии или Византии; к ним можно прибавить Иудею, Палестину и Вавилон библейских времен. У евреев издревле было принято, чтобы женщина появлялась в общественных местах с покрытой головой, а то и с целиком закрытым лицом, оставляя открытыми лишь глаза. Л.И. Шайдулина, обобщая данные востоковедов, подчеркивает, что затворничество женщин, в частности обычай ношения покрывала, исламом унаследован из доисламских традиций, существовавших в Персии, Византии, Ассирии.⁴ Согласно этому автору, византийцами затворничество было воспринято от древних греков.⁵

Отголоски описываемых явлений в культурах некоторых (заметим, достаточно далеких от исламского мира) народов сохраняют свою устойчивость до сих пор. Сравнительно недавно в ряде отечественных электронных СМИ были опубликованы сведения о том, что в Ханты-мансийском АО РФ женщины скрываются от переписчиков мужского пола в силу древней традиции избегания женщинами посторонних мужчин; если они и показываются переписчикам-мужчинам, то укутанными в покрывало. Это явление в культуре хантов и манси анализировалось еще З.П. Соколовой.⁶ По ее данным, героиня одного из преданий «Мис-нэ снимает горячий котел рукой и обжигается, т.к. не

находит черпака, а спросить по обычаю [избегания. — Р.Р.] она не может».⁷ Там же подчеркивается, что в фольклорных произведениях хантов и манси девушки смотрят на мир сквозь бахрому платка.⁸ По свидетельству исследовательницы, «мансийские и хантыйские женщины избегают и духов мужа (неслучайно священные места у них раздельные — мужские и женские <...>), закрывают лицо на медвежьих праздниках».⁹ Сведения З.П. Соколовой заставляют предположить достаточно древнее происхождение обычая ношения женщинами покрывал, обусловленного, нужно полагать, столь же древними верованиями, связанными с обычаем избегания женщинами родственников мужского пола своего супруга и мужчин вообще.

Для уяснения истоков женского затворничества можно обратиться к жизни и быту народов Центральной Азии. Особенности современного быта сельского населения в этом регионе (в частности, специфика дифференциации полоролевых функций¹⁰ и связанных с этим внутрисемейных отношений, во многом замыкающих женщин в пределах дома и семьи) не оставляют сомнений в том, что зачастую ассоциирующееся с исламом женское затворничество в действительности представляет собой наследие весьма отдаленных доисламских времен. Не исключено, что этот феномен принадлежит к числу тех устойчивых элементов традиционной культуры, которые, единожды сложившись, сохраняли свою устойчивость независимо от официальной религиозной ориентации населения. В этом убеждают и мнения ряда ученых. В.Л. Воронина, говоря о делении среднеазиатского жилища на две половины — мужскую и женскую, решительно возражает против взгляда, согласно которому оно диктовалось догмами ислама. Она подчеркивает: «Это неверно, ислам лишь санкционировал укоренившиеся более ранние традиции».¹¹ Такого же мнения придерживается Л.И. Шайдуллина, согласно которой в «Греции издавна дом делился на мужскую и женскую половины. Последняя называлась *гинекей*, и вход в нее посторонним мужчинам строго запрещался».¹² Не менее весомы аргументы А.А. Суворовой. По ее данным, «затворничество женщин и, как его результат, сегрегация полов не были изобретением ислама, хотя преимущественно с ним ассоциируются». И далее: «Ограничения в контактах с окружающим миром испытывала замужняя женщина детородного возраста в большинстве традиционных обществ древности и средневековья».¹³ Исследовательница напоминает, что «в Греции символом семейной женщины была черепаха, никогда не расстающаяся со своим домом».

Изложенные примеры заставляют поставить вопрос о правомерности представлений о связи затворничества центрально-азиатской женщины с исламом. Возможно, затворничество было интегрировано в систему исламских ценностей и воззрений как наследие весьма отдаленных представлений. Попробуем проверить это. Еще в сасанидском брачном контракте очерчивается круг обязанностей мужа-зороастрийца по отношению к жене. Муж декларирует, что, пока жизнь его будет длиться, он будет содержать свою жену при должном уважении и почтении, при соблюдении ее прав как госпожи дома. Он говорит: «Как муж и повелитель гарантирую хорошую обеспеченность ее пищей, одеждой, нарядными и жилищем».¹⁴ Этот пример является красноречивым доказательством, что еще в доисламские времена право на звание мужа и повелителя было производно от выполнения мужчиной соответствующих обязанностей перед женой.

Очевидно, это было связано со строгим разграничением сфер деятельности супругов. Похоже, мужчины были экстравертны, обращены к внедомашней сфере, женщины, наоборот, интровертны, призваны выполнять внутридомашние функции. По-видимому, предполагается, что социальные роли, которые будущий глава семьи принимает на себя, будут вытекать из предписанного традицией служения семье. Из духа текста вытекает, что возможные отклонения от этих установлений рассматривались как ненормальное явление и влекли за собой санкции.

Доисламские предписания, близкие по содержанию к сасанидскому документу, отражены и в согдийском брачном контракте. Здесь об обязанностях супругов говорится: «Пусть имеет Ут-тегин [жених. — *P.P.*] эту Чату женой любимой, почитаемой, с любовью, в своем доме (в качестве) полноправной жены — так, как благородный мужчина благородную женщину женой имеет. И также пусть имеет Чата этого Ут-тегина мужем любимым, почитаемым, и о его (“их”) благополучии должна она заботиться,¹⁵ его приказ жене законом пусть она считает (“выслушивает”) — так, как благородная женщина благородного мужчину мужем имеет».¹⁶ Выражение «пусть имеет Ут-тегин <...> Чату женой <...> в своем доме» свидетельствует как минимум о двух вещах: а) экзогамный брак у иранских народов ведет свое происхождение от доисламских эпох и б) от тех же времен ведет свое происхождение и ограниченность мира женщин стенами дома. Внутридомашние функции в собственно женском мире были связаны с обязанностью устраивать домашнюю жизнь членов семьи по собственному усмотрению.

У таджиков еще сравнительно недавно женщины сами защищали установившийся порядок вещей, предпочитая затворничество социальному и политическому участию. В РТ и РУ местные трудоспособные женщины даже в эпоху рыночных отношений не всегда охотно рвутся к работе в качестве, например, поварих в заведениях общественного питания, официанток, проводниц железнодорожных поездов и так далее, считая подобные роли, давно ставшие «женскими», например, у русских, относящимися к основе социального функционирования мужчин. Известно и то, что обеды в местных кафе или ресторанах носят зачастую характер «мальчишников» из-за ограниченного посещения местными женщинами заведений общественного питания даже в больших городах. Конечно, все подобные явления могут быть объяснены убеждениями о социальных границах между миром мужчин и женщин. Позволю себе привести некоторые примеры, иллюстрирующие традиционные нормативные представления населения о полоролевом распределении обязанностей.

По наблюдениям автора, в 1970-е годы в Афганистане пациенты-мужчины при посещении поликлиник иногда отказывались идти на прием к врачу-женщине, а женщины — к врачу-мужчине. В Таджикистане, как в Иране, о чем сообщили нам лица иранского происхождения в Душанбе, профессия врача-гинеколога и в наше время является преимущественно женской сферой деятельности. Автору известен случай, когда несколько лет назад в одном из районов РТ женщины избили мужчину-гинеколога, проявившего «неосмотрительность» в выборе специальности и таким образом вторгшегося в *не-свою* сферу. Дело в том, что в традиционном таджикском обществе принимать роды испокон веков считалось женской обязанностью.

В 1940–1950-е годы в Средней Азии женщин стали привлекать на руководящие посты в партийных и советских органах. Тогда эти женщины свою эмансипированность¹⁷ демонстрировали тем, что ввели своеобразную моду носить под головным платком (или без платка) весьма богато вышитые тубетейки.¹⁸ Другим «маскулинным знаком» были фабричного производства сапоги с высокими голенищами, какие носили аппаратные чиновники и руководящие работники из числа мужчин. Впоследствии «блага» эмансипации обрекали этих женщин на безбрачную жизнь из-за «маскулинности» как ряда черт внешнего облика, так и ролей, которые они играли.

Высказывая точку зрения о связи закрытости женщин на Востоке с предписаниями ислама, обычно ссылаются на известное из этнографической литературы¹⁹ покрывало (накидку), которое надевали еще в сравнительно недавнем прошлом для выхода на улицу городские женщины в Средней Азии. Сельским женщинам для указанной цели его заменяли легкие халаты без подкладки, иногда детские или вообще какие попадались под руку. В Самарканде, Бухаре, Худжанде и других городах с ядром таджикского населения это покрывало представляло собой достаточно широкий и длинный, покрывающий фигуру с головы до ног халат с длинными ложными рукавами. Они были откинuty за спину и скреплены там таким образом, что их линии образовывали нечто похожее на треугольник, вершиной обращенный вниз. Покрывало этого типа было известно под названием *фаранджи* (тадж.) или *паранджа* (тюрк.), происходящим от арабского *фараджийя*/*фарангия*. Его дополняла сетка (тадж./перс. *чишмбанд*, лит. *чашмбанд*, тюрк. *чачван*) перед глазами из черного конского волоса. В таком виде покрывало-*фаранджи* и сетка скрывали городскую женщину от посторонних взоров, отличая ее от сельских женщин.

Убежденность в том, что необходимость ношения среднеазиатскими женщинами покрывала, скрывавшего фигуру и лицо, санкционирована предписаниями ислама,²⁰ привела к организации в 1920–1940 годах кампании *худжум* (букв. «наступление») для борьбы с этим видом женской одежды в Центральной Азии. Массовые сожжения покрывал, которые срывались активистами комсомола с женщин в местах скопления населения, например на рынках, предполагали одновременно и борьбу против проявлений ислама. В конце концов после более двух десятилетий борьбы акции *худжум* добились своих целей: к концу 1940-х — началу 1950-х годов *фаранджи* в основном вышло из употребления. Хотя в современной таджикской среде наблюдаются черты удивительно стойкой приверженности женщин к использованию этого покрывала в ритуальных целях. Об этом свидетельствуют случаи переезда новобрачной в дом будущего мужа в *фаранджи* из современных тканей. Нынешние власти не препятствуют этому, кое-где даже призывают население вернуться к этой традиции.

Н.П. Лобачева высказывает ряд весьма позитивных суждений по интересующему нас вопросу.²¹ Мне хочется разговор о *фаранджи* продолжить, главным образом, под углом зрения его функций в практическом и символическом аспектах.

Идея о древнем прототипе *фаранджи*/*паранджи* принадлежит Г.А. Пугаченковой, согласно которой «богатая накидка со спускающимися рукавами, наброшенная на плечи поверх платья, является обычной принадлежностью терракотовых фигурок, находимых на древних городищах Самарканда и его

окрестностей. <...> Эти фигурки — изображения богини [плодородия. — Р.Р.] Анахит»²². Данная точка зрения подталкивает исследователей к предположению, что накидка-*паранджа* эволюционировала из первоначальной плечевой распашной одежды в головную накидку с волосяной сеткой для закрывания лица.²³

Предполагается, что эта эволюция связана с установлением заповедей Пророка Мухаммада в Центральной Азии. Отталкиваясь от этого предположения, зададимся вопросом: «Если мы говорим, что среднеазиатское традиционное *фаранджи* было необходимым элементом одежды горожанок при выходе на улицу, то как в таком случае следует интерпретировать назначение наплечных накидок на терракотовых фигурках — для закрытого пространства или для улицы?». Терракота, похоже, на этот вопрос ответа не дает. Из-за неопределенности изобразительного времени и пространства в этом виде искусства возникает вопрос, не имеем ли мы дело с изобразительным решением, т.е. с таким построением миниатюрной объемной формы, когда головная накидка, по замыслу скульптора, малого формата спускается с головы на плечи персонажа.

Такой прием позволяет представить скрытую (от «чужих») под покрывалом женщину открытой, когда она предстает как бы перед «своими». Вариирования изобразительных решений дают замечательные примеры. Один из них — обнаженные или полуобнаженные женские статуэтки, представленные в парфянской²⁴ и согдийской²⁵ короoplastике. Если бы согдийские мастера представляли Анахиту с накидкой, наброшенной на голову, и занавеской, скрывающей ее лицо, образ потерял бы свою привлекательность, богиня стала бы анонимной бесформенной статуэткой. Коль скоро мы допускаем, что самаркандские терракотовые фигурки изображают богиню фронтально, мы вправе допускать и то, что ее лицо должно быть открытым. Стремясь к «узнаваемости» богини, создатели терракотовых фигурок, «снимают» «завесу тайны» с лица персонажа. Терракотовые Анахиты, которыми оперируют ученые, говоря о женских наплечных накидках, представляют собой культовые изображения. Отсюда следует, что мы имеем дело с образом, удаленным от земных реальностей. В этом смысле ссылка на них в плане эволюции покрывала может оказаться уязвимой.

Разумеется, высказанные предположения не претендуют на бесспорность, тем более что они не преследуют цели оппонирования авторам, оперирующим в вопросе о происхождении интересующей нас женской одежды данными короoplastики, а носят характер вопросов. Вместе с тем представляется, что в плане изучения эволюции женской накидки потенциал археологии использован еще не в полной мере. Есть, например, свидетельства, которые позволяют допускать, что в среднеазиатском терракотовом искусстве доисламской эпохи определенные черты, присущие этнографически зафиксированному *фаранджи*, все же просматриваются.

Это подтверждают некоторые образы в короoplastике того же Согда. Я имею в виду экземпляры формочки для изготовления статуэток и оттиска из нее женской фигурки в плащеобразной распашной накидке, спускающейся не с плеч, а с головы до ног.²⁶ Перед нами как будто тип халатообразной головной накидки, напоминающей интересующее нас *фаранджи*. Прототипом характерных для последнего ложных рукавов могут служить спускаю-

щиеся по бокам рукава накидки богини в тюрбане²⁷ в согдийской терракоте кушанской эпохи; ученые высказывают предположение, что они ложные.²⁸ Впечатление присутствия ложных рукавов производит также изображение накидки на опубликованной статуэтке женского божества кушанского времени, реконструкция которой выполнена на основании эрмитажного экземпляра (лицевая занавеска перед глазами, конечно, отсутствует).²⁹

Таким образом, наличие некоторых существенных черт, характерных для этнографически засвидетельствованного покрывала-*фаранджи* (халатообразный покрыв, ложные рукава, орнамент и, главное, способ ношения как головной накидки), в доисламском терракотовом искусстве в полной мере отбрасывать, видимо, нельзя. Это подтверждают и иранские источники, посвященные костюму иранцев Ахеменидского и Парфянского периодов. Подчеркивается, что в аристократических кругах древнего Ирана выходной женский костюм предполагал наличие широкого полотна, покрывающего женщину с головы до ног.³⁰

Предположения о возникновении среднеазиатского *фаранджи* (*паранджи*) с лицевой занавеской в XVII в. основывается и на том, что в среднеазиатско-персидской рукописной миниатюре XIV–XVI вв. изображения женщин в головных халатообразных накидках отсутствуют.³¹ Некоторые исследователи подчеркивают, что «ни в XVI, ни в XVII вв. черная волосная сетка еще не вошла в среднеазиатский быт».³² Хотя источники, на которые ссылается Г.А. Пугаченкова³³ (например, сообщение Клавихо (нач. XV в.), свидетельствуют, что в Тебризе женщины «ходят совсем закутанные в белые покрывала и с сетками из черных конских волос перед глазами».³⁴ Выходит, перед нами узнаваемые признаки интересующего нас *фаранджи*. Г.А. Пугаченкова обратила также внимание на описание наряда монгольских женщин у В. Рубрука, который пишет: «Под глазами [монгольские женщины. — Р.Р.] подвязывают кусок белой материи; эти куски спускаются на грудь».³⁵

Появляется возможность полагать, что точка зрения, согласно которой глухая завуалированность центрально-азиатской женщины в покрывале с сеткой в миниатюре XVII–XVIII вв., не просматривается, вызывает определенное сомнение. Складывается впечатление, что это связано со спецификой самого изобразительного жанра, а не с реалиями эпохи. Дело в том, что каноны миниатюрного искусства с характерным для него динамизмом персонажей еще больше, чем в короластике, ограничивают возможности создания женских образов в покрывале, скрывающем фигуру. Наверное, в этом нужно искать ответ на вопрос, почему интересующая нас накидка с черной волосной занавеской в миниатюрном искусстве иранских народов не представлена. Специфика книжной миниатюры с присущей ей событийностью изображений и, следовательно, читаемостью переживаний персонажей не оставляет художнику иного выбора, как идти тем же путем, что и скульптору малых форм, т.е. «снять» *чишмбанд*, скрывающий лицо женщины.

К сказанному об особенностях миниатюры нужно добавить свойственную этому жанру живописи богатую цветовую палитру, а значит, необходимость решения художником в первую очередь колористических задач. Естественно, все это влечет за собой неизбежное отступление от документированности изображений. В миниатюрной живописи «фотографические» детали женс-

кого костюма отражены тогда, когда цветовое вдохновение не уносит живописца в насыщенный красками мир поэтических воображений. Когда он стремится к умеренности тонов, изображение становится более или менее строгим, приземленным, обретая некоторые черты документа эпохи. Примеры тому мы находим в иллюстрациях к «Шахнаме» (Список 1333 г.) Фирдоуси.³⁶ Изображенные там покрывала типологически близки женскому *чоудару* в Иране (или *чодари* в Афганистане), но без сеточки перед глазами.³⁷ Ее отсутствие легко объяснимо: на рисунке 44, к примеру, действие, выражающееся в разборе курьезного случая, происходит в закрытом пространстве, позволяющем женщине быть незавуалированной.

Таким образом, мнение о происхождении *фаранджи* из наплечной накидки доисламских богинь, видимо, требует дополнительных подкреплений. Весьма вероятно, что возникновение этой одежды с дополняющей ее в той или иной форме занавеской скрыто в глубине верований и представлений предшествовавших исламу времен. Более того, складывается впечатление, что генезис центрально-азиатского покрывала *фаранджи* с лицевой занавеской действительно ни на каком этапе своей истории с исламом не связан, что здесь мы имеем дело вероятнее всего с явлением, унаследованным исламом из предшествующих традиций. И покрывало, и лицевая сетка, возможно, были интегрированы в исламскую культуру вследствие устойчивости их древних корней. Н.П. Лобачева отмечает, что «паранджа в качестве уличной головной накидки мусульманки не привнесена в Среднюю Азию арабами — носителями ислама — в период их завоевательных походов сюда в VIII в.», хотя само это слово восходит к арабскому *фараджийа*.³⁸ В таком же духе высказывается и Л.И. Шайдуллина.³⁹ Это подтверждают, в частности различные формы покрывал — символов женского затворничества в других (не-исламских) традициях. Вкратце остановимся на этом.

Правило, согласно которому голова женщины должна оставаться покрытой, особенно во время ее нахождения в храме, было воспринято и христианской традицией. Особенно строго оно соблюдается монахинями, которые никогда не снимают головного убора. Раньше женщины и девушки приходили в храм с покрывалом на лице, чтобы тем самым продемонстрировать свою скромность и отрешенность от внешнего мира. Покрывало в христианстве имеет и глубоко символическое значение защищающего покрова. Н.П. Лобачева пишет о предписаниях относительно необходимости покрытия головы женщинами в христианской религиозной литературе.⁴⁰

Из широко известных примеров укажем на вуаль как покрывало для головы или лица в европейской среде. По преданию, вуаль христианской святой девы-мученицы Агаты обладает чудодейственной силой защищать от вулканических потоков лавы. Вероника своим покрывалом вытирала пот с лица Христа, когда он нес свой крест на Голгофу. Или Ревекка — жена Исаака — закрывает им свое лицо при первой встрече с ним. Нельзя не упомянуть и тот факт, что Пресвятая Дева Мария никогда не изображается с непокрытой головой. Вспоминается и ханты-мансийский миф о происхождении женщины Мось от медведицы, который приводит З.П. Соколова. Он гласит, что «после того, как охотники убивают медведицу и двух медвежат, а девушка вылезает из берлоги, первое, что ей подадут, шейный платок сына богатыря, которому она предназначена в жены, чтобы она закрыла лицо от его отца, будущего свекра, а уж потом — одежду».⁴¹

Следует отметить закутанную в покрывало аллегорическую фигуру Целомудрия в средневековом христианском искусстве. По-видимому, египетская мифологическая богиня Исида — символ женственности и семейной верности — также воспринималась в покрывале, скрывающем ее фигуру полностью. У древних был обычай, согласно которому невеста, как об этом сообщает Р.В. Кинжалов, во время свадебного пира сидела за праздничным столом закутанной в покрывало. У греков также существовала церемония, при которой невеста в первый раз раскрывала лицо, чтобы ее видели мужчины.⁴² Сходный обряд (тадж./перс. *рубинон* — «лицезрение») существует у оседлого населения современной Центральной Азии. Он является женским обрядом, хотя скрывающийся за ним первоначальный смысл, видимо, тот же, что и у древних греков.

Надо сказать, что женское покрывало типа *фаранджи* изначально было элементом наряда невесты, для которой замужество знаменовало ее первый выход за пределы родительского дома. Заметим, что у таджиков существует выражение *духтари хона* (букв. «девушка дома», или «домашняя девушка»); с некоторыми оговорками оно соответствует русскому *девушка на выданье*. Смысл выражения *духтари хона* в том, что раньше до замужества ей запрещалось без острой необходимости выходить из дома. Яркой иллюстрацией тому может служить ягнобская сказка. Она повествует о том, что царь некоей страны в поисках невест для своих семерых сыновей «ходит из города в город», не находит. Идет в степь. Приходит в дом и спрашивает у хозяина: «Сколько у тебя дочерей?». Тот говорит: «Войду (в дом), спрошу у моей жены». Жена говорит: «У нас есть семь дочерей — ни солнца они не видели, ни месяца» [курсив мой. — Р.Р.].⁴³

Поэтому «не видевшая ни солнца, ни месяца» в дом будущего мужа, как и в наше время, отправлялась в покрывале с занавеской перед глазами. Отсюда вытекает вывод, что *фаранджи* становится составляющей выходного женского костюма, вырастая из первоначального свадебного наряда невесты.

Запрет для девушки, находящейся в предбрачном возрасте, выходить из дома соблюдался в разных областях России; нарушение этого правила интерпретировалось как попадание в иной мир. В.И. Еремина, уделившая много внимания этому вопросу, приводит свидетельства источников, из которых явствует, что для свадебного обряда г. Пинеги было характерно, что с момента «смотрения» невесты (после сговора) она «не выходит из дому до самого венца и, кроме рукоблтия и <посадки>, не показывается никому из посторонних».⁴⁴ По ее мнению, остаточные моменты предписания о временном удалении невесты еще до брака в отдельное помещение, т.е. полной изоляции ее от окружающего мира, сохранились во многих областях России.⁴⁵

Итак, центрально-азиатское *фаранджи* было неотделимой частью некоего культурного единства. Обращение к практическим и символическим функциям этого вида женской одежды в районах Центральной Азии позволяет яснее представить причины его устойчивости в этом районе на протяжении, может быть, нескольких тысячелетий.

Говоря о рационалистическом смысле ношения женщинами покрывал, следует отметить, что, будучи спутником истории древних центров цивилизации в Среднеазиатском Междуречье, этот элемент выходного костюма горожанки был символом, мотивированным поверьями и представлениями о половой строгос-

ти (значит, супружеской верности). Как и в других традициях, в Центральной Азии покрывало воплощало женскую скромность, чистоту, добродетель и целомудрие. Возьмем представления о связи затворничества с половой строгостью и супружеской верностью. Согласно верованиям таджиков, дети воплощают умерших предков семьи, они продолжают и карму рода. Поэтому если ребенок рождается от пары, не состоявшей в освященном религией браке, в него переселяется душа чужого предка, которая может оказать разрушительное воздействие на благополучие семьи. Это является одной из причин, по которой потеря девственности до брака не одобряется. Приведенные примеры говорят о том, что охранение нравственной чистоты семейного очага представляет собой одно из приобретений культурного развития. По свидетельству Д.К. Зеленина, у белорусов Черниговской губернии записана «песня, которую поют в том случае, если окажется, что новобрачная не девственница:

*Не чуйця вы, коні. Не чуй наша пашня
Не чуйця і коровы, што к нам курва пришла».⁴⁶*

По мнению Д.К. Зеленина, «здесь мы находим отчетливое доказательство того, что нецеломудрие новобрачной плохо влияет на скот и даже на посевы». У украинцев почти повсеместно существовало представление, что «если новобрачная скрыла, что она не девственница, в доме падает лошадь или вол».⁴⁷ В украинской среде Черниговской губернии «если выяснится, что невеста потеряла невинность до свадьбы и ничего об этом не сказала, на ее родителей надевают хомут; они подвергаются также всякому поношению, а самой невесте поют непристойные песни».⁴⁸ Зато на Смоленщине факт невинности невесты доводился до сведения окружающих и через обрядовую символику: рубашку или, реже, простыни невесты, сохранившей невинность, демонстрировали публично. Источник сообщает, что эти обычаи бытовали и на южно-русской свадьбе.⁴⁹ На Смоленщине «нарушение целомудрия было позором как для новобрачной, так и для ее родителей. По распространенному обычаю, им, а в некоторых местах и крестным надевали на шею хомут».⁵⁰ Само собой разумеется, что эти нормы не возникают в одночасье, они сопровождают человека на протяжении, быть может, всей его истории. Поэтому кажется наивным думать, что затворничество женщин в исламе берет начало не из глубины доисламских времен, а из эгоистических взглядов мужчин, исповедующих учение Пророка Мухаммада.

Проследивая практические функции *фаранджи*, нужно сказать о характерной для него подкладке. Она была показателем приспособленности этой одежды к климатическим условиям Центральной Азии. Благодаря подкладке *фаранджи* защищало организм не только от холода в зимнее время, но и от воздействия ветра на разогретое (и часто вспотевшее) тело матери с ребенком на руках в летнее время.

Замечание о ребенке напоминает о том, что зачастую авторы, которые пишут о женском затворничестве в Центральной Азии, не учитывают значения того факта, что *фаранджи* представляло собой элемент выходной одежды не только женщины, но в определенном смысле и ее грудного ребенка. Если учесть, что центрально-азиатская женщина после выхода замуж и до наступления климакса была или беременной, или кормящей матерью, нетруд-

но представить себе назначение *фаранджи* служить элементом одежды, защищающим как ее саму, так и младенца от холода или жары.

Фаранджи в отличие от закрытых женских накидок (например, в Афганистане) не натягивалось через голову, а благодаря своей халатообразной форме набрасывалось на нее. Такой способ ношения создавал удобство для кормящей матери, когда она выходила из дома с ребенком на руках. Сетка-*чишмбанд*, спускающаяся с головы на грудь, позволяла ей кормить младенца, не обнажая грудь при посторонних.

Покрывало служило и средством минимизирования воздействия на организм матери и ребенка болезнетворных инфекций, которые раньше, во время вспышек эпидемий, уносили жизни многих тысяч людей. Защите матери и ребенка от инфекционных заболеваний в значительной степени способствовала именно лицевая занавеска, дополнявшая накидку *фаранджи*. Следует сказать и о том, что грудные дети, находясь под материнским покрывалом с лицевой сеткой, были защищены от воздействия на них всевозможных источников стресса. С этой точки зрения женское покрывало, в особенности его *чишмбанд*, создавало необходимый комфорт для ребенка. Рационалистические функции рассматриваемой накидки свидетельствуют об отношении к женщине как к слабому полу в подлинном смысле слова и к ребенку как к хрупкому и наиболее нуждающемуся в защите существу.⁵¹

Напомню, что взгляд таджиков на женщину как на слабый пол имеет не только метафорический смысл, но и терминологическое выражение в форме *заиф* («женщина»; букв. «слабый» человек). Слабой она считалась особенно в период беременности. Есть сведения, согласно которым в Европе еще недавно полагали, что женщину во время беременности окружают духовные и материальные опасности, которые грозят и ей, и ее ожидаемому ребенку. В Великобритании и большинстве европейских стран беременную женщину «считали особо уязвимой для бесов, ведьм и прочих представителей темных сил. Для ее защиты требовались всевозможные амулеты и заклинания».⁵² Известно и то, что в архаических обществах ее часто торжественно отправляли в символическое уединение до самых родов.

Представления, связанные с необходимостью ношения покрывала *фаранджи*, помогают раскрыть его символические функции. Конечно, эти представления ныне не лежат на поверхности, многие из них утрачены, поэтому приходится выявлять их путем анализа сохранившихся образов. Как уже говорилось, в Средней Азии рассматриваемое покрывало носили главным образом в городах. В сельских районах в атмосфере жизни преимущественно среди «своих» (жизнь женщины была замкнута в основном пределами общины) в нем большой нужды не было. Город, наоборот, представляет собой мир «чужаков». Поэтому при выходе на улицу в соответствии с древним обычаем избегания посторонних людей женщины надевали накидку, скрывающую фигуру и, таким образом, позволяющую сохранять свою неузнаваемость.

Трудно представить, чтобы эти нормы и связанная с ними необходимость ношения *фаранджи* исламом предписывались преимущественно городским женщинам, а сельские женщины освобождались бы от этой обязанности. В равной степени было бы неверно думать, что в вопросе о женском покрывале городские мужчины использовали свои ультимативные преимущества больше, чем сельские.

Ношение *фаранджи* было связано с убеждениями о культурном пространстве пути.⁵³ Напомню, что таджики говорят, что жизнь человека в пути (даже нахождение за воротами дома) — что слеза на кончике ресницы. Общее воззрение, что путь представляет собой опасность, диктовало необходимость охранительных мер. Другой аспект нормативных представлений о культурном пространстве пути заключается в том, что мир за пределами дома освоен мужчинами и принадлежит им, следовательно, географические пределы их мира безграничны. Что касается мира женщин, он ограничен пределами дома (*хаули*), полноправными хозяйками которого они являются. Таким образом, оказавшись за воротами дома, женщина оказывается уже в «чужом» («не-своем») пространстве. Соответственно любой ее путь рассматривался как проходящий через «чужую» территорию. Наверное, поэтому традиция предписывала женщине при выходе из дома соблюдать определенные правила безопасности. Я склоняюсь к мысли, что идеологические обоснования такого рода предписаний были производны не от проявлений мужского эгоизма, а от первоначального истолкования традицией культурного пространства пути.

В соответствии с этими поверьями женщине не полагалось выходить из дома одной. Ее должен был сопровождать хотя бы один мужчина. Наиболее часто она выходила из дома с женой брата мужа или соседкой. При необходимости отправиться куда-либо с мужем, ему — представителю мира социальной активности мужчин — следовало идти впереди жены. Убеждение в том, что женщина больше, чем мужчина, подвержена негативному влиянию темных сил, обязывало ее носить в пути покрывало с занавеской перед глазами, скрывающее всю ее фигуру. Интересно, как необходимость ношения женщинами покрывала мотивируется в Коране, где сказано: «О пророк, скажи твоим женам, дочерям и женщинам, пусть они сближают на себе свои покрывала. Это лучше, чем их узнают; и не испытают они оскорбления» (33:59).

Раньше, а во многом и в наше время строго следили, чтобы невеста в дом будущего мужа переезжала укутанной в *фаранджи*. Для этой цели использовалась и декоративная вышивка, изготовлявшаяся специально к свадьбе. Ею укрывали невесту, когда ее перевозили в дом жениха. Причину такого отношения к невесте объясняет О.А. Сухарева, посвятившая одну из своих работ анализу развития самаркандской декоративной вышивки. Она подчеркивает, что за вышивкой сохраняется «значение магического оберега, обусловленное общими магико-анимистическими представлениями» народа.⁵⁴ Развивая эту мысль, она указывает: «По поверью, основанному на этом мировоззрении, человек в некоторые периоды своей жизни особенно подвержен влиянию злых духов и магической силе сглаза и заговора. Одним из таких периодов считается свадьба и следующие за ней сорок дней. Поэтому свадьба сопровождается многочисленными обрядами, которые должны обереечь новобрачных от злых духов и злых людей, отразить их козни и не дать им возможности нанести вред молодой чете».⁵⁵

Сходную мысль высказывает также А.А. Суворова. Она справедливо подчеркивает, что «боязнь сглаза заставляла женщин играть в сокрытие важнейших событий в жизни дома — свадьбы и рождения ребенка», поскольку и то, и другое было гордостью семьи и предметом зависти недругов, могущих навлечь на невесту, роженицу и новорожденного злых духов.⁵⁶ О.А. Сухарева выделяет магическое значение узора *чор-чирог*, представляющего

собой четырехрезервуарный светильник (в завершающей главе книги мы увидим, что *чор-чирог* является также названием специального устройства для светильников при мусульманских культовых зданиях в Бухаре).⁵⁷ Подобные убеждения отмечены этнографами во многих традициях. Н.П. Лобачева пишет о мерах по нейтрализации враждебных сил, подстригающих узбекскую невесту во время ее переезда в дом будущего мужа.⁵⁸ А.Т. Толеубаев сообщает о действиях казахов, направленных на защиту свадебного поезда от возможного вреда со стороны злонамеренных людей и бездетных женщин. Он отмечает, что раньше на коне, предназначенном для переезда невесты в свадебной процессии, «ехала жена ее брата в наряде и головном уборе невесты (саукеле). Кроме того, для защиты свадебного поезда от вредного воздействия злонамеренных людей и бездетных женщин впереди поезда ехали несколько дозорных». ⁵⁹ В ауле мужа невесту встречали, прикрывая ее свадебной занавеской от постороннего взгляда, и вводили в юрту.⁶⁰

Немного удаляясь от традиций народов мусульманской Евразии, следы подобных воззрений мы находим, например, у русских.⁶¹ Воззрения такого рода убеждают, что в глубине традиционного сознания женское покрывало служило своего рода зоной безопасности и в этой роли выступало символом дома — освоенного, а потому безопасного для слабого пола пространства. Для понимания функций *фаранджи* как символа женского затворничества такое представление имеет принципиальное значение. Если допустить, что затворничество женщин на Востоке связано с превосходством мужчин, то и в этом случае приходится говорить об устойчивости доисламских представлений в сознании верующих мусульман: в нем все еще мерцает свет, исходящий из доисламских времен. Вероятно, это относится и к вполне осознаным мотивам ношения женщинами покрывала-*фаранджи*: нет сомнений, что оно, как и весь набор традиционных женских головных уборов таджиков, прекрасно описанный З.А. Широковой,⁶² основные черты своих особенностей пронесло через тысячелетия.

В работе З.А. Широковой привлекает внимание описание автором шапочки с накосниками.⁶³ Говоря об этом элементе женского головного убора, вновь вернемся к представлению, объясняющему необходимость покрывания женщинами волос на голове. Как известно, во многих традициях они считались источником жизненной силы. Поэтому женщины не должны были на людях показывать свои волосы. Еще А. Шишов подметил, что в Средней Азии голова женщины должна быть всегда покрыта платком, завязанным таким образом, чтобы оба его конца были видны. По его мнению, особенно большим грехом для женщины было находиться без платка в том помещении, где имелся Коран, и тем более во время его чтения. Многие женщины даже спать ложились в платке.⁶⁴

Традиция тщательно скрывать женские волосы существовала и в России. С непокрытой головой могли ходить лишь незамужние. Сорвать головной убор с женщины считалось самым тяжелым оскорблением. Существует мнение, что отсюда и произошло выражение *опростоволоситься*, т.е. опозориться.⁶⁵ Нелишне вспомнить, что общеизвестный обычай охоты за головами в качестве военных трофеев предполагал охоту и за волосами. В свете этих фактов становится понятным, почему в традиционных обществах мужчины, с которыми ассоциируются функции воина, сбывают волосы на го-

лове, отращая усы и бороду.⁶⁶ Наоборот, отрезание пряди волос на голове у женщин в христианском культурном круге символизировало их уход в монастырь. Косы, которые раньше отращивали девушки брачного возраста в Центральной Азии, были символом женственности и, как поясняли мои собеседники, сексуальности.

Пусть простит читатель автора за неакадемический стиль, но иногда кажется, что если бы центрально-азиатская традиция распорядилась таким образом, чтобы длинные косы носили мужчины, а женщины сбривали волосы на голове, то, наверное, покрывало типа *фаранджи* могло бы оказаться неотъемлемым элементом выходного костюма не женщин, а мужчин. Но природа распорядилась иначе, мудро утверждая, что социальная активность (воплощение функций добытчика, защитника семьи и группы) мужчин — за пределами дома,⁶⁷ а место женщин преимущественно у семейного очага и около детей, и, следовательно, длинные косы больше соответствуют женской природе.

Функция *фаранджи* покрывать волосы на голове обращает нас к такому его элементу, как ложные рукава. Иногда кажется, что где-то в глубине традиционного сознания с ними ассоциировались также функции ложных накосников, символически заменяя упоминавшиеся шапочки с накосниками. Иначе трудно понять, почему они откинута за спину. К этому мнению, которое еще предстоит проверить, склоняет деталь казахского женского головного убора невесты *саукеле*.⁶⁸ В контексте рассмотрения универсальных функций женских покрывал интерес представляет замечание И.В. Захаровой и Р.Д. Ходжаевой. Они пишут, что еще в середине XIX в. «большая накидка (*желек*) из легкой ткани, которая чаще прикреплялась к макушке и которой можно было закутать всю фигуру», была обязательным дополнением этого головного убора.⁶⁹ Как видно, по назначению («закутать всю фигуру») *фаранджи* и *саукеле (желек)* середины XIX в. близки.

Что касается высказанного предположения относительно символического значения ложных рукавов *фаранджи*, то к этому можно добавить характерную и для казахского *саукеле* вышитую широкую полосу, ниспадающую поверх накидки с затылка и доходящую до икр (МАЭ, колл. №№ 439–21, 2874–1). Эту полосу можно интерпретировать как ложный накосник. Он завершается треугольником, к которому прикреплена дополнительная металлическая подвеска, повторяющая форму треугольника. Эти детали *саукеле* заставляют вспомнить скрепленные у подола концы ложных рукавов *фаранджи*, спускающиеся с плеч. В таком виде ложные рукава (и/или накосники) напоминают форму, близкую к треугольнику вершиной вниз. Возможно, с подобными деталями женских покрывал когда-то были связаны представления сексуального характера.⁷⁰

Поскольку речь идет о конструктивных деталях *саукеле*, которые, пусть отдаленно, напоминают отдельные черты, характерные для *фаранджи*, нужно сказать о головном уборе, интерпретируемом как *кулах* (тадж./перс. «шапка», «головной убор») вождя из сакского захоронения в кургане «Иссык».⁷¹ При разговоре о сакском *кулахе* специалисты так или иначе вспоминают *саукеле* казахской невесты, сравнивая их конструкции.⁷² В статье К.А. и А.К. Акишевых читаем: «Любопытно, что у некоторых посетителей Музея археологии Казахской ССР иссыкский кулах вызывает ассоциацию именно

с *саукеле*. Саукеле обычно имело вид конуса, иногда усеченного, как и исыкский *кулах*, чаще всего красного цвета, лопасти-наушники, нередко — шлейф сзади, закрывающий шею». ⁷³ Это очень интересное замечание. Ощущение связи, возникающей между двумя головными уборами, отдаленными друг от друга почти двумя с половиной тысячелетиями, представляет собой лучшее доказательство того, как порою информация о факте или явлении культуры, когда-то отправленная в «архив» — в область подсознания, может проявить себя как «документ эпохи» и через несколько тысячелетий.

На эту мысль наводит рисунок к названной статье Акишевых, представляющий собой реконструкцию женского головного убора из Чертомлыка. ⁷⁴ Данный головной убор, если судить по рисунку, в действительности являет собой род головной накидки. От центрально-азиатского *фаранджи* она отличается тем, что наброшена на голову, видимо, поверх вытянутого остроконечного «головного убора». Перед нами головная накидка, весьма похожая на *фаранджи*, без, скажем, *чишмбанда*. Авторы статьи о происхождении и семантике исыкского головного убора пишут, что он был связан с церемониальными (ритуальными) функциями сакских вождей. Вспомним, что и *саукеле* было элементом церемониального (свадебного) наряда невесты; после рождения первого ребенка *саукеле* отправлялось в сундук, где хранилось до замужества дочери.

Говоря о том, что *саукеле* «дольше сохранялось в богатых семьях, где передавалось из поколения в поколение», И.В. Захарова и Р.Д. Ходжаева, замечают: «Сохранность его удлинялась, поскольку из убора молодухи оно превращается в ритуальный свадебный убор». ⁷⁵ Что касается *фаранджи*, то в силу отмеченных выше представлений о «чужаках» в условиях города оно продолжало выполнять свою охранительную функцию вплоть до прекращения детородной способности. После этого необходимость в его ношении ослабевала.

Возникают вопросы: 1. Не является ли так называемый головной убор сакского вождя в действительности женским ритуальным головным убором (вроде *саукеле*)? 2. Не существовали ли *кулах* сакского вождя и *саукеле* казахской невесты параллельно? 3. Не являлся ли *кулах* сакского вождя типом головного убора, который в тогдашнем сакском обществе одновременно носили как мужчины, так и женщины? (Существует предположение, что в высших слоях общества Ахеменидского Ирана крой некоторых элементов мужского и женского костюмов, а также формы головных уборов в ряде случаев совпадали. ⁷⁶) Из ответа на эти вопросы можно строить предположения о правомерности рассмотрения исыкского *кулаха*, казахского *саукеле* и центрально-азиатского *фаранджи*, с точки зрения их происхождения и семантики, в одном контексте.

Сегодня ответ на сформулированные вопросы носит не вполне внятный характер, тем не менее ясно, что за ним стоит осознание необходимости поисков в этом направлении. Среди вопросов может быть и такой: Если предположить, что *саукеле* и ритуальный *кулах* (подобно исыкскому) когда-то существовали параллельно, то как можно объяснить, почему последний не сохранил в полной мере свою форму наравне с *саукеле*. Очевидно, ответ на этот вопрос нужно искать в различии видения мира мужчинами и женщинами. Давно известно, что в традиционных восточных обществах женский уклад менее восприимчив к внешнему влиянию. Это обстоятельство позволяет женщинам сохранять элементы историко-культурного опыта намного дольше, чем мужчинам, ориенти-

рованным на мир в динамике. По всей видимости, *саукеле*, как и *фаранджи*, отражает именно эту особенность, присущую женскому укладу.

Разговор о рациональных и иррациональных функциях, с которыми ассоциировалось *фаранджи*, подводит нас к такому элементу этой накидки, как занавеска перед глазами — *чишмбанд*. Это слово образовано от таджикско-персидского существительного *чишм* (лит. *чашм* — букв. «глаз») и основы настоящего времени от глагола *бастан* (*банд*), основные значения которого — «закрывать», «преграждать», «ограждать», «завязывать», «привязывать». Отмеченные значения склоняют к предположению, что речь идет о занавеске не как о средстве закрывания женщинами лица от взоров мужчин, как часто интерпретируется *чишмбанд* в научной литературе. Речь может идти о способе ограждения (закрывания) женщинами себя от воздействия воображаемых негативных внешних влияний (дурного глаза — *чишм*), могущих, согласно поверьям, нанести им вред как слабому полу.

Следовательно, ношение среднеазиатскими женщинами покрывала при выходе из дома (нередко с ребенком на руках) диктовалось необходимостью защиты самих себя и детей от вредного воздействия воображаемых злых сил (*чишм*) в окружении «чужаков» в условиях городской жизни. О том, какое значение придавалось *чишму*, свидетельствует тот факт, что в одном из письменных источников средневековой Центральной Азии, который использован немецким ученым Паулем Юргеном, говорится, что «затворничество — основа наших усилий, поскольку исходящие от людей взоры доставляют много беспокойства».⁷⁷ Наверно, в этом смысле нужно интерпретировать кораническое предписание о том, чтобы пророк религии сказал своим «женам, дочерям и женщинам», чтобы они сближали «на себе свои покрывала». Все это находит подтверждение в свидетельствах этнографической современности, как литературных, так и наших полевых.

Ясно, что беспокойство, о котором говорится в средневековом источнике, может исходить от взоров не только мужчин, но и женщин. Это убеждает, что обычай носить *фаранджи* с *чишмбандом* был обусловлен отнюдь не превосходством мужчин, как думают некоторые исследователи; он имел гораздо более сложные причины, в основном мировоззренческого характера. В нем находят отражение представления, связанные с функциями защиты женщины и ребенка от вредного воздействия воображаемых злых сил.

Относительно существующих у оседлого населения поверий и представлений, связанных с дурным глазом, можно говорить бесконечно долго. Таджики убеждены, что если местный житель, обладающий дурным глазом (часто к этой категории причисляют людей с каким-либо физическим недостатком, в особенности косоглазых), похвалил другого (скажем, за работу, опрятность одежды и вообще за внешний облик или за достаток в его доме), можно ожидать, что с этим человеком случится беда. Стоит дурному глазу «обратить внимание» на благоустроенный дом, как его стена может рухнуть. От влияния дурного глаза гибнут люди, домашние животные, сохнут фруктовые деревья с изобилием плодов и т.д. Выдающийся мусульманский мыслитель Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси приводит арабскую поговорку, смысл которой (в русском переводе) «Дурной глаз сводит человека в могилу, а верблюда — в котел».⁷⁸ В таджикской среде страх перед влиянием дурного глаза так велик, что люди при каждом упоминании о нем

молят Бога словами: *Худо ниго(х) дорад!* («Бог да пусть убережет!» от этой опасности). В традиционном обществе существовала целая система мер охраны людей от негативного воздействия темных сил. Нет сомнений, что *фаранджи* (с занавеской перед глазами) относилось к числу этих мер.

В большей степени это относится к *чишмбанду* — неотъемлемому элементу *фаранджи*. Не забудем, что он изготавливался из черного конского волоса. Это может служить подтверждением высказанного предположения, что назначение черного цвета в данном случае состоит в отпугивании зловредных сил. Если исходить из этой гипотезы, то получается, что необходимость в ношении *чишмбанда* (и самого покрывала) была обусловлена представлениями о его охранительных функциях. К категории «слабых» женщин, которым предписывалось покрывало, причислялась также кормящая мать и женщины в состоянии месячного недомогания. Существуют поверья, согласно которым женщина становится подверженной воздействию враждебных сил в большей мере в состоянии именно месячной слабости.⁷⁹ Попутно заметим, что у зороастрийцев существовал обычай изоляции женщины в такой период в особом помещении. Все это бросает заметный свет на мотивы укорененности *фаранджи* с *чишмбандом* в традиции оседлого населения региона.

Уже говорилось, что рассматриваемое покрывало с дополняющей его черной занавеской становилось необходимым компонентом женской выходной одежды, вырастая из элемента традиционного свадебного наряда. Заманчиво посмотреть, не лежат ли в основе данного факта и представления, связанные с другими образами невесты. В предыдущих главах мы уже касались этого вопроса. По этому поводу В.И. Еремина приводит многочисленные фольклорные и этнографические свидетельства. Из привлеченных ею данных видно, что, например, в Ярославской области и в наше время невеста «ходит в темном платье до свадьбы». По записям XIX в., и по современным записям хорошо известен факт, что «в досвадебный период невеста ходит в темной, <печальной> одежде, <...> т.е. совершенно так, как того требуют траурные обычаи».⁸⁰ Черная одежда невесты называется часто «печальной». «Просватанная девица надевает <горемычную> поневу <...> которую носили <по печали>, в случае смерти кого-либо из родных».⁸¹ По В.И. Ереминой, «для ранних представлений, которые были связаны с главным действующим лицом свадебного обряда — невестой, важно не то, что ее фата была черной, <...> а то, что невеста покрывается фатой, прячет свое лицо».⁸²

Переходя к осмыслению сведений, подобным приведенным, В.И. Еремина подчеркивает, что у русских обычай закрывания невесты имел двойственную природу. С одной стороны, «это был оберег самой невесты от внешних враждебных сил».⁸³ Данная точка зрения вполне совпадает с тем, что говорилось выше в отношении функции *фаранджи* и дополняющей его черной лицевой занавески (*чишмбанд*), в котором центрально-азиатская невеста переезжала в дом жениха. С другой стороны, невеста покрывалась, и это было необходимым предохранительным средством от вредоносной силы, исходящей от лиминального существа.⁸⁴

Указанная точка зрения дает дополнительный ключ к интерпретации покрывала центрально-азиатской невесты как символической функции охраны окружающих от нечистой силы, исходящей от нее самой. В.И. Ереми-

на привлекает сведения исследователей, наблюдавших в Архангельской губернии «невесту, голова которой была закрыта куколом (головной убор, в котором обряжали и покойников)». По ее мнению, эти наблюдатели, в данном случае П.С. Ефименко, отмечали «историческую связь свадебной фаты с маской покойного». Исследовательница пишет: «Маска, прикрывающая лицо невесты, сохраняет в обряде свое исконное значение. Слово “маска” у целого ряда народов означает <предок>, <изображение мертвого>, <смерть>». ⁸⁵ Объясняя смысл подобных явлений, она отмечает, что «невеста была подвержена влиянию злых сил, а потому ее оберегали и в то же самое время ее боялись, она была опасна для окружающих как существо нечистое, уходящее в <иной> мир». ⁸⁶

Значимость приведенных сведений в том, что они позволяют понять мотивы скрытой под *фаранджи* с *черной* лицевой занавеской из конских волос идентичности таджикской невесты, которую можно было наблюдать еще недавно, а кое-где и в наше время. Следуя В.И. Ереминой, можно сказать, что данное явление представляет собой свидетельство некогда существовавших представлений, связанных с невестой как существом чужим и опасным, временно уходящим в потусторонний мир. ⁸⁷

В контексте *чишмбанда*, скрывавшего идентичность невесты в равнинных районах Центральной Азии, рассмотрим и его разновидность. Она известна из этнографической литературы. ⁸⁸ Это свадебная лицевая занавеска несколько другого рода, бытовавшая в горных районах РТ, вероятно, в тех же функциях, что у рассмотренной лицевой занавески из конских волос у равнинных таджиков. Областью бытования этих (в отличие от равнинного однотонно-черного *чишмбанда*) ярких и красочных занавесок, называвшихся *рубанд* (элемент *ру* значит «лицо») или *чишмбанд*, были горные районы течения р. Хингоу, Дарваза, Каратегина и Припамирья. Свадебные лицевые занавески представляли собой небольшие, вышитые разноцветными шелковыми нитками изделия прямоугольной формы с маленькой сеточкой перед глазами. Занавески подобного рода предназначались для новобрачной во время ее переезда в дом жениха и употреблялись в первые послесвадебные дни; в дальнейшем необходимость в их ношении отпадала.

Вышивка, выполненная на *рубанде* на бумажной основе, напоминает черты доисламских (согдийских) тканей с парными изображениями павлинов. В декоративном искусстве иранских народов два павлина под Мировым Деревом — знак нечленимой комплементарности противоположностей. В лицевых занавесках новобрачной у горных таджиков подобные представления и поверья находят замечательное отражение. В зооморфном (орнитологическом) элементе орнамента улавливаются черты птиц как будто из «тридевятого царства», иного временного потока, когда вышивальщица как бы раздваивается, оставаясь одной частью своего бытия в реальности, а другой удаляясь в параллельный временной поток. Тогда птицы обретают черты образов взаимного предвкушения счастья и видения судьбы.

Парность их изображения именно на текстиле дает основание согласиться с существующим в литературе мнением, что в данном случае мы имеем дело с представлениями, связанными со сказочным павлином. Не исключено, что при вышивании свадебных *рубандов* девушками, готовившимися к замужеству, перед их внутренними взорами являлись и какие-то грани образа главной мифической птицы иранцев *Симурга*.

Орнаментальный план рассматриваемых занавесок достаточно схематичен. В одном случае (МАЭ, колл. № 4986–1) ряд стилизованных двуглавых птиц (их туловище оформлено в виде треугольника) проходит по периметру *рубанда*; в пространстве между обращенными друг к другу головами также вписаны треугольники, острые углы которых венчают кусты. Еще пара, но уже одноглавых птиц вписана в верхнем сегменте центрального поля по сторонам дерева. Таким образом, орнаментальная композиция сплетена из сочетания орнитологических (изображений птиц), растительных (кусты и розетки) и геометрических (треугольников и прямоугольников) орнаментов. Отличие зооморфного элемента орнаментального построения второй занавески (МАЭ, колл. № 4986–3) состоит в том, что птицы, как бы горящие огнем желания, чередуясь с треугольниками, следуют в одном ряду друг за другом. В верхней части занавески над сеточкой перед глазами пернатые существа обращены друг к другу, располагаясь по сторонам дерева.

В цветовом режиме привлекает красный окрас птиц, явно выражающий всплеск внутреннего огня. То, что красный является цветом жизни, а также огня, известно давно. Интересно, что символ тепловой энергии (огонь) передается в образе чудесной птицы. Связь птицы с огнем дает замечательные примеры и в других традициях. Ср. тлинкитскую курительную трубку (МАЭ, колл. № 620–21), которую носит по воздуху ворон, или китайский медный подсвечник, удерживаемый журавлем в клюве (МАЭ, колл. № 673–84), а также аналогичный японский подсвечник в клюве цапли (МАЭ, колл. № 746–1). Относительно цветового решения в орнаменте свадебных лицевых занавесок нужно сказать, что доминирование в них красного, присутствие символически близкого к нему желтого, а также использование зеленого цвета, видимо, в целом ассоциируются с *сексуальностью*. По-видимому, к этому колористическому ряду можно причислить также юность, любовь, чистоту, самодостаточность, плодородие и т.п.

Ожидания, связанные с цветовой гаммой, получают подкрепление в гармоничном сочетании уже названных элементов орнаментальной композиции. Ритмичное чередование орнитологических мотивов, растительных узоров и геометрических фигур «работает» в одном идейном ключе — способствовать размножению. Подчеркнутая величавость, горделивость осанки и красный окрас птиц, символически передающих идею молодости и жизненной силы, акцентируют в изобразительной концепции «приземленное» *размножение*. На эту мысль наводят парные «павлины», которые, похоже, подразумевают формирование созидающей социальной парности (семейного союза) как гарантии развития. Намек на это ощутим, кроме того, в насыщенности занавесок растительным орнаментом, прежде всего кустами (деревьями), как известно, являющимися высшим природным символом роста и развития. На идею *фертильности* указывают и увенчанные кустиками многочисленные треугольники. Связь треугольника с сексуальностью общеизвестна. В целом можно сказать, что в орнаментальных композициях лицевых занавесок в символической форме отражено предписание традиции о главной функции формирующейся семьи. Судя по всему, эта функция, наряду с уже отмеченными, сводится к поддержанию традиционного демографического благополучия общества. Таким образом, насыщенность свадебных лицевых занавесок у горных тад-

жиков созидательной символикой (наряду с охранительной) красноречиво свидетельствует о том, что они отнюдь не связаны с ограничением прав женщин.

Продолжая разговор о представлениях, связанных с функциями *фаранджи*, обратим внимание на рассуждения А.А. Суворовой. Размышляя о смысле слов из коранической суры: «И порядочные женщины — благоговейны, сохраняют тайное в том, что хранит Аллах», А.А. Суворова задается вопросом, о какой же тайне идет речь. На основе исламской концепции о сокрытии и явлении Лика как ипостаси Сущности она приходит к довольно остроумному выводу: «Подобно тому, как Завеса Тайного защищает от непосвященного высшую гносеологическую ценность, домашняя завеса <...> [в нашем случае *фаранджи*. — Р.Р.] охраняет высшую ценность семьи — женщину. На профанном уровне женщина становится отчасти <уравненной> с трансцендентальной Истиной: она запретна для <чужих> и открывается <своим>, причем попытки нарушить запрет опасны и влекут за собой тяжкие последствия для нарушителя».⁸⁹

Размышления А.А. Суворовой значительно облегчают понимание проблемы истоков возникновения *фаранджи*. То, что источник, повествующий об отношении к женщине как к воплощению вековой тайны, ссылается на *суру*, лучше всего доказывает, что перед нами не просто поэтическая метафора, идеализирующая женщину. Как явление жизни, она ведет нас к истокам человеческой мысли, в ней — едва уловимый свет действительности отдаленных от нас времен. В слабых лучах этого света можно увидеть путь, который приближает нас к пониманию проблемы истоков женского затворничества на Востоке. *Фаранджи*, которое покрывало всю фигуру женщины при выходе из дома, сигнализировало о том, что она находится в пределах своего — женского — пространства, предназначенного ей традицией. Таким образом, интересующее нас покрывало с лицевой занавеской перед глазами выступало имитацией дома, хозяйкой и управительницей которого является женщина. Оно как бы заменяло стены дома, служа зоной безопасности. В этом открывается грань представлений, согласно которым *фаранджи* и дом, с точки зрения охранительных функций, заменяли друг друга.

Как видно, вопрос о традиционном женском затворничестве у народов Центральной Азии и связанном с ним праве женщин в исламе оказывается намного сложнее, чем это представляется на первый взгляд. Уязвимость точки зрения о связи среднеазиатского женского покрывала с исламом в том, что при этом *фаранджи* рассматривается в отрыве от совокупности норм, поверий и представлений, санкционировавших само явление затворничества.

Таким образом, попытка переноса проблемы прав женщин в центрально-азиатском исламе из сферы идеологизированных концепций в русло рассмотрения женского быта «изнутри» показывает, что так называемая неравность прав мужчин и женщин в исламе связана с заповедями его основателя Пророка Мухаммада тогда, когда изначальное восприятие женщиной мира таким, «какой он есть», представляло непреодолимую преграду, женская половина оставалась неохваченной новой религией. Представляется, что традиционное затворничество женщин на Востоке лучше всего иллюстрирует связь ислама с наследием вытесненных им религий. Похоже, что на стадии переориентации религиозного сознания жителей покоренной исламом Центральной Азии с прежних установок мироощущения на новые (мусульманские) ценности наметился некий крен: мужская часть населения вос-

приняла новую религию, а женская половина (при очевидном мусульманском самосознании и восприятии существующих обычаев мусульманскими) во многом продолжала (и продолжает) оставаться приверженной прежним общественным представлениям.

В этом смысле можно говорить об определенной религиозной толерантности, которую на деле демонстрирует среднеазиатский ислам. Это отдельный вопрос. Здесь следует подчеркнуть, что женское затворничество изначально соответствовало предназначению женщины воплощать отведенную ей самой природой роль управительницы дома и семьи. Видимо, с этим было связано «бегство» женщины из мечети, где еще на заре ислама (во всяком случае на родине ислама) она молились под одной крышей вместе с мужчинами. Отсюда вытекает вывод, что «не-исламская» линия традиции пробила себе дорогу в нее, используя потенциал глубокой укорененности, в определенной мере не потревоженный исламом. Как представляется, традиционное женское затворничество относится к числу тех именно явлений, которые внедрились в тело этой религии из области доисламских поверий и убеждений. Это относится к женскому затворничеству вообще и к символу этого затворничества — *фаранджи* — в частности. Сюжет, казалось бы, относящийся к узкой этнографической теме, оказывается достаточно результативным. Выясняется, что под покровом *фаранджи* скрывалась не только женская идентичность. Там скрыты и загадки историко-культурного и культурно-религиозного характера, разгадка которых требует серьезного исследования.

1. *Суворова А.А.* Женщина и ислам // Индийская жена. Исследования, эссе. М., 1996. С. 127.

2. *Домулло* значит образованный человек; букв. «большой ученый».

3. *Хадис* — мусульманские предания о словах и деяниях пророка Мухаммада.

4. *Шайдуллина Л.И.* Арабская женщина и современность (эволюция ислама и женский вопрос). М., 1978. С. 21–22. Данной точки зрения придерживается и Г.Р. Балтанова. В недавно опубликованной книге она отмечает, что «в доисламскую эпоху на Востоке (Византия, Персия) обычай ношения покрывала был отличительным знаком аристократии, всем остальным женщинам (рабыни, неимущие) подобное даже запрещалось. Мухаммад лишь перенял этот обычай и адаптировал его к своим женам и дочерям» (см.: Балтанова Г.Р. Мусульманка. М., 2005. С. 282–283). Следовательно, требования ношения женщинами покрывала первоначально касались лишь женского окружения пророка.

5. *Шайдуллина Л.И.* Арабская женщина... С. 23. Юлиус Липс, однако, указывает, что «вступивший в брак член западноафриканского племени пангве строит себе сразу два дома: один — для жены и будущих детей, а второй — больший — для приема гостей и других общественных функций». Далее в этом источнике говорится: «Здесь он [глава семьи. — Р.Р.] и проводит большую часть дня, тогда как в доме жены пангве только ест и ночует» (см.: Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества / Пер. с нем. В.М. Бахта. Смоленск, 2003. С. 15–16).

6. См.: *Соколова З.П.* Платок в культуре хантов и манси // Этнография народов Западной Сибири: К юбилею д.и.н. проф. З.П. Соколовой. Сибирский этнографический сборник. Вып. 10. М., 2000. С. 49–69.

7. Там же. С. 51.

8. Там же. С. 49.

9. *Соколова З.П.* Платок в культуре... С. 51.

10. Горшунцова О.В. Работа и досуг в жизни современной узбекской женщины // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы: Ежегодник. Вып. 27. 2001. С. 211–217.

11. Воронина В.Л. Проблемы раннесредневекового города Средней Азии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1961. С. 13.

12. Шайдуллина Л.И. Арабская женщина... С. 23.

13. Суворова А.А. Женщина и ислам. С. 127.

14. Katrak Jamshid Cavasji. Marriage in Ancient Iran. Bombay, 1965. P. IV.

15. Букв. «его благополучием должна она удовлетвориться».

16. Согдийские документы с горы Муг. Вып. 2. Юридические документы и письма / Чтение, перевод и коммент. В.А. Лившица. М., 1962. С. 23. См. также документ № 4 (Там же. С. 25–26).

17. По вопросу об эмансипации центрально-азиатской женщины интересные сведения можно почерпнуть в книге Б.П. Пальвановой (Пальванова Б.П. Эмансипация мусульманки. М. 1982).

18. Имея в виду реалии Центральной Азии, Е.М. Пещерева отмечает, что женщины начали носить тюбетейки с 1920-х годов. До этого времени надевать тюбетейку женщинам считалось неприличным (Пещерева Е.М. Домашняя и семейная жизнь // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства: ТИЭ АН СССР. Нов. сер. М.; Л., 1954. Т. 24. С. 150).

19. Сухарева О.А. К истории костюма населения Самарканда // Бюллетень АН УзССР. 1945. № 11–12. С. 38–41; Пугаченкова Г.А. К истории «паранджи» // СЭ. 1952. № 3. С. 191–195; Лобачева Н.П. К истории паранджи // ЭО. 1996. № 6.

20. Саидбаев Т.С. Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования. М., 1978. С. 157.

21. Лобачева Н.П. К истории паранджи... С. 78–92.

22. Пугаченкова Г.А. К истории «паранджи»... С. 192.

23. Лобачева Н.П. К истории паранджи... С. 83–84.

24. Пугаченкова Г.А. Маргианская богиня (Из работ Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции) // СА. 1959. Т. 29–30. С. 119–140, рис. 1, 3.

25. Мешкерес В.А. 1) Терракоты Самаркандского Музея. Л., 1982. С. 16, рис. 1, 3, 4; 2) Коропластика Согда. Душанбе, 1977. С. 11, рис. 1, 1–3.

26. Мешкерес В.А. Коропластика Согда... С. 11, рис. 1, 4, 5.

27. Там же. С. 23, рис. 2, 1.

28. Там же. С. 23.

29. Мешкерес В.А. Терракота Самаркандского Музея... С. 24, рис. 4, 1. Иной раз кажется, что накидки, «по краям орнаментированные зигзагообразной линией» (Там же. С. 99, рис. 9, 1д), кружочками (Там же. С. 117, рис. 25, 1), «тесьмой из кружочков» (Там же. С. 127, рис. 34) или «полосками из перлов» (Там же. С. 130, рис. 36, 1), могут быть интерпретированы и как ложные рукава, спускающиеся по бортам. Особенность коропластики, в данном случае согдийской, состоит в том, что некоторые ее детали позволяют исследователю строить разные интерпретации.

30. Зийād-нур Джалил. Пушāки бāстāнийе ирāнийāн: аз кохнтарин замāн tā пāйāни шаханшāхийе Сāsāнийāн («Костюм древних иранцев: с древнейших времен до конца правления Сасанидов»). Тегеран, 1343 г.х. С. 76–77, рис. 73; 194, 197, 199, 201, рис. 172–174, 176–177, 184, 187. См. также: Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. Табл. CXVII, 3.

31. Лобачева Н.П. К истории паранджи... С. 90.

32. Пугаченкова Г.А. К истории «паранджи»... С. 195.

33. Там же. С. 194.

34. Там же.

35. Там же.

36. *Адамова А.Л., Гюзальян Л.Т.* Миниатюры рукописи поэмы «Шахнаме» Фирдоуси 1333 г. Л., 1985, табл. 19, 44.
37. Пользуясь случаем, чтобы исправить неточность, которая вкралась в недавно опубликованную мною работу, где говорится о наличии этой «маскообразной сеточки» (см.: *Рахимов Р.Р.* Затворничество: выбор женщин или деспотизм мужчин? // Радловские чтения 2002: Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН. СПб., 2002. С. 85). Там же (прим. 9) вместо правильной ссылки на рисунок в Шахнаме 44 ошибочно дан номер 12. Выражение «лицевая сетка» (С. 84) должно быть заменено на «лицевая занавеска».
38. *Лобачева Н.П.* К истории паранджи... С. 82, см. также с. 91.
39. *Шайдуллина Л.И.* Арабская женщина... С. 23.
40. *Лобачева Н.П.* К истории паранджи... С. 89.
41. *Соколова З.П.* Платок в культуре хантов и манси... С. 50.
42. *Кинжалов Р.В.* К реконструкции древнегреческого свадебного обряда... С. 50–53.
43. *Андреев М.С., Пещерева Е.М.* Ягнобские тексты с приложением Ягнобско-русского словаря, составленного М.С. Андреевым, В.А. Лившицем и А.К. Писарчик. М., Л., 1957. С. 199.
44. *Еремينا В.И.* Ритуал и фольклор... С. 87. В Архангельской губернии просватанная девушка «не выходит из дома — ни в гости, ни на игрища, ни в церковь» (Там же. С. 83). В Олонецкой и Архангельской губерниях невеста «не выходила из дома, не показывалась посторонним, иногда даже не садилась за общий стол» (Там же. С. 87).
45. Там же.
46. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография... С. 386–387.
47. Там же. С. 386.
48. Там же.
49. *Листова Т.А.* Свадьба на Смоленщине... С. 31–32.
50. Там же. С. 32.
51. А.Л. Троицкая свидетельствует, что в родильной обрядности ташкентских узбеков и долинных таджиков существует обычай накрывать новорожденного материнской лицевой занавеской (*чечван*). В некоторых районах ребенка продолжали держать под ней весь период сорокодневья (см.: *Троицкая А.Л.* Первые сорок дней ребенка... С. 352).
52. Энциклопедия примет и суеверий... С. 21–22.
53. Один из аспектов этого вопроса затронут автором в небольшой публикации. См.: *Рахимов Р.Р.* Путешествие на другую сторону улицы // Культурное пространство путешествия: Материалы научного форума. СПб., 2003. С. 285–287.
54. *Сухарева О.А.* К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 122. Говоря о том, что в «г. Ура-Тюбе невесту ведут в дом жениха под балдахин из вышивок», О.А. Сухарева приводит рассуждения местных жителей, которые «говорят, что это делается для того, чтобы преградить доступ к невесте злым духам. Здесь мы сталкиваемся с совершенно ясным осознанием роли вышивок как магического оберега» (Там же).
55. Там же. С. 122.
56. *Суворова А.А.* Женщина и ислам... С. 131.
57. *Сухарева О.А.* К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 124. В связи с функцией вышивки *чор-чирог* служить оберегом автор напоминает об общеизвестной роли огня в магии оберега. По ее мнению, в этом значении «огонь неоднократно фигурирует и в свадебном ритуале: горящий светильник трижды обносят вокруг голов жениха и невесты при первом их свидании под свадебной занавеской» (Там же).
58. *Лобачева Н.П.* Свадебный обряд хорезмских узбеков // КСИЭ. 1960. Вып. 34. С. 42.

59. *Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований... С. 28.
60. Там же. С. 28.
61. Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 4. «Юность и любовь». Свадьба. М., 2001. С. 159., прим. 1.
62. *Широкова З.А.* Традиционные женские головные уборы таджиков (юг и север Таджикистана) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 182–203.
63. *Широкова З.А.* Традиционные женские головные уборы... С. (188), рис. 23.
64. *Шишов А.* Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Кн. XI. Ташкент, 1904. С. 109.
65. *Киреева Е.В.* История костюма. Европейские костюмы от античности до XX века. М., 1970. С. 49.
66. Наверное, поэтому молодые люди, призываемые в армию, остригаются.
67. Не исключено, что именно с подобными убеждениями были связаны общеизвестные парики в европейской традиции.
68. О *саукеле* см.: *Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.*: 1) Казахская национальная одежда. XIX — начало XX века. Алма-Ата, 1964. С. 110–115; 2) Головные уборы казахов (опыт локальной классификации) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 216–217, рис. 33.
69. *Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.* Головные уборы казахов... С. 217.
70. Не забудем, что среди разнообразных значений треугольника, присутствует и сексуальный символизм. Примером могут служить декоративные треугольники, помещаемые преимущественно в области спины на верхней одежде современной молодежи.
71. О раскопках данного захоронения см.: *Акишев К.А.* Курган «Иссык». М., 1978; *Акишев К.А., Акишев А.К.* Происхождение и семантика иссыкского головного убора // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980. С. 14–31.
72. Ср.: *Акишев К.А., Акишев А.К.* Происхождение и семантика иссыкского головного убора... С. 15, рис. I, 1–4.
73. Там же. С. 22.
74. Там же. С. 17, рис. 3, 1.
75. *Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.* Головные уборы казахов... С. 216.
76. *Зийад-нур Джалил.* Пушәки бәстәнийе ирәнийән... С. 78–79.
77. *Пауль Ю.* Доктрина и организация Х(в)аджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-Дина // Суфизм в Центральной Азии (Зарубежные исследования) / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 145.
78. *ал-Газали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад.* «Кимийа-йи са'адат» («Элик-сир счастья») / Пер. с перс., введение, коммент. и указ. А.А. Хисматулина. СПб., 2002. Ч. 1. Унваны 1–4. Рукн I. С. 26. (ПКВ. XVII (1)).
79. Сказанное поясняет и то, почему раньше местные женщины закрывали лицо занавеской лишь до наступления климатического сезона; после этого, выходя из дома в покрывале, лицевую занавеску откидывали за голову, идя по улице с открытым лицом.
80. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор... С. 83–84. В источнике отмечается, что невеста венчалась иногда «в девичьем сарафане и в легком шерстяном кафтане черного цвета с белым платком на голове, которые обычно надевали при трауре» (Там же. С. 84). По материалам Калининской, Костромской, Ярославской областей, невеста до свадьбы «сидит в темном траурном платье <...>. Как сосватают, невеста до венца ходит во всем черном» (Там же). «Невеста, одетая в первый период свадебного обряда в траурные одежды, просит смерть скорую» (Там же). «В Московии, — свидетельствует источник, относящийся к последней четверти XIX в., — женщина закрыта до того времени, как делалась женой» (Там же. С. 85).

81. Там же. С. 85.
82. Там же.
83. Там же.
84. Там же.
85. Там же. С. 86.
86. Там же. С. 90.
87. Там же. С. 91. «Чужая сторона», «черная сторонushка», куда уходит невеста, первоначально соответствовала, очевидно, «иному» миру (Там же).
88. Кисляков Н.А. Свадебные лицевые занавески горных таджиков // Сборник МАЭ. М.; Л., 1935. Т. XV. 291–316.
89. Суворова А.А. Женщина и ислам... С. 128–129.

ГЛАВА XI

МЕЖ ДВУХ АЛТАРЕЙ (ЖЕНЩИНА. ОГОНЬ. ИСЛАМ)

1. Женщина и ислам.

У таджиков существует устоявшееся выражение, которое в русском переводе значит: «Про *намаз* негоже спрашивать у женщины». Смысл этого утверждения собеседники поясняли таким образом, что, по исламу, женщины освобождены от выполнения ежедневных пятикратных молитв (тадж./перс. *намоз*; *намаз*) в культовом здании мусульман — мечети (*масджид*). Выходит, помимо рассмотренного в предыдущем разделе затворничества, назначенного нормами обычного права (*адат/одат*), существует еще и затворничество, санкционированное господствующей религией, точнее *шариатом* (букв. «правильный путь» мусульманина, основные правовые и морально-этические предписания ислама). Как видно, мы сталкиваемся с явлением, значение которого для науки трудно переоценить, поскольку речь идет об основе основ человеческого бытия.

Эта проблема вызывает тем больший интерес, что касается рассматриваемой мною женской религиозности в центре мусульманской Евразии. Само собой разумеется, что ислам и женщина — тема, требующая масштабных исследований. Я не стремлюсь решить этот вопрос, тем более что осуществить это за одну попытку — задача немыслимая. Приводимые ниже сведения при всей своей фрагментарности преследуют одну задачу — убедить в необходимости серьезного внимания к данной проблематике, ибо без вдумчивого подхода к ней легко можно впасть в заблуждение, утверждая, что данное явление связано с ущемлением прав женщин в Коране. В равной степени неверно думать, что данный феномен связан с проявлением женского атеизма. В любом случае явление требует рассмотрения, в первую очередь с точки зрения раскрытия причин, его обуславливающих. Уже отсюда можно почувствовать степень сложности этого вопроса. Он обращает к анализу целой группы явлений, под покровом которых скрываются особенности картины мира таджикской женщины.

Центральный вопрос, который подлежит рассмотрению, можно сформулировать так: не связан ли указанный феномен женской религиозности с затворничеством, один из символов которого я рассматривал в предыдущей главе. Следуя в этом направлении, можно полнее ответить и на вопрос о том, почему практически всеми сферами традиционной обрядности с использованием огня, в том числе костром для молодоженов (*алоугардон*), управляют женщины. Поскольку разговор на эту тему коснется функций замужней женщины, определяющих ее статус, необходимо вспоминать и о статусе женатого мужчины. Иначе глубинные корни различия в видении мира и себя в нем мужчинами и женщинами останутся нераскрытыми. Сюжеты рассматриваются в аспектах, которые озаглавлены следующим образом: а) женщина и ислам; б) *худат*: от бога дома до Бога Мира; в) олицетворение символической черепахи; г) женщина и «не-ислам». Поясню, что термин *худат* в данном случае прилагается к женатому мужчине, а выражение «не-ислам» подразумевает динамичность элементов до-исламской системы верований и представлений в срезе субкультуры таджикских женщин.

Во введении уже говорилось о том, что есть мнение, согласно которому Коран везде один и тот же, однако истолковывается он по-разному, в зависимости от того, в какой мусульманской стране его читают. Было подчеркнуто, что некоторые исследователи исламской тематики, анализируя то или иное явление, характерное для отдельно взятой мусульманской страны или целого региона, нередко переносят его на исламское учение и практику в целом, хотя ислам (по крайней мере, его практический аспект) специфичен практически в каждом конкретном случае.

Исламская религиозная практика в современной Центральной Азии во многом подтверждает подобную оценку. Этот факт длительное время не привлекал внимания специалистов (обращение к центрально-азиатскому исламу до недавнего времени было не слишком частым явлением). Наша наука не может похвастаться изобилием исследований и в области других религий, например, православия. Когда ученые, главным образом обществоведы, обращались к проблемам религии, то многих уводило в сторону гиперкритическое отношение. В числе религиозных «негативизмов» чаще всего оказывался вопрос о так называемой несимметричности в положении мужчин и женщин в исламе. В силу тенденции говорить об исламе в целом черты его местных особенностей оставались незамеченными.

Существо анализируемого феномена в том, что ислам в сознании основной массы населения региона в центре Азии остается важнейшим фактором жизни и главной формой социокультурной ориентации. Членами мусульманской общины (*уммат*) в равной степени осознают себя как мужчины, так и женщины. Оставаясь источником доминирующих установок сознания и фактором этнического самосознания, местный ислам обнаруживает, тем не менее, редко замечаемое исследователями своеобразие. Суть его в том, что в религиозном поведении населения ощущаются элементы некой концепции, за которой угадываются определенные черты собственно женского и собственно мужского видения организованного мира. При более или менее близком знакомстве с проявлениями духовной идентичности у таджиков обнаруживается, что у мужской части населения преобладает ориентация на ислам, в то время как в религиозном сознании женщин присутствуют элементы как собственно ислама, так и не-ислама.

Наблюдая это явление, можно вполне убедиться в том, что при всей внешне солидаризированной исламской ориентации в ряде случаев мужчины и женщины свои мировоззренческие установки черпают из разных источников. Если сконцентрировать внимание в области практического (обрядового, бытового) ислама, то окажется, что в этом отношении он является религией преимущественно мужчин; *шариат* (во всяком случае по тому, как выполняются установления «исламского пути жизни») как будто мало касается женщин как субъектов религиозно-правовых отношений. Для этнографа-полевика различия в уровне компетентности мужчин и женщин в основных аспектах доктринальных установок господствующей религии и религиозной обрядности вполне очевидны. По широте кругозора в этих областях мужчины значительно опережают женщин. Очевидно и то, что уровень интереса взрослого мужчины и взрослой женщины к исламской идеологии и вероучению далеко не одинаков. К тому же существуют ощутимые ограничения, которые не позволяют женщинам полнее реализовать себя в области выполнения религиозной обрядности.

Попытка понимания различия в следовании исламским нормам как основополагающему фундаменту стереотипизированного поведения мужчин и женщин позволяет в известной мере уяснить исторические корни жизни и быта оседлого населения современной Центральной Азии, в частности особенностей религиозного поведения тех и других. Следовательно, цель предлагаемого изложения — попытаться раскрыть возможные источники, из которых рассматриваемое явление происходит. Нужно выяснить, имеем ли мы в данном случае дело с каким-то явлением, тесно связанным с не-исламской традицией внутри исламской, заключенной, так сказать, в корпус последней. Другими словами, не представляет ли собой этот внедрившийся в тело ислама «не-ислам» наследие доисламских представлений и воззрений в системе традиционного религиозного мировоззрения. Поиски ответа на эти вопросы призваны привести к разговору о специфике местной центрально-азиатской интерпретации ислама.

Г.П. Снесарев, уделивший много внимания наследию доисламских времен в верованиях и обрядах населения Хорезма,¹ точно подметил, что в Средней Азии «религиозные представления и действия — анимистические, магические, культ предков и природы, культ святых и могил, шаманство и пр., всегда коренились в глубинах семейного быта, хранителем пережитков этого рода является женщина; в этом смысле можно говорить об особой <женской религии>».² Существование сходных точек зрения (о них говорилось выше) лишний раз дает возможность поставить вопрос о женской интерпретации ислама в Центральной Азии. В сущности, это и является вопросом о центрально-азиатском «истолковании Корана», к которому мы обращаемся с целью выявления источников, так сказать, женской двурелигиозности. Как уже говорилось, этот вопрос невозможно решить в рамках данной работы. Привлекаемые автором сведения, связанные с бытом, а также стереотипами в поведении женской половины таджикского общества, призваны лишь бросить некоторый свет на осмысление до конца еще не разгаданного явления, в особенности на проблему женской религиозной идентичности.³ Речь идет об некоторых особенностях видения местной женщиной мира, осознании ею своего предназначения в сложной системе упорядоченных социальных отношений.

Чтобы продемонстрировать своеобразие отношения современного центрально-азиатского ислама к участию женской половины в выполнении религиозных обязанностей мусульман, позволю привести небольшой фрагмент записи,

сделанной мною в полевом дневнике в кишлаке Мазори Шариф Пенджикентского р-на РТ (2001 г.). Эти заметки дают возможность почувствовать неодобрительное отношение местного ислама к затворничеству, которое носит добровольный и, следует подчеркнуть особо, благочестивый характер. Иначе говоря, перед нами тот случай, когда затворничество является выбором самих женщин. Привлекаемые сведения дают представление о целом ряде религиозных ограничений, которые центрально-азиатская женщина обязана соблюдать.

Рассказывая о членении внутреннего пространства усыпальницы, принадлежащей, по преданию, соратнику (*мунис*) сподвижников (*асхоб*) пророка Мухаммада Ходже Мухаммаду Башоро,⁴ ее настоятель Мулло Шамсиддин Раджабзода предложил мне следовать за ним по ступенькам вверх. На лестничной площадке, с трудом пролезая через крохотную дверцу, установленную на высоте 60–70 см от пола, мы вошли в узкий проход, который вел в маленькое помещение размером примерно $1,5 \times 2$ м. Оно называется *чиллахона* (комната/келья для пребывания верующих в течение сорока дней в созерцательном затворничестве; подобное добровольное уединение — один из принципов центрально-азиатского исламского мистицизма — обозначается таджикским/персидским выражением *хилват дар анджуман* — букв. отшельничество/уединение в обществе⁵).

Раджабзода говорил о практике и условиях подобного рода *чиллы*, сорокадневного погружения в самое себя. Прежде всего задумавший уединение должен ясно представить себе, с какой целью он его предпринимает. Как правило, в период ритуального очищения ежедневно можно есть лишь по одному сушеному абрикосу или грецкому ореху; иные для этой цели берут с собой 40 изюмин — по одной на каждый из 40 дней благочестивого уединения. Пить полагается весьма умеренно. Выходить из помещения — только по естественной необходимости, и то лишь глубокой ночью, дабы никого из людей не видеть и самому не быть увиденным окружающими. Иначе *чилла* окажется прерванной. Этим объясняется наличие лаза безопасности. Он устроен через небольшую площадку против указанной дверцы в помещение-*чиллахону*. Лаз ведет на крышу здания. Если концентрирующийся в уединении почувствует признаки попытки вторжения в помещение для ритуального очищения человека с «недобрыми намерениями», то он должен покинуть келью и незаметно уйти на крышу здания через лаз.

Гробница находится в изолированном от кишлака месте на краю кладбища, куполом возвышаясь над реликтовыми арчевыми деревьями. Мне показалось, что человеку со слабыми нервами тут должно быть страшно даже в дневное время. Но те, у кого сильная воля и твердое намерение, идут на это. Далее Раджабзода рассказал о случае, о котором я слышал еще до приезда в Мазори Шариф. Так, летом 18-летняя девушка, которая занимается практикой ясновидения (*фол*), приехала сюда из достаточно далекого кишлака для сорокадневных благочестивых размышлений. Собственно, почему для этой цели она выбрала именно келью под крышей гробницы мусульманского святого Ходжи Мухаммада Башоро? Потому, что этот святой — один из первых «в списке» покровителей ясновидящей. Кроме того, его *мазар* по расстоянию ближайший к кишлаку, откуда она родом. Но все оказалось напрасным. Настоятель и авторитеты в области исламского вероучения и обрядности пояснили девушке, что ее намерение неосуществимо, потому что в

исламе представителям женского пола не полагается проводить *чиллу* в культовом здании. Девушке порекомендовали задуманное уединение провести у себя дома. Не найдя иного выхода, она подчинилась этому предписанию. Помещение, в котором девушка провела *чиллу*, нынешние ее клиенты называют *чиллахона* («комната для *чиллы*»). Она находится в подворотне дома родственников ясновидящей. Ныне ясновидящая своих посетителей принимает в этой комнате. Описанный случай однозначно являет собой пример неуравновешенности прав женщин и мужчин в сфере выполнения ими религиозных обязанностей по *шариату*.

Следует отметить, что в современном таджикском обществе перечень запретов на участие женщин в выполнении религиозной обрядности достаточно велик. Начать с того, что в интересующих нас районах женщинам запрещается переходить границу кладбищ. Несколько лет тому назад в том же кишлаке Мазари Шариф мне довелось быть свидетелем любопытной ситуации: на кладбище у края могильного холмика (признаки недавнего погребения были очевидны) сидели двое мужчин в позе молящихся за упокой души погребенного. Когда молитва (*оят*) закончилась, две пожилые женщины, которые стояли на некотором расстоянии от границы кладбища, настойчиво просили этих мужчин прочитать еще одну молитву за погребенного и за них. Мне это показалось странным: вместо того чтобы подойти к могиле и присоединиться к молящимся мужчинам или самим прочитать молитву, они прибегали к помощи других. Выяснилось, что ислам запрещает женщинам переходить границу кладбища. Более того, как мне стало известно, во время выноса мужчинами носилок с телом умершего родственника женщины должны доходить лишь до ворот дома с внутренней стороны; выходить за ворота нельзя. По другим сообщениям, женщины могут следовать за похоронной процессией, но не далее, чем на семь шагов от ворот. Примеров, красноречиво свидетельствующих о строгом запрете на посещение женщинами кладбища, можно привести много. Все они говорят о том, что в центрально-азиатском исламе это устоявшееся правило.⁶ Неучастие женщин в похоронной процессии говорит также о том, что они не участвуют и в заупокойной молитве (*джаноза*) по покойному, которая обычно читается за пределами дома умершего (на территории приходской мечети или в других специально отведенных местах). Сведения подобного рода нередки в этнографической литературе по народам Центральной Азии.⁷

В месте с тем К. Йеттмар, говоря о похоронной обрядности северных кафиристанцев, приводит обратный пример: когда покойника несли на кладбище, «мужчины, особенно достигшие высшей степени культовой чистоты, возвращались, не дойдя до кладбища. Под конец покойника сопровождали в основном лишь женщины и те бари (“рабы”), которые несли труп».⁸ Этот пример свидетельствует об исключительной специфичности образа жизни жителей Северного Кафиристана.

Возьмем другие сферы религиозной обрядности, например те, которые вытекают из пяти «столпов» веры, установленных *шариатом*. Они определяют основные религиозные обязанности мусульманина, на них покоятся моральные и обрядовые предписания ислама: исповедание веры,⁹ ежедневная пятикратная каноническая молитва, соблюдение месячного поста, совершение паломничества в Мекку и уплата налогов.¹⁰ Из этой группы обязанностей женщинами весьма строго соблюдается месячный пост (*рамазон/руза*). По значению, которое они придают великому посту, можно думать, что он отражает

элемент какой-то особой, собственно женской религии. Часто можно видеть, как усердствуют в этом малолетние девочки. Соблюдение великого поста они рассматривают как подтверждение своей «взрослости» и готовности принимать на себя выполнение взрослых ролей. Мальчики-сверстники, наоборот, к посту относятся относительно индифферентно. Что касается приведенной выше формулы исповедания веры, женщины вроде бы знают ее, но в отличие от мужчин эту формулу произносят в основном лишь пожилые женщины, и то от случая к случаю.

Если обратиться к практике уплаты налогов в пользу нуждающихся (араб. *закат*), выясняется, что среднеазиатские женщины в своей массе никогда не имели возможности реализовать себя в праве выполнять данную обязанность. Причина проста: все движимое и недвижимое имущество семьи, с которого полагалось (полагается) платить налоги в пользу бедных, ассоциировалось с именем главы семьи, коим является муж и отец семейства. Ситуация не меняется и в наше время. Редкое по сравнению с мужчинами совершение представителями женского пола паломничества (*хадж*) в святыню мусульман Мекку¹¹ сопряжено с определенными условиями. Это возможно преимущественно в пожилом возрасте с характерным для него угасанием функций половой системы. Учитывается также наличие у них сопровождающего мужчины из числа близких родственников и т. п. Молодым женщинам для совершения паломничества предписывается (в случае отсутствия близкого родственника мужского пола для сопровождения) формировать группу молодых паломниц.

Особо следует сказать о запрете на посещение женщинами помещения для совершения канонических молитв (*намозгох*) в мечети (*масджид*). Это положение как раз и объясняет причину того, почему про *намаз* не полагается спрашивать у женщины. Им предписано молитвы читать дома. Считается, что учить женщину молитвам, в данном случае набору коранических *аят*'ов для совершения *намаза* — обязанность ее отца, мужа или брата.

Показательна практика обучения женщин и девушек в системе исламского образования. По информации, полученной нами в Исламском Центре РТ, в 2002 г. на пяти курсах Исламского университета обучалось 1260 студентов. Все они мужчины. Представительниц женского пола не было и среди более 1500 таджикских студентов, которые обучались в Исламских университетах стран дальнего зарубежья. Для обучения девушек существует система среднего образования при Исламском университете РТ. В настоящее время (данные 2002 г.) письму (на основе арабской графики) и толкованию (*тафсир*) коранических текстов в системе среднего исламского образования для женщин обучаются около 500 учащихся. Лицами женского пола указанные предметы изучаются также в средних школах при соборных мечетях в Худжанде, Курган-Тюбе, Кулябе и Каратегине. Конечно, практика вовлечения женской молодежи в систему среднего религиозного обучения представляет собой новое явление. Но по ряду признаков этому «новому» все еще трудно удастся преодолеть стереотипы прошлого.

Отстранение женской половины от выполнения обязательных для мусульман религиозных предписаний в Центральной Азии носит практически тотальный характер. Примеров участия женщин в религиозной обрядности ничтожно мало. Тут самый раз вспомнить о прочтении предсмертной молитвы (обычно это 36 сура, которая именуется *Йа-син*) над умершим человеком. Если умираю-

щий мужчина, названную молитву читает мужчина, если женщина — ее прочтение является женской обязанностью. Но часто бывает, что женщин, знающих суру Йа-син, нет. Тогда для выполнения этого обряда приглашают муллу-мужчину, который читает молитву, сидя снаружи у дверей помещения, где лежит отходящая в иной мир женщина.¹²

Самый трудный вопрос: что стоит за проявлениями ограничения прав женщин в выполнении ими наравне с мужчинами своих религиозных обязанностей. Объяснение причин этого явления нужно, вероятно, искать в области отдаленных от нашего времени представлений. Попробуем бегло проанализировать некоторые данные. Если брать, к примеру, мотивы запрета на посещение кладбища женщинами, пожилые собеседники пояснили это тем, что *мурда сиёхи дорад* (букв. «мертвое тело обладает чернотой»), т.е. умерший является источником вреда для живых. Под словом «чернота (*сиёхи*), как говорилось ранее, обычно понимается зловердная (демоническая) сила, которая скрывается в мертвом теле. По поверьям, она способна наносить вред людям, в первую очередь замужней женщине, в особенности беременной или кормящей матери. Данное представление отражено во многих обычаях современного местного населения, связанных с похоронной обрядностью. Уже это обстоятельство свидетельствует о том, что корни подобных воззрений весьма древние.

Предписания о необходимости ограждения людей от осквернения, исходящего от мертвого тела, отражены еще в авестийском Видевдате (ср. фрагмент 8) — древнейшем зороастрийском кодексе ритуальной чистоты.¹³ Если предположить, что в Видевдате могли находить отражение далекие дозороастрийские представления о ритуальной чистоте, то можно представить, из каких источников питается нынешняя изоляция женщин от участия в похоронах, в частности запрет на сопровождение женщинами носилок с телом умершего родственника и вообще на посещение кладбища представительницами женского пола. Не приходится сомневаться в том, что воззрения такого рода были интегрированы в ислам из области верований, восходящих ко времени индоиранской общности. Нет сомнений и в том, что необходимость соблюдения этих норм предписывалась женщинам как представляющим категорию слабого пола; об этом довольно подробно говорилось в предыдущем разделе работы.

Следует заметить, что представления и поверья, связанные с кладбищем как местом обитания зловердных духов, могущих нанести вред женщине, распространены во многих районах Центральной Азии. Поверья и представления о связи, например, бесплодия женщин с влиянием злых духов, обитающих на кладбище, известны у азербайджанцев.¹⁴

В контексте смысла выражения, вынесенного в заголовок главы, следует немного сказать относительно запрета для женщин на молитву (*намаз*) в мечети.

Люди, с которыми я беседовал по этому поводу, были практически едины во мнении, что женщинам в принципе нельзя молиться в помещении для молитвы (*намазгох/хонако*) вместе с мужчинами. Высказывались мнения, что это возможно, но при обязательном условии, что они совершают *намаз* в отдельно отведенном для этой цели месте. Речь шла в основном об отделении части *намазгоха* для молитвы женщин. Но все подобные установления остаются в теории. На деле женщины практически не посещают мечеть для совершения

молитвы. Это подтверждают личные наблюдения автора, относящиеся к действительности Самарканда и Бухары 1980-х годов, а также данные, полученные мною в Душанбе в 2003 г. Сошлюсь сначала на результаты личных наблюдений, имевших место в Душанбе годом раньше — в 2002 г.

В полдень жаркой июльской пятницы я стоял против главного входа в соборную (пятничную) мечеть в столице РТ, чтобы посмотреть, идут ли женщины туда молиться. Их не было. Хотя, как мне говорили в Исламском центре республики, в этой мечети, которая вмещает пять тысяч прихожан одновременно, имеется отдельное помещение для женщин на 200 мест. Интересная ситуация наблюдается в Худжанде — втором по значимости городе РТ. В советский период часть комплекса мечети Шейха Муслих-ид-Дина была отчуждена под местный историко-краеведческий музей. После распада СССР мечети удалось отстоять свои права, в результате чего музею пришлось уступить занимаемые им площади. Духовенством они были приспособлены под женское отделение культового здания. Если на минутку не учитывать учащихся женского медресе, которые совершают пятничные молитвы в этом отделении, то огромное внутреннее пространство этой части мечети продолжает оставаться невостребованным обычными прихожанками. По рассказам священнослужителей, с которыми довелось беседовать, изредка во время полуденных пятничных *намаз*'ов сюда для молитвы приходят лишь одинокие пожилые женщины. То же самое имеет место в мечетях на территории квартальных общин (*махалла*). Похоже обстоит дело и в других городах на территории Ферганской долины. Что касается сельских районов, там путь в мечеть для женщин закрыт повсеместно. Зато как в городах, так и в сельской местности наблюдается другая тенденция — усиление потоков посещения женщинами *мазаров*, обычно связанных с именами мусульманских святых. Такое впечатление, что женщины свободно посещают в основном открытые, т.е. находящиеся под открытым небом, *мазары*; если же могила святого находится внутри здания, то обычно им путь туда для поклонения закрыт.

Нужно пояснить, что, согласно многочисленным данным исламоведческой литературы, в ранней мусульманской общине женщины участвовали в молитве вместе с мужчинами. Когда Мухаммад в январе 630 г. «вступил в Мекку, он в народном собрании принял отдельно присягу сначала от мужчин, потом от женщин. Присяга жителей Мекки осталась едва ли не единственным в истории ислама примером массового участия женщин в общественном деле».¹⁵ Последующие порядки не оставили места для их участия в общественных делах. Развивая эту мысль, В.В. Бартольд отмечает, что «эволюция ислама как религии также шла в направлении постепенного ограничения прав женщин. В средние века женщины вместе с мужчинами присутствовали по пятницам на богослужении в мечетях, хотя для них, как во многих христианских церквях, были особые места».¹⁶ В мусульманских странах Дальнего Зарубежья эта практика сохраняется и в наше время. В Центральной Азии в этом направлении мы наблюдаем лишь первые, пока весьма робкие шаги. Насколько мне известно, здесь женщине зачастую не полагается участвовать в молитве с мужем даже тогда, когда она совершается дома: она может молиться с мужем, но не рядом с ним, а немного отступив от него.

Кажется маловероятным, чтобы нормы, существующие в Центральной Азии, были связаны со злоупотреблением местного ислама по отношению к замыслам

основателя религии. Скорее наоборот: они происходили из санкции самого основателя ислама. На эту мысль наводят имеющиеся в Коране предписания женам пророка. Они гласят: «Пребывайте в своих домах <...>. Выстаивайте молитву» (33:33). Не означали ли подобные призывы Пророка Мухаммада к своим женам *отказ* от каких-то нововведений в области выполнения женщинами религиозных обязанностей? Если это так, то приходится строить предположение, что это означало пересмотр Пророком каких-то своих первоначальных намерений. Может быть, это означало возвращение к прежней традиции, к тому основанию, на котором, возможно, покоился принцип разделенности в отправлении «языческих» культов мужчинами и женщинами до времени восхождения ислама в качестве господствующей религии.

Не исключено, что в странах, покоренных арабами, такая практика была нормой, в конце концов заставившей пророка новой религии свои нововведения отставить в «отставку». Так предположительно можно объяснить, почему практика совместных молитв мужчин и женщин под крышей одного культового здания или даже (как в Центральной Азии) в разных его частях с разделенными мужским и женским входами не получила повсеместного распространения и не стала нормой. По-видимому, от предписания Пророка своим женам «пребывать в своих домах» происходят и мотивы запрета на добровольное затворничество в форме сорокадневного внутреннего очищения, которое было задумано ясновидящей девушкой в кишлаке Мазори Шариф, о чем речь шла ранее.

По всему видно, что в восточных областях иранского мира женщины продолжают оставаться в основном при «домашней» интерпретации исламской обрядности. Это служит доказательством того, что в этих районах в вопросах включения женщин в сферу выполнения религиозных обязанностей исламу не удалось добиться серьезных результатов: слабый пол так и не превратился в полноправный субъект мусульманского права. Невозможность (вероятно, и нежелание) преодолеть устоявшиеся принципы бытия, видимо, были характерны и для других районов мусульманского мира, в том числе и исторической родины самого ислама. Наверное, это принудило Пророка новой религии смириться с «бегством» своих жен из мечети, отказаться от первоначальных религиозных намерений и оставить их дома, во власти прежних воззрений. В этом плане кое-что можно почерпнуть из опыта борьбы за раскрепощение центрально-азиатских женщин в советское время. Многие проблемы, связанные с эмансипацией восточной женщины, несмотря на огромный социальный, экономический и идеологический потенциал, которым обладал советский строй, были решены частично (хотя, безусловно, в этой сфере были и неоспоримые достижения), главным образом из-за стремления самих женщин защищать устоявшиеся нормы.

На основе предложенной интерпретации истоков религиозного затворничества женщин в центрально-азиатском исламе можно построить предположение, что оно в значительной степени соответствовало особенностям, присущим собственно женскому восприятию мира. Женский мир на Востоке, как правило, проявляет себя достаточно консервативно, ему свойственно ревнивое отношение к тому, что обычно прокламируют мужчины — носители идеологии мира в динамике.

Для осмысления некоторых причин неучастия таджикских женщин в отправлении культа наравне с мужчинами возвратимся к анализу «не-исламс-

кой» модели их религиозного поведения. Выясняется, что обстоятельства, препятствующие женщинам совершать *намаз* в мечети, могут быть самые разные. Лица пожилого возраста, с которыми я беседовал на эту тему, говорили, что женщинам в принципе негоже молиться в одном ряду (*саф*) с мужчинами. По существующим убеждениям, в таком случае Богом не будет принята молитва как мужчины, так и женщины. Житель кишлака Белайдуз (Гиссарский район) рассуждал так: «Молитва — это абсолютная концентрация верующего на Боге. А теперь представьте, что впереди вас во время молитвы находится молящаяся женщина в позе земного поклона (*саджда*). Сами понимаете, какое тут может быть богопоминание! В таком случае сатана не упустит своего шанса унести вашу мысль в сторону от Бога к вожделению». Примерно то же самое говорили люди, с которыми я беседовал в Душанбе, Ура-Тюбе и Кабадианском районе.

Одна из причин сложившейся ситуации связана с общеизвестным предписанием относительно обязательности выполнения верующим ритуального очищения перед каждой молитвой. Данное требование предполагает и чистоту (неоскверненность) одежды. Для кормящей матери, к тому же призванной «устраивать домашнюю жизнь», соблюдение этих требований — практически невыполнимая задача. Кроме того, женщина не может быть всегда чистой (в религиозном смысле) уже по причине присущей ей периодической слабости, вызываемой менструациями. В небольшой книжке, озаглавленной (в русском переводе) «Наставления матери драгоценнейшей дочери», источник которой, судя по всему, скрывается в области *хадисов* Пророка, подчеркивается, что если женская месячная слабость (*мохбини*; араб. *хайз*) случается в дни великого поста (*рамазон*), то женщина освобождается от его соблюдения на условиях компенсации после истечения *мохбини*.¹⁷ Интерес представляют предписания, касающиеся совершения молитв: от них в период *мохбини* женщинам следует воздерживаться. Согласно этому своеобразному руководству, в состоянии *хайза* женщинам не полагается входить в мечеть. Для осмысления причин изоляции центрально-азиатской женщины от мужчин при совершении *намаза* (по крайней мере, в мечети) предписания «Наставлений» не лишены значения. В Коране менструации определяются как страдание. Там сказано: «Отдаляйтесь же от женщин при менструациях и не приближайтесь к ним, пока они не очистятся» (2:222).

Уместно вспомнить данные литературы, относящиеся к реалиям жизни и представлений зороастрийцев Ирана. Они наглядно проясняют исторические корни коранических предписаний. Е.А. Дорошенко сообщает, что у зороастрийцев женщина во время месячных недомоганий не смеет приближаться к огню (не забудем, что у зороастрийцев огонь — объект культа). Это рассматривается как осквернение священного огня.¹⁸ Известно и то, что у зороастрийцев существовал обычай изоляции женщины в период месячных от остальных членов семьи в особом помещении. Это подтверждается данными М.Б. Мейтарчиян, которая сообщает, что «в зороастризме считается смертным грехом, если женщина в период месячных сидит рядом с огнем».¹⁹ Подобное отношение связывалось с представлениями об ограждении окружающих людей от осквернения недомогающей женщиной; такое воззрение, согласно зороастрийскому учению, основывалось на том, что все, что исходит из человеческого тела, является нечистым.²⁰

Эти сведения проливают свет на осмысление вопроса не только о причинах, но и об истоках религиозных запретов, существующих в среднеазиатском исламе для женского пола. Между прочим, именно в этих категориях рассуждал настоятель мавзолея Мухаммада Башоро в Мазари Шарифе, когда он говорил, почему девушке-ясновидящей было отказано в просьбе провести там 40-дневное ритуальное уединение. Настоятель говорил: «Сорок дней для женщины — это уже два цикла недомоганий, а в это время женщинам не то что нельзя находиться в культовом здании; им даже из дома выходить нельзя. Это не только для ее собственного блага, но и для блага окружающих». В этих словах настоятеля культового здания явственно ощущается отношение к женщине в состоянии ритуальной нечистоты (*заиф*) как к некоему маргинальному созданию.

Связь указанной «маргинальности» с состоянием ритуальной *заиф* и, следовательно, ограничением ее контактов с окружающим миром исследователями истолковывается как опасность осквернения ею социального и предметного мира. Вместе с тем такое понимание выглядит недостаточно убедительным. Дело в том, что ритуальная нечистота присуща и роженице, и новорожденному ребенку, и умершим, и всему, что связано с смертностью (вещи и продукты, находящиеся в том помещении, в котором умирал человек).

Проблема «нечистоты» роженицы, новорожденного и умершего достаточно хорошо освещена в литературе.²¹ В этом контексте обращает на себя внимание общеизвестный факт, характеризующий мировоззренческие особенности западных славян. У них женщину вскоре после родов «не пускают одну ходить к колодцу или на реку за водой, чтобы она не испортила воды».²² Вредоносная «нечистота» роженицы могла сказаться и на плодородии. В Германии, например, во многих областях еще недавно держались убеждения, что если родильница до истечения шести недель выйдет в поле или в сад, то прекращается рост плодов <...>, а в Франкельваде до этого срока роженица не должна сама ходить за водой к колодцу: иначе источник, питающий его, иссякнет.²³ У русских «нечистой» признается женщина в продолжение первых шести недель после родов, «прикосновение к ней так же опасно, как прикосновение к труп».²⁴

В среде ненцев, по сообщению Е. Лярской, если ребенок родился в пути, то нарты, на которых происходили роды, становились «нечистыми», они немедленно сжигались, а олени, которые везли эти нарты, закалывались, а их мясо скармливалось собакам. Чум, в котором происходили роды или кто-то умер, не пригоден для жилья до тех пор, пока не будет проведено его очищение. Раньше женщина рожала в специальном отдельном чуме. В наше время «если роды совершаются в тундре, то чаще всего они происходят в том же чуме, где живет семья, но из него удаляются все, кроме роженицы и повитухи. Кроме того, из него выносятся все предметы, осквернение которых, с ненецкой точки зрения, опасно». То же самое происходит и с чумом, в котором кто-то умер.²⁵

Действительно, изоляция роженицы — явление достаточно архетипическое: практически у всех народов женщина на время родов и до обрядов «очищения» оставалась в изолированном помещении. Многочисленные примеры представлений о нечистоте роженицы и ее ритуальной изоляции мы находим в источниках, освещающих традиционную обрядность бурят.²⁶

Представления, в основании которых — опасения пагубного влияния «неочищенной» роженицы на все окружающее, в том числе на силы природы, и связанные с этим представления о необходимости ее ритуальной изоляции, позволяют понять одну из глубинных причин затворничества женщины в Центральной Азии в недавнем прошлом.

Привлекает к себе внимание концепция опасности, исходящей как от роженицы, так и от мертвого тела человека. Такие явления, видимо, связаны с представлением о некой инобытийности роженицы, т.е. ее принадлежности к миру, маркером которого является мертвенность. Подобные взгляды широко представлены в литературе.²⁷ Много сторонников имеет точка зрения Фрэзера: изоляция женщины (роженицы или находящейся в состоянии месячной слабости) продиктована необходимостью ограждения ее самой от опасности, которой она подвергается, и опасности, которой она из-за ритуальной неочищенности подвергает других.²⁸

Возвратимся к вопросу об отличиях намазов женщин и мужчин. В «Наставлениях» по этому поводу говорится, что женщины во время произнесения коранической формулы (*такбир*) *Аллаху Акбар!* («Аллах велик!») не дотрагиваются руками до ушей, как это делают мужчины, а обращают их к груди. Молитву они читают молча. Наставления, касающиеся соблюдения мусульманского поста и совершения молитв женщинами, завершаются ссылкой на священный *хадис* (передаем ее в русском переводе): «Лучше быть вместе с членами семьи, с детьми, чем с утра до вечера отдаваться чтению молитв в мечети»²⁹ (ср. приведенное выше кораническое предписание о предпочтительности совершения женщинами молитвы дома). Этот пассаж предельно ясно объясняет мотивы отстранения женщин от молитв в здании мечети. Замечу, что одно из предписаний относительно предпочтительности нахождения женщины дома, а не в мечети, связано с необходимостью ухода за детьми. Что это на деле означает для женщины в восточном обществе — объяснять не нужно: в многодетной семье дети отнимают у матери почти все время. В процессе ухода за малолетними детьми одежда матери часто становится *бенамоз* (не дозволенной для молитвы): по исламу, если ребенок испачкал (намочил) одежду взрослого, то для молитвы она должна быть либо выстирана, либо заменена.

Совершенно очевидно, что ислам наряду с ценностями других религий унаследовал, к примеру, и многие принципы предшествовавшего ему зороастризма, который был доминирующей религией иранских народов до арабского завоевания. Как известно, «большая часть Корана берет свое начало не только из иудейского фольклора и христианской апокрифической литературы, но также из многих зороастрийских легенд».³⁰ Это выразилось в заимствовании исламом элементов довольно детально разработанной в зороастризме концепции ритуальной чистоты. Запреты, подобные приведенным выше, позволяют представить себе преемственную связь ислама с представлениями и воззрениями предшествовавших ему эпох и, таким образом, почувствовать их историческую давность. Вероятно, под влиянием зороастризма центрально-азиатский ислам с самого начала своего становления заявил о себе как о религии чистоты души и тела верующих. Думается, что в конечном счете это обстоятельство оказало воздействие на отсечение женского пола от выполнения религиозных обязанностей в общинных культовых местах. Чем дальше от

своей исторической родины продвигался ислам на восток, тем строже становилось соблюдение этого «зороастрийского» (может быть, дозороастрийского) принципа. Этим, видимо, можно объяснить существующие в современной Центральной Азии запреты на проведение женщинами 40-дневного религиозного уединения, совершение ими молитв в мечети, посещение кладбищ и т.п.

В соблюдении центрально-азиатской женщиной обязательных для мусульман религиозных предписаний по *шариату* имеет место некий «вакуум». Говорить, что такое явление связано с выражением женского «атеизма», не приходится, поскольку сама женщина однозначно осознает себя мусульманкой. Естественно, возникает вопрос о том, чем в женской вере этот «вакуум» заполняется. Как кажется, суть дела заключается в редко замечаемой исследователями слитности исламских и «не-исламских» норм и представлений в одном — исламском — корпусе. Попробуем разобраться в этом вопросе, для чего продолжим сопоставление имеющихся в нашем распоряжении материалов, относящихся к некоторым особенностям женского уклада в традиционном таджикском обществе. По нашему мнению, они проясняют вопрос о том, почему о *намазе* не полагается спрашивать у женщины. Таким образом, нами предпринимается попытка раскрыть истоки своеобразия женской религиозной идентичности в районах Центральной Азии с таджикским населением.

Для осмысления этого, замечу, нелегкого вопроса целесообразнее подходить со стороны анализа внутрисемейных обязанностей женщины. Содержательный аспект данной проблемы — выполнение замужней женщиной функции хозяйки дома и семьи (в том числе и управительницы семейного очага и огня). Такое впечатление, что именно в этой сфере нужно искать истоки, из которых питаются корни женской религиозности. Но подобные поиски не дадут результата, если оставлять без внимания вопрос, который касается роли и места отца семейства, его прав и обязанностей. Поэтому разговор о статусе замужней женщины приходится отложить на некоторое время и заняться анализом положения женатого мужчины. Для описания отношения к отцу семейства у таджиков, пожалуй, подходит слово «почитание». Оно погружает нас в ту сферу традиционного мировоззрения изучаемого народа, где скрываются некие признаки религиозного своеобразия в стереотипах поведения местного населения. Статуса женатого мужчины в таджикском обществе мы коснемся бегло, поскольку по данному вопросу автором подготовлена отдельная работа.

2. *Худо*: от бога дома до Бога Мира.

Еще в 1970-е годы в процессе полевых исследований в Центральной Азии мне доводилось слышать слово (словосочетание) *кас-худо*. Мне, носителю языка и культуры, оно было совершенно незнакомо. Из пояснений собеседников я установил, что данный номинант прилагается к женатому мужчине — главе семьи. Выходит, он выражает ту же самую идею, что и привычное мне *марди хона* — букв. «мужчина (который хозяин) дома» или *сохиби хона* («хозяин дома» и семьи). Как пояснили, там, где малые семьи нескольких родных братьев живут, занимая каждая в рамках неразделенной семьи пространство в виде отдельной ячейки в пределах большой *хаули* («дом-усадаба») и ведут хозяйство, сочетающее элементы общего (совместного) и обособленного (индивидуального), *кас-худо* считается старший брат.

Следует сказать, что в среде таджиков данное наименование не имеет повсеместного распространения, хотя его значение старшее поколение знает и в других районах. В этом я убедился в 2005 г. в Самарканде. Это говорит о том, что словосочетание *кас-худо* вышло из употребления сравнительно недавно, сохранив свою живучесть лишь в отдельных местах. Уже это обстоятельство возбуждает интерес. Мне также показалось, что восприятие наименования *кас-худо* окрашено особой эмоциональностью. Поэтому я задался целью проанализировать термин, рассчитывая на выявление его связи с более сложной категорией историко-культурной традиции таджиков.³¹ Таким образом, в центре предлагаемого построения — попытка раскрытия происхождения и семантики указанной формы величания женатого мужчины в лексике таджиков.

Размышляя о термине *кас-худо*, я вспомнил наименование *кайвону*, которое у таджиков употребляется для обозначения прав и обязанностей замужней женщины. В отличие от *кас-худо* слово *кайвону* у таджиков сегодня встречается почти повсеместно. Наиболее часто оно применяется для обозначения хорошей кулинарки и вообще образцовой хозяйки. Оказалось, что тадж./перс. *кайвону* в форме *кайвони* зафиксировано Г.П. Снесаревым у узбеков Хорезма. По мнению этого исследователя, *кайвони* (у населения Хорезма) происходит от общеиранского *кятбону/кадбону* в значении «госпожа», «хозяйка дома».³² В словаре М.А. Гаффарова даются и такие значения слова *кадбону*, как «мать семейства», «дама», «барыня».³³ «Фарханги забони тоджики» («Словарь таджикского языка») наряду с указанными значениями *кадбону* приводит его также в смысле замужней женщины, ответственной за приготовление пищи для угощения или женщины, которая руководит работой поварих. Там же говорится и о такой функции *кадбону*, как руководить другими внутридомашними делами.³⁴ Нужно сказать и о том, что в форме *katak-banuk* данный термин отмечен в Сасанидском Иране.³⁵ В свете этих данных почти не остается сомнений, что элемент *кас* в словосочетании *кас-худо* восходит к той же основе *кад/кат* (ср. элемент *katak*, где *ак* — суффикс³⁶). Значит, можно строить предположение, что компонент *кас* представляет собой разговорную форму общеиранского архаического *кад*, значение которого — «дом», «семья», «семейное образование», «поселение». Нужно поискать сведения, которые бы пролили свет на происхождение компонента *худо (худа)*.

Представляется, что тадж./перс. *худо (худа)*³⁷ по своему происхождению связано с известным в науке древнеиранским *xwataw*,³⁸ значение которого — «самомогущий». В среднеперсидском (пехлевийском) ему соответствует *xwaday*.³⁹ Последующий ряд развития этого слова — архаическое *xudai* и современное *худо/хода*. В форме среднеперсидского *katak xvatay* этот термин употреблялся для обозначения патриархальной власти главы семьи в парфянский и сасанидский периоды.⁴⁰ *Katak xvatay* в памятнике светской пехлевийской литературы запечатлено в форме *kadag-xwaday*.⁴¹ Таким образом, интересующий нас номинант *касхудо/кадхода* (среднеперс. — *katak xvatay, kadag-xwaday*) может быть переведен на русский язык как «бог (божество, владыка, хозяин) дома и семьи». Именно в этом мы усматриваем эмоциональное восприятие термина *кас-худо* (происходящего от *кад-хода*), о чем говорилось выше. В.В. Бартольд, зафиксировавший рассматриваемый здесь термин в форме *кадхуда/кедхуда, кад-хода*,⁴² полагает, что первоначально он связывался с «понятием власти над семьями и потомством»;⁴³ по преданию,

мифический царь Фаридун «назначил людей правителями своих домов, своих семейств и потомков и дал им название *кетхуда*». ⁴⁴ Как видно, мы имеем дело с явлением, которое напрямую связано с пониманием картины мира ираноязычных народов. Это обстоятельство обязывает обратиться к вопросу о правовых основах «богости» (теоморфизации величия) «женатого мужчины», т.е. о смысле приложения к нему термина *кас-худо/кад-хода* в традиционной таджикской семье. Сказать иначе, что дает право главе семьи именоваться термином, в основе которого — бог (владыка, божество). Это уже второй вопрос, требующий осмысления.

По моему мнению, ответ на поставленный вопрос очевиден: правовой основой для «богости» женатого мужчины является семейная собственность. В традиционном таджикском обществе восприятие женатого мужчины как перво-собственника семьи прослеживается отчетливо. Преобладающая часть движимого и недвижимого имущества семьи (жилище, садово-земельный участок, домашние животные, скот и т.п.) обычно ассоциируется с его именем. Уровень его самосознания и притязаний определяется наличием достаточной собственности, оно дает ему право занимать главную позицию в семейной иерархии. Будучи главным исполнителем насущно важных (для существования семьи) дел, он был наделен и правами разделения обязанностей.

Отец семейства концентрировал в своих руках всю полноту экономической и идеологической власти; ему принадлежало право инициирования и принятия решений по организации и проведению разнообразных семейных обрядов, в том числе жертвенных угощений для умиловления духов предков, он молился за умерших предков, спасая их от преисподней. Другой обязанностью женатого мужчины было поддержание мира и согласия среди домочадцев, обеспечение их безопасности; в нем воплощался главный судья семьи. Его прерогативой был прием гостей мужского пола. С ним, как с лицом, соотносящимся с социальной сферой, было связано представление о праве представительства в местных органах самоуправления или инициативных группах, а также членства в локальном «мужском доме». «Первому лицу» семьи также вменялась роль посредника в связях с окружающим миром, ходатая и защитника интересов семьи в общине.

На физическом уровне отец семейства — зачинатель детей, что поддерживало демографическое благополучие группы (общества). Родитель — один из носителей этнокультурных традиций. Какую бы сторону ролевых характеристик мужа и родителя мы ни брали, во всем ощущается тот очевидный факт, что его бытие и выполнение им функций, производных от обязанностей добывать, кормить и содержать семью, было основным условием существования самой семьи и реализации ею функций воспроизводящего института. Сказанное поясняет смысл предписаний традиции об обязанности подопечных почитать родителя и повиноваться ему, объясняет истоки его непререкаемого авторитета и главенствующего положения в семейной иерархии, позволяет понять мотивы «бытия бога» в теле главы семьи и уяснить смысл основных характеристик традиционной семьи на Востоке: ее патриархальности, патрилокальности и патрилинейности. Эти признаки отражают представления о *ходе* (*patria*) как о сакральном управителе сакрального пространства — *кад* (дома). *Кад-хода*, с точки зрения традиционного сознания, обладает особой (сопоставимой с невидимой высшей) силой. Она дана ему богами для того,

олицетворять на земле эту сакральную силу. Ассоциирующийся с ним дом служит поэтому обителью (*кад*) божества в самом себе (*хода*). Этим он символизирует природу вневременного и внепространственного Бога, за которого он правит домочадцами, становясь объектом их почитания уже как бог.

В таджикской среде жена часто обращается к мужу, называя его именем старшего сына. Для сна и приема пищи у властелина семьи есть свое постоянное место, оно самое почетное. В его присутствии никто, кроме значимых (по возрасту и положению) гостей, не имеет права претендовать на это место. Благодаря такому устоявшемуся порядку вещей к детям по мере их роста и формирования приходит убеждение, что как носителям бога в своем теле и как наследникам роли боготворцев в этом вечном процессе активного богорождения предстоит участвовать и им самим. Ощущение божественных качеств отца, которому ребенок обязан своим бытием, рождается, таким образом, из детского жизненного опыта, из зависимости детей от отца как от источника (после их отлучения от материнской груди) своего существования. Этот источник помогает ребенку справляться с угрожающими ему силами, полагаясь на отца, который вызывает в ребенке восхищение, иногда и опасение. В конце концов, это подводит растущего ребенка к признанию за этой видимой высшей инстанцией права требовать подчинения, почитания и поклонения как олицетворению невидимой Высшей Инстанции.

Из этого принципа вытекает, что вера в «бога» приходит к человеку вместе с материнским молоком: на этапе раннего детства богом для них является защитник, кормилец и источник эмоционального тепла в лоне родительской семьи. З. Фрейд говорит, что «религиозное мировоззрение детерминировано ситуацией нашего детства».⁴⁵ Вера в конкретного (зримого) бога, который пребывает рядом с ребенком, еще долго затмевает его веру в Абстрактного Бога. Постепенно все эти отношения (вкуче с существующей системой запретов, поощрений и наказаний, которые являются и инструментами, с помощью которых Верховный Бог управляет миром) человек переносит в область религии. Перенос почитания отца в сферу религии свое впечатляющее отражение находит в таджикской поговорке, которая (в русском переводе) звучит: «Согласен отец — согласен Бог». Этот пример наглядно иллюстрирует сакральность бытия отца семейства: он чтим потому, что уравнен с Богом Мира. Средневековый (XI в.) автор этико-дидактического произведения «Кабуснаме» Унсуралмаали (Унсурал-Маали) Кайкавус, призывая сына к выполнению «велений Господа Всевышнего», уточняет, что веление состоит в том, чтобы «почитать отца своего».⁴⁶

Сакрализация бытия женатого мужчины имела определенную ритуализованную природу. Одна из ее форм проявляла себя еще на этапе свадебных церемоний по случаю женитьбы *кас-худо*. Дело в том, что жених у таджиков практически повсюду на завершающих фазах свадебных обрядов именовался *ша(х)/шо(х)*, т.е. «князь», «царь», «государь»; архаическая форма величания молодого — *подшо(х)/пошшо, поччо*. Судя по всему, отвлеченная форма данного термина — *подшохи* — когда-то означала церемонию женитьбы. Во всяком случае известно, что значение слова *patixsauih* в Иране парфянского и сасанидского периодов было связано с формой брака, из которой возникала подлинная патриархальная власть.⁴⁷

Обоснованием отношения к богу в опыте (т.е. к зримому богу, который обеспечивает ребенка всем необходимым для его роста и развития, поучает и

защищает его) является и то, что отец последовательно продолжает давать ему объяснения о происхождении и развитии мира. Конечно, космогония занимает важное место и в рассказах матери. При этом в глубине души она осознает, что своей полнотой и законченностью постулируемые ею космогонические концепции происходят из источника, который обычно ассоциируется с учением отца семейства. Пребывая рядом с ребенком, он своими поучениями, заверениями и строгими требованиями направляет убеждения и действия своего чада в соответствии с предписаниями, которые у него самого обычно ассоциируются с благодеяниями или, наоборот, наказаниями Всевышнего. В картине мира ребенка происхождение родительского дома есть результат созидательской деятельности отца. Это то же самое, что Космос в представлении взрослого, в данном случае отца, есть результат акта творения Бога Мира.

Если подвергнуть анализу космогоническое учение отца о происхождении мира, то выясняется, что оно не слишком далеко уходит от рассказов на эту тему, услышанных им самим еще в детском возрасте. Оно являет собой некое сочетание космогонического наследия детской поры жизни, умноженное на диалектику жизни взрослого человека. Согласно этому учению, дом, построенный его отцом (где проходило его детство), как и дом, построенный им самим, уже будучи отцом семейства, являют собой повторение (имитацию) некоего невидимого Перводома в небесах.

При любом варианте в представлении ребенка дом, в котором он живет, где он чувствует себя комфортно, при уверенности в своей защищенности от подстерегающих его опасностей внешнего мира, создан богом, в атмосфере опеки и общения с которым он находится. Позже он узнает, что мир сотворен существом, подобным отцу, но превосходящим его силой, могуществом, мудростью, властью, т.е. «неким идеализированным сверхчеловеком». ⁴⁸ Фрейд говорит: «Интересно, что этот создатель мира всегда только один, даже там, где верят во многих богов. Точно так же обычно это мужчина <...>. Дальнейший путь легко определяется тем, что этот бог-творец прямо называется отцом». По его мнению, «психоанализ заключает, что это действительно отец, такой грандиозный, каким он когда-то казался маленькому ребенку. Религиозный человек представляет себе сотворение мира так же, как свое собственное возникновение». ⁴⁹

В полной мере это относимо и к сакрализации *кас-худо*. Согласно представлениям об удвоении сотворения, *кас-худо* своим бытием соответствует некоему неявленному в опыте небесному, трансцендентальному образу. Основываясь на известной теории М. Элиаде о двойном (земном и небесном) аспекте явлений и объектов мира, ⁵⁰ можно определенно сказать, что происходящее из семейной лексики таджиков слово *худо* представляет собой отражение земного аспекта *Худо-Абсолюта*. Данное представление получает обоснование из убеждения, что блага, которыми пользуются члены семьи, — это имитация и в некотором роде повторение сотворения мира.

Переориентация от веры в хозяина/бога дома в веру в Хозяина Мира/Бога Вселенной происходит позже, когда дети, прежде зависимые от родителей (и находящиеся под их опекой), обретают независимое (от их власти и влияния) существование, то есть на этапе расширения их социальных обязанностей. Но, согласно Фрейду, по мере взросления человека и ощущения им в себе гораздо больше сил растет и осознание опасностей жизни. Отсюда

и заключение, согласно которому, в сущности, человек по прежнему остается таким же беспомощным и беззащитным, как в детстве, по отношению к миру он все еще ребенок. Поэтому «он и теперь не хочет отказываться от защиты, которой пользовался в детстве. Но он давно уже понял, что в своей власти его отец является весьма ограниченным существом, обладающим далеко не всеми преимуществами. Поэтому он обращается к образу воспоминания об отце, которого так переоценивал в детстве, возвышая его до божества и включая в настоящее и в реальность. Аффективность силы этого образа-воспоминания и дальнейшая потребность в защите несут в себе его веру в бога».⁵¹

Изложенный нами материал, отражающий картину мира таджиков, подтверждает, что вера, объектом которой является *Худо* Мира, берет свое начало из веры, объектом которой является *худо* дома семьи. Иначе говоря, в данном случае вера в Бога-Творца предстает производной от развития рационального теизма от конкретной его формы с человеческим (родительским) лицом до Обобщенно Абстрактной, лежащей вне сферы интеллекта.

Анализ термина *кас-худо* (архаич. *кад-хода*) в живой речи таджиков дает основания говорить о связи его с некими ступенями веры, в которой находят отражение глухие отголоски весьма отдаленных времен. В прошлом он имел значительно более широкий диапазон применения. В этом убеждает, например, весьма примечательный в этнографическом смысле рассказ замечательного сатирика и юмориста, лирика, автора научного трактата о риторике и панегирике Убайд Закани (1270–1370). Из его рассказа явствует, что богом мог быть не только владелец и хозяин дома (и семьи), но и староста селения или хозяин садов. Позволю себе привести соответствующий пассаж средневекового писателя в русском переводе: Некий дехкан⁵² в Исфагане направился к дому Хаджи Бахауддина (Баха-уд-Дина) сахибдивана⁵³ и (обратившись) к (его) слуге, сказал: Передай Хадже, что бог сидит (в ожидании) у ворот и (что) у него к тебе есть дело. (Слуга) сообщил об этом Ходже. Тот распорядился привести его. Когда («бог») вошел, (Ходжа) спросил: «Это ты — бог?». (Тот) ответил: «Да». (Ходжа) спросил: «Это как?». (Он) сказал: «Дело в том, что прежде я владел селением, садом и домом. Твои люди насильно отняли у меня селение, сад и дом, а (я) бог — остался».⁵⁴

Приведенный рассказ свидетельствует о том, что термин *кад-худа*, кроме его значения «хозяина дома и семьи», прилагался к значительно большей группе социально значимых фигур, олицетворявших достаток и благодаря этому обладавших влиянием. Подтверждение этому мы находим в памятнике пехлевийской литературы, где сказано, что «после смерти Александра Румийского в Эраншахре⁵⁵ было 240 удельных правителей».⁵⁶ Так («удельные правители») в источнике переводится наименование *kadag-xwaday*. Там же *dusxwadaih* переводится как «жестокое правление» Алексада. Это переключает нас от разговора о теоморфизации отца семейства к разговору о ступенях веры в богов на других уровнях общества. В сущности, перед нами эволюция теизма в сознании человека, когда он от веры, объектом которой является его родитель, переходит к сакрализации носителей социальных (и политических) функций, являющих собой объекты веры в качестве богов. Само собой разумеется, что в этом плане мы опираемся в основном на данные литературы, в том числе справочной.

У узбеков Хорезма это общеиранское слово этнографами зафиксировано в форме *кат-куда*/*кет-куда* для обозначения старейшины и доверенного лица

общины,⁵⁷ у афганцев, персов и туркмен — для обозначения родовых старшин (старейшина рода), квартально-общинных старейшин («квартальный старшина»⁵⁸), старост селений (ср. истор. *Саганхудат*, по В.В. Бартольд — *Саманхудат*; в рассказе средневекового писателя Убайда Закани *дех-хода* — синоним *кад-хода* — значит староста селения, вспоминается и псевдонимическая модель *тахаллос*, например, иранского ученого *Деххода* ‘Али Акбар). В словарях⁵⁹ наряду с указанными значениями упоминается «вождь племени» (тюрк. синоним *аксакал*, араб. *ра’ис*), даются и такие значения интересующего нас слова, как полицейский, начальник полиции, начальник гарнизона, полководец, градоначальник, губернатор, государственный чиновник, визир; кроме того, при толковании слова *кад-хода* в источниках упоминаются казначеи, интенданты морского арсенала, мэры городов, «гражданский администратор при военном наместнике» и «чиновник при полководце».⁶⁰

Следующий ряд значений *кад-хода* — правитель, повелитель, государь. *Хода* в форме *худат* в саманидский период употреблялся как титул правителей местных династий в системе властно-управленческой вертикали: *Бухархудат*, *Чаганхудат*, *Гузганхудат*, *Хутталянхудат*; предок самого рода Саманидов (владелец селения Саман) величался *Саманхудат*.⁶¹ У Саманидов *худаты* назывались также *кад-хода/кетхуда* (среднеперс. *katak-xvatau*), где лексический элемент *кат/кад* означал «дом», «семья», «семейное образование». Эпитет богов в системе титулатуры саманидских властителей выдвигает проблему, которая заслуживает внимания. Похоже, это наименование несет на себе печать сложной категории историко-культурной традиции и таит отголоски отдаленных идей и представлений создателей интересующей нас культуры о структурированном мире. Абу-л-Фазл Бейхаки, у которого термин *кат-хода* встречается часто, в своей истории о газневидских правителях приводит также слово *ходаванд* («бог»)⁶² «Шахнаме» Фирдоуси изобилует упоминаниями о *худай-правителях* (царях) стран: *Туранходай*, *Кабулходай*, *Забулходай* или просто *кад-хода(й)*; встречается и выражение *джехан кад-ходай* («государь мира»), этим именем называется, например, Кеюмарс. Зафиксировано пять случаев употребления Фирдоуси выражения *джехан кад-ходай* или, в том же значении, *кадхода-йе джехан*.⁶³ В среднеперсидских текстах человек — хозяин тела — *xvatau-i tanomand*.⁶⁴ Набор значений понятия *кад-худа* венчает величание в классической персидско-таджикской поэзии солнца Богом (*кад-худа*) Неба.⁶⁵

Широкая палитра значений термина *кад-хода/худат* при всем кажущемся многоцветии связана, тем не менее, единой нитью, на которую как бы нанизаны ступени отношения «власть — подчинение» от «управителя» человеческого тела, а также хозяина дома (семьи)⁶⁶ и первого лица государства до Владыки Неба. Полисемантичность *кад-хода/худат* находит определенное подтверждение и в европейских языках: ср. немец. *herr* («мужчина», «хозяин», «владелец», «патрон», «господин», «барин»; Господь, Бог) или *Herrgot* (Бог), соответственно англ. *lord* и *the Lord*, франц. *seigneur* и *le Seigneur* и др. Вспомним и русское «господин» и «господь».

Из привлеченного выше вырисовываются предположения о том, что концептуальная идея выстраивания набора значений термина в один ряд (на оси «низ-верх»/ «верх-низ») предстает в категории идеологии власти и управления как на социальном (семейном, административном или государственно-политическом), так и на Надсоциальном — Космическом —

уровне. Соответствие в иранском этнолингвистическом ареале наименования Бога (*хода*) лексическому компоненту величания земных субъектов власти (*кад-хода/худат*) ставит вопрос о мировоззренческом обосновании анализируемой мыслительной конструкции. Судя по всему, источником переноса этого слова от Бога на Его подданных является представление о сакральности ролей и бытия главы семейного образования (начальной ступени глобальной властной вертикали), лидера социального управления, чиновников государственного аппарата и первого лица государства. Потребность в теоморфизации величания «властных фигур» на всех уровнях властно-управленческой иерархии возникла, видимо, из необходимости утверждения идеи о сверхъестественном происхождении не только носителей властных функций, но и самой власти, с которой ассоциировался инструмент «удержания подданных в строгости» (Низами 'Арузи Самарканди).

Представление о *кад-худа*, олицетворяющих Бога, отправляется, вероятно, от связи власти (лидерства) и собственности (владения) в том смысле, что в традиционных обществах последняя выступает как средство достижения власти и величия (ср. источники «богости» главы семьи). Отсюда и предположения, что: 1) подвластные владения лица, наделенного властными функциями, рассматривались его собственностью (ср. тадж./перс.: *сохиби хонаю дар* — «хозяин/владелец дома и всего остального»; *малик* — владетель/царь.); 2) с *кад-худа*, вероятно, связывалось единое в своей основе воззрение о первотворцах, первокармилцах, первоходатаях, первосудьях, первозащитниках, первожрецах и т.п.; 3) «богость» главы таджикской семьи, как и «богость» древних и средневековых владык, отражает изначальную «приземленность» идеи Бога-Творца (к слову сказать, тадж./перс. слово *парвардигор/парвардигар* — «творец», «создатель», «бог», — образовано от глагола *парвардан*, обозначающего земные понятия «воспитывать», «кормить»); земные *кад-хода* воспринимаются аспектами богов, удаленных во времени, поскольку, будучи избранными ими, они выражают их и соответствуют им.

Совокупность изложенного дает ключ к осмыслению приписываемых земным *кад-хода* черт, которые обычно ассоциируются с восприятием бытия Бога на Небе. К сказанному следует добавить, что дом/жилище (семейное образование) как сакральное и структурированное пространство выступает символом и моделью упорядоченного (освоенного) мира; поэтому основные его черты проецировались на общинные, административные и территориально-политические образования. Основываясь на известной концепции М. Элиаде⁶⁷ об удвоении вещно-событийных реальностей (сотворений), можно допустить, что дом (жилище), зафиксированный предками иранских народов в термине *кат/кад*, в сознании людей, от которых нас отделяет историческая давность, отражал идею удвоения и, таким образом, соответствовал небесному Дому с Богом-Творцом во главе. Это приближает нас еще на одну ступеньку к пониманию смысла того, почему слово *кад-хода* охватывает столь много значений, пусть и одного порядка. Земной дом, сельский или городской квартал, селение, город, цитадель, округ, область, страна — все это аспекты небесных Дома, Квартала, Селения, Города, Цитадели, Области, Округа, Страны. Первыми правят (владеют) боги (владыки), которые мыслятся как образ и подобие Бога (Владыки) Мира, их Верховного Господина. По аналогии со среднеперсидским *xvatau-i tanomand* можно сказать, что как Вседержитель выступает ду-

шую Вселенной, так и *кад-хода/худаты* предстают фигурами, воплощающими душу социального, административного или государственно-политического «тела» (образования).

Привлекательность выстроенного ряда примеров в том, что он позволяет почувствовать значение слова *xvatau* для обозначения стоящего как над центром сакрального земного, так и над Центром сакрального Небесного. Все это объясняет смысл сведения разных по значению словосочетаний «глава семьи», «староста сельской (и/или городской) квартальной общины», «глава городской власти», «правитель округа, страны», «властитель государства», «царь царей» (или царь четырех сторон света, как в древности величали владык Ираншахра) и «Всевышний Бог» к единому семантическому ряду. Цари Древнего Ирана как воплощенные боги величались словом *bagā* («бог»). Египтяне в фараонах видели воплощение божественной сущности. Фараоны, как показывает самое имя их (Ра-Фра, т.е. Сын Ра), считались представителями богов на земле, даже самими богами, поэтому им воздавались божественные почести. Надпись на колонне в честь царя Хеопса называет его добрым богом и господином.

В древнеиндийских государствах царям оказывали божественные почести, ибо полагали, что в них воплотилось божество, они сами и их власть соединяют природу Бога и Царства Божьего в одном лице. Отголоски подобных стереотипов мышления ощутимы и в современной Центральной Азии. К примеру, президент Узбекистана Ислам Каримов в народе известен как *nana*, наместником Аллаха на земле величали туркмены почившего недавно Президента своей республики. Во всем этом угадывается секрет прямого управления событиями мира — социального и Надсоциального во главе со своими богами. Таким образом, высвечивается экстраполяция эпитета Бога на субъектов власти (лидеров) на земле. Выходит, в традиционном обществе власть священна не только на верхнем уровне, но и на нижестоящих ступенях ее вертикали, вплоть до власти «женатого мужчины», который олицетворяет функцию божества дома.

Отражают ли изложенные данные сущность ступени веры таджиков в Бога — этот вопрос требует еще внимательного изучения. На этом этапе мне представляется, что они содержат в себе зерно, из которого обычно вырастают религии. Поэтому величание целой группы лидеров термином, компонентом которого является слово *худо/худа*, может быть отнесено к представлениям, отражающим одну из ступеней развития религии. Это подтверждает справедливость точки зрения В. Джемса, сказавшего, что «религиозная мысль всегда получает свое выражение в терминах личной жизни. В наше время, как и в глубокой древности, религиозный человек скажет вам, что он познает божество в глубоко личных, эгоцентрических переживаниях».⁶⁸

Как видно, результаты предпринятой попытки анализа термина *кас-худо* вполне позволяют представить самое существенное, а именно то, что в традиционном таджикском обществе статусные роли главы семьи, а также социальных и политических авторитетов разных уровней имели строгое терминологическое оформление. В качестве *кад-худо* все они олицетворяли фигуры, стоявшие (стоящие) над центром дома, ведомства, области, страны и т.п. Терминологически единые, они отличались в объемах властных функций, находясь над центром соответствующих образований в качестве их «бога».

Внутреннее пространство дома с его огнем и очагом оставалось в распоряжении *кадбону*. Стоит отметить, что по крайней мере в парфянский и сасанидский периоды слову «семья» соответствовало название *dutak* (букв. «дым»)⁶⁹. Получается, когда-то понятие «семья» связывали с огнем, который, как и в наше время, выступал символом ее существования. Для рассматриваемой темы это имеет принципиальное значение, поскольку в центре внимания находится огонь. Использование понятия огня (дыма) для названия семейного образования дает отчетливое представление о значении, которое ираноязычные народы придавали этому чистейшему элементу природы. Теперь мы можем вернуться к картине мира хозяйки (госпожи) дома и семьи, *худо* которых является отец семейства.⁷⁰ Повторяю, эта тема рассматривается в аспекте внутрисемейных обязанностей замужней женщины, поскольку типические черты ее ролей позволяют понять и особенности выражения ею своей религиозности.

3. Олицетворение черепахи.

Как уже было упомянуто, «в Греции символом семейной женщины была черепаха, никогда не расстающаяся со своим домом».⁷¹ Это сравнение было бы уместно употреблять, говоря об образе жизни таджички в досоветское время. Остановимся на этом вопросе для того, чтобы рассмотреть объективные причины непосещения женщинами-таджичками мечети для молитвы. В принципе об этом уже говорилось в первой части данной главы. Но там речь шла в основном о *нежелательности* участия женщин в молитве, совершаемой в культовом здании, или ритуалах (например, погребения) по причинам, носящим характер суеверий. В этой части изложения акцент смещен в сторону *невозможности* посещения ими мечети для молитвы уже из-за обязанности «не расставаться с домом». Естественно, в этом вопросе больший интерес представляет отношение «женщина — огонь».

При исследовании вопроса об особенностях картины мира женщины в традиционной таджикской семье на ум приходят уже упоминавшиеся «Наставления матери», предписывающие дочери «оставаться дома». Нужно проверить высказанную выше гипотезу о том, что не только традиционное бытовое затворничество женщин на Востоке, условно называемое мною затворничество по обычному праву (*адат*), но и запрет на выполнение ими (совместно с мужчинами) религиозных обязанностей (эту форму будем именовать как религиозное затворничество по *шариату*) ведет свое происхождение из глубины предшествовавших исламу времен. В пользу этого предположения говорят реалии, которые можно легко фиксировать, наблюдая жизнь и быт таджиков в сельских районах Центральной Азии. Достаточно беглого взгляда на некоторые ролевые характеристики женщины в традиционной сельской семье, чтобы представить себе образ жизни таджички, замкнутой пределами дома; да и в старых городских кварталах (Самарканд, Бухара, Худжанд) положение в этом плане не слишком сильно отличается.

Здесь нужно сделать небольшое отступление, напомнив читателю старинную английскую поговорку, которая гласит: «Девушка властвует над женихом, а жена подчиняется мужу». На Востоке это справедливо только в части подчиненности жены мужу. Дело в том, что здесь девушка никогда не властвовала над женихом. Да и в наше время положение не сильно меняется. В сельских районах она находится во власти родителей, и это

лишает ее возможности насладиться плодами «властвования над женихом». Это касается и жениха, по той причине, что браки совершаются по воле родителей. Стоит сравнить обычное русское выражение «Дочка вышла замуж (сын женился)» с таджикским «Мы (родители) дочку замуж выдали» или «Мы (родители) сына женили». В этом смысле между девушкой и женихом сохраняется паритет. Нарушение равновесия происходит тогда, когда девушка отдается жениху посредством выполнения мусульманского акта бракосочетания (*никх*). И тут выясняется, что один из партнеров призван олицетворять силу и, следовательно, власть, другой — воплощать красоту и нежность, один является собой господина дома и семьи (*кас-худо*), другой — хозяйку дома и семьи, должную посвятить себя служению домочадцам (*кайвону*). Превращение прежнего раба в господина и бывшей принцессы в барыню и рабыню одновременно — таков итог брака на традиционном Востоке. Здесь с заключением брака происходит процесс наследования мужем традиций отца (тогда он становится *кас-худо*), женой — традиций матери (тогда она становится *кайвону*). Отныне функции *кайвону* приковывают ее к дому и домашнему очагу, закрепив за ней выполнение обязанностей, которые исключены из сферы мужской деятельности.

В обозначенном ключе имеет смысл напомнить об отношении «женщина — огонь», определившем угол зрения, под которым проводится исследование. Это отношение подразумевает, что последний элемент структуры (огонь) входит в исключительное ведение женщины в качестве инструмента влияния на членов семьи и, следовательно, источника их зависимости, когда женщина выступает полной хозяйкой (обладательницей) огня.

Уже отмечалось, что традиционный уклад жизни таджикской женщины и ее взгляд на социальный мир и мир Вселенский определены спецификой представлений этноса о разграничении полоролевых функций. Поэтому, как кажется, именно в этой сфере нужно искать ключ к пониманию особенностей женской религиозности. Для этого рассмотрим один из аспектов ролевых характеристик *кадбону* (*кайвону*). Он связан с упоминавшимися функциями хозяйки семейного очага и огня.

В этом вопросе отдельно следует отметить очевидные признаки различия, которые обнаруживаются в поведении мужчин и женщин по отношению к домашнему очагу. При сохранении общего взгляда тех и других на эту сакральную природную стихию и соответственно на ожидание ее благодати в отношении женщин к семейному огню прослеживаются проявления большей учтивости и утонченности. В этом можно убедиться на примере обращения к огню в обрядности. Как мы попытались показать, женщины оперируют огнем в событийных (обрядовых) целях более осмысленно, чем это наблюдается в поведении мужчин. Да и репертуар использования ими огня в церемониальных целях гораздо шире.

Таджики Центральной Азии считают, что участие мужчин в разжигании и поддержании семейного огня нежелательно. В сельских местах (часто и в городах) существует убеждение, что это чревато исчезновением благодати (*хайру барака*), которую Бог дает дому и членам семьи. Роль отца семейства в поддержании неугасимого семейного огня сводится лишь к участию в обеспечении семьи топливом. Мужчины бездействуют и, как замороженные, находятся во власти благословенного огня и тогда, когда в целях врачевания *обу алас*

женщины исцеляют их с помощью огня. Можно привести сколько угодно примеров, которые свидетельствуют о том, что благополучие дома и семьи связывается в большей мере с ролью женщины как хозяйки семейного огня и очага. По этому поводу сами таджики говорят: *Ободию обруи хона ба зан вобаста* («Благополучие и достоинства дома зависят от женщины»). Главное заключается в определении идеологии этого природного явления, создателем которого, как правило, выступала (и выступает) *кайвону*. Описанное в предыдущих главах убеждает, что практически во всех случаях, когда огнем оперирует женщина, это принимает черты священнодействия с явно выраженной церемониальной окраской. У мужчин эти признаки скрыты, их приходится раскрывать, обращаясь к практике созерцания пламени.

Если перейти к рассмотрению типических черт отношения к огню, то лучшей иллюстрацией может служить ритуал *алоугардон*. Он яснее всего демонстрирует, что в идеологическом отношении мир женщин и мир мужчин полярны в принципе. Круг обязанностей *кайвону*, замкнутый стенами дома у семейного огня, достаточно наглядно иллюстрирует эту полярность. Нужно сказать, что как раз в этом и заключено условие поддержания необходимого равновесия в семье. И в самом деле, дом тогда считается домом, когда в нем горит огонь. Горение огня немыслимо без женщины — источника энергетического и эмоционального тепла. Наблюдая, как восточная женщина оперирует огнем, можно легко понять, что она олицетворяет «ключ» огня и в этой своей ипостаси воплощает «ключ» дома и семьи в целом. Отсюда и ощущение сакрализованности этих женских функций. Последние напрямую связаны с сакральностью, в частности, предмета ведения женщины — благословенного огня. В этом смысле семейный огонь и женщина дополняют друг друга, в то время как семейный огонь и мужчина (муж, отец семейства), если иметь в виду ситуации оперирования огнем, по ряду параметров друг друга исключают.

Роль хозяйки и хранительницы огня и очага, в том числе печи для выпечки лепешек — *танур'а*⁷², обязывала женщину к вдумчивому и изобретательному отношению к тому и к другому. Считалось дурным знаком, если хозяйка ходила по утрам к соседям за огнем (горящими углями), чтобы разжечь костер в семейном очаге. Предполагалось, что огонь должен быть в каждом доме, его не следовало выносить из него и переносить в другой (или одалживать), в особенности если дело касалось неродственных семей. Хозяйки, допустившие угасание огня ночью в своем семейном очаге и поэтому вынужденные обращаться к соседям, сами испытывали определенную неловкость из опасения, что о них пойдет слава как о *пурхоб* («засоне»).⁷³ С этим, видимо, были связаны и определенные верования. Для далеких предков казахов угасание огня в очаге означало прекращение жизни семьи. «Поэтому, — сообщает источник, — у них одно из самых тяжелых проклятий гласило (в русском переводе): <Пусть погаснет огонь в твоём очаге>». ⁷⁴

В плане традиционных представлений об отношении «женщина — огонь» интерес представляет в целом типичный для оседлого населения Центральной Азии случай, зафиксированный мною еще в советский период в кишлаке Чорку (долина р. Исфара).

Один из местных жителей предложил нам, участникам экспедиции, зайти к нему пообедать. Во дворе довольно большого и благоустроенного дома женщина забавляла двоих малолетних детей. Представляя пожилого отца, детей и

жену, гостеприимный хозяин сказал: «Есть и третий, грудной, он спит» — и указал на колыбель под нарядными покрывалами, стоящую немного поодаль. Женщина встала, радушно поприветствовала нас по-русски и побежала в сторону кухонного помещения.

По внешнему виду дома чувствовался установившийся в семейной жизни порядок. Во всем ощущалась атмосфера мира, уверенности и достатка. Муж, пропуская нас вперед и указывая рукой, куда идти, вполоборота повернулся к жене и распорядился относительно подачи «и разведения огня» (для приготовления горячей пищи, конечно, в виде традиционного плова). Мы вошли в переднюю (*дахлез*) между двумя комнатами. Хозяин указал на открытую дверь, предлагая зайти в помещение. Во время беседы он то и дело смотрел в окно, которое выходило во двор дома, ожидая прихода жены с *дастурхоном*. Хозяйка задерживалась. В конце концов хозяин встал и, высунув голову в открытое окно, произнес: *Э, оташпараст, о бийо охи(р)!* («Э, огнепоклонница, ну приходи же!»). Это обращение не может не вызвать интерес. Поведенческие особенности хозяина (например, тон его распоряжения жене), очевидные признаки осознания им собственной внутренней силы и уверенности в себе свидетельствовали, что на Востоке мужчина еще не потерял унаследованный от времен стадного существования человечества инстинкт своего предназначения — быть *кадхуда*, т.е. социальным лидером. Наверное, в этом и состоит источник стабильности, мира и чувства защищенности, в которых, это было заметно, пребывают домочадцы.

Приведенный пример достаточно наглядно демонстрирует специфику членения внутрисемейных ролей между супругами. Главное заключается в том, что семейный огонь как аспект ролевых характеристик партнеров по браку и вообще полоролевые функции в традиционной таджикской семье высвечивают универсальную формулу «женщина — хозяйка семейного огня/света и очага». На деле это означает, что право владения тем и другим принадлежит исключительно женщине. Хочется думать, что свадебный костер, разводимый на пути церемониального шествия молодухи в дом будущего мужа, представляет собой демонстрацию закрепления за новобрачной как раз этого права. Полоролевые обязанности женщины в качестве хозяйки семейного огня и очага не только дают ключ к пониманию мотивов ее эмоционального отношения к огню, но и показывают уровень прав и обязанностей хранительницы огня, а также связанные с этим ее власть и влияние на членов семьи.

В этой связи стоит еще раз вспомнить слово *оташпараст*, употребленное в описанной ситуации мужем по отношению к своей жене. Этим термином муж описывал назначение жены в сфере внутрисемейной деятельности. Нужно сказать, что слово *оташпараст* в буквальном переводе значит «огнепоклонник/ца», так называют последователей зороастрийской религии. Мы поинтересовались у хозяина, каков смысл подобного обращения к жене. Он пояснил: *зано пеши алау-ба бисёр меджунбад, алау-кати гап мезанад*. То есть «Женщины долго возятся у огня, (они) разговаривают с огнем». «А Вы нет?», — спросил я гостеприимного хозяина. В ответ он сказал: *Мо-кати алау гап намезанад* («Не разговаривает с нами (мужчинами) огонь!»). Такое пояснение на деле означает нежелательность участия мужчины в разведении и поддержании огня семейного очага. Этот пример лишний раз доказывает, что в таджикской сельской среде

глава семьи выступает лишь пользователем благ семейного огня, ограничивается пассивным наблюдением за действиями хозяйки у семейного очага. Далее мужчина из Чорку пояснил: *Алау, дегу тавак — кори зан* («Огонь, казан и всякая другая (кухонная) утварь — дело женщины»). В этих суждениях главы семьи было много интересного. Прежде всего выражение «Не разговаривает с нами огонь!». В нем явственно ощущается воззрение, согласно которому, огонь — живое существо, и поэтому право выбора партнера «по общению» принадлежит ему.

Из объяснений супругов явствовало, что слово *оташпараст* не несет негативной смысловой нагрузки, а обозначает действительные ролевые обязанности хозяйки, связанные с «огнем, казаном и всякой другой утварью», одним словом — с огнем и очагом. Поэтому, когда муж обращается к жене, называя ее *огнепоклонницей*, ясно, что в глубине сознания он не себя причисляет к хранителям древней традиции *почитания огня*; олицетворением указанных функций в его представлении является жена, за которой закреплена совокупность ролей хранительницы внутрисемейных отношений, владельницы и управительницы семейного очага и огня, сочетающей обязанность заботы о доме с опекой, так сказать, над предметом своего ведения — благословенного огня.

Указанная особенность имеет принципиальное значение. Из нее вытекает, что подобно вневременной и внепространственной черепахе, которая в некоторых мифологических традициях держит на своем куполообразном панцире землю, центрально-азиатская женщина удерживает дом и семью, сохраняя их стабильность; она — центр и опора существования как первого, так и второго. Традиционная обязанность устраивать домашнюю жизнь всецело привязывала женщину к стенам дома. Благодаря этому он становился освоенным пространством, упорядоченным миром, созданным ею. Все, что за пределами этого мира, принадлежало мужчинам. Так было заведено от начала человеческой истории. Подобная регламентация отношений родилась из первоначальной необходимости упорядочения жизни. Ислам застал центрально-азиатское общество на том этапе развития, когда данное положение на евразийских просторах было общим местом. В осмыслении проблемы «ислам и женщина» такой порядок вещей объясняет многое.

Как соответствующий женской природе, огонь рассматривается естественной собственностью женщины и, следовательно, фактором, определяющим уровень ее самосознания. То, что неугасимость семейного огня, олицетворяющего женскую сферу обязанностей, является источником существования и благополучия дома и семьи, символом как одного, так и другого, определяет объемы прав и притязаний замужней женщины, которая использует это природное благо для влияния на домочадцев.

Автору помнится, как в родном селении, когда между супругами возникали размолвки, женщины в качестве инструмента воздействия на своих мужей и защиты своих прав использовали огонь. Они просто отказывались его разводить. В итоге, например, зимой в помещении становилось холодно, дети мерзли, пища не готовилась. Никто из других членов семьи не смел без согласия хозяйки дома и семьи подходить к очагу и браться за разведение костра. Отказ женщин разводить огонь продолжался до тех пор, пока мужчины не предлагали мир. Этот пример красноречиво свидетельствует о

том, что женщины используют предмет своего ведения как рычаг для оказания влияния на домочадцев, включая отца семейства.

Представление об изначальной принадлежности огня *кайвону* просматривается не только в практике «неделигируемости» функции разведения огня в семейном очаге. Установившийся порядок мироустройства, согласно которому огонь — собственность женщины и в этом качестве основа благополучия дома и семьи, отражен в таджикской поговорке, употребляемой обычно женщинами в случае смерти хозяйки, оставившей после себя несовершеннолетних детей. В переводе она звучит так: «Детям лучше оставаться при кучке материнской золы,⁷⁵ чем при кучке отцовского золота!» (ср. русскую поговорку «Отец умер — полсироты, мать умерла — полная сирота»). В поговорке отражена идея о пределах «собственности» родителей (супругов). В ней женщина выступает носителем заповеданного традицией энергетического и эмоционального огня (тепла), поэтому для существования семьи как воспроизводящего института она значит не меньше, чем отец семейства, с которым связано материальное благополучие. Отсюда вытекают и представления о правах и обязанностях замужней женщины.

Когда некоторые исследователи пишут о бесправии женщин на Востоке, они не учитывают значения этого факта. Если исходить из дифференциации супружеских ролей во внутри- и внедомашних сферах, то кажется весьма уместным говорить не о неуравненности прав женщин и мужчин на мусульманском Востоке, а о целесообразном для традиционного общества разделении обязанностей между супругами. Все члены семьи, включая хозяйку, были зависимы от главы семьи (мужа, отца). В такой же мере верно и то, что все члены семьи, включая самого главу (мужа, отца) были зависимы от хозяйки (жены, матери) как обладательницы ключа к величайшему благу — огню. На утилитарном уровне он служил источником тепла, света, комфорта, фоном для общения и развлечений. На символическом — традиционным способом очищения, охраны, умиловления душ предков, компонентом защиты здоровья в знахарской медицине и так далее. Важно подчеркнуть, что в традиционном обществе забота о здоровье членов семьи (и группы) лежала в основном на женщинах, потому что огонь, широко использовавшийся в рациональной и иррациональной медицине, находился в их распоряжении. Они выступали ближайшими врачами, открывшими свойства чистейшего элемента природы — «своего» огня как наиболее доступного средства лечения.

В оседлой среде Центральной Азии существовала церемония, которая воспринималась как символический акт оформления незыблемости права женщины на огонь во внутреннем пространстве дома. Черты церемониального оформления «легитимации» права женщин на огонь как на их изначальную принадлежность просматриваются в традиционном обычае обведения молодых людей вокруг ритуального костра. Его смыслом является закрепление за новобрачной функции будущей хозяйки и управительницы огня в формирующейся семье. Одна из составляющих ритуала обведения невесты вокруг костра состоит в церемониальном оформлении передачи новобрачной права на семейный огонь как на ее заповедную собственность. Смысл обряда заключен, очевидно, в том, что невеста переезжает в дом будущего мужа со «своим» огнем (некоторый дополнительный свет на эту гипотезу проливают различные переносные огни — зажженные лампы, факелы, которые сопровождают поезд невесты). «Ее» огонь

становится фактором самосознания будущей хозяйки, определяющим уровень ее прав и притязаний в формирующемся семейном союзе. Согласно данным Л.Ф. Моногаровой, в Рушане существовал обычай, когда невеста перед отъездом в дом будущего мужа молилась перед очагом, затем брала из него золу и забирала с собой. У бартангцев мать новобрачной заворачивала в платок немного золы из очага и давала дочери с собой.⁷⁶ Природная принадлежность огня женщине отражена также в отмеченном выше традиционном ритуале бракосочетания (*никох*), где огонь (свеча) присутствует в качестве священного элемента обряда.

Приходится еще раз вспомнить *алоугардон* в плане осмысления его как «огня новобрачной». Это раскрывает смысл церемонии и мотивы участия в ней только женщин. Молчаливое священнодействие ее персонажей вокруг полыхающего костра может быть объяснено негативным отношением «мужского» ислама, в мире которого оно происходит. Здесь имеет значение то обстоятельство, что в этом утратившем какие-то черты былой яркости событии, отсылающем нас к идейным истокам почитания огня, слабо светится предписание о закреплении за будущей женой (и матерью) функции хозяйки и хранительницы семейного огня и очага. Это тот огонь, доля которого (с отъездом новобрачной в дом будущего мужа) «гаснет» в родительском очаге, чтобы возжечься в новом — в доме сестры невесты. Огонь, который новобрачная «приносит» в дом будущего мужа, служит, таким образом, для его возжигания/учреждения в новом очаге — сакральном центре дома (помещения). Этим в правовом отношении фиксируется факт, что невеста является первоучредителем семейного огня и, таким образом, право и роль хозяйки и хранительницы как огня, так и очага, принадлежат ей.

Данная точка зрения позволяет понять, почему в некоторых мифологических традициях женщина изображается первоначальной обладательницей огня. Не только в мифах, но и в действительности у многих народов мира хранительница семейного «неугасимого огня» и домашнего очага — женщина. У эвенков, по сообщению А.В. Головнева, исследовавшего культуру народов Северо-Западной Сибири, огонь, как и Солнце, предстает в женском обличье. Если место для нового стойбища определяет мужчина, то первую вещь в основание чума — железный очажный лист — кладет женщина. С этого начинается сооружение чума.⁷⁷

По М. Элиадэ, «в ведийской Индии законное вступление во владение территорией осуществлялось путем сооружения алтаря, посвященного Агни»,⁷⁸ божеству огня. Он персонифицирует священный огонь, в котором все рождается и погибает, чтобы обновиться. Перефразируя М. Элиадэ, можно сказать, что «огонь новобрачной» являлся условием ее вступления (в качестве будущей хозяйки дома и семьи) «во владение». Поэтому, очевидно, архаическая традиция предписывала невесте переезжать в дом будущего мужа со «своим огнем». Поскольку возжигание семейного огня «есть не что иное, как микрокосмическая имитация Сотворения»,⁷⁹ «огонь новобрачной» должен рассматриваться как фактор доминирующей роли женщины в идеологии огня. Итогом священнодействия становится ритуальное оформление того, что огонь является, так сказать, изначальной естественной собственностью женщины. Следовательно, ей принадлежит и право определения связанной с ним идеологии, частью которой является судьба (будущее) семейного огня. Речь идет об определенных условиях его существования в семейном очаге.

Понимание семейного огня естественной частью того, что принадлежит женщине, заставляет еще раз вспомнить известные из этнографической литературы пляски овдовевшей жены вокруг костра или при зажженных свечах в течение трех дней после смерти мужа у припамирских народов.⁸⁰ Они отсылают нас к актуализации исконных прав женщины на огонь. Предположение о связи отмеченных ритуальных плясок именно со смертью главы семьи не кажется кощунственным, если мы согласимся, что они представляют собой образное (символическое) возвращение огня (после смерти главы семьи) в родительский дом вдовы. Основание для данного предположения не выглядит слишком смелым. Оно вытекает из текста М.С. Андреева, который рассказывает о весьма сжатых сроках между смертью мужа и повторным выходом замуж вдовы; исследователь приводит предание язгулемцев: «в старину, по окончании трехдневного оплакивания, женщина в тот же день возвращалась в дом своих родителей и, переночевав там, тотчас же выдавалась замуж».⁸¹

Можно, таким образом, высказать предположение, что отмеченные танцы представляют собой ритуал, который каким-то образом связан с судьбой огня. Он свидетельствует о том, что право женщины на огонь производно от ее ответственности за его судьбу. Здесь весьма уместно вспомнить замечание В.Н. Топорова о том, что «смысл жизни и ее цель человек космологической эпохи полнее всего переживал именно в ритуале».⁸²

В контексте женских обрядовых плясок следует сказать, что этнографами они отмечены и в исполнении мужчин, которые приурочивали их к похоронам умерших мужчин.⁸³ Но в этом случае танцы обходились без огня. Как видно, в этом факте, отражающем отношение мужчин к огню, можно почувствовать намек на принадлежность права распоряжаться огнем и его судьбой именно женщине.

Акцент внимания на укладе жизни женщины на Востоке в основном в аспекте семейного огня при минимуме освещения вопроса о выполнении ею совокупности супружеских и материнских обязанностей объясняется тем, что эти роли центрально-азиатской замужней женщины достаточно хорошо известны из литературы. Кроме того, реализация этих обязанностей во многом неотделима от семейного огня, он как раз и предполагает выполнение *кайвону* супружеских и материнских ролей. Ранее неоднократно говорилось о том, что таджичка, как и любая другая центрально-азиатская замужняя женщина, до наступления климакса обычно была или беременна, или кормила ребенка грудью. Традицией ей было предписано всецело отдавать себя уходу за детьми, поскольку демографическое благополучие закладывало основу существования общества. Материнство считалось одной из главных функций и важным фактором жизнеспособности социума. Установка на соответствие в большей степени своему женскому предназначению (выполнению супружеских и материнских ролей вкупе с другими внутридомашними функциями) не позволяла женщине проявлять свою активность в сфере общественной жизни. Строго говоря, ей просто не нужно было проявлять эту активность в мире, изначально созданном мужчинами и, следовательно, принадлежавшем им. Этот мир, символом которого была мечеть, рассматривался сферой исключительно мужской деятельности, основой социального функционирования сильного пола. Так два мира: община, ядро которой составляют мужчины, и скрытое социальное ядро, которое ассоциировалось с женщинами, — дополняли друг

друга. Еще у пифагорийцев закон взаимодополняющих парностей (бинарных оппозиций) представлял собой основу мирового порядка.

В программе разграничения супружеских ролей в традиционной таджикской семье воззренческий аспект отражает истоки восприятия женщинами устройства организованного мира — социального и космического. Важность этого ракурса вытекает из того, что через религиозный плюрализм как систему регуляции группового поведения открываются и грани обыденно-житейского плана поведения. Предлагаемый угол зрения в определенном смысле является и ключом к пониманию исламского менталитета в условиях современной сельской Центральной Азии. Обращенность женщин преимущественно к сфере внутрисемейных ролей позволяет понять, что они выступают наследницами ныне утраченной традиции почитания огня, фигурами, сочетающими обязанности владельниц семейного очага и огня с заботой как об одном, так и о другом. Таким образом, функции, связанные с благословенным огнем, отсылают нас, во-первых, к области разделения полоролевых функций партнеров по браку, во-вторых, к собственно женскому видению мира. В первом случае оперирование огнем носит утилитарный (не-событийный) характер, во втором ощущаются (возможно, производные от первого) характерные черты использования этой стихии в не-утилитарных (событийных/церемониальных) целях.

Из отмеченных сопоставлений ясно, что у оседлого населения Центральной Азии там, где ожидание благодати связывалось с домашним огнем, он находился исключительно в руках женщин. Священный огонь в священном домашнем очаге (разговор об этом впереди) представляет собой краеугольный камень, на котором зиждется источник сакрализованных властных функций восточной женщины в семье. В этой роли центрально-азиатские женщины предстают перед нами как носительницы идей, в фокусе которых улавливаются элементы культа огня. Своей учтивостью по отношению к огню женщины напоминают жриц культа этого природного явления. Толкование хозяйки дома и семьи как жрицы огня позволяет понять существо вопроса, связанного с элементами рационального мышления. При таком подходе выясняется, что в таджикской среде там, где огнем оперирует женщина, делить его на событийный (церемониальный) и не-событийный (не-церемониальный) становится невозможным в принципе.

Специфика утилитарного отношения к семейному огню (когда он служит источником тепла, света, комфорта, эмоционального подъема, фоном для общения, фактором забав, развлечений и т.п.) состоит в том, что оно как будто бы не носит зримой печати церемониального отношения к этому природному благу. Но если присмотреться внимательно, то можно почувствовать, что когда женщина находится у очага, то часто логическая дистанция между ней и огнем исчезает. Стирание границы между ними ощутимо, главным образом, благодаря особо утонченному отношению к этому благу практически во всех ситуациях оперирования им, не важно служит он утилитарным целям или ритуальным. Срастание в единое целое отношения к утилитарным и обрядовым ситуациям огня требует отдельного рассмотрения. Здесь необходимо повернуть разговор несколько в другую сторону, пытаясь поближе подойти к семантике огня молодоженов.

Анализ отношения таджички к огню позволяет заключить, что оно определяется в основном двумя факторами: а) огонь как заповеданный спутник и

союзник женщины и б) огонь как заповеданная собственность женщины. В первом случае обращение хозяйки к огню носит характер некоего ритуализованного «общения» с ним. Во многих случаях, особенно в сфере обрядности, символическая форма оперирования огнем определенным образом упраздняет логическую дистанцию между объектом и субъектом ритуальной ситуации. Тогда возникает ощущение, что огонь и женщина выступают как ближайшие и необходимые друг другу союзники и помощники. Женщина связывает свои ожидания с благотворным воздействием и высшим назначением огня служить человеку благом. Поэтому она осознанно приглашает его к конструктивному и гармоничному взаимодействию. В подобной ритуальной реальности огонь выступает как ее очеловеченный природный партнер для достижения конкретных целей. Благодаря этому оперирование огнем принимает черты священнодействия, воспроизводя ситуацию первовремени по «архивному рисунку» в области подсознания.

Ритуал обведения новобрачных вокруг костра, по-видимому, представляет собой инсценировку «отпечатка» того изначального, которое провозглашает идею о том, что огонь как чистый и священный элемент природы, обладающий способностью очищать от скверны, служить охранительным способом, стимулировать женскую фертильность, быть средством умилоствления и благословения, есть заповедный спутник и союзник женщины. Именно на этой основе ритуал *алоугардон* молодоженов и другие обряды с использованием огня проявляют себя как связанные единой мировоззренческой нитью; и на этой основе можно понять, почему в основных сферах обрядности, где огонь занимает центральное место, идеологами и действующими лицами выступают женщины.

Здесь должно быть сказано о том, что объем забот и переживаний женщины, связанных (наряду с материнскими и прочими функциями) с домашним огнем, не оставляли (не оставляют) свободного времени для выполнения ею религиозных обязанностей наравне с мужчинами и в конце концов способствовали формированию религиозного затворничества женщин в таджикском обществе. Чем же заполняется вакуум в сфере публичного выполнения местной женщиной религиозных обязанностей по исламу? Отсюда легко перейти к принципиально важному вопросу. Он касается той же темы огня, но уже в разрезе культа семейного огня и очага и, следовательно, женского видения мира.

Это обратная сторона медали, условно назовем ее *не-ислам*. Здесь скрываются истоки женской *двурелигиозности* (не забудем — при очевидном исламском самосознании женщины в современной центрально-азиатской среде). Анализу некоторых граней этого феномена посвящен следующий раздел работы, который во многом является продолжением вышеизложенного. Конечно, нельзя думать, что культ огня в женской среде проявлял (проявляет) себя, так сказать, во всю полноту. Исламская энергоинформационная среда не позволяет реализовать его полнее. Показательно в этом отношении то, как мужчины избегают женских церемониальных огней; характерно также безмолвие персонажей церемонии во время выполнения действия. Тем не менее еще до недавнего времени в оперировании женщинами семейным огнем можно было чувствовать некоторые глухие признаки древнего почтительного отношения к его горению в очаге. Вспомним включение семейного очага и огня в систему традиционных родильных обрядов, а также обрядов материнства и раннего детства, описанных выше. В этой связи стоит сказать также об отношении к огню, когда он

горит в каминно-очажном отделении (*касаба*) дома, служа источником света, тепла, средством для приготовления пищи и т.п.

4. Женщина и «не-ислам».

Один из аспектов идеологии огня отсылает к представлению о том, что это благо возносит запах пищи на небо — обитель Бога и предков. За это человек получает всевозможные блага, посредством, например, облаков, приносящих дожди, стимулирующие природное и социальное размножение. Значит, огонь связан с миром Космоса. Это обстоятельство свидетельствует о том, что отношение «женщина — огонь» может быть рассмотрено в контексте мировоззренческой модели (в том смысле, что почтительное отношение к огню обнаруживает определенные признаки женского культа). Черты быта *кадбону*, для которой священный огонь является объектом опеки и патронажа, говорят о предназначении женщины воплощать функции Хозяйки и Патронессы Небесного Огня, выступать, так сказать, земным прототипом Гестии и Весты.

Подобные представления имеют под собой достаточно веские обоснования. Они связаны в первую очередь с символическими функциями огня. Согласно поверьям и представлениям таджиков, с этим благом связаны охранительные функции, огонь выступает магическим средством очищения и защиты членов семьи от болезней и неудач, он обладает очистительной, сексуальной и прочими функциями природного и социального размножения и развития. Он благословенен (в этой ипостаси выступал символом национальной религии доисламских иранцев), продолжает служить объектом женского культа в среде Центральной Азии и поныне. Эти взгляды на огонь ярче всего раскрывают смысл костра новобрачных и ожидания, которые с ним связаны. Об этом уже говорилось: церемония обведения новобрачных вокруг огня представляет собой акт закрепления за будущей хозяйкой дома и семьи обязанностей, связанных с поддержанием неугасимого семейного огня.

Своеобразие отношения *кадбону* к огню состоит в том, что, когда она оперирует этим благом, ее поведение принимает некую эмоциональную окраску. Поведение женщины, проникнутое почтительным отношением к этому природному элементу вообще и к семейному очагу в каминно-очажном отделении (*касаба*) жилого помещения в частности может служить существенной базой для приближения к пониманию особенностей мира женщины. Говоря об отношении женщины к огню, нельзя пройти, например, мимо такого факта, что он как грозная и одновременно уязвимая стихия выступает предметом опеки, охраны именно женщины. Поэтому, когда мы говорим о том, что женщина в восточном обществе воплощает собой ключ семейного огня, ясно, что это вытекает из двойной природы огня: при умелом обращении огонь — благо; в противном случае — он губительный источник бед и разрушений. Из закрепленных за женщиной обязанностей обуздания угрожающей неукротимости огня и функций, предполагающих охранение, хранение, воспроизводство и управление семейным огнем, вытекает исключительная важность ее роли во внутрисемейных делах, что основательно привязывало замужнюю женщину с детьми к дому, лишая ее возможности выполнения религиозных обрядов, установленных *шариатом*.

Необходимо акцентировать внимание на огне как аспекте женского видения мира. В этом плане интерес представляет, например, женское олицетворение огня в демонологии таджиков. Этот факт отмечен О.А. Сухаревой.⁸⁴ О. Муродов высказывает мысль, что в мифах и легендах таджиков долины р. Зеравшан происхождение добрых духов связывается, в частности с огнем и светом.⁸⁵ М.С. - Андреевым зафиксировано представление об очаге-деде (учак-баба) в Самаркандской области.⁸⁶ Все это, безусловно, свидетельство андрогенности мифологического образа, как и в случае с зороастрийским богом огня Атаром.

Чтобы яснее представить совокупность отношения «женщина — огонь», рассмотрим некоторые особенности современного быта таджикского населения, отталкиваясь от разделения обязанностей супругов. В целях краткости изложения перенесем обобщенные особенности полоролевых функций партнеров по браку на условную *схему ролевых характеристик супругов* (СРХС). Возможно, описываемая в ней модель отношений покажется читателю не вполне академичной, зато она наглядно иллюстрирует реальные ориентации супругов в реальное время и в реально существующем районе мира.

Местоимением первого лица (*Я*) обозначим мужа, второго лица (*Ты*) — жену. Тогда мы получим следующую картину: *Я* (муж) предназначен для общественной жизни, *Ты* (жена) призвана устраивать домашнюю жизнь, создавать комфорт; *Я* имею своим тылом общинный очаг, *Ты* — семейный очаг. Круг *Твоих* обязанностей замыкается семейным очагом и огнем, круг *Моих* обязанностей ограничен социально одобряемыми функциями добытчика. Соответственно *Я* за порогом дома могу быть где угодно, *Ты* находишься дома, у огня и котла, около детей. Другими словами, основой *Моего* социального функционирования является община (как целостность), основой *Твоего* функционирования — дом (образующий *Твой* микрокосм). *Я* исповедую ислам, *Ты* исповедуешь и ислам, и «не-ислам», значит, *Я* стремлюсь к Богу, *Ты* — и к Богу, и к миру одухотворенных реальностей (явлений). *Мой мехроб*⁸⁷ обращен к Мекке, *Твой мехроб* обращен и к Мекке, и к не-Мекке («не-Мекка» подразумевает образы и символы, унаследованные из доисламских традиций. В этом смысле вполне применима также форма «до-Мекки»).

Обрисованная схема супружеских отношений ясно показывает глубинные мировоззренческие корни описанного выше разграничения полоролевых обязанностей супругов в традиционной таджикской семье. Главное — принцип, согласно которому место женщины — у огня (и, следовательно, около детей). Этот принцип ясно показывает, например, почему, по словам главы семьи из Чорку, «огонь не разговаривает с мужчинами».

Как видно, отношения, которые отражает программа разделения супружеских обязанностей, представляют собой картину специфики собственно мужского и собственно женского миров в общей системе традиционных внутрисемейных и социальных отношений. Достаточно бросить взгляд на последние позиции обрисованной выше схемы, чтобы убедиться в особенностях разграничения мировосприятия супругов. Выходит, что целостная религия отца семейства однополюсна, она направляет его сердце к единому Богу — кораническому Аллаху. Что касается жены (и матери детей), то ее религия двуполярна (двучастна): один из ее аспектов — вера в единого Бога, другой — вера в мир спиритуализованных реальностей. По существу, целост-

ность ее религии достигается посредством единства двух светлых начал веры. Центральнo-азиатская женщина во многом остается неотделимой от сконструированного ею самой Всеединства веры; в этом смысле дом, хозяйкой и управительницей которого она является, предстает домом, в котором существуют как бы два *мехроба*. Один обращен к Мекке, второй (не-Мекка) — к ее сердцу. К нему женщина обращается тогда, когда оперирует семейным огнем.

Внутренняя двучастность женской религии представляет собой продукт ее интравертности. Супружеские, материнские роли, а также функции хозяйки дома и семьи удерживали (во многом продолжают удерживать) ее в большей степени у того *мехроба*, воплощением которого выступал семейный огонь. Здесь важно помнить, что огонь является единственной стихией природы, которую человек в состоянии воспроизводить. Именно эта наиболее содержательная функция традицией отнесена к кругу обязанностей женщины. Благодаря этой обязанности она обретает право хозяйки, хранительницы и управительницы домашнего огня. Нетрудно в этой концепции угадать элемент того воззрения, что как конструирующая рукотворный огонь женщина есть участница творительной деятельности Бога. Поэтому фигура самой женщины обретает черты, характерные для служителей культа. Тут возникает вопрос, не было ли рассмотренное выше женское затворничество связано с подобными представлениями, продиктовано необходимостью ограждения не только благословенного огня, но и фигуры его хозяйки и хранительницы от возможных осквернений.

Возвращаясь к семейному огню, который помещался в каминно-очажном отделении (*касаба*), нужно сказать, что по ряду особенностей отношения к нему еще в относительно недавнем прошлом он во многом сохранял глухие следы древнего алтаря огня. Автор помнит устройство и расположение упоминавшихся *мехроба* и *касабы* в доме родителей. В зимнем помещении дома они располагались напротив друг друга. *Мехроб* представлял собой аркообразную нишу почти во всю высоту задней стены в глубине каркасного помещения, справа от входа. Эта часть помещения называлась *пейшок* («место впереди *тока*»; *ток* значит «арка», «свод»). *Мехроб* указывал направление на запад, т.е. на Мекку. Эта ниша называлась также *тахмон* (ниша для постельных принадлежностей), в нее складывались одеяла, тюфяки и подушки. Поверх постельных принадлежностей она занавешивалась большой декоративной занавеской, сплошь вышитой шелковыми нитями, панно-*руиджо* (*руиджойи*). В таком виде *мехроб/тахмон* представлялся местом, где за вышивкой, как за занавесой, скрывается что-то таинственное, недозволенное для «постороннего глаза».

Следует помнить, что изготовление декоративных вышивок, как и искусство рисования узоров, всецело находится в руках женщин. По О.А. Сухаревой, это ремесло «передается исключительно наследственным порядком, причем наследование идет преимущественно по женской линии».⁸⁸ Основное назначения таких панно — служить своеобразной иконой, выполненной женщинами в утонченных узорах. Это еще один пример, иллюстрирующий картину женского мира.

Касаба была слева от входа в комнату. *Мехроб*, как знак направления на Мекку, указывал на место захода солнца, *касаба*, наоборот, — на место

его восхода. Аналогично располагались *мехроб* и *касаба* и во многих других домах родственников и соседей. Конечно, были и другие варианты, что зависело, например, от рельефа местности при выборе места для строительства дома и его ориентирования по сторонам света. Но обязательным условием было то, чтобы каминно-очажное устройство не занимало место *мехроба*. Насколько я помню, этот принцип соблюдалось и в кишлаке Заурон, откуда родом была моя мать.

Отец будущего этнографа не слишком усердствовал в области выполнения религиозных обязанностей (хотя был достаточно сведущ в исламской обрядности). Не потому, что он был неверующим. Времена — рубеж 1940–1950-х годов — были трудные: разговоры о преследованиях властями верующих велись повсеместно.⁸⁹ Между тем, когда к нам забредали соседи или кто-нибудь другой из односельчан и после чая принимались молиться, обычная осмотрительность словно покидала отца: он становился в один ряд с молящимися, занимая соответствующую позу. Видимо, срабатывал инстинкт групповой солидарности. Пока мужчины молились, становясь лицом к *мехробу* (значит, к Мекке), мать находилась у очага, занимаясь приготовлением пищи или чая. В такой ситуации молящиеся мужчины и мать, занятая управлением огнем, оказывались спинами друг к другу. По медлительности движений матери, когда она занималась огнем, и ее погруженности в себя, можно было подумать, что в ней происходит некое раздвоение: было такое впечатление, что одну часть ее мысли влечет горение огня, а другую уносит *мехроб*, куда обращены молящиеся. Это было видно, когда мужчины совершали ритуал *Омин* (Аминь), проведя ладонями рук по лицу: мать делала то же самое. Так, два алтаря, символически соответствовавшие двум принципам видения мира, мирно сосуществовали под одной крышей жилого дома. Ситуация, похожая на описанную (или вообще так или иначе связанная с *намозом*), была обычным явлением среди многочисленных родственников автора этих строк, по крайней мере в селении Заурон, откуда была родом мать, и Мазари Шариф, с которым связано происхождение отца. Взрослых женщин (как по линии материнского родства, так и по отцу) было около тридцати. Регулярно молилась лишь бабушка по отцу, ведавшая библиотекой моего репрессированного деда.

Жизнь у порога дома создала основу для восприятия таджикской божественного начала, в том числе в предметности того мира, который она создавала сама и в котором обитала. Потому-то «ее» Бог принимал черты, с одной стороны, абстрактного (незримого, небесного) бытия, с другой — растворенного в конкретных (зримых, земных) вещах, ею создаваемых и ее окружающих. Благодаря этому обстоятельству в поисках Высшей Истины она обращала свой внутренний взор, с одной стороны, в небо, с другой — в образ Небесного Храма, в собственное сердце. Так, оставаясь дома, таджичка, в отличие от немецкой женщины, ограниченной рамками «трех К» — *Küche, Kirche, Kinder* (кухня, церковь, дети),⁹⁰ всецело посвящала себя созданию равновесия в семье, стремясь направлять жизнь отца семейства — руководителя и защитника домочадцев. Создается впечатление, что местный ислам кое в чем представляет собой дефеминизированную религию. Женщины, обычно осознающие себя членами мусульманской общины (*уммат*), в значительной степени находят-ся во власти доисламских верований и представлений, активно используют

огонь в многочисленных ритуалах (родильных, свадебных, смертных, знахарских и др.). Их «бирелигиозность» объясняется тем, что учение пророка Мухаммада, унаследовавшее доисламские нормы и представления, сохраняет интровертность местной женщины, ориентируя ее на выполнение «двух ролей» в противоположность «трем К». Одна подразумевает детей, другая — кухню, символы которой — очаг и огонь — указывают и на выражение видения ею мира и себя. Такой порядок вещей способствовал тому, что женщина продолжала оставаться в мире, корни которого, несомненно, скрываются в доисламских воззрениях, сделавших объектами почитания древние символы, в частности огонь и связанный с ним домашний очаг, как бы заменяя ей *мехроб*, указывающий верующему направление на Мекку. В результате в домашнем очаге находил свое выражение домашний алтарь,⁹¹ игравший для своей хозяйки и роль своеобразного *мехроба* в мечети.

Знатор этнографии оседлого населения Средней Азии А.К. Писарчик, говоря о домашних очагах в этом регионе, пишет, что они выполняли функции домашнего алтаря, будучи местом почитания, принесения жертв, приготовления ритуальной пищи. «Насколько мне известно, — отмечает она далее, — ритуальная функция очагов не была объектом специального этнографического исследования, хотя во многих этнографических работах по Средней Азии зафиксированы многочисленные факты почитания очага и огня, главным образом в календарных и семейных обрядах».⁹²

Как сообщает М.С. Андреев, в долине р. Хуф по «четвергам и пятницам при совершении поклонения домашнему очагу в него кладется трава “*ситіриак*”, намазываемая маслом, как курение, угодное угодникам, ангелам и духам предков».⁹³ А.Е. Тер-Саркисянц свидетельствует, что в традиционной сельской свадьбе у армян «после того как невеста была одета, молодые отправлялись в церковь венчаться. Иногда венчание происходило у очага (тонир) и называлось *тонри псак*».⁹⁴ На той же странице этой работы говорится: «Совершая этот обряд, наиболее распространенный в селах Сюника и Нагорного Карабаха, жених и невеста трижды обходили вокруг очага, затем, встав по обе его стороны, опускались на колени и целовали края очага. В народе венчание у тонира считали даже выше венчания в церкви, поскольку тонир их кормит, греет и очищает. В Нагорном Карабахе этот обряд сохранялся вплоть до конца 1920-х годов».

Археологами установлено наличие особого помещения «с пандусным подъемом своеобразного устройства», служившего домашней часовней или святилищем, в жилищном комплексе жителей доисламского Пенджикента. Для него характерна «специально пристроенная арочная ниша, по бокам украшенная декоративными колонками. Перед нишей имеется невысокая площадка, обычно со следами разведения огня». На стенах некоторых ниш сохранились остатки живописи, найдены «лепные украшения, обрамлявшие арку, и фигуры фантастических существ» (полуптиц-полулюдей), которые свидетельствуют об их связи с культовыми представлениями. «Из общей системы других комнат святилища выделяются в ряде случаев тем, что полы в них приподняты над общим уровнем полов помещений и перед входом в них устроены невысокие лестницы. Обязательными для святилищ были и суфы вдоль стен, исключая стену с нишей».⁹⁵

Г.А. Пугаченкова и Л.И. Ремпель описали орнаментированные терракотовые очажки (IX–XII вв.), собранные в основном на Афрасиабе.⁹⁶ Авторы ссы-

лаются на литературные источники, где говорится, что эти очажки были связаны с культом огня и установкой в них светильников с неугасимым огнем или что очажок — это зороастрийская икона, перед которой возжигался жертвенный огонь.⁹⁷ В этом отношении интерес представляет работа О.А. Вишневской и Ю.А. Рапопорта об антропоморфных очагах, раскопанных в городище Джигербент (левобережье Амударьи).⁹⁸ Все это — весомый аргумент в пользу точки зрения об укорененности культа неоскверненного огня, своеобразными жрицами которого были женщины.

Показательно, что когда речь заходит об отношении женщины к огню и очагу, то в ее поведении ощущается особая ритуализованность движений, как бы устремленных к какой-то таинственной и высшей целесообразности. Особенности поведения женщины у очага или в ритуале, когда она оперирует огнем, свидетельствуют не только о вере в огонь, но и о зримом его почитании. Различимы также и жреческие формы поведения женщин. В целом специфически «огнепоклонническое» отношение женщин к анализируемому природному явлению в ряде сложных ситуаций современной жизни придает их поведению заметные черты прагматичности, толерантности и склонности к умиротворению.

Определяющей в системе традиционного менталитета является реминисценция мифологического сознания о нерасчлененности человека и живого Космоса. Это представление является источником восприятия разводимого в сакральном «центре» жилища (очаге) огня как подобия Огня-Солнца в сакральном Центре Неба. М.С. Андреев, описывая церемонию очищения невесты огнем в долине р. Хуф, свидетельствует, что после этого «приводят барана и перед очагом, на краях которого курение, разрезают барану ухо, чтобы пошла кровь; эту кровь собирают в поставленную ложку и льют в очаг. Барана после этого отводят обратно в стойло. Берут заранее отложенные сердце и печень (от другого барана, зарезанного раньше для угощения) и жарят на очаге, после чего рубят на мелкие кусочки и раздают всем присутствующим по три маленьких кусочка, которые и съедаются. Этот обычай называется <чи-арзонай> (чи-ардо:най), т.е. <за очаг>».⁹⁹ У таджиков равнинных районов существовало представление, что приготовление горячей пищи на домашнем очаге есть жертва духу огня, который якобы питается запахом этой пищи, в особенности запахом жира. При разделке туши (например, барана) *кассоб* (букв. «мясник») отрезал ломтики курдючного сала или нутряного жира заколотого животного и бросал их в очаг, говоря: *насиби алоу* («доля огня»). Такое отношение указывало на представление о праве «живого огня» на пропитание. Принося жертву «живому огню» в «вещном» центре (очаге-жертвеннике), человек, согласно традиционному мышлению, становится участником глобальных креативных процессов, которые происходят в божественном ведомстве на Небе, и тем становится подобен Создателю. Примечательно, что эта роль ассоциируется именно с женщиной.

Таким образом, круг обязанностей хозяйки дома и семьи («*кайвону*»), находящейся у огня и замкнутой стенами дома, демонстрирует элементы полярности мира женщин и мужчин. В этой полярности заключено объяснение причин неучастия женщин в выполнении религиозных обрядов наравне с мужчинами, в ней же заключено и условие поддержания необходимого равновесия в семье в традиционном таджикском обществе. И в самом деле, дом тогда дом, когда в нем

горит огонь. Но горение огня (а значит, и существование дома) немислимо без женщины — источника энергетического и эмоционального тепла.

У таджиков для поддержания неугасимого огня хозяйки вечером сгребали горячие угли в кучку в центр очага и накрывали ее золой. В целях большей надежности сверху укладывали еще несколько кизяков или просто сырые дрова. Так, во-первых, огонь сохранялся до раннего утра и, во-вторых, таким путем за ночь топливо просыхало. Женщины старались вставать пораньше, чтобы не допускать угасания тлеющих углей и успеть развести огонь в очаге; уже в этом факте угадывается элемент представления о необходимости бережного отношения к огню.

Как упоминалось выше, К.А. Иностранцев приводит материалы из арабских источников относительно примет и поверий об огне в сасанидском Иране. Например, считалось, что «кто не любит треска огня, не получит дохода с земли».¹⁰⁰ Также полагали, что треск огня справа от сидящего предсказывает ветер и пыль, слева — дождь и снег,¹⁰¹ кружение языка пламени в очаге — к смутам и спору; такое же поведение огня перед сидящим означает победу и радость. Если огонь кружится перед очагом, предстоит отъезд хозяина, за очагом — болезнь в доме. Когда звук пылающего в очаге огня напоминает смех, быть и радости, и горю. Огонь подходит под самый котел — значит будут большие дожди, то же, если из костра вылетает много искр. Ярко пылает огонь — большая радость; пылает с завыванием — горе и т.п.¹⁰²

Обычно, когда костер горел ярко, члены семьи располагались поудобнее у огня и за чаем или едой подолгу взирали на пламя. Длительные паузы, которые то и дело возникали в медленном разговоре, не оставляли сомнений в том, что взрослые и дети находятся во власти магического воздействия огня. У костра люди общались, не глядя друг другу в лицо: огонь притягивал их взгляды. Он манил их, никому не хотелось упустить мига общения с ним. Ели и пили не торопясь. Каждый старался поддерживать полыхающий костер, подбрасывая в него все новые дрова, которые тут же подхватывались пламенем. Медленный разговор, а то и длительное безмолвие у костра — одна из загадочных особенностей отношения человека к огню. Кажется, ничто не придает речевому поведению человека столь строгой ритуализованности, как огонь. Как можно было заметить, особенно зримо это ощущается в молчаливом священнодействии, связанном с *алоугардон* невесты.

Стремление не позволять огню гаснуть в очаге и различение его характеров по особенностям горения были связаны, в первую очередь, с утилитарной функцией огня — служить источником тепла, света, фоном для общения и т.п. Это говорит о том, почему так много значения придавалось «смеющемуся огню» (*алоби шух*). В этой, казалось бы, рутинной утилитарности многое было ритуализовано. Забота о «смеющемся огне» как о живом существе наглядно это доказывает. Такое отношение, похоже, основывалось также на представлении о чистоте этого природного явления.

Автор помнит, как его мать неодобрительно относилась к тому, что будущий этнограф или его сестры при разжигании костра в очаге дули в огонь или задували его. Она сама (для быстрого возгорания хвороста) бралась руками за края подола рубахи или халата и равномерными движениями вверх и вниз раздувала огонь. По М.С. Андрееву, ягнобцы «огонь не тушат никогда

даже до сих пор дыханием, так как это считается грехом», хотя, как сообщает автор далее, «для раздувания дыхание (ртом) применяется свободно». ¹⁰³

Священнослужители-зороастрийцы во время богослужения и других религиозных обрядов в храме огня, находясь перед алтарем со священным огнем, закрывают лица (кроме глаз) вуалью. Такое отношение к огню явственно отражает представление, что дыхание оскверняет чистый элемент. ¹⁰⁴ Здесь улавливается и ритуализованный призыв к осознанию губительной опасности огня при неосторожном обращении с ним, особенно в странах с сухим климатом: ветер (поток воздуха из легких), извечный и могущественный враг огня, может подтолкнуть эту чистейшую стихию к демоническому порыву. Взгляд на огонь как на творение богов на деле означает, что он стал доступным человеку благодаря его изобретательности и творческим способностям. Человек приручил огонь и создал культ этой стихии как заповедь высокой нравственности. Эта заповедь не только призыв к почитанию, но и предписание разумного и осмотрительного обращения с этой грозной и опасной стихией.

У моей покойной матери было правило: не умывшись предварительно, не браться за разжигание утреннего костра в очаге. Она наставляла моих сестер: прежде чем начинать разжигать костер, надо приводить в порядок волосы на голове, чтобы не осквернять чистый (*пок*) огонь. В противном случае, по ее убеждению, сваренная пища «не дозволена (по шариату) для употребления» (*харом*). Очистка очага от золы производилась с особой тщательностью; золу полагалось выбирать всю и выносить в специально отведенное для этого место подальше от строений, чтобы полностью исключить возможность того, чтобы кто-то даже случайно на нее наступил; это считалось *увол* («грех», «грешно»). Там, куда выносили золу, со временем образовывалась большая куча. Родители, в особенности матери, запрещали детям плевать или забираться на нее; необходимо было обходить кучу. Для предостережения неразумных детей от подобных шалостей взрослые ссылались на различного рода зооморфные или антропоморфные злые силы, ¹⁰⁵ способные навредить им, если они пренебрегут этими предостережениями. Матери внушали детям, что от воздействия демонических сил они могут ослепнуть, оглохнуть или даже лишиться рук и ног. Этот пример показывает, что демонологические образы служили матерям зачатую педагогическим инструментом. К ним прибегали для того, чтобы способствовать формированию у детей осознанно почтительного отношения к «живому огню» и золе, сохраняющей дух «живого огня».

К весне, в сезон полевых работ, кучу золы разбирали и использовали для удобрения земельного участка семьи. В наше время это практикуется меньше, потому что теперь в сельских местах для отопления используется по большей части каменный уголь, который сгорает в топках различных конструкций, в том числе металлических. Считается, что зола каменного угля вредит развитию сельскохозяйственных культур, а также плодовых деревьев. Проникновение в современный быт местного населения этого вида топлива (сопровождавшегося появлением печей и печек, в том числе буржеек), а также природного газа (в урбанизированных центрах) и электричества коренным образом изменило конструкцию традиционных очагов и каминов. При всем том изменение топливного материала и трансформация в основных конструктивных чертах каминно-очажного отделения не подорвали основы традиционного почитания огня и золы.

Привлеченные сведения представляют собой иллюстрацию того положения, что определяющими идеологию семейного огня и жрицами его культа выступают женщины. Примеры сакрализации женщинами домашнего огня, опеки ими предмета своего культа и их стремления оберегать его от осквернений прослеживаются во многих областях традиционной этнической культуры. Роль хозяйки и хранительницы огня и очага обязывала женщину к вдумчивому и изобретательному отношению к тому и к другому, поскольку огонь «разговаривал только с женщиной», как бы игнорируя участие мужчин.

Представления о человечности огня лишний раз останавливают внимание на достаточно хорошо известном из этнографической литературы по народам Центральной Азии факте из жизни в древних оседло-земледельческих районах. Имеется в виду так называемый обычай *чоршанбеи сури* (среда «сури»), как уже говорилось знаменовавший последнюю среду месяца *сафар* и последнюю среду перед наступлением Нового года (*Науруз*) иранских народов.

Слово *сури* напоминает ведийское «*су́гъа*» («солнце»), поэтому вполне возможно его истолкование как символа солнца, хотя возможны и другие толкования. Известно также, что общеиранское *сури* значит «красная роза». ¹⁰⁶ Связано ли оно со словом *сур* в современной лексике таджиков в значении «дикий», «необузданный» — решать лингвистам.

О *чоршанбеи сунни (сури)* в Бухаре еще в середине прошлого века сообщает Н. Ханыков, который пишет, что там весной празднуют «один день, называемый странным именем *чоршамбеи-сунни*, <...> везде зажигают костры, и люди обоих полов, перепрыгнув через них, разбивают какую-нибудь глиняную посуду, этим они думают очиститься от грехов и даже от болезней». ¹⁰⁷ Этот сюжет привлекал также внимание К.Л. Задыхиной, согласно которой узбеки дельты Амударьи один раз в году, обычно в конце месяца *сапар* (араб. *сафар* — второй месяц мусульманского лунного года), считавшегося самым неблагоприятным, ночью в [последнюю. — Р.Р.] среду — *чоршанбе* зажигали костры и прыгали через них. «Кроме того, — сообщает исследовательница, — для очищения от грехов» и предотвращения беды люди шли на перекресток дорог, где «жгли костры, прыгали через огонь, били посуду и быстро убегали домой». ¹⁰⁸ Интерес представляют также данные иранских источников, например Сайида 'Али Мирнийя: ¹⁰⁹ предварительно сыпали понемногу соли (*намак*), потухших углей (*зогал*), а также монету достоинством в десять *шахи* («шахская») ¹¹⁰ подержанный глиняный кувшин, предназначенный для битья, который выбрасывали через крышу дома на улицу.

Как нам кажется, в рассуждениях в Н. Ханыкова о том, что в Бухаре через костер перепрыгивали «люди обоих полов», вкралась неточность. Дело в том, что для прыжков подобного рода полагалось, чтобы костер был достаточно большой. Поэтому трудно себе представить, чтобы, например, бухарская женщина, которая тогда еще носила покрывало-*фаранджи*, решилась на такой шаг. Для этого она как минимум должна была снять этот элемент одежды. Кроме того, подобное поведение женщины около общественного костра едва ли могло вызывать одобрение мужчин, особенно в таком городе, как Бухара, славившемся своей строгостью в вопросах женского благочестия.

Традиционно длинный покрой одежды взрослого населения, в особенности женщин, в Центральной Азии заставляет думать, что в прыжках через риту-

альные костры участвовали преимущественно подростки, взрослые люди были, скорее, наблюдателями. Участие женщин в этих прыжках возможно было при условии, что костер разводился не на улице, а во дворе частного дома, обычно без посторонних мужчин.

К слову сказать, этот обычай некоторые черты своей устойчивости сохраняет и сейчас. По рассказам, которые нам приходилось слышать в кишлаке Сор (долина Магиандарьи), прыжки через пламя костра под тем же названием *чоршанбеи сури* практикуются и в наше время. Костры подобного рода устраиваются как на улице (тогда они принадлежат в основном детям), так и во дворе частных домов (в этом случае в прыжках участвуют и молодые женщины). В окрестных кишлаках райцентра Пархар (Хатланская область) костры, раскладываемые один раз в год — в последнюю среду месяца *сафар*, именуются *алоупарак* (от *алоу* со значением «огонь», «костер» + существительное *парак*, образованное от глагола *паридан*, значение которого «летать», «прыгать»).

Между тем на юге Республики Таджикистан *алоупарак*, устраиваемый где-нибудь на открытой площадке, всегда носит адресный характер, в том смысле что прыжки через костер совершаются группами (с определенными интервалами). Для каждого пола раскладывается отдельный костер. Нечто похожее имело место также у туркмен-чоувдуров в конце XIX в. По этому случаю они зажигали три разных огня, по одному на вечер. По источнику, «в первый вечер через огонь обычно прыгали мужчины, во второй — женщины, в третий — подростки (обоюго пола)».¹¹¹ Наиболее полное представление об этих огнях *сафара* дают работы Н.П. Лобачевой, написанные на основе полевых этнографических материалов самой исследовательницы с учетом данных литературы (среди них — и иранские источники), а также свидетельств, содержащихся в средневековых письменных памятниках.¹¹²

Изложенное в полной мере подтверждает назначение костра служить очищению. Вызывает интерес рассказ, зафиксированный Р.Л. Неменовой. Некий молодой человек в неурочное время оказался на кладбище у могилы отца, за что был наказан духами половым бессилием. «Чтобы устранить такое тяжелое последствие, несколько раз в четырех местах зажигали костры и пострадавший прыгал через них».¹¹³ Данная функция костров, приурочивавшихся оседлым населением Центральной Азии к *чоршанбе сури*, заставляют вспомнить сообщение Д.К. Зеленина относительно *чистого четверга* последней недели Великого поста в восточно-славянском народном календаре. Как явствует из материалов этого исследователя, среди разнообразных очистительных обрядов, выполнявшихся в этот день в Тверской губ., было и сжигание соломы из постелей. Люди окуривали себя можжевельником, «перешагивая через костер, сложенный из его ветвей».¹¹⁴ Д.К. Зеленин говорит, что в старину у восточных славян «с этим днем [четвергом. — Р.П.] совпадало празднование Нового года, который <...> начинался в марте».¹¹⁵

Коль скоро речь заходит о функциях пламени, нужно сказать и о назначении его служить магическим средством, стимулирующим природную и социальную фертильность. Огни, зажигаемые в день весеннего равноденствия (*Науруз*), являют собой яркий пример того, что эти ритуальные огни стимулируют солнечное тепло «после зимы и возрождения природы».¹¹⁶ Эти сведения лишь раз заставляют вспомнить ритуальный огонь молодоженов (*алоугардон*).

Как представляется, они имеют прямое отношение к интерпретации этого костра как магической функции очищения новобрачных от негативного воздействия злых сил.

Примечательным ракурсом эмоционального (церемониального) отношения женщин-кайвону к благословенному огню служит также другой обычай. Он связан уже не с днем среды перед *Наурузом*, а с самим этим праздником, когда также один раз в год — в первый день (Нового года) — они как бы выносили огонь из домашнего очага. В это время жизнь в кишлаках практически замирала. Семьи, сгруппировавшись по родству и запасшись необходимыми продуктами питания, посудой, паласами и кошмами, уходили на солнечные склоны гор или поляны ближе к почитаемым водным источникам. Подобные выезды на увеселительные гуляния целыми семьями назывались *сайл/сайр*. В этих «пикниках» просматриваются какие-то глухие признаки приветствия Солнцу, пересекшему (к 21 марта) свой экватор и этим совершившему поворот, за которым следует возрождение гуманной Природы. Это отражено в образе самого *Науруза* — одного из «наиболее ярких и светлых праздников»¹¹⁷ иранских народов, называемого поныне как *Наурузи оламафруз*, т.е. «Науруз, украшающий мир». Конечно же, указанное выражение относимо к солнцу, тем более что Науруз мыслился праздником солнца. Уже сам факт выноса огня из домашнего очага по ряду черт знаменует собой культ умирающей и возрождающейся Природы.

Перед уходом на *сайл* хозяйки мобилизовали детей на генеральную уборку жилища; этому соответствовало название *хона таккони* (букв. «вытряхивание» или «встряхивание дома/помещения»). Частью *хона таккони*, которое принимало характер веселого времяпрепровождения, было тщательное очищение очажного отделения, чтобы вечером, когда члены семьи вернутся домой, развести огонь в очищенном/обновленном очаге. Производилось мытье утвари. Обязательным условием *хонатаккони* был вынос мягких вещей на солнце (разумеется, если позволяла погода). Восстановление порядка в доме после солнечного обогрева, что обычно производилось до захода солнца, называлось *хона гундори* (букв. «складывание/собираение дома/помещения»). Во время выполнения этих работ люди говорили: *Замистон мурд!* — «Зима умерла!». Действительно, хлопоты людей, связанные с уборкой дома (помещений), свидетельствовали о том, что ими руководит желание скорее избавиться от чего-то изжившего себя, отказать-ся от него и обновить обстановку в доме.

Говоря о *сайлах*, многими чертами напоминавших парад семейных огней по случаю Нового года, следует заметить, что на склонах гор или полянах для костра в земле устраивались такие же, как и в домах, подковообразные очаги, на которые ставили казаны для приготовления праздничной пищи — *палау* («плов»), *шу'ла* (рисовая каша с маслом, луком, морковью и мясом), различных супов, *гармич* (суп из дробленой пшеницы) и т.п. Зажигание огня сопровождалось приговариваниями хозяек: *ба нийати ободию фаровони, ба нийати сихатию солими. Хар касалия гиру, сихати те, зардии руйамоя гиру, сурхи те!* («Ради благоустроенности и изобилия, ради здоровья и неврежденности. Забирай /О, Огонь!/? всякие болезни и дай /нам/ здоровье, забирай желтизну наших лиц¹¹⁸ и дай /нам/ розовые щеки!»¹¹⁹). И здесь, как в случае с отношением зороастрийцев к огню, отчетливо ощущается воззрение на специфическую одушевленность стихии огня.

Чтобы почувствовать глубину корней подобных представлений, последуем за Д.К. Зелениным, который пишет о своеобразной организации полупереходно-го характера, называвшейся у восточных славян *братством*. Члены этой организации лили *братскую* (или *мирскую*) восковую свечу. У белорусов и населения Калужской губ. она хранилась поочередно у всех крестьян данной деревни — год у одного, следующий — у другого. При передаче братской свечи в новый дом все приносили воск, растапливали его и налепляли на свечу. Поэтому иногда ее вес доходил до 60 кг. Свеча была глубоко почитаема. Если она пробыла по году в каждом доме, ее жертвовали в церковь и вместо нее отливали новую. У мордвы-мокши Пензенской губ., — говорит Д.К. Зеленин, — каждая братчина в 10–40 дворов имеет отдельную свечу. <...> Раз в год ее на несколько минут зажигают, прилепив к сосуду с пивом, стоящему посреди дома; при этом произносят молитву: «Кормилец-воск, вот настал твой праздник; все мы собрались к тебе с хлебом-солью; дай нам здоровье и хорошую жизнь. Пусть уродится [у нас] хлеб и множится скот. Дома наши сохрани от огня и всякого несчастья».¹²⁰

Возвращаясь к *сайлам* таджиков, надо сказать, что часть готовой пищи *кайвону* раздавали соседям по пикнику, другую часть съедали члены семьи, приглашая к праздничному обеду и ближайших соседей. Отдельно подавалось угощение к *дастархону/дастурхону* мужчин. Разведением костров и приготовлением горячей пищи занимались женщины, им помогали дети. В 1987 г. автору довелось наблюдать новогодний *сайл* жителей кишлака Ёри, а в следующем — кишлака Гусар. По большому счету, эти *сайлы* представляли собой парад семейных огней, устроенных их хозяйками. Мужчины находились в стороне в роли охранителей женского и детского сообществ. Они развлекались отдельно от женщин, сообщая ели то, что им подавалось из семейных котлов; некоторые, не удовлетворившись этим, занимались приготовлением шашлыков. Женщины радостно хлопотали у очагов, готовили, в свободное время танцевали под звуки *доура* («бубен»), создавая праздничную атмосферу веселья, шуток, прибауток, благорасположения людей друг к другу, всепрощения и забвения обид. Атмосфера веселья на лоне природы не оставляла сомнений, что население находится во власти праздника огня.

Сценарий событий, связанных с празднованием *Науруза*, наводит на мысль о представлении, в основании которого связь огня с плодородием или размножением в природе и обществе. Замечательной чертой празднования *Науруза* является то, что в этот день происходит нечто похожее на лицезрения молодых супружеских пар, создавших семью в период после предыдущего праздника. Молодые женщины (*келинчак*) в свадебных нарядах показываются женской партии празднующих, а молодые мужчины — мужской партии. Этим они как бы демонстрируют свою включенность в социальную реальность с ее установками на поддержание демографического благополучия общества.

Пожалуй, здесь можно остановиться. Изложенные сведения об отношении «женщина — огонь» поясняют многое. Центральное место в них занимает специфика религиозного поведения таджикской женщины. Как видно, ее религиозность питается из двух источников, — ислама и «не-ислама», т.е. доисламских воззрений, составной частью вошедших в ткань ислама. «Не-исламский» элемент проявляет себя в осознанно почтительном отношении женщины к семейному огню и устройству для него в виде каминно-очажного отделения (*каса-*

ба). Не менее выразительно это отношение также в таких сферах традиционной обрядности, как *чоршанбеи сури* и праздник весеннего равноденствия (*Науруз*). В традиционной таджикской среде деление алтарей на официально мужские и специфически женские было связано с членением женских и мужских ролей на соответствующие внутри- и внедомашние сферы.

5. Коран и розовое пламя (вместо итогов главы).

В соответствии с оговорками, сделанными во введении относительно названия книги, вернемся к этому вопросу под другим углом зрения. Он предполагает разговор об истоках специфичности женской религиозности в мусульманской Центральной Азии.

На основе сопоставления целого ряда данных удалось выяснить, почему в Центральной Азии про *намаз* негоже спрашивать у женщины. Обрисованная картина позволяет понять мотивы подобных убеждений. Они сводятся к следующему. Женщины освобождены от публичных *намаз*'ов, совершаемых в культовом здании (*масджид*) (по крайней мере, так обстояло дело вплоть до середины последнего десятилетия XX в.). Совершают они их дома или нет, это личное дело самих женщин.

Возникает вопрос, можно ли в принципе говорить о женской религиозности в этом районе мира. Или, может быть, мужчины и женщины исповедуют разные культы? Поиски ответа на поставленные вопросы обращают нас к анализу нормативных представлений местного населения о разделении полоролевых функций партнеров по браку по схеме их членения на внутри- и внедомашние сферы обязанностей.

Выяснилось, что, как и в других традиционных обществах на Востоке, у таджиков внутридомашние обязанности закреплены за женщиной (как изначально предназначенной для их выполнения), внедомашние — за мужчиной (с которым обычно связываются функции защитника, добытчика, представителя интересов семьи в обществе и проч.). Едва ли есть необходимость говорить о том, из каких глубин человеческой истории эти установления ведут свое происхождение. По-видимому, многие некогда универсальные принципы, повлекшие за собой и соответствующие морально-этические нормы задолго до восхождения ислама в качестве одной из мировых религий, были затем интегрированы в систему учения и практики новой религии. Скорее всего это произошло не из-за невозможности их преодоления (хотя, вероятно, и это имело место). В традиционном обществе эти древние принципы были рациональны, и этот *рационализм* прошлого опыта оказался востребованным исламом. Остается посмотреть, нет ли между совокупностью супружеских и материнских ролей, закрепивших за таджикской женщиной право хозяйки дома и семьи (*кайвону*; лит. *кадбону*) и ее оторванностью от мусульманского общинного культового здания какой-либо связи.

Таджикская женщина платила дорогую цену за право называться хозяйкой дома и семьи. Объем домашних обязанностей практически не оставлял замужней женщине иного выбора, кроме как становиться пленницей этих функций, замкнувших, в конце концов, ее мир стенами дома. Супружеские, материнские и другие внутридомашние обязанности обрекли ее на затворническое существование, из-за чего ее уклад стал слабо проницаемым для не-

пных влияний, возможно, неоднократно трансформировавших картину социального мира мужчин. Затворничество способствовало сохранению во многом в непоколебимости определенных символов религии и веры даже в условиях неоднократных масштабных перемен, сопровождавшихся глобальной сменой религиозной ориентации населения. Некоторые явления современной жизни и быта таджикского населения свидетельствуют, что отдельные достаточно выразительные образы и символы, зафиксированные еще в авестийских текстах, продолжают проявлять признаки своей динамичности как раз в тех областях, которые относятся к сфере женской активности.

Этот аспект был рассмотрен на примере отношения к огню в семейном очаге. Поддержание его, равно как и вся совокупность оперирования его пламенем, дымом и золой в событийных (обрядовых) целях, представляют собой неделигируемую обязанность замужней женщины. Функции хозяйки и управительницы семейного огня закрепили за замужней женщиной и право рассматривать это благо как заповеданную традицией свою собственность и, следовательно, использовать его как источник для оказания влияния на членов семьи. Объемы прав и притязаний управительницы огня производны, кроме всего прочего, от назначения этого элемента природы служить объектом именно женского культа. Функции огня как источника света, тепла, эмоционального подъема, а также представления об этом благе как функции очищения, защиты, охраны, размножения и т.д. придали ему черты сакральности. Уже из одного этого факта можно представить себе мотивы сакрализации бытия и функций самой хозяйки семейного огня и очага, именовавшейся благозвучным словом *кайвону*.

Характер оперирования событийными и не-событийными огнями не оставляет сомнений, что и в наше время женщины обращают свой внутренний взор туда, куда их далекие предки обращали его, возможно, еще задолго до завоевания арабами этого района мира. У современных таджиков об огне в семейном очаге существует представление, что розовое его пламя уносит запах приготовляемой пищи в обитель Бога и духов, которые в ответ ниспосылают облака, рождающие осадки. Легко представить, как подобные убеждения формируют установку на почтительное отношение к огню. Оно находит отражение прежде всего в образе самого устройства для огня (в торцевой стене дома), видимо, при исламе принявшего форму каминно-очажного отделения (*касаба*), которое мы можем наблюдать во многих районах и в наше время. Отношение хозяек дома и семьи к этому устройству обнаруживает черты, напоминающие отношение к подобию алтаря огня. Определенное представление о сакральности *касабы* дает ее форма. Там, где это устройство сохраняется, она напоминает геометрическую трапецию, две горизонтальные линии которой параллельны. Другой вариант представлял собой стрельчатую арку, практически повторяющую форму арки в мусульманской парадной архитектуре или культовых зданиях. По свидетельству А.К. Писарчик, в Самарканде проем камина оформлялся в виде стрельчатой арки, называвшейся *мехроб*, «по сходству со стрельчатой аркой мехрабов мечетей».¹²¹

По нашим наблюдениям, взгляд на семейный огонь и каминно-очажное отделение жилища как на вполне осознаваемые символы существования семьи придает черты сакральности и самому жилищу. Выразительность организации его внутреннего пространства, а также ритуально окрашенные действия *кайвону*

при оперировании находящимся в нем предметным миром дают ощущение, что женщина и поныне находится во власти представлений, которые отражают тусклый свет доисламских убеждений и воззрений. Они заставляют ее взирать внутренним оком на предмет своего ведения — жилище — как на род храма. Главным атрибутом этого латентного (понятно, в условиях господства исламского учения) храма является *касаба*.

Характерные признаки сакральности внутреннему пространству традиционного жилища придает и своеобразный алтарь другого рода. Он представляет собой устроенную в каркасной стене помещения нишу, называемую *мехроб* (араб. *михраб*) (упоминается в Коране (34:12/13; 38:20/21)). Данное название было присвоено этой нише, служащей местом для складывания постели (обычно под вышитым панно), уже в мусульманское время. На эту мысль наводят также другие ее названия — *тахмон* или *ток*. Наряду с назначением служить местом для складывания постели ниша-*мехроб* (*тахмон*, *ток*) указывает и направление на Мекку, куда обращаются молящиеся, в том числе и пожилые женщины во время *намаза*.

Мы видим, что, находясь в доме (в прошлом нередко в однокамерном помещении), женщина в буквальном смысле оказывается между двумя алтарями. Первый — *касаба*, где горит зажигаемый, управляемый и охраняемый ею семейный огонь. В этом качестве *касаба* олицетворяет элемент преимущественно доисламского почтительного отношения к благословенному огню. Второй — ниша-*мехроб* — представляет собой образ религии отца семейства (*кад-худо*), т.е. собственно ислама. Вряд ли является случайным тот факт, что у современных таджиков пожилые люди в дом, как и в мечеть, заходят с правой ноги произнося кораническую формулу, значение которой в русском переводе «Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного!». Эти и подобные им примеры подтверждают высказанное выше предположение, согласно которому жилой дом, наделен определенными чертами сакральности, главным образом из-за *касабы* и *мехроба* как функций домашних алтарей.¹²² Для наших целей имеет принципиальное значение тот факт, что жрицей культа жилища-храма с указанными алтарями выступала (выступает) его хозяйка-*кадбону*. Понимание глубинных пружин данного феномена позволяет уяснить причины не только изоляции современной женщины в Центральной Азии от мечети, но и мотивы относительно слабого ее интереса (за исключением, как говорилось выше, пожилых женщин) к мусульманским молитвам дома.

Доисламские принципы мироустройства, тысячелетиями удерживавшие женщину во власти ее убеждений и воззрений о мире, «каким он должен быть», сформировали ту устойчивую мировоззренческую программу, которая все еще продолжает заполнять собой «вакуум», образовавшийся в совершении современной замужней женщиной молитв на основе исламских предписаний. Функции жрицы жилища-храма сформировали женскую конфигурацию ислама, представляющую собой особую форму следования учению Пророка Мухаммада. Она сплетена из элементов собственно ислама и «не-ислама». «Не-ислам» в данном случае предполагает наличие элементов доисламских концепций в религиозном поведении женщин.

Таким образом, на вопрос, можно ли о женской религиозности в Центральной Азии говорить в принципе, ответ будет утвердительным — с той разницей, что женская религиозность питается из двух мировоззренческих

источников. Они сочетают в себя ислам и «не-ислам». В полюсе ислама путь женщины к Богу — тот же, что и путь мужчин к Нему. Как компонент женского религиозного поведения, «не-ислам» хотя и существует в теле исламской обрядности, являясь интегрированной ее частью, все же немного уводит женщин в сторону доисламских концепций видения мира. В силу этих причин *кайвону* освобождены от исповедания культа в мечети. На этой основе можно говорить об уникальном явлении в центрально-азиатском обществе. Его суть — в *разделенности алтарей* на гендерной основе. Женскому храму соответствует традиционное жилище, которое демонстрирует осязаемые проявления своей сакральности, мужскому — мечеть как общинное культовое здание.

Из отмеченных особенностей становится понятно, что в таджикской среде мужская часть взрослого населения следует учению Пророка Мухаммада и исламской обрядности, опирающейся на исповедание Единобожия. Теоретически в этом вопросе между мужчинами и женщинами нет расхождений: в концептуальном плане базовые элементы бытия Бога у тех и других одни и те же. Женщины сознают себя членами мусульманской общины (*уммат*). Значит, концепция Бога у них такая же, как и у мужчин. Вопрос в другом. Это «другое» обнаруживает себя в некоторых характерных особенностях выполнения женщинами своих религиозных обязанностей.

Женское видение ислама предполагает не только собственно ислам как веру, религию (пусть при несколько усеченном выполнении ее обрядовых постулатов), образ жизни, но и такой его сегмент, как «не-ислам». Это неосознаваемая память о священном доисламском прошлом, наследием которого является почтительное отношение к благословенному огню семейного очага, пламенеющему в каминно-очажном отделении жилища, с которым связываются проявления сакральности самого жилища. В современном таджикском обществе культ огня, исповедуемый женщинами, пусть при отсутствии церковного оформления, сохраняет свою устойчивость. В этом убеждает не только отношение к стационарному огню в семейном очаге, но и многочисленные его символические функции практически во всех обрядах, алгоритм которых определяется женщинами.

Принцип разделенного обрядового участия в отправлении культа на гендерной основе дает простор женщинам, изолированным от храма, для сохранения мировоззренческих элементов, которые проявляют себя как основание того отношения к огню, которое, будучи предметом трепетного отношения у далеких предков иранских народов, имело отчетливо выраженное жреческое оформление. Все это уводит в область собственно женского видения мира, где ярче всего высвечиваются проявления определенной *двурелигиозности*, характерной для местных женщин. Отмеченные особенности не оставляют сомнений в том, что в своем движении к исламу таджикская женщина еще не слишком далеко отошла от доисламских верований и в ряде моментов продолжает обращать свои мировоззренческие взоры вспять — в отдаленные времена развитого культа огня. При этом для нее принципы видения мира и себя неотделимы от религиозно-культурных принципов ислама, тем более что в любой мусульманской стране принадлежность к группе предполагает и принадлежность к религиозной общине.

Я вполне разделяю точку зрения С.Н. Абашина, который как раз в контексте разговора об отделенности на Востоке общественной жизни женщин от

общественной жизни мужчин подчеркивает, что здесь «мусульманином человек рождался по факту рождения, а не уверования в религиозной истине. Поскольку человек считался мусульманином уже в силу своей принадлежности к тому или иному локальному сообществу, то отношение к исполнению религиозных правил в целом было не очень строгим». ¹²⁴ Говоря о том, что в кишлаке Миндон ислам существовал как социально замкнутое явление, С.Н. Абашия поясняет: «Осознание себя мусульманами предопределялось прежде всего принадлежностью к конкретной семейной и родственной группе, к конкретному роду или к конкретной общине. Религиозная структура повторяла почти один к одному социальную структуру общества, надстраивалась над ней». ¹²⁴ Точка зрения С.Н. Абашия поясняет отчетливое осознание центрально-азиатской женщиной себя мусульманкой, несмотря на проявления двойственности ее религиозности.

Пришло время посмотреть на женскую интерпретацию Корана. Выясняется, что сам по себе центрально-азиатский ислам, будучи частью единой системы взглядов на мир, предстает как некая двуполярная реальность: мужская и женская. Согласно первому пониманию, путь к абстрактному кораническому Богу един, согласно второму — этот путь специфичен. В соответствии с этим единство пути к Аллаху ведет верующего к *исламу единому*, специфичность пути к Нему, наоборот, к *исламу региональному*. Ислам единый — это учение об общих религиозных, правовых и морально-этических нормах. Они выступают ценностными программами, регулирующими духовную и социальную жизнь на всем пространстве мусульманского мира. Религиозное поведение мужчин тяготеет больше к исламу единому.

Ислам в региональной форме бытования проявляет себя в сочетании ислама как единого учения и «не-ислама», ведущего свое происхождение из доисламских убеждений и воззрений. В соответствии с изложенным мы можем сказать, что его исповедуют главным образом женщины. Центрально-азиатская женщина одну часть своей души отдает религии мужа, а другую оставляет в распоряжении той религии, от которой он оторвался. Слабое мерцание ее лучей и освещает элементы «женской религии», демонстрируя женскую конфигурацию религии и веры, которая выражает себя в единении двух алтарей — официального ислама и неофициального «не-ислама». Если говорить о проявлениях исламского плюрализма, то подобное терпимое отношение к элементам доисламских принципов мироустройства является вполне достаточным тому подтверждением.

При анализе процесса развития ислама С.М. Прозоров отмечает, что народы разных историко-культурных регионов, включившись в духовную жизнь мусульманского общества, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи и культурные традиции. ¹²⁶ По его мнению, в разных регионах мусульманского мира процесс адаптации местного духовного субстрата к исламу проходил не одновременно, но в конечном счете привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах (Центральная Азия, Северная Африка, Индия) ислам приобрел специфические черты, отличающие одну региональную форму его бытования от другой. ¹²⁷ Как показывают результаты анализа, специфические черты религиозного поведения таджикской женщины являют собой иллюстрацию продолжавшегося взаимодействия коранических норм и принципов (дополняемых примерами из жизни самого основателя религии) с элементами местных ценностных ориентаций.

Здесь мы подходим к выдвижению гипотезы, согласно которой описанная специфика женской религиозности в условиях Центральной Азии происходит из первоначальной (доисламской) интровертности женщин. На этой основе появляется соблазн предположить и то, что общественное культовое здание — мечеть — представляет собой продукт экстравертности мужчин и символизирует особенности социального мира, организованного ими. Таким образом, разделение традиционных семейно-бытовых обязанностей супругов на внутрисемейные и внедомашние послужило естественной базой, на которой произошло закрепление в обществе принципа разделенности храмов на концептуально оформленный мужской и латентный (в лоне ислама) женский. Граница между ними проходит мимо ворот дома-усады, с внешней стороны. Еще в недавнем прошлом пересечение этой линии требовало от женщины соблюдения определенных правил, например наличия такого элемента выходной одежды, как покрывало-*фаранджи*. Как символ женского затворничества его нельзя было снимать в общественном месте, в том числе в мечети.

Было бы слишком упрощенно думать, что установление, согласно которому мечеть представляет собой символ социального мира лишь мужчин, изначально связано с их эгоизмом. Не приходится сомневаться, что оно ведет свое происхождение из глубины тысячелетий, предшествовавших учению Мухаммада. Предложенное понимание не покажется слишком беспочвенным, если вспомнить зафиксированное этнографами, в том числе и автором этих строк, устройство главного атрибута мечети — *мехроба* — в «домах огня» (*алоухона*) у жителей горных областей РТ. Благодаря *мехробу*, устроенному, конечно, уже после установления в этих районах ислама, «дома для мужчин» стали совмещать функции помещения для молитвы по исламу и почитания благословенного огня. Эти, заметим, сугубо мужские помещения специалистами рассматриваются как реликты древних домов (храмов) огня в общеиранской традиции. Из этого факта становится очевидным соблюдение древних принципов разделения полов, в том числе в *алоухоне*.

Описанные явления, которые следует отнести на счет взаимодействия общих принципов в сфере исламского вероучения и обрядности, а также региональных форм их бытования, как в зеркале отражают *две концепции видения мира*. Для мужчин мир динамичен и видится ими преимущественно таким, «каким он должен быть», для женщин, еще недавно замкнутых пределами дома, он статичен и воспринимается преимущественно таким, «каким он есть». Закрытость женского уклада на Востоке и поэтому относительно замедленная реакция женщин на внешнее влияние создали почву для сохранения многих архаических черт культурных стереотипов.

Рассмотренные явления проливают свет на истоки, из которых питаются исторические корни современного ритуала обведения невесты вокруг огня под открытым небом. Священнодействие женщин вокруг благословенного огня (*алоугардон*) ярче всего демонстрирует полярность в основополагающих принципах мироощущения мужчин и женщин в изучаемом обществе. Элементы этого различия прослеживаются почти повсеместно. Это можно проиллюстрировать на примере системы традиционных обрядов с использованием огня, включая костер новобрачных: как закрыт путь в мечеть для женщин, так закрыт путь к этим ритуалам для мужчин. Данный принцип строго соблюдается практически во всех обрядах, создателями концепции и

исполнителями которых являются женщины. Читатель помнит описание обряда «Госпожи вторника». Там к ритуальному *дастархону* с угощениями не допускается даже беременная женщина из опасения, что в ее утробе может быть мальчик. Эти примеры наглядно свидетельствуют, что в сельских районах (во многом и в городах) таджикская женщина находится между заповедями пророков двух религий — Мухаммада, основателя ислама, и Заратуштры, с именем которого связана доисламская религия откровения с развитым культом огня. Следует учесть, что в традиционном таджикском обществе обоснованием почтительного отношения к огню, в частности к семейному огню, служили не только утилитарные функции этой природной стихии как величайшего блага, символа существования дома и семьи. Это отношение основывалось также на системе поверий и символических представлений о пламени этого огня.

В целом можно констатировать, что в таджикской среде две формы *локализации* основных сфер феминных и маскулинных обязанностей за пределами дома и в его пределах в конце концов породили разные взгляды на устройство мира. Интровертность женщин и экстравертность мужчин способствовали формированию таких форм убеждений во взглядах тех и других, которые служили идейным обоснованием их предназначений и соответствовали установившемуся порядку вещей. Это видно на примере различия отношения замужних женщин и женатых мужчин к огню. Там, где дело касается утилитарных функций огня, различия во взглядах партнеров по браку минимальны. Они бросаются в глаза тогда, когда речь идет о событийных огнях, когда огонь используется в магических целях. Складывается впечатление, что из интровертности женщин происходит культ огня и связанный с ним культ внутреннего пространства жилища как рода храма. В качестве храма дом выступает символом мира преимущественно женщин, в то время как символом мира мужчин выступает общинное культовое здание. Отсюда можно заключить, что культ, основанный на учении Пророка Мухаммада, первоначально соответствовал в большей степени взглядам именно мужчин. Из всего этого складывается впечатление, что ислам в Центральной Азии является, в первую очередь, религией мужчин. Что касается женщин, то они при отчетливом мусульманском самосознании находятся как бы между двумя алтарями. Ощущение таджички себя мусульманкой свидетельствует о том, что принципы видения ею мира и себя неотделимы от религиозно-культурных принципов местной формы бытования ислама.

Как видно, избранный подход к проблеме позволяет значительно расширить исследовательские рамки поставленной проблемы. Он дает возможность выявления элементов преемственности или трансформации, а также исчезновения определенных явлений культуры на протяжении тысячелетий. Это и широкое поле для реконструкции некоторых культурных явлений, осуществления аналитических и компаративистских исследований.

1. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований...

2. *Снесарев Г.П.* О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма (По полевым материалам 1954–1956 гг. Узбекского отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции) // СЭ. 1957. № 2. С. 62; *Он же.* О некоторых причинах сохранения религиозных пережитков у узбеков Хорезма // Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. М.; Л., 1959. С. 120.

3. Отдельные аспекты этого вопроса проанализированы Хабибой Фати. См.: *Fathi Nabiba. Femmes d'autorité dans l'Asie Centrale contemporaine...*
4. Согласно А.А. Семенову, Ходжа Мухаммад Башоро/Башшара (782–83 — 866) — известный знаток *хадисов* (преданий о словах и действиях Пророка Мухаммада) в первые века ислама; здание его мазара воздвигнуто в 1342–1343 гг. См.: *Семенов А.А. Материальные памятники арийской культуры // Таджикистан. Ташкент, 1925. С. 130–131.*
5. Выражение *халват дар анджуман* означает, что погружившийся в богопоминания сам (его тело) находится как бы в обществе, но его сердце пребывает в уединении с Богом. Естественно, поэтому данный принцип затворничества предполагает освобождение от всего мирского, борьбу со своим низменным *Я* (*нафс*) и посвящение себя сокровенному путешествию (внутренним взором) внутрь собственного духовного *Я*.
6. Случаи отклонения от этого принципа, как и соответствующие предписания женщинам, посещающим кладбища, отмечены А. Мардоновой, зафиксировавшей интересные данные по этому вопросу. См.: *Мардонова А. Традиционные похоронно-поминальные обряды... С. 135–138.*
7. См.: *Андреев М.С. Таджики долины Хуф... С. 191; Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Сталинабад, 1954. С. 114; Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976. С. 147; прим. 145–146; Моногарова Л.Ф. Архаичный элемент похоронного обряда... С. 159; Бабаева Н.Б. Древние верования... С. 95; Мардонова А. Традиционные похоронно-поминальные обряды... С. 135–138.*
8. *Йеттмар К. Религии Гиндукуша... С. 138.*
9. Формулу исповедания веры *Ла илаха илла Лаху ва Мухаммадун расулу Лахи* («Нет никакого божества, кроме Аллаха, а Мухаммад — посланник Аллаха»).
10. Об обрядах и моральных предписаниях ислама см.: *Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках: Курс лекций. Л., 1966. С. 73–80; Массе А. Ислам. Очерк истории / Пер. с франц. Н.Б. Кобриной и Н.С. Лупцкой. М., 1962. С. 108–124.*
11. По сведениям, полученным мною в 2002 г. в Исламском Центре Республики Таджикистан, в среднем на десять лиц мужского пола, ежегодно совершающих паломничество в Мекку, приходится одна женщина.
12. *Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы... С. 140, 172.*
13. См.: *Авеста в русских переводах... С. 96–112. См. также: Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в зороастризме. СПб., 1997. С. 235–250.*
14. *Эфендиева Р. Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев... С. 42.*
15. *Бартольд В.В. Первоначальный ислам и женщина // Бартольд В.В. Соч. М., 1966. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского Халифата. С. 648.*
16. Там же. С. 649.
17. *Насихати модар ба духтари арджманд* («Наставления матери драгоценнейшей дочери»). Душанбе, б.г. С. 52.
18. *Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране: Историко-этнографический очерк. М., 1982. С. 60.*
19. *Мейтарчян М.Б. Огонь в зороастризме... С. 284.*
20. О ритуальной чистоте в зороастризме см.: *Рак И.В. Мифы древнего и средневекового Ирана... С. 274–283.*
21. См.: *Еремина В.И. Ритуал и фольклор... 1991.*
22. *Сумцов Н.Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // ЖМНП. СПб., 1880. Ч. 212. С. 77. Цит. по: Еремина В.И. Ритуал и фольклор... С. 44.*
23. *Еремина В.И. Ритуал и фольклор... С. 44. Шестинедельная изоляция роженицы, о чем сообщает цитируемый источник, совпадает с широко известным обычаем*

- народов Центральной Азии изолировать мать и новорожденного от «не-своих» в течение первых сорока дней после родов (*чилла*).
24. Там же. С. 44.
 25. *Лярская Е.* Женские запреты и комплекс представлений о нечистоте у ненцев... Сходную точку зрения высказывает специалист по этнографии народов Центральной Азии С.С. Губаева (см.: *Губаева С.С.* Путь в зазеркалье... С. 164–174).
 26. Обряды в традиционной культуре бурят... Гл. II.
 27. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор...
 28. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь... С. 216.
 29. Насихати модар... С. 53.
 30. *Гилкрист Дж.* Мухаммад и его книга. СПб., 1999. С. 261.
 31. Некоторые дополнительные сведения по рассматриваемому вопросу читатель найдет в публикации автора. См.: *Рахимов Р.Р.* Об одном социально-возрастном термине у современных таджиков // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1996. Вып. 3. С. 18–35.
 32. *Снесарев Г.П.* Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960. С. 138.
 33. Персидско-русский словарь / Под ред. М.А. Гафарова. М., 1927. Т. II. С. 651, стб. 1.
 34. Фарханги забони тоджики (аз асри X то ибтидои асри XX) («Словарь таджикского языка». X — начало XX века). Т. I. М., 1969. С. 525, стб. 2. (Далее — Фарханг).
 35. *Периханян А.Г.* Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983. С. 50, 90.
 36. В современной лексике таджиков этот суффикс опознается, например, в слове *катак*, которое употребляется для обозначения курятника.
 37. Следует отметить, что в живом языке местного населения, как и в других иранских языках, Бог в противоположность кораническому Аллаху, часто именуется *Худо/Худованд*, *Парвардигор* или, редко, *Йаздун* (кн. *Йаздон*), что, по нашим полевым данным, отражает диалектную особенность языка таджиков долины Шинг. Сфера употребления наименования *Аллах* — в основном религиозная литература, исламская обрядность и некоторые другие области, например памятники монументальной или культовой архитектуры, где религиозные тексты на основе арабской графики использовались как элемент декора. В прочих случаях, в особенности в разговорной речи, имя *Аллах* имеет замену в форме общеиранского *Худо/Худованд*, *Парвардигор*.
 38. *Bartholomae Chr.* Altiranisches Woerterbuch. Berlin, 1961. Sp. 1862.
 39. *MacKenzie D.N.* A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.
 40. *Периханян А.Г.* Общество и право Ирана... С. 50, 113.
 41. Книга деяний Ардашира сына Папака / Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского. Введение, комментарий и глоссарий О.М. Чунаковой. М., 1987. С. 38. (Памятники письменности Востока. LXXVIII).
 42. *Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // *Бартольд В.В.* Соч. М., 1963. Т. 2. Ч. 1. С. 209. В упоминавшемся словаре (Фарханг) приводятся и такие значения *кад-худо*, как «достойный», «заслуживающий и подходящий для выбора человек» (Фарханг. С. 526, стб. 2). Там же (стб. 1) мы находим слово *кадевар* как синоним *кад-худа*.
 43. Там же. С. 209.
 44. *Бартольд В.В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия // *Бартольд В.В.* Соч. М., 1963. Т. I. С. 273.
 45. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции / Издание подготовил М.Г. Ярошевский. М., 1989. С. 403.

46. Унсуралмаали Кайкавус. Кабуснаме // Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986. С. 20.
47. Периханян А.Г. Общество и право Ирана... С. 84 и след.
48. Фрейд З. Введение в психоанализ... С. 402.
49. Там же. С. 402.
50. Элиаде М. Космос и история...
51. Фрейд З. Введение в психоанализ... С. 403.
52. Дехкан — человек, принадлежащий к старой земледельческой аристократии.
53. Сахибдиван — государственный служащий, начальник государственной канцелярии или другого государственного ведомства, а также судья и визир.
54. Убайд Зокини. Хикое́ти латиф («Юмористические рассказы»). Самандари Термизи. Дастан ул-мулук («Руководство для правителей»). Душанбе, 1990. С. 28.
55. Эран-шахр — официальное название Сасанидской империи.
56. Книга деяний Ардашира сына Папака... С. 66.
57. Снесарев Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках... С. 138.
58. Персидско-русский словарь... С. 651, 1.
59. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык / Под ред. Л.Х. Будагова. СПб., 1871. Т. 2; Персидско-русский словарь...
60. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана... С. 210.
61. Негматов Н.Н. Государство Саманидов... С. 18.
62. Бейхаки. Тарихи Мас'уди («Масудова История»). Тегеран, 1324 г.х.
63. Wolff Fritz. Glossar zu Firdosis Schahname. Berlin, 1935. P. 280, 19
64. Gignoux Ph. Corps osseux et ame osseuse: essai sur le chamanisme dan l'Iran ancient // Journal Asiatique. 1979. P. 60.
65. Фарханг. С. 526, стб. 2.
66. Убайд Закани дает синоним термина *кад-худо* в форме *хона-худо*, где *хона* значит «дом». См.: Убайд Зокини. Хикое́ти латиф... С. 28.
67. Элиаде М. Космос и история... С. 34.
68. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 389.
69. Периханян А.Г. Общество и право Ирана... С. 50, 102.
70. Следует напомнить, что в наше время термин *кадбону* (*кайвону*) употребляется редко. Он применяется в основном по отношению к особо умелым женщинам, обладающим житейским опытом и знанием традиции. В значении «хозяйки дома и семьи» чаще всего употребляется выражение *сохибхоназан*.
71. Суворова А.А. Женщина и ислам... С. 127.
72. О домашних очагах оседлого населения Средней Азии см.: Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилища... Конструирование *тануров*, как и устройство обычных очагов, продолжает оставаться женским делом.
73. В недавней публикации А. Толеубаева говорится, что казахи во время окота скота не давали окружающим огонь из очага, «ибо, по их представлениям, это могло вызвать ненормальное прохождение окота, различные бедствия в семье и т.д.» (см.: Толеубаев А. Юрта в представлениях, верованиях и обрядах казахов // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 168).
74. Там же.
75. Ю.Ю. Карпов, излагая сведения об обычае обведения невесты вокруг очага у грузин, отмечает, что у них существует представление о замужней женщине как о столбе, на котором дом держится. Он приводит название главного столба дома у грузин — «мать-столб». По его мнению, форма орнаментации этого столба возводима «к мировому дереву, дереву жизни, а знаковая соотнесенность последнего с женщиной хорошо известна» (Карпов Ю.Ю. Женское пространство... С. 95, 120–121).
76. Моногарова Л.Ф. Преобразования в быту... С. 138, 141.

77. Головинёв А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 212.
78. Элиадэ М. Космос и история... С. 37.
79. Там же. С. 37.
80. Ритуальные заупокойные пляски представляют собой установленный факт в культуре иранских народов. Об этом, по мнению А.М. Беленицкого, «свидетельствуют как сообщения письменных источников, так и этнографические параллели». Автор указывает, что «и на пенджикентских оссуариях имеются налесты, изображающие женщин, совершающих заупокойную пляску» (см.: Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973. С. 126). Более детальные сведения М.С. Андреева (см.: Андреев М.С. К характеристике древних таджикских семейных отношений... С. 4). См. также: Юсуфбекова З. Семья и семейный быт шугнанцев... С. 146–148.
81. Андреев М.С. К характеристике древних таджикских семейных отношений... С. 9.
82. Топоров В.Н. О ритуале... С. 16.
83. Хамиджанова М.А. Мужские джахры в похоронных обрядах таджиков Верхоньев Зеравшана // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 54–58.
84. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства... С. 47.
85. Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. С. 15.
86. Андреев М.С. Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г. // Изв. Турк. отд. РГО. Ташкент, 1924. С. 136.
87. Мухраб/мехроб — ниша в стене, обращенной в сторону святыни мусульман — Мекке, обозначающая направление, в котором обращены лица молящихся. В тексте этот термин употребляется как в прямом, так и в переносном значении.
88. Сухарева О.А. К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 126.
89. Среди наших родственников этот страх был велик настолько, что за ночь они уничтожили библиотеку, оставшуюся от репрессированного деда по отцу (в ней было свыше двух тысяч томов на основе арабской графики).
90. Levi-Strauss C. The Family // Man, Culture, and Society / Ed. by Shapiro L. Harry. L.; Oxford; N.Y., 1971. P. 336.
91. Г. Григорьев, говоря о ритуальных очажках у народов Центральной Азии, пишет: «Очажок — это зороастрийская икона, перед которой огнепоклонники зажигали жертвенный огонь во исполнение предписания Авесты» (Григорьев Г. Тус-тупи. К истории народного узора Востока // Искусство. 1937. № 1. От. отд. С. 138).
92. Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилищ... С. 104, прим. 8.
93. Андреев М.С. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля) // Этнография. 1927. № 2. С. 323, прим.
94. Тер-Саркисянц А.Е. Свадьба у сельских армян: традиции и современность // Свадебные обряды народов России и Ближнего Зарубежья. М., 1993. С. 118.
95. Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии... С. 28.
96. Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. Самаркандские очажки... С. 206–234.
97. Там же. С. 206–207. Авторы этой интересной публикации при рассмотрении элемента декора на лицевой стенке очажка, представляющего собой «фигуры человека (рис. 8 ж, з) в узком кафтане, держащего в руках то кривой меч, то булаву (?)» (Там же. С. 226), полагают, что это стражи. С этим трудно не согласиться. Вопрос, однако, в том, что подразумевать под словом «стражи» в данном контексте. Мы думаем, что за этой символикой скрывается охранительная функция самого огня, о которой говорилось выше. Иначе говоря, перед нами огонь с «лицом» стража.

98. Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А. Следы почитания огня... С. 105–112. Рис. 2–3.
99. Андреев М.С. Таджики долины Хуф... С. 172.
100. Иностранцев К.А. Материалы из арабских источников... С. 101.
101. У коренных народов Северо-Западной Сибири существовало представление, что если огонь трещит или вспыхивает, значит к чуму приближаются враги или являются гости из иных миров (см.: Головин А.В. Говорящие культуры... С. 212).
102. Иностранцев К.А. Материалы из арабских источников... С. 102.
103. Андреев М.С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Душанбе, 1970. С. 170.
104. Бойс М. Зороастрийцы... С. 160, илл.; Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране. М., 1982. С. 76.
105. Об образах демонологии подробнее см.: Басилов В.Н. Албасты // МНМ. Т. I. С. 58. К имеющейся там литературе по теме можно добавить: Басилов В.Н. Демон албасты в шаманстве Средней Азии и Казахстана. М., 1992; Снесарев Г.П. Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений // СЭ. 1973. № 1. С. 48–59; Муродов О. 1) Представления о дэвах таджиков средней части долины Зеравшана; 2) Традиционные представления таджиков об аджине; 3) Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана.
106. Миллер Б.В. Персидско-русский словарь. Изд. 3-е. М., 1960. С. 296.
107. Ханьков Н. Описание Бухарского Ханства... С. 208. См. также: Негмати А.Э. Земледельческие календарные праздники... С. 74.
108. Задыхина К.Л. Узбеки дельты Аму-Дарьи... С. 411–412.
109. Мирний Сайид 'Али. Фарханги мардом... С. 18–28.
110. Там же. С. 20. Выбрасывая кувшин на улицу, говорили (в русском переводе): «Болезни и беды наши пусть уйдут (*бере*) в кувшине (*кузе*), а тот пусть уходит на улицу (*куче*)» (Там же). Прыгая через костер, говорили: *Зарди(-йе) ман аз ту, сорхи(-йе) ту аз ман* («Моя желтизна — тебе, твоя краснота — мне») (Там же. С. 19). В Курдистане бывший в употреблении кувшин выбрасывали за ворота дома, говоря: *Беру чехаршанбе нахс, то дигар бар нагарди; беру ва тамаме нахвасатра ба худ бебар* («Уходи, злосчастная среда, чтобы больше не возвращалась; уходи и уноси с собой все свои злополучия») (Там же. С. 25). По данным иранского автора, в его стране обряд *чоршанбе сури* выполнялся во вторник вечером. Он приводит предание, мотивирующее выбор времени (Там же. С. 18). Интерес представляют также приметы, связанные с этим обрядом (Там же. С. 20–21).
111. Демидов С.М. О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем... С. 174.
112. Лобачева Н.П.: 1) Огни Сафара в Хорезме...; 2) Последняя среда месяца сафар...
113. Неменова Р.Л. Таджики Варзоба... С. 134.
114. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 391.
115. Там же.
116. Лобачева Н.П. Огни Сафара в Хорезме... С. 31.
117. Брагинский И.С. Исследования по таджикской культуре (К проблеме межлитературных связей народов Советского Востока) М., 1977. С. 113.
118. *Желтизна лиц* — образ трудной (необеспеченной) жизни.
119. *Розовые щеки* — знак обеспеченного и радостного существования.
120. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография.. С. 386.
121. Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилища... С. 89.
122. Представляется уместным сказать, что у таджиков жилище/дом и культовое здание нередко обозначаются одним словом — *хона* («жилище», «комната», «помещение», «дом»; «храм»), с той лишь разницей, что для обозначения культового здания (*масджид*) в качестве определения к слову *хона* прибавляется *Худо* (Бог). В результате получается *хони Худо* (лит. *хонаи Худо*), т.е. букв. «Дом Бога», «храм».

124. *Абашинов С.Н.* Социальные корни среднеазиатского ислама // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах / Ред. М.Б. Олкотт, В. Тишков, А. Малащенко. М., 1997. С. 456.

125. Там же. С. 455.

126. *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 377.

127. Там же.

ГЛАВА XII

ОГОНЬ: АМПУА СУДЬИ И ПАЛАЧА

Феномен огня как наделенного одушевленными качествами и соответственно носителя многочисленных свойств возвращает в область, где во всю полноту разыгрывается драма человеческой жизни. От нее не уклониться в силу следующих образов этого природного элемента: а) исполнителя роли судьи и б) исполнителя осознанно выбираемой человеком роли палача, когда возникает необходимость вручить свою судьбу власти этой грозной стихии. В этих ипостасях огонь останавливает внимание на самом страшном, что можно вообразить себе в судьбе человека, и самом непостижимом уму. В первой роли пламя огня предстает как способ и мера испытания человека, когда необходимо доказательство его невиновности; ампуа судьи Божьего обращает больше к мифам и преданиям. Роль палача делает эту стихию инструментом сознательного выбора — речь идет о добровольной смерти путем самосожжения. В условиях современной Центральной Азии к этой форме сведения счета с жизнью прибегают в основном девушки и молодые замужние женщины. Это является еще одним доказательством того, что огонь представляет собой «стихию» женщин и в этом качестве он неотделим от их мира.

По свидетельству современников, в кишлаках с таджикским населением один или два случая самосожжения женщин в несколько лет — почти обычное явление. Поиски сведений в этнографической литературе по народам региона желаемых результатов не дают. Есть данные медицины. Так, Д.М. Мухаммадиев исследовал 192 случая «аутоагрессивных действий путем самосожжения, совершенных женщинами-таджичками <...> за период с 1980 по 1993 гг.». Им использованы материалы ожогового центра таджикского национального Министерства здравоохранения (182 случая) и бюро судебно-медицинской экспертизы того же Министерства (10 случаев). Установлено, что покончивших с собой в возрасте до 20 лет было 63 человека, от 21 до 30 — 94, от 31 до 40 — 22, от 41 до 50 — 5 и старше 50 лет — 8 человек. Из них 107 женщин состояли в браке к моменту совершения суицида, 79 были незамужними, 6 — разведенными. Умственным трудом были заняты два человека, физическим квалифицированным — 18, физическим неквалифицированным — 34 и не работали 138; доля горожанок явно преобладает — их 150 человек. Выяснилось также, что женщин «с истинными завершенными суицидами было 61, истинными незавершенными — 131».¹

Приведенные данные свидетельствуют о достаточной выраженности явления женского самосожжения в современной таджикской среде. Вместе с тем

возникает ощущение, что цифры немного занижены. Дело в том, что нередко родственники умершей в пламени огня хоронят ее «тихо», не уведомляя соответствующие структуры об истинных причинах смерти, руководствуясь побуждениями, о которых будет сказано немного ниже. Интерес к проблеме требует поисков ответа на два вопроса. Они связаны с побудительными мотивами девушки (женщины), которая избирает указанный способ расстаться с жизнью, а также с попыткой поиска возможных истоков такого страшного явления.

Что касается мотивов, которые ведут женщин по пути самосожжения, то выясняется, что тут все довольно банально. Основная причина — неурядицы во взаимоотношениях между супругами, между родителями и дочерьми, возникающие из-за нежелания девушек мириться с родительским выбором жениха или из-за того, что девушки брачного возраста становятся жертвами обмана, когда женихи склоняют «своих избранниц» к половой связи, заканчивающейся в конце концов добрачной беременностью, к чему окружающие традиционно относятся негативно. В подобных случаях тень позора падает в основном на девушек и семьи их родителей. Поэтому в порыве сильного эмоционального переживания они предпочитают смерть.

Замужних женщин толкают на непостижимое уму решение семейные конфликты, особенно в неразделенных семьях с многочисленным составом всевозможных родственников. В любом случае поражает то, с какой легкостью женщины на Востоке порою распоряжаются своей жизнью. В одном из районов Кулябской области ученица девятого класса перестает ходить в школу. Одноклассники знают, что она влюблена и решила предпочесть замужество учебе. Но они делают вид, что ничего не знают, и идут к ней проводить, почему она не ходит в школу. Та в ответ решительно заявляет: «Оставьте меня в покое, уходите сейчас же! Иначе вот солярка, обольюсь ею, и в мгновение ока от меня ничего не останется». Интонация, с которой девушка произносит эти слова, не оставляет сомнений в серьезности ее намерений. Тогда одноклассники вынуждены молча ретироваться.

Конечно, было бы чрезвычайно интересно иметь под рукой данные относительно женской добровольной смерти путем, например, самоповешения или самоутопления. Но я не располагаю такими источниками. Такое впечатление, что к самоутоплению женщины прибегают в исключительных случаях. Причина такого отношения заключается в опасении, что к телу утопленницы могут прикоснуться «чужие руки» (*дасти номахрам*) или какие-нибудь части мертвого тела могут оказаться обнаженными. Один из персонажей «Воспоминаний» С. Айни рассказывает о двух случаях лишения девушками-подростками себя жизни путем самоповешения в Бухаре.² К этому способу добровольной смерти (как и в случае добровольной смерти утопленниц) женщины не прибегают также из убеждения, что тело умершей таким путем оскверняет среду обитания, включая вещи и людей. Другое дело огонь. Благодаря очищающему потенциалу его пламя ограждает окружающий мир от оскверняющего воздействия покойницы.

Выше говорилось об отсутствии в этнографической литературе по народам Центральной Азии сведений по рассматриваемому вопросу. Не следует ли интерпретировать это тем, что самосожжение не было характерно для центрально-азиатского оседло-земледельческого общества в прошлом, что оно относится к специфике современной жизни? Есть основания думать, что

такое предположение неправомерно, поскольку многоженство как одна из основных причин женского самосожжения существовало всегда, как существовала всегда и практика выдавать молодых девушек замуж за пожилых, но влиятельных мужчин из корыстных побуждений.

Дело, видимо, в другом: факты женского самосожжения часто скрывались (и скрываются) от окружающих для того, чтобы оградить семью от нежелательных разговоров относительно «падения нравов», несоблюдения ее женской половиной одобряемых группой традиционных принципов и норм нравственности. По рассказам, когда случившееся не удастся скрыть, родственники принимаются распространять слухи об имевшем якобы место «психическом расстройстве», ставшем причиной добровольной смерти несчастной в огне. Наверное, поэтому Д.М. Мухамадиев при объяснении мотивов, которые двигают женщин к самосожжению, ссылается на их психическое состояние в предшествующий суициду период.³

Безусловно, что к самосожжению человека толкает тяжелое психологическое состояние. Между тем подобное поведение характерно почти исключительно для женщин: когда нужно покончить с жизнью, они выбирают «свою» стихию — огонь. Складывается впечатление, что в приведенном выше эпизоде из «Воспоминаний» С. Айни персонаж несколько переиначивает подлинный способ лишения бухарскими девочками себя жизни. Весьма вероятно, что и в данном случае имел место факт их самосожжения, а писатель рисует его как самоповешение. Но это предположение. Хотя, похоже, явление переворачивания действительности для художественных повествований является общим местом.

Сошлюсь на эпизод из поэмы Фирдоуси «Шахнаме». Этим я предпринимаю попытку прояснить возможные истоки рассматриваемого явления. Поэма дает представление о судейской роли огня, известной как *ордалии*. Героиня Фирдоуси Судабе, жена шаха Кей Кауса, восплалавшая страстью к юному пасынку — Сийавушу, пытается склонить его к прелюбодеянию. Получив отказ, мачеха плетет ложное обвинение против юноши, утверждая, что тот покушается на ее честь. У шаха нет сомнений, что сын чист. Чтобы оградить царевича от домыслов Судабы, он по совету ученого старца принимает решение подвергнуть Сийавуша испытанию огнем. Возводятся два огромных костра; от их пламени «на земле светлее, чем на небе». Сийавуш, облаченный во все белое (с золотым венцом на голове) на скакуне вороном въезжает в узкий проход между кострами и невредимым при ликовании собравшегося народа выезжает из него.

Посмотрим на воплощение этого сюжета в живописи. В рукописной миниатюре XIV в., иллюстрирующей описанный эпизод, все (во всяком случае, по ряду характерных деталей) происходит наоборот. Если судить по чертам внешнего облика, на вороном коне восседает не юноша, а молодая женщина. Она изображена с двумя длинными косами, ниспадающими на грудь, а затем расходящимися в разные стороны: правая от предплечья — за гриву скакуна, левая, проходя по изгибу руки, достигает его хвоста; последний туго завязан ее концом.⁴ Этой выразительной деталью художник как бы подчеркивает свою концепцию. Она состоит в принципиальном отличии видения «факта» им от поэтической версии Фирдоуси.

Таким образом, перед нами две версии «действительности», которая касается практики испытания огнем: согласно поэту, суд Божий предполагает

испытание мужчины, согласно миниатюристу — женщины. Истина скорее всего посередине. Видимо, в свое «историческое» время *ордалиям* подвергались как мужчины, так и женщины. В любом случае, существование в иранском мире испытания огнем применительно к женщине отрицать не приходится.⁵

Еще у индоиранцев существовала практика испытания обвиняемых в нарушении данного ими слова водой или огнем. Один из способов испытания огнем проходил следующим образом: обвиняемый должен был пробежать по узкому проходу между двумя пылающими поленницами. Если несчастный оставался в живых, от имени Митры (божества договора) его объявляли невиновным.⁶

Героиня поэмы «Шахнаме» красавица Рудабе, влюбленная в Заля, властителя Забулистана, уверяет мать в том, что та напрасно допускает мысль о потере ею невинности во время тайной встречи с возлюбленным, приехавшим к ней в Кабул из Забулистана. Рудабе говорит матери: «Поверь, что меня не коснулся позор; / Встал, будто преградой, меж нами костер».⁷ Огонь выступает как ошеломляющая сила, олицетворяющая в символической форме свидетеля или даже стража нравственной чистоты.

В плане нашего интереса к сюжету об отношении «женщина — огонь» примечателен и другой пассаж Фирдоуси (правда, он относится к насильственной смерти в огне). Упомянутый Заль-воитель родился седым, из-за чего отец (Сам) велел отнести младенца к подножью горы Эльборз. Оставленного там новорожденного подбирает и воспитывает чудесная птица Симорг, живущая высоко в горах. Уже витязем Заль в разговоре с отцом укоряет его за жестокость, проявившуюся в том, что он бросил мать-роженицу в костер за то, что она родила его (Залья) седовласым.⁸ Этот пример свидетельствует о том, что и в случае насильственной смерти огонь и женщина идут, так сказать, рука об руку.

Иллюстрацией мотива *ордалий*, уже знакомого нам по практике индоиранцев, является любовно-романтическая поэма Фахр ад-Дина Гургани «Вис ва Рамин» («Вис и Рамин», XI в.).⁹ В этом памятнике ираноязычной литературы, связанном, по мнению специалистов, с доисламской эпической традицией, повествуется о задуманном, но несостоявшемся испытании огнем («с целью религиозного очищения»)¹⁰ юной красавицы Вис.

Ее выдают замуж за престарелого мервского шаха Мубада. Тот ей ненавистен, поэтому она отвечает взаимностью на любовь Рамина, брата Мубада. Изобретательная Вис хитроумно наставляет «рога» Мубаду, отдавшись безмятежным утехам с Рамином. Но связь их в конце концов становится известной. Вис упорно отрицает упреки Мубада в измене. Тогда владыка предлагает Вис в доказательство своей безгрешности пройти сквозь пламя костра. Вис притворно соглашается. Но «когда костер взметнулся, как живой, / когда луны коснулся головой»,¹¹ Вис, улучив момент, бежит (вместе с Рамином) в город Рей.

Логику повествования понять нетрудно. Героиня отказалась от предложения Мубада «взойти на костер», во-первых, потому, что это связано с риском для жизни, во-вторых, она не желает притворно доказывать свою невинность, проходя сквозь пламя костра, ибо этим она осквернила бы огонь — одно из основных божеств тогда еще не до конца утраченной доисламской веры зороастризма¹².

В плане рассмотрения интересующей нас проблематики привлекательность поэмы «Вис и Рамин» состоит, таким образом, в том, что в ней находит отра-

жение древнее представление иранских народов об огне как средстве испытания нравственной чистоты женщин. Как повествует коранический рассказ, жены Нуха и Лута упорствовали в своих заблуждениях, за что «им было велено войти в Огонь» (Коран, 66:10). В свете изложенных данных можно строить предположение относительно исторически давних истоков, к которому восходят мотивы вхождения жен Нуха и Лута «в Огонь». Складывается впечатление, что этот акт преследовал ту же самую цель испытания нравственной чистоты женщин.

Возьмем поэму Абдурахмана Джами «Саламан и Абсаль», повествующую о печальной истории любви царевича Саламана и его кормилицы Абсаль. Влюбленные, утратившие надежду на счастье из-за нежелания отца юноши согласиться на их брак, впадают в отчаяние и в конце концов уходят в пустыню «за смертью». Саламан разводит огромный «как холм» костер, чтобы сгореть в его пламени вместе с Абсаль.

Влюбленные входят в него. Но подоспевший шах «лучом мысли» спасает царевича, который выходит из огня очищенным «от примеси нечистого всего», а Абсаль сгорает в костре. Считается, что источником для создания своей поэмы Джами выбрал арабский перевод греческой версии романа Хусейна ибн Исхака (809–873). Там царь запрещает сыну Саламану любить кормилицу по имени Абсаль, из-за чего они оба бросаются в морскую пучину. Саламана спасают, Абсаль погибает (ср. русалку-утопленницу в славянской традиции).

Сказанное о мотиве «женщина — огонь — смерть» в классической поэзии на *фарси* напомнило о недавнем моем приобретении современной свечи в виде довольно массивной статуэтки. Как пояснили специалисты-слависты, это изображение соломенной куклы-женщины славянского культурного круга XIX — начала XX в.; куклы/чучела подобного рода, называвшиеся Купалой или Марой, жгли в священном костре (или топили), например, в ночь на купальские праздники. Как мне кажется, свеча-«Мара» (ее конструкция позволяет ей стоять без подсвечника), которой суждено сгореть полностью (к слову сказать, в литературе имя *Мара* связывается с древнеславянским глаголом *маритъся/уморитъся, умирать*)¹³ и судьба упоминавшихся литературных героинь, в том числе и героини Джами, сгоревшей в пламени костра, схожи друг с другом. Центральной идеей, их связывающей, как я склонен думать, является понимание вопроса об отношении «женщина — огонь/свет». Такая трактовка несколько проясняет пока еще не вполне понятные стороны интересующего нас странного явления, каким предстает самосожжение женщин на Востоке.

«Странность» явления скрыта в его культурном релятивизме: как известно, ислам выступает категорически против любой формы добровольной смерти; мусульманин, оборвавший свою жизнь, на том свете попадает в ад (*Дузах*).

Возникает вопрос, почему женщины сознательно выбирают себе *Дузах*, считая приемлемым распоряжаться своей жизнью. Это трудный вопрос пока остается без ответа и ждет своих исследователей. Следует повторить, что высказываемые автором суждения о мотивах женского самосожжения носят сугубо предварительный характер; при отсутствии работ, на которые можно было бы опираться, на большее пока рассчитывать не приходится.

Представляется, что обращение, например, Джами к греческому художественному наследию не только дань поэтической традиции. Привлекательность поэмы, относящейся к шедеврам творческого наследия Джами, состоит в том, что в ней повествуется о неуходящем реальном, о том, что, по нашему мнению, идет «от начала времен». Джами узрел эту страшную этнографическую действительность и облек ее в тонкую поэтическую форму. В спасении Саламана от сгорания в костре и гибели в его пламени Абсали заключена идея не до конца разгаданных нашей наукой особенностей мира восточной женщины. Поэт и знаток традиционной культуры ираноязычных народов «лучом мысли» постулирует концепцию, согласно которой в его среде (в отличие от греческой), когда речь идет о добровольной смерти, женщины выбирают не воду, а огонь¹⁴.

Конечно, было бы неверно «взваливать» на мастера художественного слова обязанность отвечать на вопрос, на который вряд ли сумеет с достаточной уверенностью ответить даже этнограф, пытающийся понять мотив такого выбора. Истоки лишения женщинами себя жизни в огне в такой исторической давности, куда наши взоры не способны проникнуть. Весьма вероятно, что суицид женщин и древний обычай принесения в жертву богам девушек как-то связаны. Здесь ограничимся эпизодом из известного предания о жизни св. Георгия Победоносца.

Предание повествует о его победе над чудовищным драконом и, таким образом, об освобождении царевны от неминуемой смерти. Легенда рассказывает, что в озере в окрестностях города в Палестине поселился страшный дракон, который похищал и губил людей. Чтобы умиловить дракона, жители города стали приносить ему в жертву своих детей. Дошла очередь и до царской дочери. Ее облачили «в багряницу», украсили, как невесту, и отправили на берег озера. Царевна с плачем ожидала ужасного конца. В это время Георгий, возвращаясь с «брани», проезжал мимо озера и заметил девушку, «бьющу перси и власы терзаще». В конце концов он спасает девушку от гибели.¹⁵

Этот эпизод довольно созвучен драме, связанной с сестрами, носившими имена главных христианских добродетелей — Веры, Надежды и Любви. Сестры отказались от уговоров отречься от веры во Христа. Тогда по приказу императора Адриана их пытались сжечь на костре. Но огонь не причинил телам святых мучениц никакого вреда. В православной русской житийной литературе можно найти множество страдалиц, умерших мученической смертью в огне из нежелания поклоняться идолам.

Предание из другой — иудаистской — традиции гласит, что военачальник (и судья) израильтян уроженец Галаада Иеффай, отправляясь на войну против воинственных аммонитян (ок. 1243 г. до н.э.), дал перед всеми торжественный обет: если Иегова предаст аммонитян в его руки, он принесет ему в жертву всесожжения первое, что выйдет к нему навстречу из его дома. Когда после успешного похода он вернулся к себе в Массифу, «навстречу ему с радостными песнями и плясками вышла дочь его, *кроме которой он не имел детей* [курсив мой. — Р.Р.]. При виде ее отец разорвал на себе одежды и воскликнул: «О, дочь моя! Как сокрушаешь и печалишь ты меня! Я дал обет Господу и не могу не исполнить его». Испуганная дочь отвечала: «Отец мой, если ты дал обет Господу, то поступи со мной по обету твоему»

<...> Исполненная печали, просила она позволения отправиться в горы и пробыть там два месяца, чтобы оплакать с подругами девство свое. Она пошла в горы и, исполняя слово свое, вернулась через два месяца, чтобы умереть позорной смертью на костре». После гибели дочери Иеффая вошло в обычай, чтобы еврейские девушки четыре дня в году оплакивали прекрасную, юную, невинную и чистую Яалу, безропотно ставшую жертвой жестокого обычая.¹⁶

Приведенные примеры относятся не к добровольной, а к ритуальной (или близкой к ритуальной) смерти. В случае с Яалой факт насилия мотивирован религиозной целесообразностью: девушка, которая безропотно принимает муки смерти в огне, приносится в жертву Богу. Значит, когда-то существовала практика сожжения лиц женского пола для умиловливания богов. Заметим, что в рассказе о Яале относительно сожжения девушек говорится как о жестоком обычае. Не этот ли далекий «жестокий обычай» послужил импульсом к сожжению англичанами в 1431 г. на костре Орлеанской Девы Жанны д'Арк, обвиненной церковным судом в ереси? (Хотя тогда в Европе сжигали и мужчин.)

Косвенным подтверждением обычая ритуального сожжения женщин и/или девушек служат упоминавшиеся выше куклы-женщины, которых жгли во время календарных праздников у народов славянского мира.

Известно и то, что в славянско-русской традиции на исходе «макушки лета» (первое воскресенье после Петрова дня) сжигали куклу Лады — воплощение весны и летнего плодородия; она еще известна как богиня любви и красоты.¹⁷ Очень похоже, что и книжная традиция (версия Джамии), повествующая о Саламане и Абсали, представляет собой отголоски сценария какого-то подобного ритуала, ставшего мифом.

Относительно добровольной смерти женщин в огне некоторую пищу для размышлений дает зороастрийский миф, повествующий о том, что первый человек и первый праведник Гайа Мартан (среднеперс. Гайомарт, в «Шахнаме» Фирдоуси — Каюмарс) «умер с пользой для торжества вселенского Добра <...>: он по справедливости отдал себя Ангхро Майнью»¹⁸, создавшему смерть в мире. Другими словами, Гайомарт добровольно отдает себя (свое тело) для жертвоприношения на благо порядка во Вселенной.

Миф, отражающий мотив «жизнь — смерть — жизнь», содержит намек на достижение святости путем добровольной смерти. Он позволяет понять (в известной мере) побудительные мотивы интересующего нас самосожжения женщин. Следует сказать, кроме того, о древнем обычае трупосожжения, еще сохранившемся, например, в соседнем с иранским культурном ареале — в Индии. Там, овдовевшие женщины свое горе выражают тем, что добровольно идут на погребальный костер мужа.¹⁹ Этот обычай именуется *самти*.²⁰ Элизабет Зехентер, говоря о реалиях Индии, указывает, что здесь недавно принят закон, запрещающий общеизвестное *самти*; но из-за стремления общин защищать *самти* федеральным надзирающим органам трудно собирать необходимые улики против незаконопослушных. Многие из раджпутов (как женщины, так и мужчины) защищают эту практику. Они ссылаются на культурный релятивизм, мотивируя это тем, что *самти* является их древней традицией.²¹ Предполагается, что подобный обычай был известен и на территории Восточной Европы — на пути продвижения протоариев в Индию.²²

Из привлеченных сведений о специфике отношения таджикских женщин к огню становится вполне ясно, что с добровольной смертью девушки (и/или женщины) «умирает» и ее (с нею ассоциирующийся) огонь. Вместе с этим гаснет и ожидание формирования будущего семейного образования, поскольку женщина и огонь — неразрывные части единого целого, поскольку огонь — основное условие создания и существования дома и семьи.

Добровольный отказ от самого дорогого — от жизни — для «слабого пола» означает, таким образом, отказ от права обладания и управления будущим семейным огнем. Этот бунт, в свою очередь, может означать потаенную в глубине сознания идею, что женщина освобождает себя от ожидания ответственности за судьбу «своего» огня, за его будущность на земле.

Вероятным объяснением отказа женщин от жизни путем выбора добровольной смерти именно в огне может быть воззрение об изначальной чистоте этой «женской» стихии, которая, как помнит читатель, мыслится и средством очищения: смерть в огне делает мертвое тело очищенным чистейшим элементом природы; кроме того, бросаясь в огонь, женщина мысленно предает себя власти боготворимой ею стихии, которая уносит ее душу к Престолу Божию. Конечно, все подобные воззрения берут свое начало в области подсознания, куда человека обращают экстремальные ситуации.

Намеренный отказ от жизни посредством самоожжения может быть объяснен и уходом лиц женского пола в «свою» религию. Есть много сведений, что представление о приходе души *шахида* к Богу вызывало и вызывает стремление отдельных верующих мусульман удостоиться этой чести. Хотя правоверные богословы сдерживают «такое стремление, в ряде случаев приравнивая намеренную гибель к осуждаемому исламом самоубийству»²³.

Весьма вероятно, что на каком-то этапе исторического развития «религия женщин» была и протестной, отстаивавшей принципы древних религиозных традиций. Самоожжение, видимо, связано также с остатками давних представлений о сакральной персонификации пурифицирующего огня: выбирая огонь для добровольной смерти, женщина оказывается во власти Атар и этим обретает жизнь в Обители Блаженных. Как известно, у авестийцев существовало представление о сакральной персонификации огня в лице Атар (среднеперс. Адур), сына верховного бога зороастрийцев (Ахура-Мазда) (ср. Агни как персонификацию огня в индоевропейской сакральной традиции), которому, как было сказано выше, адресовались молитвенные формулы.

В литературе приводится зороастрийский миф о том, что Заратуштра (Зороастр) спросил Ахура-Мазду: «Что имеет большую ценность — телесный мир или Атар, Огонь Ахура-Мазды?». Ахура-Мазда высказывается в пользу неоспоримой ценности Атар, «тысячеубивающего дэвов бесплотных».²⁴ По мифу, Атар — священная огненная стихия. Она ценнее телесного мира, ибо без огня не мог бы существовать и мир. Ахура-Мазда говорит: «Я сотворил Огонь из собственного разума, а его сияние — из Бесконечного Света Анагранам Раучама».

В священных зороастрийских текстах имеется эпизод, когда перед сотворением мира Ахура-Мазда совещался с «Бессмертными Святыми» (*Амеша Спента*). При этом присутствовал и Огонь. Плача и рыдая, он просил не создавать его в телесном мире, не давать ему материального воплощения: ведь если будет создано пламя, люди станут неподобающим образом с ним обращаться, осквер-

нять его и сжигать в нем мусор. Выслушав все жалобы, Верховный Бог спросил «Бессмертных Святых»: «Что же лучше — сотворить мир или обречь огонь?».

Они решили, что мир должен быть сотворен и, значит, нужно создать материальное воплощение Огня. Огонь воспротивился было этому решению, и тогда ему было сказано устами Творца, что «всякий, кем (Огонь) будет недоволен, попадет в ад»²⁵.

Так, «не всецело праведный душой» Керсаспа является из преисподней и просит Заратустру о заступничестве. Но Ахура-Мазда сурово говорит: «Стань поодаль, о душа Керсасы! Ибо ты мерзостен в моих глазах: ты оскорбил моего сына — Огонь Ахура-Мазды!».

Выходит, огонь — священное творение бога зороастрийцев, он священная стихия, «так драгоценен перед лицом Ахуры, что грех Керсасы перевесил все его добрые дела»²⁶.

Божеством-покровителем огня считался Артвахишт. Он посылал Огонь в помощь людям, когда они собирались варить пищу: огонь разжигал хворост под котлом и возвращался назад. Читатель помнит, что, когда Огонь опоздал к Гаршаспу (Керсаспу), уставшему и проголодавшемуся после битвы со змеем, он в гневе ударил Огонь палицей и затушил.²⁷ Бог сурово наказал Керсаспу. Этот миф позволяет понять смысл мотивированного почитания огня иранскими народами, в том числе и таджиками.

Вполне возможно и предположение о самосожжении как о добровольном самопожертвовании Богу, который получает жертву через запах горящего тела, уносимый в небо огнем. Не исключается и наследие давних мыслей и представлений о новой жизни после смерти, что, судя по всему, присуще больше женщинам, по своей природе обращенным как к миру («не-исламу»), так и к Богу Мира (кораническому Аллаху). Этот пример двоеверия/дву религиозности женщин наводит на мысль, что они живут не для этого мира, а для будущего, для загробной жизни. По нашему мнению, именно такое отношение к миру продолжает удерживать их во власти далеких еще доисламских представлений, которые и определяют основные параметры женского уклада (преимущественная обращенность на выполнение внутридомашних обязанностей) и женского восприятия *Себя и Природы*.

Культурный релятивизм, о котором говорилось выше, в значительной степени подтверждает эту точку зрения. Он оставляет за женщинами право самим распоряжаться своей жизнью.

Что касается мужчин (для поведения которых присущи преимущественная экстравертность, корпоративность), то они больше ориентированы на мир «каким он должен быть». Благодаря этому «их» религия обретает черты преимущественной однополярности, «очищенной» от доисламского наследия.

Краеугольным камнем этой религии является понимание греховности, а потому наказуемости на том свете самоубийства вообще и самосожжения в частности. Вера, религия не дают человеку права распоряжаться своей жизнью. По Н.Р. Гусевой, в индийском «памятнике VI–VIII вв. сказано, что тело самоубийцы надо измазать нечистотами, а его родственников оштрафовать и подвергнуть наказанию, указывается также, что нельзя оплакивать самоубийцу и что жертвоприношения на их поминках расхищают ракшасы».²⁸

Осуждается грех самоубийства и в христианском мире. Говоря о вариантах древнеславянского погребения (сожжении трупа, захоронении в земле), Д.К. - Зеленин пишет о таком его виде, как выбрасывание трупа в какое-либо пустынное место. Далее он поясняет, что это в основном трупы людей, умерших насильственной смертью, особенно самоубийц. По его свидетельству, таких покойников северорусские называли *заложные* (т.е. заложённые): их не закапывали, а оставляли на земле, прикрыв сучьями. Это было связано с представлением о «гневе земли», оскорбленной тем, что в ней оказался нечистый труп²⁹. «Поэтому, — отмечает Д.К. Зеленин, — в древние времена восточные славяне не хоронили заложных покойников в могилах, а оставляли их в глухих местах, чаще всего в оврагах и болотах»³⁰.

Сказанное поясняет, почему на Востоке факты суицида мужчин (для которых присуще понимание греховности добровольной смерти, в частности путем самосожжения) сравнительно редки, хотя в СМИ сообщалось о совершении, например, двумя курдами в ноябрьскую ночь 1998 г. самосожжения в Москве в знак протеста против ареста итальянскими властями главы Рабочей партии Курдистана Абдуллы Оджалана. Суицид курдов был отмечен и в феврале 1999 г., когда Оджалан был схвачен турецкими властями и брошен в тюрьму.

Если говорить о других традициях, то на ум приходит судьба чешского юноши Яна Палача, подвергнувшего себя публичному самосожжению 30 лет тому назад, демонстрируя этим свой протест против ввода советских войск в Чехословакию. В печати сообщалось также о самосожжении в среде российских шахтеров из-за плохих условий жизни. Известен относительно недавний случай, когда группа российских рыбаков в порту шотландского города Абердин приготовила керосин для того, чтобы поджечь себя и траулер.

Эти примеры показывают существенные различия в мотивах самосожжения женщин и мужчин. Причины, толкающие представителей «сильного пола» на суицид в огне, скрываются в области групповых (корпоративных) интересов, они имеют экономическую или политическую подоплеку и поэтому носят публичный характер.

Каковы бы ни были мотивы самосожжения женщин, в этом их поступке скрывается образ страдающей богини, искупающей своей добровольной смертью в огне грехи живущих. В самосожжении находят отражение основные черты женского характера на Востоке, когда застенчивость женщины, ее безропотность, благодарность сочетаются с гордостью, хладнокровием, непоколебимостью и нестигаемостью. В этой последней ипостаси пугающая смерть для нее становится в некотором роде сродни забаве, а радости жизни теряют свою привлекательность.

Женское самосожжение не может рассматриваться иначе, как проявление религиозного порыва, как импульс искреннего смирения перед божеством, когда-то почитавшимся. Хочется думать, что этот феномен каким-то образом связан с общеизвестной практикой трупосожжения. За примерами трупосожжения далеко идти не нужно: эта традиция живет близ границ современного иранского мира — в Индии. Некоторые косвенные свидетельства позволяют предположить, что в обычае протоиранских племен и народов трупосожжение существовало.³¹ Р.Б. Пандей анализирует отмеченный выше индийский обычай *сати*, согласно которому в древности (до эпохи сутр) вдова должна была лечь на

погребальный костер вместе со своим мужем.³² Этот обычай Я. Гонда рассматривает как древний индоевропейский.³³ Автор исследования о древнеиндийских домашних обрядах указывает, тем не менее, что «обычай сати (самосожжения вдов) никогда полностью не исчезал и позднее снова ожил у некоторых племен и родов».³⁴ Н.Р. Гусева высказывает мнение, что в Индии самосожжение связано непосредственно с арийским культом Агни, оно не было свойственно доарийскому населению страны. В процессе слияния культов (арийского и доарийского) этот способ ритуального самоубийства распространился по всей Индии.³⁵

Отнюдь не исключено и то, что анализируемое явление ведет свое начало также от человеческих жертвоприношений. Дж. Фрзер достаточно много внимания уделяет существовавшей в прошлом практике принесения людей в жертву богам и сожжения их заживо во многих областях Европы.³⁶ Точка зрения этого исследователя такова: «Считалось, что чем больше будет подобных жертв, тем плодороднее будет земля».³⁷ Таким образом, обычай сожжения людей на костре и практика трупосожжения, известная в ряде районов мира, дают некоторое (пусть и косвенное) объяснение феномена самосожжения женщин в современной Центральной Азии. Они выбирают эту крайнюю меру, руководствуясь импульсом сознания о самопожертвовании богу Огня далеких предков, свет которого все еще продолжает освещать их мир.

В итоге я должен высказать предположение, что если насильственная и добровольная формы смерти женщин в огне и не производны от первоначального ритуального их сожжения, то каким-то образом с ним обязательно связаны. Завершая изложение, возвращаясь к функциям огня. Они были в центре внимания на протяжении предыдущих частей книги. Основываясь на изложенном в представленной главе, к выявленным функциям этой стихии можно добавить следующее: а) огонь как средство *ордалии*; б) огонь как средство насильственной смерти женщин (ср. «охоту на ведьм», например, в Европе в XV–XVII вв.); в) огонь как средство ритуального убийства женщин; г) огонь как средство самоубийства женщин. Если суммировать перечисленные функции огня, то они могут быть сведены к формуле стража нравственной чистоты, преимущественно женщин.

1. Мухамадиев Д.М. Социально-демографическая, этническая и клиническая характеристики женщин-таджиков, совершавших аутоагрессивные действия путем самосожжения: Автореф. дис. ... канд. мед. наук. М., 1998. С. 7.

2. Айни Садриддин. Куллиёт: Полное собрание сочинений. Дж. 6. Душанбе, 1962. С. 396.

3. Мухамадиев Д.М. Социально-демографическая, этническая и клиническая характеристики... С. 7.

4. Адамова А.Г., Гюзальян Л.Т. Миниатюры рукописи поэмы «Шахнаме»... Табл. 12. См. также изображение на обложке цитируемого издания.

5. Незнученность суицидального поведения и способов его реализации Д.М. Мухамадиев связывает с методологически неоправданными представлениями «о наличии корреляционной связи самосожжений с религией...» (Мухамадиев Д.М. Социально-демографическая, этническая и клиническая характеристики... С. 3). Это очень любопытное замечание. Оно в известной степени подтверждает мою позицию (см. далее) о мотивации выбора женщинами добровольной смерти в огне.

6. Бойс М. Зороастрийцы... С. 19.

7. *Фирдоуси*. Шах-наме / Изд. подготовили Ц.Б. Бану, А. Лахути, А.А. Стариков. М., 1957. Т. 1. От начала поэмы до сказания о Сохрабе. С. 207.
8. *Фирдоуси*. Шахнаме / Под. ред. Е.Э. Бертельса. М., 1960. Крит. текст. Т. 1. С. 200. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия).
9. Пользуюсь случаем, чтобы выразить свою благодарность академику РАН, профессору И.М. Стеблин-Каменскому, обратившему мое внимание на интересующий меня мотив в поэме Гургани.
10. *Фахр ад-Дин Горгани*. Вис ва Рамин. Тасхих-е М. Тодуа — А. Гвахарийа. Тегран, 1970. С. 200.
11. *Гургани Фахриддин*. Вис и Рамин / Пер. с перс. С. Липкина. М., 1962. С. 200.
12. Маздаизм (от имени верховного бога зороастрийцев Ахура-Мазды) — зороастризм.
13. *Миролюбов Ю.* Русский языческий фольклор... С. 31.
14. Наверное, было бы ошибкой думать, что спасение Саламана в поэме Джами происходит из-за сочувствия к нему как к сильному и «значимому» полу. Дело, видимо, в том, что на Востоке выбор способа самоубийства у мужчин может быть любой, кроме огня; последний — «стихия» женщин (автору неизвестны случаи «повторения» среднеазиатскими мужчинами подвига малоазиатского грека Герострата). Данный мотив, видимо, относится к категории международных сюжетов. Об этом говорит случай, связанный с жизнью христианского великомученика Феодора Стратилата: из-за отказа почитать идолов его палили огнем; но ночью к нему явился ангел и исцелил его. Как Феодора от гибели в огне спасает ангел, так и Саламана (практически таким же образом) спасает родной отец-правитель. Д.М. Мухамадиев при анализе способов самоубийства в разных странах подчеркивает, что в Средней Азии, в том числе в Таджикистане, для этой цели мужчины прибегают к самоповешению, а женщины — к самосожжению.
15. *Вилинбахов Г.В., Вилинбахова Т.Б.* Святой Георгий Победоносец. Образ св. Георгия Победоносца в России. СПб., 1995. С. 8–9.
16. Мифы древнего мира (По К.Ф. Беккеру). От Древней Иудеи до падения Римской империи. Симферополь, 1998. С. 44–45.
17. *Шуклин В.В.* Мифы русского народа. Банк культурной информации. Екатеринбург, 1995. С. 39. В этом же источнике сообщается, что в старину из тростника или иногда из соломы делали «Русалку». Ее наряжали, усаживали на носилки, «накрывали белой скатертью, сверху накрывали три по-праздничному вышитые полотенца. Наряженные участницы ритуала брали в руки «свечи» из того же тростника, и «похоронная процессия» проходила по селу. В ржаном поле «Русалку» раздевали, разбрасывали тростник (солому) по полям или сжигали (Там же. С. 94–95). Или: «В Купалу также изготовляли куклу <...>. В вечернее время Купалу сжигали, топили или разрывали на части» (Там же. С. 95).
18. *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана... С. 163–164.
19. *Пандей Р. Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычай)... С. 200.
20. Любопытные детали этого обычая приведены в монографии Е.Н. Успенской (*Успенская Е.Н.* Раджпуты... С. 235–236).
21. *Zechenter M.E.* In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual // *Journal of Anthropological Research*. 1977. Vol. 53. № 3. P. 328.
22. *Гусева Н.Р.* Славяне и арьи... С. 99–200.
23. *ИЭС*. С. 296.
24. *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана... С. 292.
25. Там же. С. 292–293.
26. Там же. С. 225.
27. Там же.
28. *Гусева Н.Р.* Славяне и арьи... С. 199.
29. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография... С. 352.

30. Там же. С. 353.

31. По этому вопросу необходимые примеры можно почерпнуть в монографии Ю.А. Шилова (*Шилов Ю.А. Прародина ариев. История, обряды и мифы.* Киев, 1995. С. 103–127).

32. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды... С. 200.

33. *Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. L., P., 1965. P. 36.

34. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды... С. 201.

35. *Гусева Н.Р.* Славяне и арьи... С. 199.

36. *Фрэзер Д.* Золотая ветвь... С. 608 и след.

37. Там же. С. 610.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

«МЫ МОЛИМСЯ БОГУ ПОСРЕДСТВОМ ОГНЯ»

(СВЯЗЬ ВРЕМЕН)

I

Предлагаемая часть изложения первоначально была задумана как заключение к книге. В процессе написания текста появилась возможность для поездки в Республику Узбекистан (2005 г.) в составе комплексной археолого-этнографической экспедиции МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Маршрут экспедиции проходил, в частности, через Самарканд и Бухару. Как известно, Самарканд и Бухара для таджиков — историческая родина. Работа в указанных городах позволила зафиксировать некоторые недостающие сведения, а также проверить и уточнить кое-какие данные, накопленные прежде. Вскоре обнаружились и отдельные литературные материалы, необходимые для осмысления в рамках рассматриваемой темы. После некоторых раздумий, как распорядиться этими данными, я решил не «ломать» уже оформленную конструкцию работы, а ограничиться включением новых материалов в предполагаемое заключение.

Из характера выполнения ритуала *алоугардон*, а также из его достаточно обширной географии, которую была предпринята попытка представить, возникает ощущение, что этот обряд берет свое начало из глубины человеческой истории и сохраняет определенные черты аналогичных обрядов, может быть, практиковавшихся еще у древних ариев. Само собой разумеется, речь идет не только об обряде. В такой же мере это касается и отношения к огню. Именно идеологическое восприятие огня в мифе и ритуале доисламских предков иранских народов во многом поясняет нам мотивы благоговейно-почтительного отношения к этому благу персонажей ритуального обвеждения новобрачных вокруг пламенеющего костра. Почти не остается сомнений в том, что *алоугардон* несет на себе печать древних и раннесредневековых представлений об огне как о Боге и сыне Бога зороастрийцев, избравших этот чистейший элемент мироздания символом своей религии. Источники сохранили весьма выразительный рассказ, который иллюстрирует мотивацию возвышенного отношения к огню зороастрийцами в сасанидское время. В нем отражается идея, которую «прокламирует» огонь в мифе и ритуале доисламских иранцев. Он повествует о том, как сестра и жена Михрам-Гушнаспа отреклась от веры предков, т.е. от зороастризма, перейдя в лоно христианства. Позволю себе привести этот рассказ в изложении М. Бойс.¹

Предание гласит, что новообращенная христианка ознаменовала свое отречение от зороастризма тем, что взяла в руки жаровню с огнем во время месячных,² швырнула ее на землю и растоптала угли ногами, тем самым совершив, с точки зрения зороастрийца, двойной смертный грех. Причины, по которым эта женщина сменила веру, были таковы: заболев, она тщетно совершала возлияния и молилась зороастрийским божествам-*язатам*, затем она решила поститься по-христиански, исцелилась и обратилась в христианство. Сам Михрам-Гушнасп был убежденным христианином и проявил себя яростным и опасным противником старой веры. Между ним и неким магом произошел будто бы ниже следующий диспут.

Маг заявил: «Мы никоим образом не считаем огонь Богом, мы только молимся Богу посредством огня, так же как вы молитесь кресту». Михрам-Гушнасп сказал: «Но мы не говорим, как вы говорите огню: <Мы молимся тебе, крест, Бог>». Маг заметил: «Это не так». Но хорошо обученный Михрам-Гушнасп привел примеры из текстов и сказал: «Так говорится в вашей Авесте, что это Бог».

Загнанный в угол, маг изменил свое прежнее мнение и сказал: «Мы поклоняемся огню потому, что он той же природы, как Ормазд» (Ахура-Мазда). Михрам-Гушнасп заметил: «У Ормазда есть все то, что и у огня?». «Да», — ответил маг. Михрам-Гушнасп сказал: «Огонь сжигает помет и конский навоз, короче говоря, все, что попадает в него. Поскольку Ормазд той же природы, то истребляет ли он все так же, как огонь?». Затем Михрам-Гушнасп спросил: «Почему вы не поклоняетесь огню, пока он находится скрытым в камнях, дереве и других предметах? Вы же сначала зажигаете его, а потом молитесь ему. Между тем вы сперва делаете его достойным поклонения, а без вас он не таков. Но все это не имеет значения, ведь огонь не может отличать мага, который приносит ему жертвы, от человека, который не поклоняется ему, он горит одинаково для обоих». Маг, как рассказывается далее, будто бы после этих нападок умолк, но власть была на его стороне, и в конце концов Михрам-Гушнаспа умертвили по приказу царя, поскольку зороастрийская церковь пользовалась поддержкой короны.

В самом деле, какая необходимость в том, чтобы молиться Богу посредством огня? У каждого из этих объектов — и Бога, и огня — свое самостоятельное место в картине мира человека. Тем не менее огонь в рассуждениях мага наделяется некими функциями, сравнимыми с функциями посла в обители Единосущего.

Что такое огонь в системе ценностей человека — ответ на этот вопрос очевиден из уже изложенного. Главное для понимания логики зороастрийского мага состоит в том, что огонь представлен в опыте. Одного лишь назначения чистейшего элемента природы из набора его значений достаточно, чтобы представить себе, как он рождает радостное ощущение, наполняющее сердце, способное вызывать, когда это благо пламенеет, лавину эмоций. Глубина чувств, которые испытывает человек, находясь у огня, сопоставима с эмоциями при обращении к Богу. По-видимому, из этого притягательного потенциала огненной стихии и происходит ее выбор в качестве избирательного посредника, некоего канала восприятия эмоциональной значимости, удаленного от верующего и поэтому неизвестного ему в опыте Бога.

Естественно, когда подлинность огня, наделенного природой сущности, становится выражением значимости абстрактного Бога, два объекта, один из которых подлинно земной, а другой — абстрактно небесный, в сознании зороастрийца становятся дополняющими друг друга объектами культа. Распространение значимости огня и, таким образом, распространение внутреннего его восприятия вовне ведет сердце молящегося к тому внешнему пространству, где происходит образное слияние земного с трансцендентальным.

Стремление души сделать Бога эмоционально значимым для себя объектом хорошо прослеживается на примере христианства, где Бог часто именуется Отцом. Для сравнения можно вспомнить представление зороастрийцев об огне, олицетворяющем Бога и сына Бога. Безусловно, перенос на Бога значимости Отца происходит, во-первых, из любви к Отцу и, во-вторых, из веры в Бога. У ираноязычных народов понятия Бога и социального отца (отца семейства, главы семьи) объединяет одна и та же лингвистическая основа — *худо*, т.е. «бог». Подобные феномены вполне позволяют понять диалектику переноса освоенной значимости огня на Бога, в частности почему, по утверждению зороастрийского мага, доисламские иранцы *молились Богу посредством огня*, считая его *той же природы, что и Бог*.

Согласно концепции зороастрийского мага, получается следующая цепочка: Бог существует, но Он не проявлен в опыте. Объективность Его бытия, обычно воспринимаемого в образах, получает свое воплощение на путях переноса на Него сущностных значимостей огня, пламя (или жар углей) которого уносит Ему, как послание, молитву мирян. При такой интерпретации рукотворный огонь как выражение суммы созидательской (со-творительной) деятельности человека и Творец мира окрашиваются разнонаправленными лучами света, исходящими один из другого. Из аргументации мага, отстаивающего религиозный постулат зороастрийцев, вытекает архетип взгляда на мир как на нечленимое единство человека, повторяющего созидательскую деятельность Бога и Вселенной.

Данная концепция получает свое логическое выражение в гармонизации движения друг против друга энергетических потоков на оси «Земля — Космос». В этой структуре огонь (метафорически, это и огонь сердца, и огонь предметного мира) олицетворяет восходящую энергию Земли. У открытого огня приходит ощущение, что таинственные дух и сила этого величайшего явления, почитавшегося древними иранцами как сугубо священная стихия, очищают и исцеляют тело, унося из него негативную эмоциональную энергию.

В словах Гастона Башляра, сказавшего, что огонь «горит и летит, он поет»,³ заключена сущность этой стихии. По его мнению, природа огня двойственна: он и стихия природы, и социальное явление. Поясняя свои рассуждения, Г. - Башляр говорит, что как природная стихия огонь горит, как социальное явление — летит и поет, унося какие-то таинственные звуки из Земли в бездну Неба. Эти таинственные звуки в унисон с блистательным полыханием огня погружают человека в *состояние*, проявлением которого является мистическое безмолвие у огня. В подобной ситуации человек настраивается на прислушивание к таинственному трещанию и такому же магическому гудению огня. Состояние покоя и созерцания, в которое погружает «изумляющий душу» и «согреваю-

щий тело» огонь, отрывая человека от самого себя, — прекрасный пример поклонения этой стихии как объекту культа.

Это же состояние вполне поясняет, почему огонь с «социальным (человеческим) лицом» становится предметом поклонения. Если на минуту вообразить человека, сидящего в сумрачной задумчивости у огня, пламенеющего в камине, очаге или под открытым небом в лесу, то вполне понятно, какое магическое воздействие это природное благо на него оказывает: неуловимое воздействие подводит его к черте, за которой уже возникает ощущение присутствия алтаря. По состоянию покоя, к которому обычно приводит человека огонь, можно догадаться, что горение благословенного элемента природы как бы разводит, изолирует друг от друга «парящую изумленную душу» и «неподвижное согретое тело».

Подобные рассуждения Г. Башляра близки к представлениям зороастрийцев, согласно которым огонь на своих крыльях возносит человека в обитель Бога. Парение души к обители богов — устойчивый мотив в мифологической традиции многих народов. Это то состояние, когда на вершине высокой горы перед одиноко стоящим человеком открыта волнующая панорама огромного мира. Преимущество чудотворного огня по сравнению с горной вершиной в том, что он всегда доступен, его всегда можно конструировать подручными средствами. Феномен огня в том, что он обладает способностью особым образом погрузить человека в состояние, сравнимое с молчаливой молитвой. Если мы хотим понять причину молчания персонажей *алоугардона* и вообще смысл этой церемонии, то эта способность огня вполне поясняет эту цель. Это и путь к осмыслению самих древних истоков формирования практики почитания огня не только в традиции индоиранцев или зороастрийцев, но, хочется думать, и протоариев. Несомненно, что в основе первоначальной практики поклонения огню лежала способность этой стихии уносить человека, опять по Г. Башляру, в *стихию мысли*.⁴

Выражение зороастрийского мага «Мы молимся Богу посредством огня» может быть интерпретировано и в том смысле, что верующий обращает свой внутренний взор к Богу посредством огня из убеждения, что это чистейшая стихия Мироздания, обладающая магической силой и способная своим горением и лучением уносить молитву в обитель Бога. Ею заполнена вся Вселенная. В ведийских гимнах Агни «горит, сияет, освещает, обладает всеми силами, заполняет воздушное пространство, открывает двери тьмы, укрепляет небо и землю, охраняет их, восходит на небо, рождает оба мира, живет в воде<...>»; он «дружествен к людям», к долгу, соединяет супругов, поражает врагов.⁵ Между прочим, концепция, согласно которой светом заполнена вся Вселенная, отражена и в исламе, о чем красноречиво свидетельствует эпитафия к книге (Коран, 24:35). По нему свет — сущность Бога. Сам Бог — «свет небес и земли», Он «свет на свете». Таким образом, в Коране свет предстает неким тотальным Присутствием. В этом смысле в отрывке коранического текста, в котором находит отражение ядро исламской концепции огня (света), мы узнаем общеизвестные черты доисламских представлений иранских народов об огне как сущности Бога. Фразой «светильник — в стеклянном сосуде» *айат* как бы постулирует идею, что два пространства (одно внутри сосуда, другое — за его пределами) связаны трансцендентальными лучами и имманентными

нитеми: своим светом стеклянный сосуд освещает мир, а мир за пределами сосуда его отражает. Благодаря этому сосуд становится подобием жемчужной звезды, зажигающей свет в сердце человека.

Следует помнить и то, что в зороастрийском учении горение огня происходит по воле Бога, когда человек испытывает в этом потребность. Тогда огонь приходит к человеку сам. Как видно, и здесь просматривается мотив обращения зороастрийца к Богу посредством огня: смысл такого отношения к огню в том, чтобы он приходил всегда, когда у верующего возникает потребность в его пламени.

Наверное, поэтому в ведийской мифологии Агни почитается как один из великих богов, а древние евреи вплоть до разрушения римлянами большого храма в Иерусалиме приносили животных в жертву огню. В христианстве Святой Дух сходит на апостолов в языке пламени. Римская мифология олицетворяла неугасимый культовый огонь и огонь домашнего очага в образе богини Весты, соответствовавшей греческой богине Гестии. Несомненно, к почитанию огня в немалой степени толкало человека древности двойственное чувство, которое он испытывал, глядя на огонь. Это чувство сочетало почтение (к началу благости) и страх (к источнику демонических, угрожающих, разрушительных сил природы).⁶

У иранцев почитание благословенного огня как священной стихии существовало еще в эпоху Саманидов, сошедших с исторической арены под натиском войск арабов, принесших в Иран и Центральную Азию ислам. Думать, что новой исторической форме религиозной идеологии — исламу — удалось в полной мере преодолеть существовавшую в этом районе мира еще со времен индоиранской общности концепцию огня, наверное, было бы неправильно. Изложенные материалы показывают, что именно устойчивость доисламских ценностных ориентаций определяет специфику ислама в обрядности народов Центральной Азии. Современный ритуал обведения молодых людей вокруг костра у таджиков являет собой вполне достаточный пример живучести именно доисламских воззрений об огне в условиях господства официальной идеологии ислама в этом районе. Стоит посмотреть на этот ритуал пристальнее, как возникает ощущение, что его персонажи, как и в далекие доисламские времена, «молятся Богу посредством огня», наделенного свойствами сущности. Такое впечатление, что во время ритуальных действий персонажи обряда внутренним взором обращаются к огню не только как к стихии Мироздания, но и как к божественной сущности, прося ее о помощи, защите, охране и покровительстве.

Предложенная интерпретация концепции огня в доисламских ритуалах является для нас базовым элементом понимания роли этой стихии не только в церемонии *алоугардон*. Она бросает свет практически на всю систему традиционной ритуалистики современных таджиков с использованием огня. Это обряды жизненного цикла (свадебной, родильной, погребально-поминальной), а также традиционные ритуалы, носящие характер этнотерапевтической техники.

Чрезвычайно интересно, что в среде современных таджиков, когда ритуальный огонь выносится из дома на улицу, т.е. когда он становится подвижным (например, *алоугардон* новобрачных), «молитва» огню-сущности происходит безмолвно, чем приковывает к себе внимание с еще большей силой;

в прочих случаях (например, в родильных, знахарских обрядах, когда они выполняются дома) действия с огнем сопровождаются соответствующими вербальными формулами благопожелания, произносимыми руководителем обряда. Можно предположить, что причина совершения персонажами церемонии *алоугардон* своих ритуальных кругов молча состоит в том, что (приходится повторить уже сказанное) пространство за пределами дома принадлежит преимущественно мужчинам, исповедующим ислам единый (в отличие от ислама регионального). В силу этого обстоятельства женщины стремятся за пределами дома оставлять воздушные просторы для звучания мусульманских молитв, читаемых в основном мужчинами.⁷ Хотя отнюдь не исключено и то, что ритуалы, подобные *алоугардону*, выполняемые женщинами, изначально были «безгласными» (может быть, из-за того же убеждения, что голос женщины не должен быть слышим в мире, пределы которого принадлежат мужчинам). Возникает соблазн предположить, что причина совершения ритуала *алоугардон* в глубоком молчании связана с феноменом самого открытого огня (костра), способного погружать человека в задумчивость.

Конечно, восприятие огня как величайшего блага, источника света, тепла, комфорта, эмоционального подъема, общения, фактора забав и развлечений для детей, игр, танцев и плясок (для взрослых) рождается еще на стадии горения этого природного элемента в семейном очаге. Уже этих назначений огня достаточно, чтобы в душе человека зародились его трепетные образы. Выше говорилось об образах Агни в ведийских гимнах. Там, в частности, упоминается, что Агни «дружествен к людям», к долгу, соединяет супругов, поражает врагов.⁸ Подобные образы благословенного огня позволяют яснее представить себе смысл обряда *алоугардон* как выражения благоговейного отношения к этой стихии. Видимо, оно ведет свое происхождение из мерцания света сходных убеждений. Поэтому безмолвные круги, которые совершают персонажи церемонии обведения молодых вокруг пламенеющего костра, производят впечатление молитвы лучшему благу, «которое обладает всеми силами».

На самой главной фазе жизни человека — при создании семьи — моление зримой силе, которая «соединяет супругов» и, стало быть, благословляет их, должно рассматриваться такой же нравственной обязанностью, какой является, например, церемония венчания в храме в европейском культурном круге. Это тем более важно, что *алоугардон* молодых может означать провозглашение их приобщения к новым социальным ролям, в частности включения их в сферу передаваемых из поколения в поколение отголосков религии, символом которой некогда являлся огонь. Он обречен оставаться объектом почитания уже из укоренившегося взгляда на него как на чистейшую стихию природы. Этот и подобные ему волнующие душу образы огня влекут к себе человека, как влечет изображение лика божества. Такое впечатление оставляет нарочито медленное, к тому же, и молчаливое движение персонажей *алоугардона* вокруг пламенеющего костра под открытым небом, часто усыпанным звездами. Невольно возникает вопрос, не в подражание ли «великому источнику света и тепла в небе»⁹ когда-то устраивались на земле костры типа *алоугардон*.

Совершенно очевидно, что такая характерная особенность свадебных костров у таджиков, как их раскладывание на открытой площадке, часто на перекрестке, не является современным изобретением. Она ведет свое начало из древних истоков, связанных с переживанием огня под открытым небом. У зороаст-

рийцев практика локализации сакрального огня в открытом месте предшествовала алтарям этой стихии в закрытом помещении или самим храмам огня. В некоторых традициях культовые постройки сооружались на перекрестке. Поэтому появляется возможность предположить, что тяготение современных таджиков к раскладыванию огня молодоженов на перекрестке сигнализирует об исторической преемственности традиции возжигания ритуальных костров, так сказать, на все ветра.

Конечно, раскладывание свадебного костра на перекрестке преследует и цель противопожарной безопасности. Вместе с тем огонь на перекрестке — это конкретный знак конкретного события — свадьбы, о которой окружающие узнают по полыхающему пламени. Для метафорического мышления, укоренившегося в области подсознания современного человека, разведение ритуального костра в центре перекрестка может быть и имитацией великого источника света — Солнца. Видимо, в той же области находится и матрица числовых программ, которые актуализируют себя в установленной раз и навсегда кратности совершения ритуальных обходов вокруг благословенного огня. Стереотип в форме триад и троичностей тиражирует себя практически на всех этапах основных свадебных церемоний. Можно даже сказать, что символические тройки и свадебные церемонии идут рядом, гармонично дополняя друг друга. Выясняется также, что тематизация числовой символики в свадебных ритуалах, в свою очередь, представляет собой ячейку, сказать фигурально, общего мыслительного сейфа, где хранятся модели ситуативных числовых кодов. Они отражение общих принципов нумерологических концепций в культуре. О смысле повторений одних и тех же чисел (преимущественно нечетных — три и, реже, семь) в бесконечном числе стереотипов культуры можно строить предположений сколько угодно. При этом несомненным остается то, что поиски этого смысла погружают в сферу, где пульсирует *квинтэссенция мысли*, обращенной к Богу.

Когда верующий молится Богу посредством огня, он молится и ради самого этого величайшего блага, олицетворяющего функции, без которых жизнь человека на Земле невозможна.

II

Представленное исследование — первая попытка по возможности целостного анализа темы огня в культуре оседлого населения Центральной Азии. Отношение к огню как наиболее выразительной форме культурного опыта открывает широкие просторы для вскрытия таких элементов мировоззренческого ядра, которые по своей содержательности практически не могут быть сравнимы с потенциалом других областей этнической культуры, главным образом из-за стертости в них основного содержания. Это легко можно понять, если учесть, что огонь на протяжении тысячелетий был символом зороастрийской веры. Стало быть, привлекательность обращения к данной теме состоит в том, что из всего многообразия культурной традиции именно эта область дает относительно большее представление о динамике и преемственности мировоззренческих систем. Отчетливо видно, как стереотипы мысли и поведения, скрытые в глубине обыденного сознания еще доисламских иранцев, во многом диктуют репертуар форм поведения современных таджиков. Элементы древних поверий и представлений, которые реализуют себя в трепетном

отношении к огню и влечении к нему в условиях современности, дают основание предположить, что они олицетворяют наследие эпохи, от которой нас отделяют многие тысячелетия.

Конечно, сохранение исламом прежнего (доисламского) состояния «безмолвия» женщин, т.е. их оторванности от социального участия, в значительной степени облегчало арабам путь к победе. Социальное «онемение», в котором продолжала оставаться женщина в покоренной Центральной Азии, послужило благоприятной энергетической средой, подпитывающей сохранение как будто раз и навсегда утвержденного правила почтительного отношения к благословенному огню. Судя по всему, эта линия еще не оборвалась. Свидетельство тому — многообразные проявления почитания женщины огня даже в условиях экспансии рыночных отношений.

Конечно, как напластование времен возникновение «наростов» на корпусе концепции огня возможно, как возможны изменения или исчезновение определенных его элементов. Но контуры самой матрицы существуют, и, видимо, по ним происходят женские ритуальные действия с использованием огня, иногда неистово рвущегося вверх, иногда пребывающего в спокойном и безмятежном пламенении, как бы наслаждающегося своим горением. Тогда возникает уникальное, не с чем несравнимое ощущение присутствия необходимого человеку посредника для общения души с небесными силами. В этом качестве благословенный огонь становится уравненным энергетике храма официальной религии в решении проблем души верующего. По-видимому, этот эмоциональный потенциал огня не позволяет затушить трепетное отношение к нему и поныне.

Наверное, было бы заблуждением думать, что закрепление за женщиной совокупности выполнения внутридомашних ролей, в том числе функции хозяйки и управительницы семейного огня и очага, во многом не позволяющее ей полнее самореализоваться в официальной религии, представляет собой воплощение исламских норм регулирования социальной жизни в Центральной Азии. В процессе продвижения на восток ислам постепенно отсекал от среды, питавшей древний культ огня иранцев, в основном мужчин. Что касается женщин, то они во многом и поныне продолжают «оставаться дома» во власти тех убеждений, которые еще до завоевания Центральной Азии арабами исповедовали и их мужья. Это склоняет к мысли, что с самого начала своего восхождения в качестве официальной религии в этом регионе ислам заявил о себе как о религии, допускающей элементы некоего плюрализма. Эта специфика выразилась в проявлениях двурелигиозности, характерной для местных женщин. Наверное, подобный феномен был бы невозможен, если учение Пророка Мухаммада не проявляло признаки толерантности к жизненно важным доисламским ценностям, транслирующим регулятивные программы.

Так или иначе, приходится говорить о специфике, которую демонстрирует «живой огонь»: он сохраняет элементы отношения к себе немного больше, чем просто к реликту, но немного меньше, чем к официальной религиозной идеологии. Во всяком случае, если в религиозном поведении современных таджиков-мужчин черты почитания огня подорваны исламом, оставившим лишь их полустертые следы, то в сознании женщин эти древние черты если и не властвуют, то сочетаются с обрядностью официально признаваемой

религии, сохраняя в этом плане «связь времен». В этом ничего удивительного нет. Достаточно вспомнить присутствие огня в христианских церковных ритуалах — свечей, паникадил, лампад, процедуры, связанные с окуриванием, и т.п. Но если христианская церковь доступна женщине, то для центрально-азиатской женщины путь в мусульманский храм во многом еще закрыт; можно говорить лишь о первых шагах в этом направлении. В этих условиях, продолжая сохранять традицию являть собой хозяйку семейного очага, она продолжает сохранять и нерушимые символы древнего культа огня.

III

Мы исходим из убеждения, что обоснование мотивов ритуала обведения новобрачных вокруг костра основные элементы своей знаковости черпает из идеологических истоков, из тех некогда вполне осознававшихся предписаний, к которым восходят и другие сферы системы традиционной обрядности таджиков, определяющим смыслом которых является оперирование огнем.

Основное предписание в ситуации оперирования огнем в событийных ситуациях сводится к традиционному взгляду на функции этого элемента природы служить средством прежде всего очищения от всякой скверны. Это красной нитью проходит практически через всю систему традиционной обрядности с использованием огня, включая знахарскую медицину и обычай прыгать через костры, в особенности в последнюю среду месяца *сафар/сапар (чоршанбеи сури)*. Такое восприятие прослеживается и в отношении к огню в так называемых «мужских домах», но в большей степени это относится к женским огням. Очистительная символика огня в церемонии *алоугардон* связана с существующим у таджиков поверьем, что молодожены (в особенности невеста) в свадебных нарядях подвержены негативному воздействию «дурного глаза», которым якобы обладают некоторые недоброжелательные однообщинники, а всемогущий огонь отгоняет эти негативные силы.

Дж. Фрэзером создана целая теория относительно очистительной функции огня. По его мнению, «огонь благоприятствует росту хлебов и благополучию человека и скота, стимулируя их рост и развитие или предохраняя от угрожающих им опасностей: грома и молнии, пожара, вредителей, паразитов, бесплодия, болезней и особенно колдовства». ¹⁰ Согласно этому взгляду, «то, что пригодно для стимулирования воспроизводящих способностей растений и животных, может считаться пригодным и для повышения плодovitости людей. Предполагается, что костры способствуют браку и обеспечивают потомство». По мнению Дж. Фрэзера, «это благоприятное воздействие <...> происходит из его [огня. — Р.Р.] способности уничтожить препятствия, которые ведьмы и колдуны, как известно, чинят супружескому союзу». ¹¹ Данная точка зрения подводит черту не только под осмыслением функции огня на церемонии обведения новобрачной вокруг костра, но и его знаковым назначением и в других событиях ритуального характера с использованием огня. Появляется возможность строить предположение и о такой символической мотивации ритуала *алоугардон* новобрачных, как благопожелание формирующемуся семейному союзу влечения (жгучего жара) и на этой основе обретения потомства. Само собой разумеется, выражение благопожелания посредством полыхающего костра предполагает и благословение молодоженов на семейную жизнь.

Другие символические назначения огня, опираясь на которые мы можем говорить об ожиданиях, связанных с практикой обведения молодых в жизни и быту современных таджиков, могут быть изложены схематически. Необыкновенно важна и охранительная функция огня. Это дает основание полагать, что с церемонией обведения молодых вокруг костра связано ожидание их охраны от вредного влияния воображаемых темных сил. Об устойчивости подобных представлений свидетельствует факт, на который обратила внимание О.А. Сухарева. При рассмотрении семантики орнаментальных мотивов на центрально-азиатских декоративных вышивках исследовательница отмечает, что огонь считался сильным оберегом. «В орнаменте его олицетворяли изображения светильников» (*чорчирок*).¹² Там же подчеркивается, что направленный на все четыре стороны огонь *чорчирока* должен был оберегать молодых.

Привлеченные материалы позволяют вполне определенно говорить об огне как средстве умилоствления душ умерших. Для этой цели широко использовались (и используются) разного рода лучины или свечи. Часто они зажигаются на том месте, где выполняются ритуалы обмывания умершего и его облачения в саван перед похоронами. Есть сведения, что подобные свечи излучали пламя на семейном очаге; раньше их зажигали и на могильном холмике умершего. Иногда ради умилоствления и одновременно очищения использовался и огонь костра. Костры этого рода полыхали в первые три ночи после похорон на могильном холмике умершего; их пламя поддерживалось до рассвета (долина р. Магиан, Бальджуван). Следовательно, мы можем предположить, что в такой важной для молодых фазе жизни, как создание ими семьи, *алоугардон* выполняет, кроме того, функцию умилоствления душ предков новобрачных.

В процессе изложения часто приходилось говорить об огне с «человеческим лицом». Выясняется, что это широко распространенное представление не только в мифологических сюжетах. Его элементы прослеживаются и на эмпирическом уровне. Это не только обращение к новогодному (*ноурузовскому*) огню с просьбой дать «розовые щеки» вместо «желтых» (от безрадостной жизни). Убеждение о персонифицированности очищающей огненной стихии создало также основу для формулирования концепции огня как судьи и плача. Подобные представления позволяют понять также идейные истоки такого явления, как самосожжение (преимущественно женщин) в современных центрально-азиатских обществах.

Обведению молодых вокруг церемониального костра присуще движение персонажей вокруг огня как сакрального центра против часовой стрелки (значит, против движения Солнца). Удалось выявить достаточно обширную географию рассматриваемой свадебной церемонии. Становится очевидным, что лучи этого явления, прямо или в определенном преломлении освещают подчас весьма отдаленные друг от друга районы в центре мусульманской Евразии. На данной стадии исследования выясняется, что пространственный диапазон сходных или близких форм событийных огней, венчающих цикл свадебных обрядов, охватывал в прошлом и многие евразийские районы — от Индии, через Кавказ и Закавказье, до обширных просторов славянского мира. Это пространство включало также Древнюю Грецию и Древний Рим.

Изложенные материалы содержат достаточно свидетельств о связи огненной стихии с природной и социальной фертильностью. Об этом свиде-

тельствует, например, использование зажженных лучин (свечей) в семейных обрядах современных таджиков с целью преодоления женского бесплодия и различных других форм невезений, создающих атмосферу неблагополучия в семье. Подобные представления находят отражение в мифологических сюжетах, восходящих ко временам индоарийского единства.

Одним из результатов представленного исследования явилось установление удивительной стойкости и живучести представлений зороастрийцев, согласно которым огонь, несмотря на то, что обладает громадной разрушительной силой, сам является уязвимым. О.А. Вишневецкая и Ю.А. Рапопорт приводят строки из Видевдата, которые содержат трогательный призыв Огня о помощи. Приводим их: «Вставай, хозяин дома! Подпоясав одежды, омой свои руки, возьми дров, принеси их мне, дай мне ярко гореть с чистым деревом, принесенным хорошо вымытыми руками. Тут Ажи, порождение дэвов, готов схватиться со мной и хочет отнять мою жизнь».¹³ По поверьям, жизни огня постоянно угрожает трупный демон (*сиёхи/соя*), который скрывается в теле умершего человека; он способен осквернить эту чистейшую стихию. Поэтому таджики в случае смерти члена семьи в течение первых трех дней не зажигают огня в семейном очаге. В некоторых горных районах, изолированных от древних центров центрально-азиатской цивилизации, еще недавно существовал обычай изоляции умирающего человека от среды обитания семьи, путем его переноса (еще живым) в особое общинное помещение для обреченных на смерть.

На стадии «перехода» мышления от космологии к истории, показателем чего является процесс «заземления» мифологического образа огня, вхождение во власть (во владение территорией) у древних иранцев демонстрировалось путем сооружения династийных алтарей огня. Другими словами, единый культ огня был первоначально связан с царским домом и очагом. Здесь в плане осмысления мотиваций интересующей нас церемонии обведения новобрачных вокруг огня имеет смысл сказать о распространенном образе жениха у таджиков: он олицетворяет царя/князя (ср. реалии восточных славян) и Бога мира. Терминологическое выражением этих образов — слово *кас-худо* (архаич. *кад-худа*) в значениях «жених», «женатый человек», «глава семьи», «старейшина общины», «правитель», «бог». Следовательно, возжигание ритуального огня у ворот дома стороны жениха (иногда во дворе дома-*хавли*) для обведения молодоженов может быть интерпретировано как учреждение женихом-*кас-худо* (его стороной) нового огня, сигнализирующего о его новом социальном статусе, т.е. о вхождении *кас-худо*, по образу и подобию древних царей Ираншахра, в категорию «власть имеющих лиц». Ср. образ жениха как князя, владыки (*ша/х*).

Церемония *алоугардон* дает ощущение и символического выражения акта передачи учрежденного женихом (стороной жениха) огня в управление будущей хозяйки дома и семьи. Данный акт можно истолковывать таким образом, что отныне огонь в семейном очаге формирующейся семьи становится ее собственностью и, следовательно, показателем репрезентативной власти и влияния на остальных членов семьи, включая отца семейства. С этого момента будущая жена становится как бы ключом семейного огня и очага.

В контексте выявления мировоззренческих истоков обоснования современной церемонии обведения новобрачных вокруг костра необходимо упомянуть, что зороастрийский бог огня маскулинизирован. Это предположительно может

означать, что в образе этого бога воплощалось представление о сакральном общественном огне мужчин как активном элементе социальной организации иранских племен и народов. Таким образом, проясняется еще одна линия связи рассматриваемого нами свадебного костра с доисламскими взглядами. Надо думать, маскулинность бога огня представляет собой одно из проявлений религиозных реформ Заратустры: весьма вероятно, что в результате установления ортодоксальных зороастрийских норм какие-то дозороастрийские представления о культе богини домашнего огня и очага были отменены. Вероятно и то, что функции «первоначальной» богини плодородия были переданы Ардвисуре-Анахите. Указание на это содержится в авестийском гимне, посвященном Ардвисуре. Там Ардвисура Анахита, обращаясь к Пророку Зороастру, говорит: «Поистине, Спитама, Тебя создал Ахура, Чтобы быть главою мира, Меня же создал Ахура, Чтобы служить защитой Благого бытия» (яшт 5, XXI, 89). Или Ахура Мазда говорит ей: «Пусть девушки о муже Тебя хорошем просят, Хозяине и доме, Богатом и большом, А женщины, рожая, О легких родах просят / Ты им, о Ардвиг-Сура, Все это можешь дать» (яшт 5, XXI, 87). Как видно, вся женская сфера — благополучное замужество, обретение большого и богатого дома, роды — отнесена к ведомству этой богини.

Для понимания смысла движения персонажей ритуала *алоугардон* вокруг костра кое-что можно почерпнуть и из практики обходов (*тавоф*, араб. *таваф*) верующими могил мусульманских святых и часто связанной с этим планировки соответствующих культовых зданий. О некоторых из этих культовых мест мы говорили в процессе изложения фактического материала. Один из этих примеров — *мазар* Йакуба Чархи в пригороде Душанбе или усыпальница другого известного *суфия* Мир Саида 'Али Хамадани в г. Кулябе. К этому можно добавить *тавоф*, совершаемый паломниками вокруг могилы знаменитого представителя суфийского братства *накибандия* Баха-уд-дина Накшбанда (1318–1389) под Бухарой или могилы мусульманско-христианско-иудийского святого Данияра (Даниэля, Данииля) (его мавзолей находится в северной части городища Афрасиаб в Самарканде). Что касается могилы Баха-уд-дина Накшбанда, обход вокруг которой является основной целью *зиёрата*-паломничества, она заключена галереями-*айванами* с четырех сторон. Иную форму конструкции имеет мавзолей святого-*хазрата* Данияра. Там сакральный центр находится в помещении со смещенным входом/выходом. Отмеченные детали заставляют вспомнить обходные коридоры культовых зданий доисламских иранцев. Можно ли в данном случае вести речь об отдаленных чертах планировочного и функционального сходства рассматриваемого *мазара* с доисламскими храмами в иранском мире? Решение этого вопроса, конечно, за специалистами. Но есть вещи, которые невольно останавливают на себе внимание. Например, материалы, полученные археологами при раскопках буддийского храма VI–VIII вв. на городище Калаи-Кафирниган в 80 км от Душанбе. Б.А. Литвинский пишет, что при вскрытии этого храма было обнаружено «центральное помещение — святилище с двумя входами на одной оси, с трех сторон охваченное П-образным коридором, с четвертой стороны у одного из входов располагался четырехколонный портик».¹⁴ Как видно, тут много интересного, в первую очередь с точки зрения планировки. Это и П-образный коридор, и два входа на одной оси. Не менее важно понимание исследователем генезиса мусульманских центрических мавзолеев, мечетей, медресе и других общественных зданий.

Трехколенные коридоры, обрамляющие центральный зал зороастрийских храмов огня, археологами рассматриваются как один из основных показателей типологии доисламской культовой архитектуры иранцев. Судя по всему, в доисламских культовых постройках обходные коридоры варьировали: они имели не только Г- и П-образную формы, но и форму прямоугольника, в том смысле, что проходили по периметру сакрального центра. Это видно на примере храмов огня Тахти Сулейман, Шахр и маргианского Тоголок-21.

Учитывая древние исторические корни церемонии *алоугардон* новобрачных, почти не приходится сомневаться, что и в те далекие времена, как в наше время, движение верующих по обходным коридорам доисламских храмов совершалось против часовой стрелки, возможно, три раза. В пользу этого говорят ритуалы обхода современными верующими-мусульманами усыпальниц мусульманских святых. На основании приведенных свидетельств мы склоняемся к мысли, что анализируемый костер молодоженов можно рассматривать как некий подвижный сакральный центр, конструируемый женщинами на пути поезда невесты в дом молодого. Трехкратное круговое движение персонажами данного обряда, видимо, представляет собой наследие древней практики обхода сакральных центров по кругу. Не исключено, что такое установление было связано с древними представлениями индоевропейцев о модели Вселенной — как у пифагорейцев, для которых такая модель выражалась в виде окружности, где уколу циркуля (центру, в нашем случае — огню) соответствовало положение Творца, а периферии окружности — проявленный (освоенный) мир.

Цель предпринятого исследования заключается в том, чтобы дать читателю почувствовать глубокие древние корни современного обряда обведения невесты вокруг огня у таджиков. Если изложенное дает ему ощущение давности истоков этой церемонии, обладающей явными признаками благоговейного отношения к огню, то наша цель достигнута. В этом вопросе важно учитывать также выполнение ритуала обхода вокруг огня не в закрытом помещении, а на открытой площадке, бывшее, как отмечалось выше, в практике древних индоариев.

Почтительный трепет, который испытывали иранцы в древности и раннесредневековую эпоху, не спас зороастризм. Вскоре его сменила другая религия. Ее основателем был Пророк Мухаммад. Легенды и предания, пришедшие в Центральную Азию вместе с учением нового пророка, предстают в ином свете. Древние храмы огня уже давно приспособлены под мусульманские культовые здания в силу несовместимости доисламской практики почитания огня с догмами ислама. Но полностью вытеснить все, что было связано с прежними культами, исламу не удалось. В отдельных случаях проявления почитания огня продолжали удерживать некоторые признаки своей устойчивости. Как мы пытались показать, их следы прослеживаются и в наше время.

IV

Проведенное исследование подтвердило жизнеспособность нашей концепции двух огней в традиционной культуре таджиков. Ее смысл сводится к разделению огней на разводимые и оперируемые женщинами и на раскладываемые и используемые мужчинами. Избранный путь позволил автору вскрыть специфику отношения мужчин и женщин к пламени огня.

Выясняется, что для отношения «мужчина — огонь» характерна некая двойственность. В одном случае огонь (например, костер, локализовавшийся в

помещении «мужского дома»), как и *алоугардон* женщин в свадебной обрядности, склоняет мужчин к состоянию внутренней сосредоточенности и безмолвию (тогда огонь окрашивает поведение людей чертами, характерными для молитвы); в другом (например, когда костер полыхает под открытым небом в темное время суток) он наполняет их чувством восторга, который выплескивается в форме игр, танцев и плясок, несущих отголоски весьма отдаленных ритуальных танцев. В этой форме проявления отношения «мужчина — огонь» теперь можно наблюдать лишь в некоторых местах на Зеравшане.

Мужчины в большей степени, чем женщины, ориентированы на восприятие мира в динамике. Вероятно, под воздействием этой специфики поведения ими утеряны основные формы переживания стихии огня. Другое дело — женское восприятие мира: в нем некая печать оторванности от исторических процессов, не единожды потрясавших Центральную Азию. Такое состояние обречено обеспечивать непоколебимость основных характеристик женского взгляда на мир и, следовательно, черт некоего застывшего опыта, накопленного в далекие доисламские времена. Именно на этой основе можно понять, почему практически во всех случаях оперирование женщинами огнем носит отчетливо выраженный ритуальный характер. Наблюдая их отношение к пламени, можно почувствовать, что огонь для них, как и в отдаленные эпохи, служит символом веры. Они воспринимают его (вместе с ним и мир) таким, каким он воспринимался, возможно, еще в дозороастрийские времена. Подобное отношение к огню ориентирует на попытку поисков форм специфически женского восприятия мира.

Присущему женщинам ретроспективизму способствовал в основном закрытый характер традиционного женского уклада на Востоке. Женский мир находился за семью печатями. Символом затворничества преимущественно в крупных центрах служило скрывавшее женщину с головы до ног *фаранджи*. Непроницаемость мира женщин для внешних перемен создала условия для их оторванности от социального участия. Благодаря такому положению перемены, многократно сменявшие картину мира мужчин, обходили женщину стороной, оставляя ее в мире, доминирующие мировоззренческие концепции которого были созданы еще «от начала времен».

Незыблемость основных особенностей женского уклада способствовала и формированию устойчивости мироощущения женщины. Этот вопрос требует пристального внимания, поскольку имеет отношение к женскому затворничеству и связанной с этим специфики феминной религиозности в таджикском обществе. Опираясь на концепцию двух — собственно мужских и собственно женских — огней в традиционной культуре таджиков, можно заключить, что исламу в период своего победоносного шествия по Центральной Азии не удалось до конца изменить складывавшийся тысячелетиями уклад жизни женщин в этом районе и вывести женщину на просторы социального участия. Оставаясь непроницаемым для внешнего влияния, женский мир продолжал быть питательной средой для преемственности духовного багажа, накопленного еще задолго до установления в этом районе ислама в качестве господствующей религии. Как результат в религиозном поведении местного населения сформировались элементы некоей концепции, за которой угадываются черты собственно женского и собственно мужского видения мира.

Из привлеченных материалов видно, что у мужской части населения преобладает ориентация на ислам, в то время как для женской половины более ха-

рактарны прызнакі «двурэлігійнасці», якая сочетае ў сабе элементы як сапраўднага іслама, так і «не-іслама». *Шариат* (ісламскі шлях жыцця) як быццам не датычыцца жанчын як суб'ектаў рэлігійна-прававых адносін. Існуе неадобнае адносіны да выканання жанчынамі публічных малітваў нараве з мужчынамі, да наведвання імі мошэ, куды і асобных *мазрав* мусульманскіх святых і г.д. Ствараецца ўражанне, што сапраўднага іслама ў Цэнтральнай Азіі прадстаўляе сабой у вызначаным сэнсе некую дэфемінізаваную рэлігію. Канечна, нельга адмаўляць, што «не-іслам», г.э. доісламскія вераванні і прадставленні, якім слуюць жанчыны, ужо даўно інтэгрываваны ў жывую тканіну пануючай рэлігіі. Актыўнае выкарыстанне імі агню ў многалічных рытуалах (родільных, вясельных, мошэ, знахарскіх і др.) наглядна гэта падцвярджае. Такім чынам, праява жанскай «бірэлігійнасці» у таджікоў прадстаўляе сабой прыклад, ілюструючы ўвасабленне вучэння прарока Мухаммада, унаследоваўшага многія доісламскія нормы і прадставленні, аб неабходнасці захоўваць інаварнасць жанчыны, арыентаваць яе на выкананне двух роляў. Адна падразумевае нараджэнне дзяцей, другая — ачаг і агонь, якія паказваюць і на сімвалы яе веры.

Ізложаныя сапаставленні наглядна сведчаюць аб мясцовай асаблівасці інтэрпрэтацыі вучэння Прарока Мухаммада. У прыкладзе да цэнтральна-азіяцкай рэлігійнай практыцы гэты факт часта застаецца незачыненым. У выніку пры разглядзе пытанняў, адносячыхся да практычнага (абрадавага) іслама, некаторыя даследчыкі прапускаюць з погляду рысы яго мясцовай спецыфікі, сфарміраваныя ў сілу гістарычных, эканамічных, географічных, аграландшафтных, культурных і прачых прычын. Як прыклад у аснову аднаго з раздзелаў положана спроба аналізу існуючага ў таджікоў пераканання, што «про малітвы (назначаныя прарокам, кожны дзень) у жанчын не прынята спрашваць». Выясняецца, што ў найпростейшым выражэнні адражана фундаментальны прынцып, згодна з якім жанчыны вызважаны ад абавязнасці адпраўлення (нараве з мужчынамі) культа ў культоваму будынку мусульман (мешэ). Звідсюды, па-выглядзе, і паходзіць прадстаўленне аб недастатковай іх кампетэнтнасці ў пытаннях вучэння і практыцы іслама.

Апісаная сітуацыя дастаткова добра ілюструе крыніцы спецыфічнасці жанскага сусветнага ўспрымання на Восаке. Аналіз некаторых асаблівасцей традыцыйнага быта таджікоў, замыкаючых (яшчэ ў адносна недаўням мінулым) жанчын пераважна ў межах дома і сям'і, дазваляе зразумець рысы сапраўднага жанскага ўспрымання свету і сябе. Як прадукт матываванай традыцыі адраснасці жанчын да домаашніх абавязнасцяў і, наадварот, актывнасці мужчын у абшчыне храм (слово «храм» намі ўжываецца ўмоўна) становіцца сімвалам свету, створанага мужчынамі і імі асвоеннага. Паэтым дарога туды вядзе ў аснову іх (мужчын), пакідаючы жанчын каля сямейнага ачага (і дзяцей). Даўнасць гістарычных каранёў гэтых норм спрыяла таму, што сямейны ачаг набываў рысы алтара агню, становіўся сімвалам свету.

Асэнсаванае аперацыянаванне агнем імяна жанчынамі практычна ва ўсіх сферах традыцыйнай сямейнай абраднасці не пакідае сумненняў у тым, што ў пытаннях культа жанчыны ў адрозненне ад мужчын знаходзяцца між двума

полюсами — исламом и «не-исламом». Это уводит в область некой полярности в основополагающих принципах мировосприятия мужчин и женщин в таджикской среде.

Проявления этой тенденции достаточно заметны даже в условиях экспансии рыночных отношений. Такое явление может быть правильно интерпретировано, если связать его с выражением религиозной толерантности центрально-азиатского ислама. Вряд ли приходится предполагать, что отстранение женщин от культового здания в условиях Центральной Азии носило направленный характер. Скорее, наоборот — определенная непоколебимость образов, несомненно восходящих к отдаленным доисламским временам, не позволяет им, как и в прошлом, следовать по пути, который ведет их мужей в храм.

Религиозность женщин у таджиков несет в себе элементы как доисламских верований и представлений, так и учения Пророка Мухаммада. Первый элемент воплощен в благоговейном отношении к огню, второй — в устойчивости религиозного самосознания женщины как члена мусульманской общины, хотя и при некоторой усеченности выполнения ею религиозных обязанностей на принципах собственно ислама. Это дает основание почитать огня женщинами в оседлой среде Центральной Азии рассматривать как самостоятельное явление, интегрированное в корпус регионально-го ислама в его практическом аспекте. Красноречивым свидетельством сохранения некоторых доисламских культов в поведении женщины является почтительное отношение наших современниц в оседлых районах Центральной Азии к воде. Наблюдения показывают, что и в этой сфере древние верования и убеждения скрыты прежде всего в женском восприятии мира.

V

Показательной чертой жизни населения современной Центральной Азии является возрастающий интерес к *мазарам* — «местам поклонения», ассоциирующимся с именами мусульманских *хазратов* — «святых», как реально существовавших, так и относящихся к категории легендарных персонажей. В настоящее время посещение этих культовых мест верующими зачастую носит массовый характер. В большей степени это относится к Таджикистану, а также горным и предгорным районам Узбекистана.

Небезынтересно отметить, что пик массовых посещений падает, как правило, на среду (*чоршанбе*). Не в последнюю очередь это связано с тем, что среда считается одним из неблагоприятных дней недели. Поэтому ритуальное посещение (*зиёрат*) мест поклонения в этот день подразумевает нейтрализацию негативного ее аспекта. В Таджикистане в потоке посетителей *мазаров* в день *чоршанбе* явно преобладают женщины. Поэтому мы обращаемся к этому сюжету в основном в аспекте специфики женского пути в *мазар*.

В преобладании женщин среди посетителей *мазаров* можно убедиться именно в среду, в первую половину дня, наблюдая бесконечные вереницы паломниц, направляющихся к месту погребения мусульманского ученого и богослова Йа'куба Чархи в пригороде Душанбе. Некоторое преобладание женщин наблюдается и среди посетителей *мазара хазрата* Султана Увайса Карани в отдаленном горном районе Ховалинг (юг РТ), где нам удалось побеседовать с группой женщин, приехавших сюда на *зиёрат* из г. Худжанд на севере республики.

Для того чтобы понять причину активности женщин в посещении культовых мест, представляется целесообразным отметить некоторые особенности, характерные для практики *зиёрат*, исполняемой мужчинами и женщинами. *Зиёрат* мужчин обычно сводится к чтению молитв в виде отрывков Корана и совершению ритуальных обходов (*таваф*) вокруг могилы *хазрата* (разумеется, там, где планировка культового здания позволяет это). Что касается женщин, в подавляющем большинстве случаев *аяты* за упокой души *хазрата* за них читают либо мужчины из числа родственников, либо служители культа. Обход женщинами сакрального центра *мазара* варьируется. Совершение этого действия им разрешается, если объект культа, т.е. могила *хазрата*, находится под открытым небом, как, например, могилы выше упоминавшегося Йа'куба Чархи или его учителя, эпонима братства *накишбандия* шейха Баха ад-Дина Накшбанда (1318–1398) под Бухарой.

Там, где могила находится в помещении, по сути являя собой мавзолей, а его планировка не дает возможности для совершения ритуальных обходов, женщины либо вообще не допускаются в пределы усыпальницы, либо допускаются до площадки, часто представляющей собой небольшую платформу, откуда ступеньки ведут вниз к могиле; туда имеют доступ только мужчины. Примерами подобных сооружений могут служить находящиеся в кишлаках Мазари Шариф и Заурон мавзолей соответственно ходжи Мухаммада б. Башоро (Бушпор) и ходжи Абу Дардо, бывших, согласно преданиям, сподвижниками пророка Мухаммада. Планировка усыпальницы другого известного суфия, главы мистического братства *кубравия* Саййида б. Шахаб ад-Дина ал-Хамадани (ум. в 1385 г.) в г. Кулябе вполне позволяет выполнить ритуальные обходы. Тем не менее вход туда женщинам запрещен.

Иначе обстоит дело с посещением женщинами одного из самых известных культовых мест Самарканда — усыпальницы, связанной с именем пророка Данияра (библейский Даниэль, Даниил), — находящегося у северной стены городища Афрасиаб. Там паломницы совершают обход могилы (по сообщению служителя мазара, ее длина составляет 18 м) наравне с мужчинами. Около гробницы мифического святого можно видеть дерево, увешанное множеством лоскутков (*латта*) разноцветных тканей. Это явление, широко известное не только в Центральной Азии, но и в других районах, где распространен преимущественно традиционный ислам. Привязывая к ветви реликтового дерева лоскуток материи или тряпичную ленту, паломники обращаются к духу святого с мольбой о помощи (к примеру, иметь ребенка, чаще всего сына). Такая практика представляет собой неотъемлемый элемент ритуала паломничества к святым местам, связанным с жизнью и деяниями мусульманских пророков и праведников.¹⁵ Отметим, что привязывание votивных лоскутков к ветвям дерева отражает особенности религиозного мира главным образом женщин. «Мужской» ислам к этому относится несколько предвзято. Во многих *мазарах* установлен запрет на подобную практику. Там, где объектами поклонения являются, например, каменные глыбы или реликтовые деревья, не связанные с культовыми постройками, эти запреты не действуют.

Частью языческих действий, выполняемых женщинами во время *зиёрата*, является растирание пыли с могил по лицу. Иногда это сопровождается ритуальными причитаниями и плачем. Все эти явления — наглядное свидетельство несовпадения религиозного мира женщин и мужчин на Востоке. Ислам жен-

щин в большей степени носит ритуально невербальный характер: его храм помещен в том углу сердца, куда она обращается внутренним оком. Ислам мужчин, наоборот, обращен вовне и поэтому в большей степени носит ритуально вербальный характер.

Один из выразительных примеров, так сказать, «женского ислама» мы находим у О.А. Сухаревой. Говоря о магическом значении орнамента самаркандской декоративной вышивки, она пишет об узоре *ойат* («стихи из Корана»), имитирующем арабскую графику.¹⁶ Далее позволю себе привести пассаж О.А. Сухаревой полностью: «Стихи из Корана считаются весьма сильным оберегом, от которого бегут злые духи. Написанные на бумажке, эти стихи зашиваются в тряпочку или закладываются в металлический футляр и носятся в виде амулетов, охраняя их владельца от козней нечистой силы. Стихи из Корана вырезают на стенках медной чаши — от этого вода становится целебной».¹⁷ Их пишут на бумажке, затем смывают написанное водой и пьют эту воду, как лекарство.

Несомненно, именно эта их роль и имела в виду при изображении орнамента «ойат», так же, как и при введении всех прочих узоров, носящих название предметов, которые, по имевшимся представлениям, являлись оберегами.¹⁸ Остается добавить, что в Центральной Азии рисунок орнамента, как и вышивание самой декоративной вышивки, является женской профессией. Следовательно, само это искусство являет нам замечательный пример «женского ислама».

Заслуживают внимания и декоративные вышивки, которые обычно входят в состав приданого невесты. Это *болинпуш*, *руйджойи* (*чимлик*), *зардевор* (или, по одной из версий зафиксированных мною сообщений, *тор*).

Возвратимся к вопросу о ритуальных посещениях населением *мазаров*. То, что в *зиёрате* существует некие элементы негласного разграничения ритуальных действий для женщин и мужчин, видно из отношения тех и других к водным источникам, находящимся на территории мест поклонения. К этим источникам женщины относятся с особым пиететом. Мужчины подобное отношение зачастую воспринимают как некий элемент язычества. На *мазаре мавлоно* Ёакуба Чархи мужчины обычно обходят стороной водоем *хауз*, находящийся на территории культового комплекса в тени реликтовых чинар. Зато он бывает плотно окружен по периметру женщинами, подолгу взирающими в глубину воды в надежде увидеть маленьких рыб, изредка показывающихся у поверхности. Это знак исполнения желания, ради которых женщинами и предпринимается ритуальное посещение (ихтиологическая символика в культурах народов мира общеизвестна, поэтому нет необходимости подробно останавливаться здесь на этом аспекте).

В упоминавшемся *мазаре* Султана Увайса Карани женщин привлекают пять родников, два из которых вытекают из земли именно там, где находится могила *хазрата*. Существует предание, что эти родники представляют собой отпечатки ног, а также морды верблюда, отправившегося сюда из Аравии с умершим *хазратом* на спине. Преданный делу пророка Мухаммада погонщик верблюдов сам завещал: где животное остановится, там и предать его земле. И верблюд местом для остановки выбрал далекую от Аравии горную область на юге Таджикистана.

Мотив верблюда с телом святого на спине широко известен на мусульманском Востоке. В связи с верблужьей символикой в поверьях и представлениях

народов Востока невольно вспоминается компонент *уштра* (совр. тадж./перс. *шутур*; разг. *уштур*) в значении «верблюд» в имени пророка зороастрийской религии Заратустры.

При посещении *мазара* Султана Увайса Карани женщины считают неотъемлемой частью своего *зиёрата* спуститься к указанным родникам и испить святой воды из всех родников, один за другим, а также набрать ее с собой, как из колодца Замзам.¹⁹ Все это сопровождается шептанием ими молитвенных формул и заклинаний. При этом в замедленных движениях и поведении паломниц чувствуются признаки внутренней сосредоточенности и уединения.

Проявление благоговения, которое ощущается в поведении женщин у водных источников в культовых местах, заставляет вспомнить такое же почтительное отношение к колодцам или родникам при многих других *мазарах* на территории Центральной Азии. Приведем для примера родник святой воды, стекающей вниз по склону к арыку (речке) Оби Рахмат, по поверьям, из головы *хазрата* Данияра, чей *мазар* находится наверху. Считается, что этот родник (над ним возведено специальное купольное сооружение) является одним из источников райских вод и целебен.

Другим примером источников священной воды служит колодец при культовом комплексе Баха ад-Дина Накшбанда. Колодец ныне закрыт, а его вода при помощи насоса по водопроводной трубе отведена немного в сторону от пути, ведущего к усыпальнице. Там в специально устроенном месте установлены краны, из которых святую воду можно пить или набирать домой. Колодцы райских вод — неотъемлемая часть многих *мазаров* в равнинных районах Узбекистана. Складывается впечатление, что в Центральной Азии источник воды (родник, колодец, *хауз*) и культовое здание (*мазар*) взаимосвязаны. Здесь можно упомянуть комплекс святыни Чор Бакр, т.е. четырех мусульманских святителей (праведников-миссионеров) под Бухарой, и *мазар хазрата* Зудмурада в черте самой Бухары. В последнем случае колодец, над которым есть купольное сооружение, находится на пути от мечети, носящей имя *хазрата*, к его *мазару*.

В равнинных районах Узбекистана колодцы часто закрыты, как правило, тяжелыми металлическими листами, а кое-где (например, в культовом комплексе в кишлаке Пудина (округ Карши) Мухаммада Кусам-оты) колодезная вода при помощи насоса забирается на полив прилегающих к *мазару* земель. Отсюда следует, что практика почитания колодцев в этих *мазарах* прекратила свое существование. Этот пример поясняет причину отмеченного выше факта несколько меньшей активности женщин в совершении ритуальных посещений мест поклонения в равнинных районах Узбекистана: данное явление связано с ограничением доступа к объектам женского культа. В Таджикистане (это относится и к горным районам Узбекистана часто с преобладающим таджикским населением) дело обстоит иначе. Объясняется это тем простым фактом, что в этих районах объекты культа не колодцы, а по преимуществу открытые родники, доступные для женского *зиёрата*.

В Самарканде привлекает внимание колодец святой воды при культовом здании *хазрата* Хизра (араб. ал-Хидр). Оно одиноко стоит в безлюдном месте у края кладбища на холме у развилки дорог, ведущих в аэропорт и Ташкент (и/или Худжанд). Около колодца установлены скамейки, застланные стегаными

матрасами (*курпача*). Верующие опускаются на скамейки, читают молитву, а желающие продолжают свой путь в культовое здание. По поверьям, колодец при указанном *мазаре* под землей связан с другим колодцем, расположенным неподалеку. Он находится за стеной знаменитого архитектурно-мемориального ансамбля Шохи Зинда к востоку от мечети Хизра, справа от входных ворот (с внутренней стороны).²⁰

Здесь мы подходим к вопросу о названии ансамбля Шохи Зинда. Традиционно оно связывается со сподвижником и двоюродным братом пророка Мухаммада Кусамом б. ал-Аббасом. Предание гласит, что при взятии Самарканда арабскими войсками Кусам б. ал-Аббас был обезглавлен защитниками города. Но произошло чудо: спустя некоторое время тело *хазрата* встает с места, берет свою отрубленную голову и спускается в указанный колодец, где якобы живет и по сей день.²¹ В этой связи заслуживает упоминания смерть в водах колодца *Замзам* как акт почитания особого благочестия *хаджи*, что иногда становится причиной самоубийств в *Замземе*.

В разговоре о сакрализации водных источников при культовых зданиях Центральной Азии всплывает интригующий вопрос, связанный с их мифологизацией. Нужно сделать небольшое отступление, чтобы пояснить, что «колодец» в Узбекистане чаще обозначается тюркским словом *кудук*; в лексике таджиков этому слову соответствует общеиранское название *чох*, разумеется, в том же значении «колодец». Не происходит ли 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 склоняют нас искать ответ на указанный вопрос в предложенном ключе. Это прежде всего изложенные выше данные, относящиеся к почитательному отношению к родникам и колодцам при культовых местах.

Как дополнение укажу на культовые места, связанные с трепетным отношением непосредственно к воде, вне зависимости от того, родниковая она или колодезная. В горном Таджикистане в них недостатка нет, их можно обнаружить едва ли не в каждом кишлаке. И подобная ситуация характерна не только для районов с таджикским населением, в Центральной Азии они повсеместны. Возьмем недавно появившееся сообщение, которое приводит Л.А. Чвырь, исследовавшая обряды и верования уйгуров. Наряду с другими объектами непосредственного почитания в местных святилищах исследовательница называет водный источник.²² Среди наиболее популярных культовых мест, связанных с почитанием воды, известно естественное образование в виде пещеры, входящей в комплекс *хазрат* Сулейман (библ. Соломон) в пригороде Оша (Кыргыстан). Там чистая и прозрачная вода сочится и течет вниз из сердца горы. По существу, эта живительная влага, освященная именем *Сулеймана*, является одним из объектов культа.

Для понимания мифологемы «Живого Царя» в приложении к названию культового комплекса Шохи Зинда стоит упомянуть также *мазар хазрата* Аюба (библ. Иов) в Бухаре. Он представляет собой могилу пророка и колодец с пресной водой, видимо, родникового происхождения, под тем же, заметим, персонифицированным названием — *Хазрат Аюб*. Культовая построй-

ка состоит из трех купольных помещений, расположенных по одной линии и соединенных между собой. Во втором помещении и «находится колодец, водой которого он [Аюб. — Р.Р.] якобы исцелился. <...> К этому *мазару* приходили больные кожными болезнями и проказой (чаще женщины), согревали в принесенных с собой сосудах воду и обмывались ею поблизости от *мазара*». ²³

Автор процитированных строк не сомневается, что данный *мазар* «является местом какого-то древнего культа». ²⁴ Этот пример, почти прямо свидетельствующий о персонификации исцеляющей воды, проливает 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. ²⁵ По 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, в которых святой Хизр иногда предстает подобием «всадника без головы». В контексте вышеизложенного 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 Хизра. ²⁶

Для уяснения происхождения названия ансамбля Шохи Зинда следует сказать и о таком явлении, как перемифологизация культовых мест. Это можно проиллюстрировать на примере *мазара*, именуемого *хазрат* Зудмурод в Бухаре. Когда-то он назывался феминным именем *биби* Зудмурод (букв. «святая, (дающая) желанием скорое исполнение»). Нынешнее его маскулинное название произошло путем замены всего лишь женского титула *биби* («госпожа/патронесса») на мужской — *ходжа* («господин/святой») или *хазрат*. А само имя — Зудмурод — осталось прежнее. Мы считаем, что для уяснения вопроса о возможном позднем переосмыслении названия *Шохи Зинда* эти сведения, являющие собой пример перемифологизации культовых мест, имеют значение. Они дают основание предположить, что нынешнее название ансамбля происходит из персонификации «первоначально» *Чохи Зинда* в форме Шохи Зинда.

Раскрытие смысла первоначального названия *мазара хазрат* Зудмурод возвращает нас к разговору о проявлениях специфики женской религиозности в Центральной Азии. Данные научной литературы подкрепляют позицию автора этих строк о существовании в Центральной Азии принципа разграничения объектов культа на гендерной основе. Мы видим, что к *биби* Зудмурод посетительницы обращаются часто с просьбами излечить от бесплодия, спасти невинно осужденных, избавить от болезней. ²⁷ Интересно и то,

что к *мазару биби Зудмурод* приходят молодожены, надеясь заручиться поддержкой в семейной жизни.

В контексте разговора о преобладании женщин среди посетителей многих *мазаров* Центральной Азии представляется уместным привести еще одну точку зрения на причины данного явления. Она характерна в основном для западных исследователей, которые выделяют политику Советского государства в отношении мусульманского населения главным фактором, сформировавшим современную религиозную ментальность в регионе. Изначально подавляющее большинство служителей культа, деятелей суфизма, в той или иной степени являвшихся носителями знаний о *мазарах*, были мужчинами. Именно они и стали объектом жесткой политики со стороны властей, направленной на ослабление того всеобъемлющего влияния, которое имели представители мусульманской религии на местное население. Несмотря на то, что Советские власти осознавали то влияние, которое центрально-азиатская женщина имела в семье, в частности на поддержание религиозных традиций в ее рамках, женщина не воспринималась в качестве активного и опасного оппонента. Учитывая интровертность мусульманки в ее религиозной активности, женская часть населения представляла собой «малую» угрозу для системы и поэтому не подвергалась столь сильному преследованию, как его мужская часть. Подобное отношение, а также целый ряд мер, принятых Советской властью (в частности, введение новой для местного населения системы образования, попытки активно привлечь женщин в социальную сферу, обеспечить занятость женского населения, действия Средне-Азиатского Духовного Управления Мусульман по искоренению «доисламских» традиций и обычаев, направленные в первую очередь на мужское население и т.п.), привели к тому, что к моменту распада СССР именно женщины стали носителями религиозных традиций в обществе, особенно в той их части, которая, очевидно, несет на себе печать доисламских времен, оставляя мужчинам сферу ислама нормативного.²⁸

К разговору о проявлениях особенностей женской религиозности имеет прямое отношение и первоначальное название святыни *хазрат Зудмурод* в Бухаре. Остается сказать о том, почему первоначальное название данного *мазара* было связано с женским именем — *биби Зудмурод*. Ответ на этот вопрос дает существующее здесь и в наше время святилище огня, именуемое *чирог-хона* (букв. «помещение для лучин/свечей»), которое является интегрированной частью культового комплекса.

Чирог-хона представляет собой вид довольно стройного полуподземного купольного строения цилиндрической формы из красного кирпича. Ниши для зажигания ритуальных лучин или свечей устроены в довольно закопченной стене святыни, во внутреннее пространство которой можно попасть с вымощенной красным кирпичом просторной площадки со ступеньками вниз. Святыня, как отмечалось выше, находится на пути, ведущем к собственно *мазару (хазрата Зудмурода)*. В *чирог-хоне* полумрак даже в яркий день. Свет через узкую входную дверцу едва освещает лишь нишу, которая расположена против входа, остальные во тьме. Когда верующая, спускаясь вниз по ступенькам, подходит к дверному проему, загораживая собой естественный свет, внутреннее пространство святилища оказывается во мраке уже почти полностью. Можно представить себе радостное состояние верую-

щей, когда в нише-жертвеннике в темноте вдруг загораются лучины (или свечи) в жертву Богу и душам предков за людей. Огненные лучи светильника для верующей обретают другой — мистический — смысл, превращаясь из рукотворного пламени в некую небесную силу.

Чирог-хону постигла участь колодцев: ныне она закрыта на замок как, видимо, несовместимая с исламом женская святыня пламени. Хочется думать, что предназначение *чирог-хоны* служить исключительно женским святилищем как раз и было причиной первоначального названия *мазара*. Из данных литературы явствует, что «вход мужчинам в помещение *мазара* [*чирог-хоны*. — Р.Р.] строго запрещен».²⁹ Данная точка зрения значительно подкрепляет высказанную выше мысль о существовании в Центральной Азии принципа разграничения объектов культа на гендерной основе. Е.Н. Некрасова отмечает, что посетительницы обращаются с просьбами к святой Биби Зудмурод излечить от бесплодия, спасти невинно осужденных³⁰ (в этой связи невольно вспоминается уже знакомый читателю акт заточения в *зиндан* по надуманным подозрениям дровосека из рассказа о Биби Мушкилкушо), избавить от болезней. По существу, перед нами те же самые цели, ради достижения которых устраиваются описанные выше обряды в честь патронесс дней вторника и среды.

В указанном источнике отмечается, что святыня *чирог-хона* при *мазаре* биби Зудмурод была расположена на месте полуразвалившегося еще в XVI–XVII вв. здания мечети.³¹ Это очень любопытная деталь, если учесть, что первоначально культовые здания в Центральной Азии в мусульманскую эпоху строились на месте доисламских. Так или иначе, в наше (постсоветское) время святилище огня, поддерживавшее дух доисламской религиозной практики, было отреставрировано и «находилось под присмотром пожилой женщины <...>, которая и руководила ритуалом посещения. Не так давно она умерла, и желающих на освободившееся место было так много, что вход в *мазар* закрыли металлической решеткой, прикрыв доступ в помещение».³² В таком виде я и застал эту *чирог-хону* в 2005 г.

Интерес вызывают также сведения Е.Н. Некрасовой о женском *мазаре* хаджа Рушнайи («Святой свет») там же, в Бухаре.³³ Ходжа Рушной долгое время «был заброшен, забыто и его название. Несколько лет назад женщине, живущей в соседнем с *мазаром* доме и считающейся гадалкой (*фолбин*), <...> приснился сон, в котором ей явился “святой” хаджа Рушнайи и указал “святое” место. После этого, как принято говорить в Бухаре, она “открыла” *мазар*». Его отремонтировали и соорудили там *чирог-хону*. «Открывшая» *мазар* женщина стала покровительницей *чирог-ханы*. Ее посещают только женщины. Один из ритуалов, совершаемых на *мазаре*, состоит в практике ставить свечи, для чего, как и в *мазаре* Кучкар-ата в Бухаре,³⁴ устроен *чирог-хона*. О *мазаре* хаджи Рушной писала еще О.А. Сухарева. Она подчеркивает, что здесь женщины «зажигали светильники и рассыпали в качестве жертвы просо, что являлось весьма распространенным приемом вызывания плодородия. Связанный с *мазаром* культ, так же как и само название, указывает на наличие каких-то старых представлений и старого культа, которые не исчезли, несмотря на мусульманизацию самого объекта культа. Присоединение к слову “рушной” (“свет”) титула “ходжа” говорит лишь о персонификации старого культа, закономерной при локализации его на месте кладби-

ща».³⁵ Отметим и то, что в Бухаре на *мазаре* легендарного героя Сийавуша (в зороастрийских списках — Съяваршан) светильник горел постоянно.

Примеры существования в Центральной Азии женских святынь огня не единичны. Данные научной литературы свидетельствуют, что сооружения различных форм из жженого кирпича или мрамора, предназначенные для возжигания огня у могил святых, в Центральной Азии встречаются довольно часто. В ряде случаев они имеют миниатюрную форму. Такие сооружения называются *чирог-дон* (букв. «вместилище лучинок/свечей»). Огонь возжигался внутри *чирог-дона* в особых металлических или керамических площадках, наполненных маслом, с вытянутым носиком для фитилей. Считалось, что исходящий от огня запах «кормит дух святого», за что он благоприятствует успеху дел в семье верующего. Мраморные *чирог-доны* XVI–XIX вв. сохранились в ряде мазаров Бухары. По мнению некоторых специалистов, они повторяют конструкции древнеиранских храмов огня (*атешгах*). «Они напоминают однокамерные мавзолеи с гипертрофированными куполами, порталами, со сводчатыми нишами, в которых и возжигались обернутые ватой лучины (*пилик*) либо [восковые. — Р.Р.] свечи, для которых выдалбливались особые отверстия».³⁴ Там же говорится, что борьба мусульманского духовенства против «сомнительных ритуалов» порой приводит к разрушению старейших и недавно возведенных *чирог-донов* на знаменитых мазарах, таких как хазрати Имом, ‘Абд ал-Халик ал-Гиждувани, Амир Кулол, *имам* ал-Бухари и др. Однако до конца запретить древние культы пока не удается.

Те виды *чирог-донов*, что мне удалось видеть, чаще всего представляют собой несложные по конструкции ниши, устроенные на поверхности земли либо у входа в культовое здание (например, у выступа *михробной* ниши одного из самых почитаемых *мазаров* в Бухаре — Чашма Аюб, Мухаммад Кусам-ота в кишлаке Пудина, округ Карши), либо под *айваном* (*хазрат* Хизр, Самарканд), либо в углу основного помещения *мазара* с внешней стороны (мавзолей *хазрата* Данияра, Самарканд). В кишлаке Джейнов (Кашкадарьинская область), население которого — арабы, есть небольшой *мазар* в центре местного кладбища. Он называется *Гоиб-ата* («Скрытый святой»; ср. легенду о Кусаме б. Аббасе). Там ниша для зажигания свечей находится в тыльной части надмогильной стелы мирянина, похороненного почти рядом с *Гоиб-отой*. Особняком стоит *чирог-дон* на территории Чор-Бакра (Бухара). Святилище представляет собой небольшой в диаметре глухой надземный цилиндр (в виде минарета) с купольным устройством, органически вписывающийся в культовый ансамбль. Ниша для зажигания лучин/свечей в стене цилиндра устроена в стене с внешней стороны.

Приведенные сведения, как и сказанное об источниках примазарных вод, которые по преимуществу являют собой объекты женского культа, дают представление об особенностях ритуального тяготения женщин. Этот интересный пример показывает, как в Центральной Азии верующие мужчины и женщины свои религиозные убеждения черпают порою из разных источников — господствующей религии и языческих верований и культов. Первую исповедуют мужчины, вторую — женщины. Это еще один пример черт маскулинности и феминности ислама в Центральной Азии. Все это можно продемонстрировать также на примере отправления женщинами культа в форме *намазов* (*намозов*) в мечети уже в новейшее — постсоветское — время.

VI

С середины 1990-х годов в религиозном поведении женщин при сохранении прежних форм проявлений почтительного отношения к огню и воде наблюдаются признаки интереса к выполнению собственно мусульманских религиозных обрядов-*намазов*. Конечно, эти явления пока не носят повсеместного характера. Если ограничиться, например, пятничными молитвами, совершаемыми женщинами в мечети, то начало этого процесса можно фиксировать лишь в отдельных городах или районах. Однако в любом случае эти факты говорят об определенных проявлениях динамики ряда элементов традиционных мировоззренческих моделей.

Выше мы говорили об активности посещения женщинами *мазаров*. Там, где при месте поклонения имеется мечеть, женщины, желающие совершить молитву, могут выполнять эту обязанность отдельно вне *намозгоха* («помещение для молитвы»), предназначенного для мужчин. Подобное явление мне приходилось наблюдать в мечети новой постройки при *мазаре* святого Султана Увайса Карани (район Ховалинга, РТ). Несколько молящихся женщин под айваном культового здания нам приходилось видеть также в мечети при гробнице Йакуба Чархи. Весьма робкие признаки такой тенденции наблюдаются не только в мечетях при *мазарах*, но, по некоторым рассказам, услышанным мной, и в обычных (квартально-общинных или пятничных/соборных) культовых зданиях для *намазов*.

Однажды в пятницу приходилось видеть группу молящихся женщин в соборной мечети Мухаммада ибн Башоро в г. Пенджикенте. *Намозгох* этого культового здания, предназначенный для мужчин, вмещает 1200 молящихся; составляющий почти половину внутреннего *намозгоха* айван бывает заполнен молящимися мужчинами практически полностью. В женском отделении этой мечети, представляющем собой самостоятельную постройку (здание, в досоветское время служившее в качестве медресе), сегодня около пятидесяти мест. Возможно, такое соотношение характерно и для других районов.

Интерес вызывает то обстоятельство, что в женских отделениях культовых зданий *мехраб*, куда становятся лицом молящиеся во время *намаза*, отсутствует. Это, как пояснили собеседники, связано с тем, что женщины, по исламу, не имеют права на *имама*, т.е. на роль предстоятеля (руководителя общей молитвой) во время *намаза* в мечети. Если мы говорим об особенностях феминной религиозности в Центральной Азии, то данный факт является дополнительным тому примером. С учетом этого обстоятельства в женских отделениях мечетей установлены репродукторы, по которым транслируется голос *имамы* — руководителя общей молитвой из *намозгох* мужчин. В упоминавшейся пятничной мечети в Пенджикенте, где женщины совершают молитву в помещении бывшего медресе, *мехраб* является частью первоначальной планировки здания. Но он отделен от молящихся двумя репродукторами, установленными на полу.

Надо сказать и о том, что ядро молящихся в женском отделении мечетей составляют учащиеся женских медресе, действующих при культовых зданиях, при этом количество обычных прихожанок минимально. Женское медресе в условиях современной Центральной Азии — явление новое. Предметы, которые там преподаются, — коранические дисциплины, арабский язык, исламс-

кая юриспруденция и право (*фикх*), а также хадисоведение (от араб. *хадис* — наука о словах и действиях Пророка Мухаммада), — вполне позволяют женской молодежи овладеть основами исламского вероучения и обрести навыки выполнения религиозных обрядов. Пятничные *намазы* учащихся женских медресе в культовом здании привлекают и других верующих женщин, которые, следуя примеру студенток, посещают по пятницам мечеть для совершения молитвы. Началу активизации совершения женщинами пятничных *намазов* в мечети способствует не только рост интереса женской молодежи к исламскому образованию, но и развитие книгоиздания. Довольно большими тиражами издаются книги и брошюры религиозного содержания, в основном на основе кириллицы. Значительное место среди них занимают правила совершения *намазов*, в том числе женщинами. Это позволяет им самостоятельно или с помощью компетентных в области религиозной обрядности женщин (*биби халифа*, *биби отун*) освоить азы выполнения *намазов*.

В целом же в описанном районе женщины еще не расстаются в полной мере с элементами доисламских верований и культов, активнее переориентируясь на выполнение религиозных обрядов на принципах единого ислама. Как было отмечено, тому есть свои причины. Они ведут нас в область традиционного членения полоролевых обязанностей замужней женщины и женатого мужчины. Это отнюдь не дает основания для утверждений о неравенстве прав и обязанностей женщин и мужчин. В этом отношении предпочтительнее, видимо, говорить о рациональности подобного принципа для традиционного общества, где ни одна система ценностей не имеет преимуществ.

VII

Изложенные материалы показывают, что определенные элементы древнейшей традиции возвышенного отношения к огню весьма успешно воспроизводят себя в современном таджикском обществе, демонстрируя тем самым связь времен от давно ушедших эпох до наших дней. Это очень интересный факт, если учесть, что мусульмане зороастрийцев называют огнепоклонниками, людьми не истинной веры. Казалось бы, при таком отношении последователей учения пророка Мухаммада к проявлениям огнепоклонничества в мусульманской среде, какой является Центральная Азия, эти проявления уже давно должны были исчезнуть, не оставив никаких следов.

В действительности этого не происходит. В современной культуре народов региона признаки почтительного отношения к огню мы находим почти повсеместно. Именно здесь мы подходим к проблеме, которая относится к пониманию интереснейшего феномена в культуре изучаемого народа. Речь идет о выражении двойственного отношения таджиков к огню. Возникает необходимость попытаться выяснить истоки этого явления. Для этой цели еще раз возвращаемся к концепции огня в культуре изучаемого народа, пытаюсь подвергнуть ее анализу уже в аспекте поведения данного феномена в условиях глобальных перемен.

Слово «перемены» в представленном контексте подразумевает не только наблюдаемые, но и имевшиеся в опыте процессы. Соответственно обращаясь к поведению явлений культуры в новое (постсоветское) время, автор одновременно предпринимает попытку оглянуться и назад — в область исторических перемен, неоднократно изменявших картину мира таджиков. Возникает

необходимость посмотреть, как радикальные преобразования, которые обычно происходят под воздействием толчка извне, становятся причинами, движущими развитие значимых элементов культуры в том или ином направлении. В принципе это тот случай, когда реальность, благодаря обретенному новому жизненному пространству либо создает другую *себя* изнутри, образовав черты несколько иного поля для существования, либо, если потенциал сопротивляемости вторжению нового не вполне достаточен, отодвигается, продолжая мерцать как луч отдаленного света.

Подобные явления легко узнаваемы: в большинстве случаев они относятся к области религиозных верований. Процессы, происходящие в современном таджикском обществе, в полной мере это подтверждают. Они позволяют наблюдать и анализировать то, как элементы традиционной этнической культуры реагируют на перемены, вторжение которых в привычный ритм жизни и быта ощущается почти повсеместно. Акцент на этом продиктован тем, что современность являет нам достаточно много примеров, иллюстрирующих признаки появления полей новых реальностей. Наблюдаемые процессы дают также исследовательскую пищу для осмысления характера, с одной стороны, динамики, с другой — черт преемственности традиционных моделей в условиях радикальных перемен в окружающем мире. Явления подобного рода естественным образом ориентируют на анализ проблемы поведения того или иного феномена и, следовательно, отслеживания характера и специфики его приспособления (или трансформации) к меняющимся условиям.

Следуя в обозначенном направлении, обратим внимание в первую очередь на возникновение элементов поведения, которые прежде либо вовсе не были в опыте создателей рассматриваемой культуры, либо были выражены слабо. Ближайший пример — небывалая по масштабам и амплитуде трудовая миграция. Данное явление возбуждает интерес по многим причинам. Это не только процессы постепенного оседания мигрантов, их адаптации к новым языковым, культурным и религиозным условиям в стране пребывания. В самой Центральной Азии ускоряется феминизация ряда традиционных форм аграрной деятельности населения, вызванная оттоком трудоспособной мужской молодежи. Разрушаются традиционные нормативные представления, связанные с полоролевыми характеристиками внутрисемейных обязанностей на Востоке. Об этом свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что трудовая миграция начинает постепенно включать в свою орбиту и женщин.

В анализируемой цепочке — отражение трудовой миграции на стереотипах поведения на исторической родине мигрантов. Реалии таджикского общества, откуда происходит часть потока так называемых гастарбайтеров, показывают, что эта практика нередко затрагивает весь комплекс семейно-брачных отношений, зачастую радикально меняя традиционную устойчивость семейно-брачных уз. Рождается, к примеру, некий тип семьи, сочетающей в себе элементы дистанцированных друг от друга моногамного брака и многоженства, черты этнически однородного брака со смешанным браком. В первом случае речь идет о браке мигранта с носительницей этнической традиции; он освящен религиозным и гражданским актами бракосочетания, предполагающими соответствующие обязательства жениха перед женой и детьми; во втором — о семейном образовании, основанном на обоюдном согласии с девушкой или женщиной в стране пребывания. В итоге складывается ситуация, когда, по признанию некоторых

собеседников, мигрант испытывает внутреннее чувство вины перед женой — носительницей языка и культуры — и соответственно определенное ощущение дискомфорта в отношениях с членами семьи в стране пребывания. Отчасти по этой причине нередки случаи, когда браки мигрантов с носительницей этнической традиции разрушаются. В этих условиях жена возвращается в родительскую семью, часто с несовершеннолетними детьми.

Есть в этой сфере и другие проблемы. Они возникают, например, при дележе заработка отца двух семейств между их членами или когда нужно решить вопрос наречения ребенка от второго брака именем или определения языка обучения детей, разумеется, там, где есть возможность выбора.

Жизнь традиции в условиях перемен — тема практически неисчерпаемая. Ее можно рассматривать в бесконечном множестве аспектов культуры и религии на протяжении неограниченно длительного времени, в частности в историко-культурном, сравнительно-этнографическом, религиоведческом, фольклористическом, этнолингвистическом, текстологическом и т.п. освещении. Достаточно вспомнить советский период истории, чтобы представить себе, как каждая новая эпоха направленным или естественным образом что-то выталкивает из области традиции навсегда, вводя в устоявшиеся феномены элементы своего предпочтения, что-то сохраняет, а в какие-то стереотипы внедряет необходимые изменения.

Что касается самой традиции, в подобных случаях она элементы своего поведения проявляет по-разному. Наиболее часто стереотип, постепенно приспособляясь к условиям окружающего мира, начинает выходить на качественно новый уровень. Оказывается возможным и другой вариант выбора пути: когда устойчивый историко-культурный опыт выталкивается из бытия существования направленно, он переходит в фазу *умолчания*, выжидая своего часа. Примером тому может служить отношение к исламу, который в советский период был отправлен, так сказать, в отставку. Как известно, постперестроечное время в Центральной Азии было озаглавлено триумфальным «возвращением» (начиная с конца 1980-х годов) этой религии. Парадокс в том, что это «возвращение» состоялось после семидесятилетней борьбы Советской власти с религией. Мы это видим и на примере возрождения, начиная с конца XX в., восточно-славянского православия, российских паломнического и богомольного движений.

Если судить по расцвету женского религиозного самосознания, то легализовавший себя ислам выглядит ныне значительно окрепшим. Возрастающий интерес, который таджички проявляют к выполнению религиозных обрядов, в частности к паломничеству (*хадж*) и святомольству (*зиёрат* к мазарам, ассоциирующимся с именами реальных или мнимых мусульманских святых), подтверждает это. Как уже говорилось, ощущается также постепенный рост женского интереса к совершению намазов и мусульманскому образованию.

Другой пример возвращения в лоно культуры — очевидный размах всевозможных этнотерапевтических практик, олицетворяющих «материализацию» поверий и представлений языческого характера. По советскому законодательству, эти формы деятельности влекли уголовную ответственность. Ныне широкий размах получают такие их формы, как шаманизм и всевозможные виды целительства. Причем врачевание часто проявляет себя как компонент

практики ясновидения, именуемой *фол* («гадание»; «ясновидение», «яснослышание», «ясночувствование»). Спектр услуг «гадалок» (в оседлой среде Центральной Азии ими являются преимущественно женщины) достаточно широк. На основе методик этой практики выполняются приемы и процедуры, смыслом которых является определение происхождения недугов, преодоление «черной полосы» в жизни однообщинника, диагностирование и исцеление болезней от сглаза, порчи, приворота (*джоду*), который якобы транслируется колдуном (*джодугар*) извне с помощью специфического набора символов и знаков, именуемых *джиннами* — демоническими существами, враждебными человеку. Названные методики, как и астрологические прогнозы, завоевывают все большие позиции в СМИ.

Практика *фол* прежде представляла собой сферу исключительной женской активности, что, как нам кажется, объясняется двумя причинами. Первая причина связана с традиционной замкнутостью женщин на выполнение внутрисемейных обязанностей, что позволяло им во многом оставаться во власти доисламских поверий и представлений; вторая — с неодобрительным отношением центрально-азиатского ислама как религии преимущественно мужчин к отмеченным формам целительской деятельности. Рыночные отношения, обострившие борьбу за выживание, способствуют тому, что *фолом* теперь занимаются и мужчины.

Современные процессы привлекают к себе внимание еще и потому, что позволяют исследователю предпринять попытку проникнуть в область последствий и результатов прошлых исторических событий, многократно изменявших мир ираноязычных народов. Таким образом, открываются пути, ведущие к пониманию отклика культуры и религии, так сказать, на зов времен в более отдаленные исторические эпохи. Географическое расположение интересующего нас региона именно в центре Азии и благодаря этому обстоятельству находящегося на перекрестке трансазиатских и трансконтинентальных культурных и торгово-экономических коммуникаций для завоевателя давало много соблазнов. Завоевания Центральной Азии Александром Македонским, арабами, тюрко-монгольскими обитателями юрт, ее колонизация Россией, установление здесь советского строя, наконец, вторжение нынешних рыночных отношений не могли не отразиться на специфике формирования культурного многообразия в этом районе мира. Отсюда следует, что разнообразные явления культуры могут быть рассмотрены как в условиях их исторического существования, так и в контексте характера наслоений и черт их преемственности. Продуктивность разговора о культуре в аспекте времени, помимо всего прочего, состоит в осмыслении подчас уникальных ситуаций, которые всплывают перед исследователем из области «поведения» разнообразных явлений в конкретно-исторических условиях.

Выясняется, например, что в ряде случаев ураганы радикальных перемен, неоднократно изменявших картину мира, подчас мало влияют на внутреннюю пружину особо устойчивых элементов культуры. Как просачиваются подземные воды, залегающие глубоко, так и эти стереотипы в разной степени интенсивности продолжают медленно пульсировать, воплощая собой свет исторически весьма отдаленных времен в нашей современности.

В качестве примера вкратце остановлюсь на частном факте из области традиционной культуры изучаемого народа. Он представляет интерес с точки зрения проверки, так сказать, на прочность традиционной культуры. Речь идет о концепции огня в ключе некоторых проявлений специфического отношения населения к этому благу.

В преданиях современных таджиков о происхождении огня часто звучат мотивы его связи с *джиннами* — демоническими существами, враждебными человеку. В мусульманской мифологии *джинны* составляют воинство низвергнутого с небес огненного Иблиса. В среде таджиков мне приходилось слышать, что огонь и *джинны* — близнецы и что огонь — творение *джиннов*. Отношение «огонь — джинны» находит отражение и в Коране, согласно которому эти демонические существа сотворены из огня. Ср.: «И гениев Мы сотворили раньше из огня знойного» (15:27; ср. также 55:14/15). Причем они созданы из бездымного огня, у них воздушные или огненные тела. Как видно, устные предания об огне в таджикской среде созвучны с кораническими мотивами. Не приходится сомневаться в том, что они питаются из этого источника. Обращает на себя внимание кораническое представление о том, что у *джиннов* воздушное тело.

Я склонен предположить, что данное поверье представляет собой, так сказать, переформатирование крылатого огня Ахура-Мазды, когда он свободно парит в воздухе, направляясь к тому, кто нуждается в огне. Понятно, что ислам, победивший зороастризм, не может калькировать все, в том числе концепцию огня у тех, для которых огонь был символом религии, тем более что это природное благо было связано с именем Бога, которого новая религия сняла с пьедестала. Поэтому часто возникает необходимость в различных формах идейных инверсий. В концепции света (огня) заповеди Заратуштры и Мухаммада немногим отличаются друг от друга.

Из приведенных представлений об огне в исламе встает весьма трудный вопрос. Он останавливает внимание на многочисленных проявлениях благоговейного отношения к этому элементу природы в современной таджикской среде. Как мы пытались показать, культ этой стихии мироздания у таджиков прослеживается практически во всех сферах традиционной обрядности. Как правило, огонь проявляет себя не только как необходимый элемент, но и как смысл самих церемоний. Если учитывать благоговейное отношение к огненной стихии, которое наблюдается в Центральной Азии повсеместно, то можно сказать, что охарактеризованная выше исламская концепция огня в этом регионе пока трудно пробивает себе дорогу. Устойчивость, которую демонстрируют элементы почитания огня в условиях даже нового времени, позволяет представить себе глубину корней эмоционального отношения древних иранцев, избравших эту стихию символом своей веры. Именно здесь возникает необходимость осмысления, казалось бы, парадоксального явления, когда элементы культа огня в культуре изучаемого народа вполне реализуют себя практически во всех сферах традиционной обрядности, не смотря на демонизацию его образа в господствующей религии.

Прежде всего, следует заметить, что и сама исламская концепция огня таит некую двойственность. В ней скрытые воспоминания о зороастрийском культе огня (ср., например, представление о благотворном огне, через который Бог проявил себя на горе Синай; хотя это может быть связано с библейскими

преданиями) сочетаются с негативными аспектами восприятия этой стихии. Тексты Священной Книги мусульман содержат представления об огне как символе адских мук и благословенной стихии одновременно. В Коране свет признается не только атрибутом, но и сущностью Бога-Творца. В принципе подобная интерпретация огня в учении пророка Мухаммада не слишком далеко отходит от убеждений и воззрений древних иранцев об этом элементе природы.

В этой связи следует вспомнить коранический текст, взятый в качестве эпиграфа к книге. Идея взаимосвязи человека и света указывает на источник, из которого исламская доктрина питается. Вряд ли приходится сомневаться в том, что этот образ был создан еще в доисламские времена теми, кто огонь интерпретировал как универсальную внеземную силу, сына Бога-Творца Ахура-Мазды, владыки Неба как Бесконечного Света. Безусловно, что такое отношение ислама к огню в немалой степени способствовало преемственности элементов культа огня у современных таджиков. В этом плане не менее выразительны также *айяты* других *сур*, например, 20:13, 28: 29–30.

Конечно, указанные аяты о мотивах почтительного отношения таджиков к пламени огня кое-что поясняют. Однако, если учитывать в целом негативное отношение учения пророка Мухаммада к культу огня, то вопросы остаются. Главный из них касается двойственности отношения к огню, которая существует в жизни автохтонного (ираноязычного) населения региона в центре мусульманской Евразии. Она запечатлена в демонизации огня и его почитании одновременно.

Представляется, что двойственность отношения к этой стихии как выражение мирного сосуществования двух ее ипостасей происходит из источников, которые отражают две фазы в развитии концепции огня. *Одна из них* — почтительное отношение к огню, что находит отражение во включении этого природного блага в операционную канву практически всех основных сфер традиционной обрядности таджиков — ведет свое происхождение из глубины доисламских традиций в иранском мире, *другая* — проявления демонизации образов этой стихии — характеризует соответствующую нацеленность господствующей религии на подрыв культа огня у покоренных арабами иранцев.

Казалось бы, кораническая концепция огня должна была уже давно исключить или по крайней мере ограничить использование огня в ритуалах. В действительности это не наблюдается. Наоборот, местный ислам вполне лояльно относится к подобным обрядам, даже тогда, когда их смыслом является оперирование огнем. Этот факт лишний раз свидетельствует об определенной незавершенности процесса переориентации местного населения от элементов прежних культов на новые (исламские) ценности.

Изложенное иллюстрирует характер реагирования анализируемого стереотипа культуры на исторические перемены, в данном случае обусловленные завоеванием Центральной Азии арабами, принесшими сюда учение пророка Мухаммада. Устойчивость элементов благоговейного отношения к огню, которую можно наблюдать в таджикской среде, показывает способность огня являть собой источник неугасимого культа практически во всех традициях. Чтобы убедиться в этом, достаточно немного посидеть возле пламенеющего костра не только у таджиков, но и в любом другом районе Евразии. Здесь можно почувствовать высокое значение, которое человек придает телесному элементу природы и его почитанию на протяжении тысячелетий.

Интеллектуальные лучи огня, исходящие из отдаленных доисламских, возможно, и дозороастрийских времен, продолжают мерцать и в условиях вторжения идеологии рыночных отношений в Центральную Азию, приспосабливаясь к масштабным переменам и, таким образом, оказывая известное влияние на социальную реальность в этом районе мира. Представленный опыт позволил проследить не только формы, механизмы, пути развития и специфику ключевых аспектов системы поверий и представлений в огромном временном диапазоне. Он продемонстрировал, как элементы воззрений и убеждений, удаленные от нас многими тысячелетиями, могут оказывать влияние на современные процессы.

Таким образом, исследование концепции огня в контексте женской религиозности в культуре таджиков позволило проследить проявления «мирного сосуществования» в традиционной и современной культуре изучаемого народа элементов заповедей пророков двух (сменивших друг друга) религий. Из многочисленных проявлений почтительного отношения к огню, которое демонстрируют женщины в системе традиционной ритуалистики таджиков, вытекает вывод, что в условиях современной Центральной Азии религиозность женщин питается из двух источников — ислама и ведущего свое происхождение из глубины доисламских времен «не-ислама». На этой основе появилась возможность аргументировать правомерность подхода к исследованию исламской обрядности в этом регионе в аспекте: а) *ислама единого*, нормы и принципы которого, как и в других странах традиционного распространения ислама, определяют стратегию религиозного поведения преимущественно мужчин, и б) *ислама регионального*, принципы которого воплощены в специфике религиозного поведения преимущественно женщин.

В результате ислам в центре мусульманской Евразии во многом предстает в новом свете. Избранный путь открывает нам поле для целенаправленных этнографических поисков по широкому спектру проблем, позволяет значительно расширить временной и пространственный диапазоны исследования, анализировать элементы преемственности или трансформации, а также исчезновения определенных явлений культуры на протяжении тысячелетий.

1. Бойс М. Зороастрийцы... С. 164–165.

2. Акцент в данном случае на месячных объясняется тем, что, согласно христианским авторам, в «религии магов» наибольшее значение придавалось тому, чтобы женщины в этот период содержались отдельно и не смотрели на огонь или свечу.

3. Башляр Г. Психоанализ огня... С. 24.

4. Там же.

5. МНМ. Т. 1. С. 35, 3; 36, 1.

6. Примеры разрушительного потенциала, которым обладает огонь, — во многом губительные лесные пожары последних лет на территории нашей страны и в Калифорнии. Проявление его «адского пламени» — молнии, вулканические извержения, губительные пожары, сопровождавшие человека на протяжении всей его истории. Сны об огне — обычно четкие и легко интерпретируемые — подтверждают эту опасность. В одном из средневековых мусульманских сонников относительно снов об огне приводятся двадцать пять их толкований, в которых, если они не идеологизированы (из-за несовместимости почитания огня с исламом), явно преобладают негативные. См.: *Хубайши Тифлиси Абулфайз*. Хобнома. Комил-ут-таъбир («Сонник. Полное собрание толкования сновидений»). Душанбе, 1993. С. 39–40 (на тадж./перс. яз.).

7. Нельзя забывать, что в исламе концепция огня связана с адом. Наверное, из-за подобного (негативного) образа огня *алоугардон* выполняется без вербального сопровождения. Нужно учитывать и то, что еще сравнительно недавно предки персонажей церемонии *алоугардон* костер обходили укутанными в покрывало-*фаранджи*.

8. МНМ. Т. 1. С. 35, 3; 36, 1.

9. Фрэзер Дж. Золотая ветвь... С. 599.

10. Там же. С. 599.

11. Там же. С. 606–607.

12. Сухарева О.А. Среднеазиатская декоративная вышивка. М., 2006. С. 86. Обычный *чорчирок* (букв. «четыре светильник») представлял собой литую крестообразную конструкцию.

13. Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А. Следы почитания огня в средневековом Хорезмском городе... С. 109.

14. Литвинский Б.А. Среднеазиатский центрический мавзолей. Проблема генезиса // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979. С. 65. Рис. 1.

15. Терлецкий Н.С. Лоскутки на *мазарах* // Грезы о Востоке: Каталог выставки. СПб., 2006. С. 86–91.

16. Сухарева О.А. К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 124.

17. Насколько мне известно, одна из разновидностей этой чаши называется *чилкалид* (букв. «сорок ключей» от болезней, недугов и всевозможных неблагоприятий в делах семьи). В ритуальных целях *чилкалидом* оперируют в основном женщины. Образец указанной чаши был приобретен для МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН автором этих строк в 1986 г. в Бухаре (МАЭ, колл. № 6539–183 аб).

18. Сухарева О.А. К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 124–125.

19. *Замзам* — священный колодец на территории ал-Масджид ал-Харам в Мекке. Паломники после хаджа возвращаются в свои страны с водой из этого источника в специальных сосудах. При посещении местным населением паломника (*ходжи*) для приветствия он предлагает каждому стоя испить глоток этой воды, предварительно сняв головной убор и прочитав подходящую случаю молитву. В связи с представлениями центрально-азиатских женщин о благодати, которая в определенных местах исходит от колодезной или родниковой воды, стоит отметить, что мусульманская традиция историю *Замзама* связывает с легендой о скитаниях по пустыне Хаджар и ее сына Исма'ила, оставленных Ибрахимом (библ. Авраам). В поисках воды Хаджар семь раз пробежала между холмами ас-Сафа и ал-Марва. Вернувшись к сыну, она обнаружила, что рядом с ним забил источник, открытый Джабра'илом по велению Аллаха (ИЭС. С. 75). Как видно, история возникновения священного колодца связана с женским именем. Согласно христианской традиции, Христос, встретил самарянку у колодца праведного Иакова, обещая ей живую воду. Эти сведения необходимы для последующего осмысления сюжетов подобного содержания.

20. Существует представление, согласно которому упоминавшийся колодец *Замзам* соединен подземными каналами с колодцами при известных мечетях мусульманского мира.

21. 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.

22. Чவர் Л.А. Обряды и верования уйгуров в конце XIX — начале XX вв.: Очерки народного ислама в Туркестане. М., 2006. С. 180. Исследовательница свидетельствует, что уйгурские «женщины посещали мазары чаще, чем мужчины, поскольку не допускались в мечети» (Там же. С. 182).

23. Сухарева О.А. Квартальная община позднефеодального города (в связи с историей кварталов). М., 1976. С. 35.

24. Там же. С. 135.
25. См., напр.: *Рахимов Р.Р.* Георгий и Хидр: Некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 153–158.
26. См.: *Bosworth C.E.* Kutham b. al-Abbas. The Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition v.1.0. Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.
27. *Е.Н. (Некрасова)* Биби Зудмурод... С. 17.
28. См., например: *Tyson D.* Shrine Pilgrimage in Turkmenistan as a Mean to Understand Islam Among the Turkmen. No.1, 1997.
29. *Е.Н. (Некрасова)*. Биби Зудмурод... С. 17.
30. Там же.
31. Там же.
32. Там же.
33. *Е.Н. (Некрасова)*. Хаджа Рушнайи // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 4. М., 2003. С. 90.
34. *Е.Н. (Некрасова)*. Кучкар-ата («отец Кучкар») // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 4. М., 2003. С. 45.
35. *Сухарева О.А.* Квартальная община... С. 182.
36. *Е.Н. (Некрасова)*, *Б.М. (Бабаджанов)*. Чираг-дан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 103. Там есть и фотографии *чирог-донов*.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БСГУ — Бюллетень Среднеазиатского государственного университета
г.х. — годы *хиджры*
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ЗВОИРАО — Записки Восточного Отдела Императорского Русского Археологического общества
ИИАЭ — Институт истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР
ИИАН — Известия Императорской Академии наук
ИООН — Известия Отделения общественных наук АН Таджикской ССР
ИПНЭ — Исследования по прикладной и неотложной этнологии Ин-та этнологии и антропологии АН СССР/РАН
ИРГО — Известия Русского Географического общества
ИТОРГО — Известия Туркестанского Отдела Русского Географического общества
ИТФ — Известия Таджикского филиала АН СССР
ИЭС — Ислам: Энциклопедический словарь
КЛЭ — Краткая литературная энциклопедия
КНВМИ — Культура народов Востока. Материалы и исследования
КПК — Курьер Петровской Кунсткамеры
КСДЛСКЧ — Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
КЭТ — Кунсткамера. Этнографические тетради
МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
МКАЭН — Международный Конгресс антропологических и этнографических наук
МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия
МПЭИ — Материалы полевых этнографических исследований МАЭ
МС — Мифологический словарь
МХЭ — Материалы Хорезмской экспедиции
ПНИЭ — Полевые исследования Института этнографии АН СССР
ПИХЭ — Полевые исследования Хорезмской экспедиции
ПЛНВТ — Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия
ППВ — Памятники письменности Востока
ППиПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока
РТ — Республика Таджикистан
РУ — Республика Узбекистан
СКСО — Справочная книжка Самаркандской области
СМНВ — Сказки и мифы народов Востока.
СНМ БМЛДД — Сказки народов мира. Библиотека мировой литературы для детей
СЭ — Советская Этнография
ТИАЭА — Труды института антропологии, этнографии и археологии АН СССР
ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР
ТОВГЭ — Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа
ТФАН — Таджикский филиал Академии наук СССР
ТХАЭЭ — Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции
ХАЭЭ — Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция
ЭО — этнографическое обозрение
ЭПТП — Энциклопедия таджикско-персидской прозы
EI — The Encyclopedia of Islam. New ed.
IFESAC — Institut Français d'Études sur l'Asie Centrale
SBE — The Sacred Books of East.

СПИСОК ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Издания на восточных языках

Азар Гошасб Ардашир. Марасими мазхаби ва адаби зартоштиан («Религиозные церемонии и обычаи зороастрийцев»). 3-е изд. (Тегеран), 1372 г.х./1993–1994.

Айни Садриддин. Куллиёт («Полное собрание сочинений»). Дж. 6. Душанбе, 1962.

Бейхаки. Тарихи Мас’уди («Масудова История»). Изд. д-ров Гани и Фейза. Тегеран, 1324/1945–1946.

Бухари Мухаммадрахим. Дурр-ал-ва’изин («Жемчужина наставников»). Б.м. 1326 г.х./1947–1948.

Зехниева Ф. Сурудҳои маросими тӯи тоҷикон («Обрядовые песни свадебного цикла таджиков»). Душанбе, 1978.

Зийад-нур Джалил. Пушаки бастании иранӣан: аз кохнтарин заман та пайани шаханшахӣе Сасанийан («Костюм древних иранцев: с древнейших времен до конца правления Сасанидов»). Тегеран, 1343 г.х./1964.

Катирайи Махмуд. Аз ҳешт та ҳешт («Человек: От кирпича до кирпича»). Тегеран, 1348 г.х./1969–1970. С. 184–185.

Кисас-ул-анбие («Жития святых»). Душанбе, 1991.

Мирнийи Сайид ‘Али. Фарханги мардом (Фольклур Иран): Адаб ва росум, ‘акай-ид ва ‘адат («Народная культура (Фольклор Ирана): Ритуалы, обычаи, верования»). Тегеран, 1369 г.х./1990–1991.

Мохсен Абу-л-Касем. Ârâ-йе ирâни бе реваъйети Шахрестâни // Âшнâ. 1375 г.х./1996. № 30.

Мо’ин. Айини арийаиъани пиш аз зоҳури Зардошт («Обычаи арийцев до восхождения Пророка Заратустры/Зороастра») // Ашена. Сали доввум, шомарейи 8. Тегеран, 1371 г.х./1992–1993.

Насихати модар ба духтари арджманд («Наставления матери драгоценнейшей дочери»). Душанбе, б.г.

Рази Хашем. Дин ва фарханги ирани пеш аз ‘асри Зардушт («Религия и культура Древнего Ирана»). Тегеран, 1382 г.х./2003.

Убайд Зокони. Хикоеъи латиф («Юмористические рассказы»). *Самандари Термизи.* Дастур ул-мулук («Руководство для правителей»). Душанбе, 1990.

Фарханги забони тоҷики (аз асри X то ибтидои асри XX). («Словарь таджикского языка». X — начало XX века). М., 1969.

Фахр ад-Дин Горгани. Вис ва Рамин. («Вис и Рамин»). Тасхихи М. Тодуа — А. Гвахарийа. Тегеран, 1970.

Шермухаммадов Б. Назми халкии бачагонаи тоҷик. («Таджикская детская народная поэзия»). Душанбе, 1973.

Памятники восточной письменности

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

Авеста. Избранные гимны / Перевод с авест. и коммент. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.

ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са’адат («Эликсир счастья»). Ч. I. ‘Унваны 1–4. Рукн 1 / Пер. с перс., введение, коммент. и указатели. А.А. Хисматулина. СПб., 2002. (Сер. Памятники культуры Востока XVII (1); Ч. II. Обычаи. Рукн 2. СПб., 2007. (Сер. Памятники культуры Востока XVII (2)).

аш-Шахрастанани Мухаммад ибн ‘Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984. (Сер. ППВ. Т. LXXV).

- Бируни Абурейхан*. Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т. 1.
- Васифи Зайн ад-Дин*. Бадайе' ал-вакайе' / Критический текст, введение и указатели А.Н. Болдырева. М., 1961.
- Гургани Фахриддин*. Вис и Рамин / Пер. с перс. С. Липкина. М., 1962.
- Зороастрийские тексты. Суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Подготовлено О.М. Чунаковой. СПб., 1997. (Сер. ППВ. Т. CXIV).
- Книга деяний Ардашира сына Папака / Транскрипция текста, перевод со среднеперс., введение, коммент. и глоссарий О.М. Чунаковой. М., 1987. (Сер. ППВ. LXXVIII).
- Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1991.
- Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова, С.Л. Невелевой. М., 1987. (Сер. ППВ).
- Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей, или Четыре беседы / Пер. с перс. С.И. Баевского, З.Н. Ворожейкиной. М., 1963
- Плутарх*. Застольные беседы. Л., 1990. (Сер. «Литературные памятники»).
- Приключения четырех дервишей / Пер. с тадж. С. Ховари. Душанбе, 1986.
- Свод таджикского фольклора. М., 1981. Т. I. Басни и сказки о животных.
- Уложение Тимура: Исторические записки. Ташкент, 1992.
- Унсуралмаали Кайкавус. Кабуснаме // Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986.
- Шах-наме / Под. ред. Е.Э. Бертельса. М., 1960. Т. 1

Издания на западно-европейских языках

- Bartholomae Chr.* Altiranisches Woerterbuch. Berlin, 1961. Sp. 1862.
- Bosworth C. E.* Kutham b. al-Abbas. The Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition v.1.0. Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.
- Boyce M.* A History of Zoroastrianism. Vol. I. Leiden; Koln, 1975.
- Dhalla Maneckji Nusservanji.* Zoroastrian Theology // From the earliest Times to the Present Day. Reprint from the ed. of 1914. N.Y., 1972.
- Fathi Habiba.* Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'Islam postsoviétique. Maisonneuve & Laroc/Institut français d'études sur l'Asie centrale. 2004.
- Gignoux Ph.* Corps osseux et ame osseuse: essai sur la chamanisme dan l'Iran ancient // Journal Asiatique. 267. Paris, 1979.
- Gignoux Ph., Litvinsky B.A.* Religions and religious movements // History of civilizations of Central Asia / Ed. B.A. Litvinsky, Co-ed. Zh. Guang-da and R. Sh. Samghabadi. UNESCO Publishing, Paris, 1996. Vol. III.
- Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. L.; Paris, 1965.
- Harmatta J.* With the contributions of B.N. Puri, L. Lelekov, S. Humayun and D.C. Sircar // History of civilizations of Central Asia / Ed. J. Harmatta, Co-ed. B.N. Puri and Etemadi. UNESCO Publishing, Paris, 1994. Vol. II.
- Jeckson Williams.* Zoroaster The Prophet of Ancient Iran. AMS Press INC. N.Y., 1965.
- Levi-Strauss Claude.* The Family // Man, Culture, and Society / Ed. by L. Harry Shapiro. L.; Oxford; N.Y., 1971.
- MacKenzie D.N.* A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.
- Modi Jivadji Jamshedji.* The religious ceremonies and customs of the Parsees. 2nd Ed. Bombay, 1937.
- O'Flaherty W.D.* Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva. Oxford, 1973.
- Pavry Jal Dastur Cursetji.* The Zoroastrian Doctrine of a Future Life. From Death to the individual Judgment. Second Ed. Columbia Univ. Press, N.Y., 1929.

Tyson D. Shrine Pilgrimage in Turkmenistan as a Mean to understand Islam among the Turkmen. 1997. No. 1.

Wolff Fritz. Glossar zu Firdosis Schahname. Berlin, 1935.

Zechenter M. E. In the name of Culture: Cultural relativism and the abuse of the Individual // Journal of Anthropological Research. 1977. Vol. 53. N 3.

Справочная литература

Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004.

Мифы древнего мира (По К. Ф. Беккеру). От Древней Иудеи до падения Римской империи. Реферирован. изд. Симферополь, 1998.

Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

Ислам: Словарь атеиста. М., 1988.

МНМ: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. I; М., 1992. Т. II.

Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. М., 2001. Вып. 4. Юность и любовь. Свадьба.

Персидско-русский словарь / Под ред. М.А. Гаффарова М., 1927.

Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М., 2003.

Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык / Под ред. Л.Х. Будагова. СПб., 1871. Т. 2.

Храм Божий. Церковные службы: Учебник Богослужения для средней школы. 2-е изд., доп. СПб., 1912.

Энциклопедия примет и суеверий / Под ред. К. Хоул. Пер. с англ. А. Дормана. М., 1988.

Статьи и монографии

Абашин С.Н. «Семь святых братьев» // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003.

Абашин С. Социальные корни среднеазиатского исламизма // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах / Ред. М.Б. Олкотт, В. Тишков, А. Малашенко. М., 1997.

Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка (Из обычаев и обрядов тьяншаньских киргизов) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1943. Т. XII.

Адамова А. Г., Гюзальян Л.Т. Миниатюры рукописи поэмы «Шахнаме» 1333 года. Л., 1985.

Акишев К.А. Курган «Иссык». М., 1978.

Акишев К.А., Акишев А.К. Происхождение и семантика иссыкского головного убора // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980.

Андреев М.С. К характеристике древних таджикских семейных отношений // ТФАН СССР. Сталинабад, 1949. № 15.

Андреев М.С. Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г. // Изв. Турк. отд. РГО. Ташкент, 1924.

Андреев М.С. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля) // Этнография. 1927. № 2.

Андреев М.С. По Таджикистану. Ташкент, 1927. Вып. 1.

Андреев М.С. По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927.

Андреев М.С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район (север Ферганы) // Изв. Общ-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1929. Т. I.

Андреев М.С. Средназиатская версия Золушки (Сандрильоны). Св. Параскева Пятница. Диви Сафид // По Таджикистану: Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 году. Ташкент, 1927. Вып. I.

Андреев М.С. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Сталинабад, 1953. Вып. I.

Андреев М.С. Чилтаны в среднеазиатских верованиях // Сборник в честь В.В. Бартольда. Ташкент, 1927.

Андреев М.С., Половцев А.А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан // Сб. МАЭ. СПб., 1911. Т. IX.

Андреев М.С., Чехович О.Д. Арк (Кремль) Бухары в конце XIX — начале XX вв. Душанбе, 1972.

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

Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX — начало XX века). Душанбе, 1993.

Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Балтанова Г.Р. Мусульманка. М., 2005.

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Т. 2. Ч. 1.

Бартольд В.В. Первоначальный ислам и женщина // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1966. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского Халифата.

Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Т. I.

Басилов В.Н. Албасты // МНМ: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. I.

Басилов В.Н. Демон албасты в шаманстве Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Башляр Г. Психоанализ огня / Пер. с франц. А.П. Козырева. М., 1993.

Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973.

Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы // Бертельс Е.Э. Избранные труды. М., 1960.

Бидерманн Г. Энциклопедия символов: Пер. с нем. М., 1996.

Бобринский А.А. Горцы верховьев Пянджа. Ваханцы и ишкашимцы. М., 1908.

Боголюбов М.Н. Молитва Ахурамазде на древнеперсидском языке среди аравийских надписей из Аребсуна // История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства. М., 1971.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. 3-е изд. СПб., 1994.

Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

Брагинский И.С. Исследования по таджикской культуре (К проблеме межлитературных связей народов Советского Востока). М., 1977.

Брагинский И.С., Лелеков Л.А. Иранская мифология // МНМ: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. 1.

Бушков В.И. Мужские объединения на современном этапе таджикского общества // Расы и народы: Ежегодник. Современные этнические и расовые проблемы. М., 2001. Вып. 27.

Бушков В.И. Сельские мечети Среднеазиатского Междуречья // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. IV. Памяти В.Н. Басилова.

- Ванновский.* Извлечения из отчета Ванновского о рекогносцировке в Рушане и Дарвазе 1883 г. // Сборник материалов по Азии. СПб., 1894. Вып. 5.
- Вилинбахов Г. В., Вилинбахова Т. Б.* Святой Георгий Победоносец. Образ Св. Георгия Победоносца в России. СПб., 1995.
- Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А.* Следы почитания огня в средневековом Хорезмском городе // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979.
- Галлиев А.* Жызы Казахы: Прошлое, Настоящее, Будущее // Культура кочевников на рубежах веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации: Тез. докладов междунаро. конф. Алматы, 1995.
- Галунов Р.А.* Средняя персидская свадьба // Сб. МАЭ. 1930. Т. IX.
- Гафферберг Э.Г.* Формы брака и свадебные обряды у джемшидов и хезарэ // СЭ. 1935. № 1.
- Гилкрист Дж.* Мухаммад и его книга. СПб., 1999.
- Гиришман Р.М.* Религии Ирана от VIII века до н.э. до периода ислама // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978.
- Головнев А.В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
- Григорьев Г.* Тус-тупи. К истории народного узора Востока // Искусство. 1937. № 1.
- Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана. VII-XII вв. М., 1960.
- Гродеков Н.И.* Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Ташкент, 1880. Т. I.
- Губаева С.С.* Путь в зазеркалье (Похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла) // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. IV. Памяти В.Н. Баилова.
- Гумилев Н.* Стихи. Поэмы. Тбилиси, 1989.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Гусев Б.* Мой дед Жамсаран Бадмаев // Доктор Бадмаев: тибетская медицина, царский двор, советская власть. М., 1995.
- Гусева Н.Р.* Славяне и арьи. Путь богов и слов. М., 2002.
- Давыдов А.С.* Жилище // Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана. Душанбе, 1973.
- Дандамаев М.А.* Иран при первых Ахеменидах. М., 1963.
- Демидов С.М.* О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965.
- Джемс Вильям.* Многообразие религиозного опыта. Репринт. изд. СПб., 1992.
- Диваев А.А.* Древнекиргизские похоронные обычаи // Изв. общ. археол., истории и этнографии при Казанском Императорском Госуниверситете. Казань, 1897. Т. XIV. Вып. 2.
- Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М., 1975.
- Дорошенко Е.А.* Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). М., 1982.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т.В. Цивьян. М., 1986.
- Е.Н. (Некрасова) Биби Зудмурод* // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4.
- Е.Н. (Некрасова) Кучкар-ата («отец Кучкар»)* // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4.
- Е.Н. (Некрасова) Хаджа Рушнайи* // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4.
- Е.Н. (Некрасова), Б.М. (Бабаджанов).* Чираг-дан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 1999. Вып. 2.
- Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.

- Ершов Н.Н., Кисляков Н.А., Пещерева Е.М., Русайкина С.П.* Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. М., 1954.
- Ершов Н.Н.* Народная медицина таджиков Каратегина и Дарваза // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968.
- Ершов Н.Н.* Народная медицина // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970. Вып. 2.
- Ершов Н.Н.* Пища // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970. Вып. 3.
- Ершов Н.Н.* Похороны и поминки у таджиков Исфары // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985.
- Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Жуковская Н.Л.* Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы и обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986.
- Жуковская Н.Л.* Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Материалы Всесоюз. науч. конф. М., 1980.
- Жуковский В.* Колыбельные песни и причитания оседлого и кочевого населения Персии // ЖМНП. 1899. Январь.
- Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Аму-Дарьи / ТХАЭЭ. М., 1952. Т. I.
- Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // Сборник в честь В.В. Бартольда. Ташкент, 1927.
- Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.* Головные уборы казахов (опыт локальной классификации) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
- Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.* Казахская национальная одежда. XIX — начало XX века. Алма-Ата, 1964.
- Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001.
- Иностранцев К.А.* Материалы из арабских источников для культурной истории Сасанидской Персии. Приметы и поверья. Отд. отт. Из ЗВОИРАО. СПб., 1907. Т. 2.
- Иностранцев К.А.* О домусульманской культуре Хивинского оазиса. От. отт. из ЖМНП. СПб., 1911.
- Исаков А.И.* Саразм: К вопросу становления раннеземледельческой культуры Зеравшанской долины (Раскопки 1977-1983 гг.). Душанбе, 1991.
- Итина М.А.* Реконструкция некоторых первобытных обрядов методом аналогий // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979.
- Ишанкулов Х.Г.* Брак и свадьба у населения Ходжента в Новое время (конец XIX — начало XX в.). Душанбе, 1972.
- Йеттмар К.* Религии Гиндукуша: Пер. с нем. М., 1986.
- Капранов В.* Мудрость веков. Древняя наука о здоровье. Душанбе, 1989.
- Кармышева Б.Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.
- Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.
- Кинжалов Р.В.* К реконструкции древнегреческого свадебного обряда // Астарт: Культурологические исследования из истории Древнего мира и Средних веков. Проблемы женственности. СПб., 1999. Вып. 1.
- Киреева Е.В.* История костюма. Европейские костюмы от античности до XX века. М., 1970.
- Кириллин В.М.* Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнo-научные представления Древней Руси. М., 1988.
- Кирпичников А.К.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.

Кисляков Н.А. Алоухона — «дом огня» у таджиков (К вопросу о сельской общине) // Основные проблемы африканистики: Этнография, история, филология. К 70-летию чл.-корр. АН СССР Д.А. Ольдерогге. М., 1973.

Кисляков Н.А. Некоторые материалы по этнографии исфаринских таджиков // ИООН АН ТаджССР. Сталинабад, 1954. № 5. Материалы по истории, археологии, этнографии и филологии Таджикистана и Средней Азии.

Кисляков Н.А. Свадебные лицевые занавески горных таджиков // Сборник МАЭ. Т. XV. М.; Л., 1935.

Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. По материалам конца XIX — начала XX в. // ТИЭ. Н. с. М.; Л., 1959. Т. 44.

Кисляков Н.А. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло // ТИАЭА. М.; Л., 1937. Т. XVI.

Кисляков Н.А. Язгулемцы // ИВГО. 1948. Т. 80. Вып. 4.

Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

Колесников В.С. Русские православные праздники. Изд. 2-е. М., 1996.

Кондауров А.Н. Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев // ТИЭ. М.; Л., 1940. Т. III. Вып. 1.

Коновалов А.В. Казахи Южного Алтая. (Проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986.

Крачковский И.Ю. «Благодатный огонь» по рассказу ал-Бируни и других мусульманских писателей X-XIII вв. // Христианский Восток. Пгд, 1915. Т. III. Вып. 3.

Кроль Ю.Л. Некоторые наблюдения над нумерологическим аспектом ранних «образцовых историй» (ЧЖЭН ШИ) // Памятники письменности и проблемы культуры народов Востока. XXI годич. научн. сесс. ЛО ИВ АН СССР. М., 1987. Ч. 1.

Крэмер А. Биби Сешанбе (ош-и Биби Сешанбе) // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4.

Крэмер А. Мушкул кушад // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4.

Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в зороастризме // Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997.

Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб., 2005.

Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб., 1998.

Лагерквист К., Ленард Л. Нумерология / Авториз. пер. с англ. И. Зубовой. М., 2004.

Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2.

Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества / Пер. с нем. В.М. Бахта. Смоленск, 2003.

Липс Ю. Происхождение вещей (Из истории культуры человечества). М., 1954.

Листова Т.А. Свадьба на Смоленщине // Свадебные обряды народов России и Ближнего Зарубежья. М., 1993.

Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). М., 2000. Т. I. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь.

Лобачева Н.П. Из истории верований и обрядов: Огонь в свадебном комплексе хорезмских узбеков (по материалам середины XX в.) // ЭО. 2001. № 6.

Лобачева Н.П. К истории паранджи // ЭО. 1996. № 6.

Лобачева Н.П. Огни Сафара в Хорезме (о забытых праздниках) // ЭО. 1995. № 5.

Лобачева Н.П. Последняя среда месяца сафар // Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: Традиции и инновации. М., 1997.

Лобачева Н.П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

- Лобачева Н.П.* Свадебный обряд хорезмских узбеков // КСИЭ. М., 1960. Вып. 34.
- Лобачева Н.П.* Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975.
- Лобачева Н.П.* Хивинская свадьба // Этнография Таджикистана: Сборник статей. Душанбе, 1985.
- Луконин В.Г.* Древний и раннесредневековый Иран: Очерки истории культуры. М., 1987.
- Луконин В.Г.* Искусство Древнего Ирана. М., 1977.
- Луконин В.Г.* Культура Сасанидского Ирана: Иран в III-V вв.: Очерки по истории культуры. М., 1969.
- Лыкошин Н. С.* Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Пгд, 1916.
- Мадамиджанова З.* Арабы Южного Таджикистана: Историко-этнографические очерки. Душанбе. 1995.
- Лярская Е.* Женские запреты и комплекс представлений о нечистоте у ненцев // Антропологический форум. СПб., 2005. № 2. Исследователь и объект исследования.
- Маковский М.М.* Число // Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образы мира и миры образов. М., 1996.
- Мардонова А.* Свадебное торжество у таджиков Файзабада // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе, 1981.
- Мардонова А.* Традиционные похоронно-поминальные обряды таджиков Гиссарской долины (конец XIX - начало XX в.). Душанбе, 1998.
- Марр С.М.* К изучению персидской свадьбы // Сб. МАЭ. Л.; М., 1930. Т. IX.
- Массе А.* Ислам: Очерк истории / Пер. с франц. Н.Б. Кобриной, Н.С. Луцкой. М., 1962.
- Мейтарчян М.Б.* Погребальный обряд зороастрийцев. М., 1999.
- Миролюбов Ю.* Русский языческий фольклор: Очерки быта и нравов. М., 1995.
- Мионов А.В.* Практические советы народных целителей. Русские заговоры и обереги. М., 1999.
- Моногарова Л.Ф.* Архаичный элемент похоронного обряда памирских таджиков (ритуальный танец) // Полевые исследования Института этнографии 1979 года. М., 1983.
- Моногарова Л.Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев // Среднеазиатский этнографический сборник / ТИЭ АН СССР. Нов. сер. Вып. 2. Т. 47. М., 1959.
- Моногарова Л.Ф.* Преобразования в быту и культуры припамирских народностей. М., 1972.
- Моногарова Л.Ф.* Семья и семейный быт // Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969.
- Моногарова Л.Ф.* Язгулямцы Западного Памира (по материалам 1947-1948 гг.) // СЭ. 1949. № 3.
- Муродов О.М., Полякова Е.А.* Трансформация мифологических и легендарных образов в таджикско-персидских хрониках. Душанбе, 1986.
- Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979.
- Муродов О.* Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979.
- Мухамадиев Д. М.* Социально-демографическая, этническая и клиническая характеристики женщин-таджичек, совершавших аутоагрессивные действия путем самоосожжения: Автореф. дис. ... канд. мед. наук. М., 1998.
- Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996.
- Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого населения Ферганы. Казань, 1886.

- Негмати А.Э.* Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. Душанбе, 1989. С. 74.
- Негматов Н.Н.* Государство Саманидов. (Мавераннахр и Хорасан в IX-X вв.). Душанбе, 1977.
- Нейхардт А.А.* Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982.
- Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба. Душанбе, 1998.
- Нуралиев Ю.* Медицина эпохи Авиценны. Душанбе, 1981. Кн. 1.
- Нурджанов Н.* Свадьба // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. Обряды в традиционной культуре бурят. М., 2002.
- Окладникова Е.А.* Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб., 1995.
- Островский А.Б.* Библийская метаистория. Семиотико-нумерологический анализ. СПб., 2004.
- П.* Обычаи киргизов семипалатинской области // Русский вестник. СПб., 1878. Т. 137.
- Павлинская Л.Р.* Образ космической реки в сакральной традиции угров Сибири // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Материалы конференции МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и РГО. СПб., 1997.
- Пальванова Б.П.* Эмансипация мусульманки. М., 1982.
- Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / Пер. с англ. А.А. Вигасиной. М., 1982; изд. 3-е. М., 1990.
- Периханян А.Г.* Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983.
- Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII-XV веках: Курс лекций. Л., 1966.
- Пещерева Е.М.* Домашняя и семейная жизнь // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства / ТИЭ АН СССР. Новая серия. М.; Л., 1954. Т. 24.
- Пещерева Е.М.* Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник: К 70-летию профессора И.И. Зарубина. М., 1963.
- Пещерева Е.М.* О ремесленных организациях Средней Азии в конце XIX — начале XX в. // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1960. Вып. XXXIII.
- Пещерева Е.М.* Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда. Отдел. отт. из Сборника в честь В.В. Бартольда. Ташкент, 1927.
- Пещерева Е.М.* Свадьба в ремесленных кругах Каратага // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978.
- Писарчик А.К.* Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3.
- Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища оседлого населения Средней Азии в XIX-XX вв. // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.
- Познанский Н.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Репринт издания 1917 года. М., 1995.
- Поплинский Ю.К.* Мифология и история Нила в контексте трансконтинентальных контактов цивилизаций Старого Света // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Материалы конференции МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и РГО. СПб., 1997.
- Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004.
- Пугаченкова Г. А.* Шедевры Средней Азии. Ташкент, 1986.
- Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И.* Самаркандские очажки // Из истории искусства великого города (К 2500-летию Самарканда). Ташкент, 1972.
- Раевский Д.С.* Скифо-сарматская мифология // МНМ: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. 2.
- Рак И.В.* Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб., 1998.

- Рапопорт Ю.А.* Некоторые итоги изучения дворца на городище Топрак-кала // Культура и искусство Древнего Хорезма. М., 1981.
- Рахимов М.* Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3.
- Рахимов М.Р.* Обычай и обряды, связанные с похоронами у таджиков Кулябской области // Изв. АН Тадж. ССР. Сталинабад, 1953. № 3.
- Рахимов Р.Р.* Георгий и Хидр: Некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых // Христианство в регионах мира. СПб, 2002.
- Рахимов Р.Р.* Дети и подростки в афганском обществе // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983.
- Рахимов Р.Р.* Дети: путь просветления (К проблеме традиционной этнопедагогики таджиков // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб, 1998.
- Рахимов Р.Р.* Затворничество: выбор женщин или деспотизм мужчин? // Радловские чтения–2002: Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН. СПб., 2002.
- Рахимов Р.Р.* Костер на перекрестке: К нумерологической символике в культуре таджиков // МПЭИ. СПб., 1998. Вып. 4.
- Рахимов Р.Р.* Костер на перекрестке: К осмыслению ритуального огня на перекрестке в культуре таджиков // МПЭИ. СПб., 2004. Вып. 5.
- Рахимов Р.Р.* Костер новобратных у таджиков (поиски истоков особенностей ритуала) // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: Археология, история, этнология, культура: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.М. Беленицкого. СПб., 2005.
- Рахимов Р.Р.* Костры на пути невесты в Самарканде (За строкою О.А. Сухаревой) // Среднеазиатский этнографический сборник / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2006. Вып. V.
- Рахимов Р.Р.* Некоторые представления о возрастном символизме у таджиков // Тез. докл. Всесоюз. сессии по итогам полевых этнограф. исслед. 1980-1981 гг. Нальчик, 1982.
- Рахимов Р.Р.* «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990.
- Рахимов Р.Р.* Об одном социально-возрастном термине у современных таджиков // МПЭИ. СПб., 1996. Вып. 3.
- Рахимов Р.Р.* «О могучий огонь, заботься» (К проблеме отношений «женщина — огонь» у таджиков) // Курьер Петровской Кунсткамеры. 1999. Вып. 8–9.
- Рахимов Р.Р.* Огни женщин и огни мужчин в культуре таджиков (Правомерна ли постановка вопроса о концепции двух огней?) // 285 лет Петербургской Кунсткамеры: Сборник МАЭ. СПб., 2000. Т. XLVIII.
- Рахимов Р.Р.* Огонь: От стратегии удовольствия к избирательному началу богопочитания (на примере отношения к огню у таджиков) // Феномен удовольствия в культуре: Материалы международного форума. СПб., 2004.
- Рахимов Р.Р.* Переживание огня (К проблеме отношения к огню в культуре таджиков // 300 лет иранистики в Санкт-Петербурге: Материалы международной конференции. СПб., 2003.
- Рахимов Р.Р.* Правомерна ли постановка вопроса о двоеверии женщин на Востоке? (На примере реалий жизни и ментальности таджиков) / 285 лет Петербургской Кунсткамеры: Сборник МАЭ. СПб., 2000. Т. XLVIII.
- Рахимов Р.Р.* Путешествие на другую сторону улицы // Культурное пространство путешествия: Материалы научного форума. СПб., 2003.
- Рахимов Р.Р.* «Туи салладор» в окрестностях города Ура-Тюбе (К вопросу о традиционном общественном быте таджиков) // ПИИЭ. М., 1975.
- Рахимов Р.Р.* Традиция в условиях перемен // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2007.

- Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб., 2001.
- Родионов М.А.* Классический ислам. СПб., 2003.
- Руднев В.А.* Обряды народные и обряды церковные. Л., 1982.
- Салмин А.К.* Чувашские сорочины Юпа // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. 2002. Вып. 4.
- Сарианиди В.И.* Некрополь Гонура и иранское язычество. М., 2001.
- Сарианиди В.И.* Происхождение иранских храмов огня // Atti dti Convegni Lincei 127. Convegno internazionale sul tema: La Persia t L'Asia Centrale da Flessandro al X secolo. Roma. Accademia Nazionale dei Lincei, 1996.
- Семенов А.А.* Материальные памятники арийской культуры // Таджикистан. Ташкент, 1925.
- Семенов А.А.* Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза. СПб., 1898.
- Смагина Е.Б.* Манихейство // Религии Древнего Востока. М., 1995.
- Смирнова О.И.* Среднеазиатское худат (к этимологии слова) // ПП и ПИКНВ. XI годичн. науч. сессия ЛО ИВ АН СССР (краткие сообщения и автоаннотации). М., 1975.
- Снесарев А.Е.* Этнография Индии. М., 1981.
- Снесарев Г.П.* Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960.
- Снесарев Г.П.* О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма (По полевым материалам 1954-1956 гг. Узбекского отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции) // СЭ. 1957. № 2.
- Снесарев Г.П.* О некоторых причинах сохранения религиозных пережитков у узбеков Хорезма (Резюме доклада) // Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. М.; Л., 1959.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев Г.П.* Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений // СЭ. 1973. № 1.
- Соколов С.Н.* Древнейшая религия иранских племен // Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., 1997.
- Суворова А.А.* Женщина и ислам // Индийская жена: Исследования, эссе. М., 1996.
- Сумцов Н.Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // ЖМНП. СПб., 1880.
- Сухарева О.А.* Бухара: XIX — начало XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966.
- Сухарева О.А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.
- Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодального города (в связи с историей кварталов). М., 1976.
- Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков г. Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана) // Иран. Л., 1929. Вып. III.
- Сухарева О.А.* К истории развития самаркандской декоративной вышивки // Литература и искусство Узбекистана. Ташкент, 1937. № 6.
- Сухарева О.А.* Некоторые вопросы брака и свадебные обряды у таджиков кишлака Шахристан // Сборник научного кружка восточного факультета Среднеазиатского государственного университета. Ташкент, 1920. Вып. I.
- Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманизма у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Сухарева О.А.* Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // СЭ. 1940. № 3.
- Сухарева О.А.* Среднеазиатская декоративная вышивка. М., 2006.

Тарасьев А.В. Вода «живая» и вода «мертвая» в романе «Доктор Живаго» / Язык культуры: Семантика и грамматика: К 80-летию со дня рождения Н.И. Толстого (1923-1996). М., 2004.

Терлецкий Н.С. Лоскутки на мазарах // Грезы о Востоке: Каталог выставки. СПб., 2006.

Тер-Саркисянц А.Е. Свадьба у сельских армян: традиции и современность // Свадебные обряды народов России и Ближнего Зарубежья. М., 1993.

Толеубаев А. Юрта в представлениях, верованиях и обрядах казахов // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.

Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной жизни Казахов. (XIX — начало XX в.). Алма-Ата, 1991.

Толстов С.П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М., 1948.

Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003.

Топорков. А.Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

Топоров В.Н. К семантике троичности (слав. *TRIZNA и др.) // Этимология—1977. М., 1979.

Топоров В.Н. К семантике четвертичности // Этимология—1981. М., 1983.

Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.

Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1992. Т. 2.

Троицкая А.Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // Бюл. Среднеаз. гос. ун-та. Ташкент, 1925. № 10.

Троицкая А. Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // Сборник в честь В.В. Бартольда. Ташкент, 1927.

Троицкая А. Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // СЭ. 1935. № 6.

Успенская Е.Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб., 2000.

Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.

Федченко А. П. Путешествие в Туркестан. М., 1950.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.

Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / Издание подготовил М.Г. Ярошевский. М., 1989.

Фролов Б.А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.

Фромм Э. Сахара и сахель. М., 1990.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1983.

Фюссман Ж. Культ огня в храмах, храмы огня и арийская культовая практика // Мероси ниёгон («Наследие предков»). Душанбе, 2001. № 5.

Хамиджанова М.А. Материальная культура матчинцев до и после переселения на вновь орошаемые земли. Душанбе, 1974.

Хамиджанова М.А. Мужские джахры в похоронных обрядах таджиков Верховьев Зеравшана // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985.

Хамиджанова М.А. Некоторые архаические погребальные обряды таджиков // Сборник статей по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии. Душанбе, 1980.

Ханыков Н. Описание Бухарского Ханства. СПб., 1843.

Ходжиев И. К истории нумерации чисел // Материалы по истории и истории культуры Таджикистана. Душанбе, 1981.

Чвырь Л.А. Обряды и верования уйгуров в конце XIX — начале XX вв.: Очерки народного ислама в Туркестане. М., 2006.

Чвырь Л.А. Таджикские ювелирные украшения. М., 1977.

- Шайдуллина Л.И.* Арабская женщина и современность (эволюция ислама и женский вопрос). М. 1978.
- Шаниязов К.* Узбеки-карлуки: Историко-этнографический очерк. Ташкент, 1964.
- Шегрен А.М.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Кавказ. 1846. № 28.
- Шиллинг Е.* Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. III.
- Шилов Ю.А.* Прародина ариев: История, обряды и мифы. Киев, 1995.
- Широкова З.А.* Декоративные вышивки таджиков верховьев Зеравшана // История и этнография народов Средней Азии: Сборник статей. Душанбе, 1981.
- Шкода В.Г.* Генезис согдийской культовой архитектуры // Древние цивилизации Евразии: История и Культура: Материалы Международной научной конференции, посвященной 75-летию Б.А. Литвинского. М., 2001.
- Шоинбеков А.* Жертвоприношение в праздник Курбан у памирцев // Радловские чтения–2006: Тезисы докладов. СПб., 2006.
- Шуклин В. В.* Мифы русского народа. Банк культурной информации. Екатеринбург, 1995.
- Шуц Г.* История первобытной культуры. М., 1923. Вып. 1-2.
- Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы: Пер. с франц. и англ. М., 1987.
- Эфендиева Рена.* Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX — нач. XX в.). Баку, 2001.
- Юсуфбекова З.* Семья и семейный быт шугнанцев (конец XIX — начало XX в.) Душанбе, 2001.
- Якубов Ю.* Раннесредневековые бытовые очаги из поселения Гардани Хисор // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

- Adur-Burzç-Mihr 35
 Adur-Farrobay, 35
 Adur-Gushnasp, 35
 Âdurân, 35
 Athravan 53
 Atrium 23
 Atur Farnbag 39
 Ayadana 34
- Baga 278
- Caul 40
 Cirig 117
- Daitya gatu 34
 Dusxwadaih 275
 Dutak 279
 Duzhmata 207
 Duzhukhta 207
 Duzhvarshta 207
- Herr 276
 Herrgot 276
 Hukhta 207
 Humata 207
 Hvareno-bagha 39
- Katak 271
 Katak-banuk 271
 Katak-xvatay (kadag-xwaday, katak
 xvatay), 271, 276
- Lord 276
- Nasu 118
- Pat rowan 38
 Patixsayih 273
 Patria 272
- Seigneur 276
 Shahr 35
- Xudai (xwaday) 271
 Xvatay-i tanomand 276, 278
- Азиз 79, 203
 Айван 37, 351
 Айдан (айдана) 34
 Аксакал 276
 Аламасты (албасти), 105, 170–171
 Алас 101, 108, 184, 192
- Ал-джахим 48
 Алову хас 162–163
 Алоупарак, 13, 298
 Алоу 25, 222, 298
 Алоугардон 5–7, 9, 14–16, 19, 22–25, 32,
 43, 52–53, 57, 67, 79, 82, 85, 90, 98,
 103–106, 126, 140, 148–151, 168, 171,
 182, 186, 188, 191, 195, 208–209, 214,
 217–218, 220–222, 225, 227–230, 232,
 259, 281, 285, 288, 295, 298, 306, 326,
 329–331, 334–339, 358.
 Алоу хас, 165
 Алоухона 6, 306
 Ангак 180
 Анджуман 89, 261, 308
 Арк 184, 205, 364
 Арусбаророн, 14
 Арча 79
 Асхоб 261
 Аспенджаргак 30
 Атешгах (атешга) 34, 349,
 Атешкаде 52, 59, 89
 Аташ-нийаеш 39
 Атлас 231
 Атола 145, 152, 158
 Ашур 124
 Аят (ойат, оят) 101, 146, 262–263, 343
- Базм 80
 Бакан 96
 Балогардон 221, 231, 171,
 Банд 249, 222–223,
 Барги зуф 181,
 Барор 223
 Барсман 35, 40, 54,
 Бахши 99, 170,
 Бахшиги 170
 Бегохи джумъа 124
 Бегохи душанбе 124
 Бегои се 131
 Бейт 71, 173, 223,
 Биби 141–142, 154–157, 167–169, 184,
 247, 346, 348
 Биби сешанбе (бие сешанбе) 140–148,
 151–153, 158–161, 182–183, 205
 Биби мушкилкушо 142, 147, 151–153,
 157, 159–161, 167, 184, 348
 Биби отун 140, 182, 351
 Биби халифа 140, 144–148, 152–153, 158,
 167, 182, 351
 Биби-шо 193, 196
 Бобо 154–156, 168, 172, 176, 179

- Боди кудакон 102
 Бодоми кухи 180
 Болинпуш 14, 16, 24, 25, 187, 188, 227, 343
 Брахман 139
 Бугурсок 147
 Бурс 58, 79, 203
 Бурси хафт додарон, 203
- Вайрон 117
 Вар 218
 Вахрам 31
 Вохуфриян, 30
- Гавора (гахвора), 101, 192–193
 Гаворабандон (гахворабандон), 100–102, 192–193, 204, 206
 Гап 63–64, 70–71
 Гапхона 64, 68, 70, 76
- Гармич, 299
 Гаты, 123, 138
 Гаштак, 65, 68,
 Гинекея, 236,
 Гов, 180
 Гул, 45, 58, 91,
 Гулхан/д, 58, 91,
 Гулхангардон, 25
- Дахлез, 282
 Дайус/даввус, 206
 Дастархан (дастархон, дастурхон), 59, 63, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 91, 118, 130, 147, 158, 161, 189, 190, 282, 300, 307
 Двар, 60
 Дегхалолкуни, 121, 137,
 Джавахимони, 187
 Джаноза, 113, 262
 Джаханнам, 44, 47, 148
 Джинн, 44, 47, 51, 56, 170, 174, 104, 354, 355,
 Джинни нопок, 170
 Джинни пок, 170
 Джоду, 173, 174, 175, 176, 354
 Джодугар, 173, 174, 354
 Джодугири, 175,
 Джоруб, 206
 Джура, 68, 71, 92
 Див (дэв), 30, 104, 122, 312, 320, 336, 368,
 Домулло, 129, 234, 254
 Доя, 104
 Дуд 162
- Дузах 317
 Дузону 72
 Думча 153, 158, 160,
 Дунёталаб 146,
 Духтари хона 232, 242, 308, 361
- Желек 247
 Жуз 207, 213, 365
- Заиф 113, 234, 235, 244, 268
 Зайтун 180
 Закат 263
 Зардевор 343
 Зарре 46
 Зиёрат 178, 215, 343, 344, 353, 337, 341, 342
 Зикр 69, 154, 157, 184
 Зиндан 156, 157, 158, 348
- Иди курбон 124
 Иди рамазон 124
 Иклим 203
 Икра 197
 ‘илм 173–176
 Имам 49, 145, 184, 349
 Имамат 350
 Инджил 179
 Инъ 218
 Испанд (эспанд, хазориспанд) 14–5, 99, 101–103, 108, 151, 158, 163–165, 179–180, 192, 220
 Истрык 101–103
 Ихлос (ал-ихлас) 176–180
 Йак (йакка, йак-ка) 15, 80–81, 199, 200
 Йакта 199
 Йар 173
- Ка’ба 69, 219,
 Кабут 178
 Кад (кат) 133, 271, 273, 276, 277,
 Кад-хода (кат-куда, кад-худа, кетхуда) 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 309, 303, 309, 336,
 Кадхода-йе джехан (джехан кад-ходай) 276
 Кайвону (кадбону, кайвони, кятбону) 98, 232, 271, 279, 280, 281, 284, 286, 289, 294, 299–304, 310,
 Кайтарма 171, 175, 181
 Каламфур 206
 Камон 105
 Кампир (кампири табиб) 164, 165
 Каршвар 218

- Касаба 9, 4, 58, 68, 95, 98, 289, 291–292, 301–303
 Кассоб 80, 294
 Кат 133
 Катрон 115
 Кафан 110, 128, 160
 Кашгарча, 68
 Келинчак 300
 Кешвар 31
 Кибла 184
 Корд 206
 Коса 158, 173, 177
 Котурма 145, 147, 152, 158–159
 Кукнор 179
 Кулах 247–248
 Кулба 131
 Кулукхтафти 149
 Кулча 59
 Кунджол 80
 Кушоиш 223

 Лашкар 83, 43, 56, 170–171
 Лашкари ша 83
 Лола 84, 93, 369
 Лух 59

 Мавлоно 215, 343
 Мавлуд 124
 Мазар (мазор) 48, 83, 142, 149, 162, 165, 169, 178, 183, 214, 215, 216, 262, 265, 268, 292, 308, 337, 341–350, 353, 358, 372
 Макари 21
 Макрух 116, 118, 119
 Малик (малик ул-мавт) 45, 47, 116, 277, Марди хона 270
 Масджид 201, 258, 263, 301, 312, Махала 265
 Махрам 113
 Машъал 83
 Ме’радж 214
 Мехмонхона 61, 64, 67, 68, 74
 Мехроб (мехраб) 60, 61, 290–293, 302–303, 306, 311, 350
 Меджваре 21
 Меджлис 62–65, 70, 74
 Медресе 228, 265, 337, 350, 351
 Миёнаалоу, 199, 200, 228, Мизодж/миджоз 229
 Мохбини 267
 Мол 187
 Моленник 221

 Момо 100, 192, 140, 144–145, 147, 152, 153, 167–168, 172, 174, 175, 178, 182, 184, 205, 209
 Момодоя 192
 Мохбини 267
 Му’аззин 49,
 Мулла 44, 152
 Мундус 219,
 Мунис 261,
 Муноджот 152–155, 157, 179,
 Мурги бихишт 201
 Мури 119
 Муроду мақсад 145
 Мушак 83,
 Мушкилкушо 142, 147, 151–153, 157–161, 167, 184,

 Нахс 224, 225, 231, 220, 221, 312
 Намаз (намоз) 258, 263–265, 267, 269, 270, 292, 301, 303, 349–351, 353
 Намозгоҳ 263–265, 350
 Насиби алоу, 294
 Науруз (ноуруз) 83–84, 297, 203, 299–301, 335
 Наусард 42
 Никох 187, 280, 285
 Номахрам 95, 314

 Обу алас, 160–161, 163–164, 166–167, 181, 194, 202, 208, 281
 Овоз 110
 Огил 127
 Оки падар 206
 Омин 146, 153, 159, 292
 Оташпараст (оташпарасти) 282–283
 Офтоба 63
 Охирталаб 146
 Охур 127
 Оши сартахтаи (оши сари тахта, сартахтаи) 117–118, 128, 131, 137
 Оши умоч 145–147

 Пахлавон (палвон) 58
 Пайга 117
 Палау 299
 Панджакаш 131
 Панджшанбе 184
 Папа 278
 Парвардигор/парвардигар, 277, 309
 Пардаи роз 235
 Парии нопок 170
 Парии пок 170
 Парэ 104

- Печак 81
 Пешдолон 60
 Пешток 95, 291
 Пилик 98, 349
 Пир 80, 165, 172, 185
 Подшо(х)/пошшо, поччо 273,
 Подшохи 273
 Пойга/х 95
 Пок 296
 Пурхоб 281
 Пустак 132
- Ра'ис 276
 Рабад 205
 Раги куян 169
 Раджаб 124
 Ракшас 321
 Рамадан(рамазон) 124, 210, 263, 267
 Рамуш-агам 42
 Рауча 60
 Ривайат 31, 39, 54
 Рохи сафед 227
 Рубанд, 251, 252,
 Рубинон 242
 Руза 263
- Саг 180
 Саганхудат 276
 Садкоки мурда 116
 Сайл (сайр) 299–300
 Саломнома 13
 Салсабил 201
 Сандали 51, 67
 Сати 319, 322–323
 Саукеле 246–249, 257
 Саф 267
 Сафар (сапар, чоршанбеи сури) 220, 224–
 225, 232, 297–298, 312, 334, 367
 Сахибдиван 275, 310
 Саххоба 165
 Свитілка 21
 Се 119–120, 122, 205, 207
 Сешанбе 140–148, 151–153, 158–161,
 182–183, 205–206, 367
 Сиёхдона 179
 Сиёхи (сиёхи/соя) 111, 115–116, 118,
 120–121, 123–125, 128, 131, 134–135,
 138, 162, 264, 336
 Сиёхибаророн, 115,
 Сиёхшувон/сёшувон 115. 137
 Син 204
 Сипандар 102
 Сол 124,
 Сома 150, 183, 210
- Сохиби хона 270, 277
 Сохибхоназан 310
 Соя 104, 111, 116, 118, 124, 134, 336
 Спаништ 30
 Страхм 17
 Сухбат 63
 Сугур 180,
 Сузан 179, 187
 Сузани 187
 Сукк 161, 164, 166, 170
 Суннати 79
 Сура 264
 Сурфа 145, 147–148, 152, 164
 Суф 178, 158
 Суфа 95
- Та'зим (таъзим) 17, 146, 148, 159
 Тахорат 123, 168, 204
 Табиб 164–165, 171, 185, 222
 Таваф, 142, 203, 214, 217, 219, 337
 Талак 195
 Танга 152
 Танур 80, 162, 281, 310
 Тасбех 172
 Тафсир 263
 Тахаллос 276
 Тахмон 291, 303
 Тахорат 168, 123, 204
 Тахта санг 133
 Тахти ош 164
 Тега 44
 Тиловат 146
 Тоба 59
 Тобут 113, 128
 Ток 291, 303
 Тонир 23, 293
 Тонри псак 293
 Тор/сузани 187
 Туи салладор 92, 370
 Туи суннати (туи хатна) 79
 Туй 147, 187
 Тукма 68
 Тумор 101, 204–205, 222
- Увол 296
 Уммат 304, 259, 293
 Умоч 145
 Урвазишт 30
 Учак-баба 290
- Фаранджи (паранджа, фараджийа, фаран-
 гия) 13, 24, 226, 238–251, 253–256,
 297, 306, 339, 358, 367
 Фарзандталаб 146, 149

- Фарр 38
 Фарси 317
 Фатир 159
 Фикх 350,
 Фирихта 20
 Фол 168–169, 173, 176, 202, 353–354
 Фолбин 168–179, 181, 185, 261, 348
 Фотиха 111, 122, 161, 187
- Хадж 214, 263, 345, 348, 353, 358
 Хадис 45, 235, 254, 267, 269, 308, 350
 Хазрат 163, 165, 178, 337, 341–347, 349
 Хайз 267
 Хайрот 144
 Хайру барака 281
 Хал 173
 Халиф, халифа 87, 140, 144–146, 182, 184, 351,
 Хан 155,
 Ханатлас, 231
 Харом 116, 119, 296
 Хасу пас 220
 Хатна 79
 Хасу хошок
 Хауз 155, 343, 344
 Хаули (хавли) 164, 245, 270
 Хафт додарони калон 203
 Хафт додарони хурд 203
 Хафт кулзум 203
 Хафт син 204,
 Хашар 79
 Хварна (хварно; фарр) 30, 38
 Хирс 180
 Ходаванд 276
 Ходжатбарор, 168, 171
 Хокандоз 101
 Хон 154–155
 Хонавайрони, 117,
 Хонагундори 299
 Хонако 60, 264
 Хонатаккони 299
 Хонахалолкунон 115
 Хони худо 201, 310
 Хостгори 187
 Худай 276
 Худат/й (бухархудат, гузганхудат, хутта-
 лянхудат, кабулходай, саманхудат,
 саганхудат, туранходай, чаганхудат)
 259, 276–278
 Худжра 60–61, 64, 68
 Худжум 238
 Худо 143, 152, 200, 270, 271, 274–275,
 278–279, 309, 312, 328
 Хурус 201
- Чахлак (чаалак, чаалаяк) 60–64, 66–69,
 74, 91, 96
 Чайхана (чойхона) 76, 127
 Чаккавала 218
 Чакра 180
 Чак-чак 63
 Чалпак 145, 147
 Чарог (чирог) 98–99, 151, 168, 140,
 Чарх 214–215, 337, 341–343, 350
 Чашмбанд (чачван) 238,
 Чилдухтарон 165
 Чилла 124, 185, 261, 309
 Чиллахона 168, 178, 185, 261, 262
 Чилтани пок 165
 Чинват 205
 Чишм 195, 249,
 Чишмбанд, 238, 240, 244, 248–251
 Чодари 241
 Чойджуш 69
 Чойкаш 69–70
 Чорзону 72
 Чоркарс 80, 81
 Чорраха/чорроха 165, 219–221, 225, 227,
 231
 Чорсу 165, 219, 221–225, 227–231
 Чорчирок 235, 335, 358
 Чоршамбе (чоршанбе) 83–84, 142, 151,
 154, 179, 182, 220, 224, 297, 341, 334
 Чоршанбе сури 297, 298, 301, 312, 334
 Чоудар 241
 Чуби чор роха 220
 Чусту 205, 222
- Шамъ (шам') 22, 98, 122, 140, 146, 151,
 168
 Шариат 113, 116, 144, 133, 258, 260, 262,
 270, 279, 290, 296, 340
 Шах 317
 Шаханшах 155–157
 Шахид 320
 Шахристан 15, 17, 25, 96, 99–100, 102,
 107, 205, 371
 Шейх 144, 154, 265, 342
 Шибок 145
 Шорб 173
 Шоху пох 220
- Эджиби 21
 Элак 164
 Эмир 49, 61
- Язат 31, 40, 52, 56, 327
 Якникоха 164
 Ятимдухтар 143, 145, 147,
 Яшт 207, 337

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Абердин 322
 Аджам 72
 Азербайджан 39, 133
 Амударья 37
 Аребсун 40, 55, 364
 Аулиеатинский уезд 118
 Афганистан 83, 105, 107, 218, 237, 241, 244, 363
 Афрасиаб 294, 337, 342

 Балджуван 111, 118
 Бартанг 102, 119, 196
 Бельский уезд 217
 Бухара 3, 227, 279, 326, 349, 371
 Вавилон 235
 Варзоб 17, 26, 43, 99, 102, 105, 107–108, 183–184, 193, 196, 312, 396
 Варзоб-дарья 60, 178
 Вахио-боло 62, 91, 367
 Вахш 37
 Великобритания 244
 Византия 254, 235

 Галаад 318
 Гардани Хисор 67, 373
 Гезан 131–132,
 Гжатский уезд 217
 Гиссарская долина 110
 Голгофа 241
 Греция 22–23, 54, 78, 236, 279, 335
 Гури Эмир 100, 193
 Гусар 14, 43, 159, 161, 163, 166, 300

 Дагестан 21
 Дарваз 26, 61, 92, 106, 107, 111, 136–137, 183, 251, 308, 365–366, 369–371
 Джигербент 294
 Дильберджин 215
 Душанбе 15, 25–26, 54–55, 91–93, 107, 136–139, 152, 171, 183–184, 211–213, 237, 255, 265–267, 308, 310–312

 Евразия 24, 50, 53, 55, 112, 246, 258, 335, 256, 356–357, 373
 Европа 96, 124, 139, 212, 244, 319–320, 323, 368

 Ёри 79, 80, 83, 145, 169–170, 178, 223, 300

 Забулистан 316
 Закавказье 216, 335
 Заурон 79, 162, 292, 342

 Зеравшан 15–16, 25, 33, 54, 65, 67–68, 75, 80, 91–92, 96–97, 99–100, 102, 104, 106–107, 109, 116, 126, 140, 161, 178, 193, 196, 199, 223, 290, 311–312, 339, 365–366, 368, 371–373
 Зеравшанский хребет 22, 68, 205, 222
 Зидди 43, 96
 Зумзум/Замзам 79

 Индия 305
 Иордан 197
 Иран 15, 20–21, 31, 33–39, 54–55, 93, 103, 107, 120, 151, 173, 183–184, 212–213, 215, 228, 232, 237, 240–241, 248, 267, 271, 273, 278, 295, 308–310, 312, 324, 330, 361, 364–365, 367–369, 371,
 Иранский Азербайджан 39,
 Ираншахр 278, 336
 Искандеровская волость 96, 193
 Иссык 247, 257, 363
 Истаравшан 15–16, 80
 Исфара 16, 83, 93, 119, 138, 145, 281, 366, 369

 Кабадиан 15,
 Кабадианский район 16, 267
 Кабулистан 38
 Кавказ 27, 136, 211, 335, 363, 366, 370, 372
 Казахстан 11, 25–26, 28, 136, 185, 257, 310, 312, 363–364, 366–367, 369–370, 372–373
 Калаи-Кафирниган 337
 Калачаи Калон 80
 Калужская область 197
 Канибадам 99, 107, 193, 371
 Каппадокия 34–35, 39, 40
 Каратаг 15, 26, 369
 Каратегин 61, 106–107, 136, 251, 263
 Кариан 38
 Кафиристан 262
 Кафтаул 64
 Кашкадарьинская область 349
 Краснинский уезд 217
 Куктеппа 60
 Куляб 214–215, 263, 337, 342
 Кулябская область 137, 314, 370
 Курган-Тюбе 263
 Курдистан 312, 321
 Кусохо 100, 107, 193, 371
 Кухи-Хваджа 37, 215
 Кштут 17, 19, 80, 92, 234

- Ланкашир 99
Ленинград 126
Лужской уезд 212
- Магиандарья 80, 170, 220, 298
Мазари Шариф 44, 79–80, 131, 178, 262, 268, 292, 342
Маргелан 231
Массифа 318
Матча 60–61, 104–105
Матчинская волость 102
Мекка 60, 69, 79, 179, 184, 203, 210, 214, 217, 219, 262–263, 265, 290–293, 303, 308, 311, 358
Меру 218
Москва 142, 322
Мтиулети 21
Муг 83, 255
- Нагорный Карабах 293
Накш-и Рустам 37
Нисаия 39
Нишапур 39
Нофин 128
Нуратинские горы 222
- Окс 37–38
Орловская губерния 76
- Падруд 128–129
Палестина 235, 318
Памир 44, 85, 87–88, 116, 119, 137, 368
Панджшир 84, 105
Пасаргады 35, 37
Пастдаргомский район 18
Пенджикент 14, 16–17, 37, 127–128, 131–132, 142, 221, 227, 234, 293, 350
Персеполь 37
Персия 213, 235, 254, 366
Писгаран 84
Подмосковье 197
«Правда» (колхоз) 127
Припамирье 96, 115, 251
Пяндж 106, 364
- Разлив 197
Рамуш 42
Рашна 128, 132, 134, 207
Регистан 228
Рей 316
Риванд 39
Рим 23, 219, 335
Рогич 130
- Рошан, Рушан 23, 38, 104, 117, 137, 196, 285, 364
- Саман 276
Самарканд 3, 13, 15–16, 19, 22–24, 83, 93, 97, 99–100, 107–108, 126, 130, 141, 166, 172, 187, 192–193, 211, 227–228, 238, 255, 265, 271, 277, 279, 302, 326, 337, 342, 344–346, 349, 369–371
Сангихан 84
Санкт-Петербург 11, 231, 370
Саразм 33, 54, 66–67, 366
Сахик 46
Северная Африка 305
Семипалатинская область 118, 137, 369
Сибирь 185, 212, 232, 254, 285, 312, 369
Синай 47, 355
Скифия 206, 232
Смоленский уезд 217
Смоленщина 217, 231, 217, 243, 256, 367
Согдиана 42
Сор 131, 298
Сох 45
Средняя Азия 3, 11, 24–26, 42, 54, 92, 136, 139, 182–183, 185, 208, 211–213, 222, 226, 231, 238, 240, 244, 246, 255, 257, 260, 293, 307, 310–312
Средняя Двина 223
Суз 37,
Сузы 37, 215
Сурх-Котал 215
Суфиён 169, 172
Сюник 293
- Таджикистан, Республика Таджикистан 3, 16, 25–26, 81, 91, 138, 161, 182, 192–193, 196, 211–212, 237, 257, 298, 308, 311, 324, 341, 343–345, 363–364, 366–368, 371–372
Тахти-Сангин 37
Ташкент 25–26, 54, 56, 71, 91, 97, 102, 106–107, 137, 182, 184–185, 196, 212–213, 257, 308, 311, 344, 358, 362–367, 369, 371–372
Таш-Кирман-Тепе 215
Тебриз 240
Тихвинский уезд 76
Туркестан 60, 92, 103, 185, 309, 310, 358, 364, 368, 372
- Ура-Тюбе 15, 79–80, 93, 141, 256, 267, 370
Ургут 185
Урмия 39

- Файзабад 17, 26, 368
 Фальгар 102, 104
 Фальгарская волость 96–97, 99
 Фарс 38–39
 Ферганская долина 17, 64, 68, 70, 93, 111, 119, 141, 231, 265, 369
 Филиппины 61
- Ханки 119
 Хванирас 31
 Хингоу 251
 Хира 210
 Ховалинг 116, 118, 341, 350
 Хорасан 39, 145, 183–184, 213, 368
 Хорезм 18, 22, 26, 38–39, 42, 50, 56, 97, 119, 121, 215, 231–232, 256, 260, 271, 275, 307, 309, 312, 358, 365, 367, 369, 371–372
 Хорог 17, 44,
 Худжанд (бывш. Ленинабад) 15–16, 238, 263, 265, 279, 341, 344
 Хурми 131
 Хуф (река) 18, 19–20, 26, 93, 96, 98, 102, 105, 107–109, 115, 119, 136–139
- Чебоксарский уезд 22
 Черниговская губерния 21, 212, 243
 Чертомлык 248
 Чимкентский уезд 97, 102, 196, 372,
 Чорбог 170
 Чорку 281, 283, 290,
 Чуст 17
- Шаартуз 15–16
 Шахи Зинда 228
 Шахр 15, 17, 25, 96, 99–100, 102, 107, 200–202, 212, 215, 338, 371
 Шахристан 15, 17, 25, 96, 99–100, 102, 107, 371
 Шинг 115, 127, 128, 129, 130, 132, 309
 Шугнан 115, 121
 Шурмак 196
 Шурмашк 193
- Эльборз 316
- Ягноб 17, 133, 134
 Язгулем 61
 Ямг 105

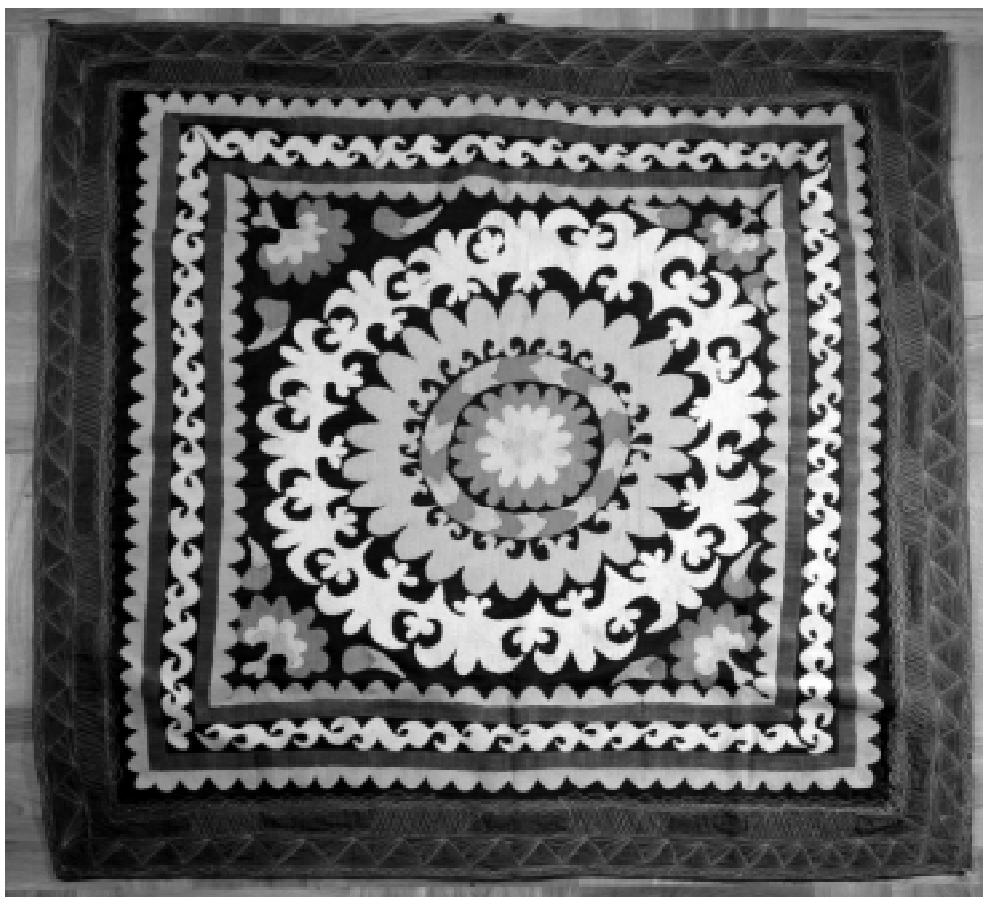
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ

- Абду-р-Рахман Мушфики 223
 Абсаль 317
 Авель 206
 Агни 28–29, 51, 53–54, 150, 184, 210, 285, 320, 323, 329–331
 Адам 45–47, 51, 206
 Адриан 318
 Ажи 336
 Ажи-Дахака 30
 Азария 206
 Азреил 118
 Азхи 40
 Айни С. 314–315
 Акишевы 247–248, 257, 363
 Ал-Газали Абу Хамид Мухаммад ат-Туси 249, 257
 Ал-Джейхани 49
 Александр Македонский (Александр Румийский) 35, 275, 346, 354
 Али ('Али Акбар) 163,
 Аллах 45–47, 51, 56, 75, 146, 153, 155, 164, 184, 200, 253, 269, 278, 290, 303, 305, 308–309, 321, 358
 Ал-Хамадани Саййд б. Шахаб ад-Дин 214, 342
 Амеша Спента (Амэша Спента) 29, 46, 203, 212, 320
 Анагранам Раучама 320
 Анания 206
 Андреев М.С. 18–20, 26–27, 64, 87–88, 91–94, 96, 102, 105–109, 115, 117, 119–120, 123–124, 127, 136–139, 141–142, 144–146, 182–184, 196, 213, 256, 286, 290, 293–295, 308, 311–312, 363–364
 Антонова Е.В. 213, 221, 231, 364
 Ануширван 72
 Апи 206
 Ардвисура-Анахита (Анахит Ардви-Сура) 337
 Атар (среднеперс. Адур) 29–32, 40–41, 43, 53–54, 207, 290, 320
 Ахемениды 34–36, 39, 42, 55, 211, 248, 365, 370
 Ахриман 122
 Ахура-Мазда (Ахурамазда, Ахура, Ормазд,) 30–32, 35, 40–43, 46, 52–56, 81, 122–123, 200, 203, 207–208, 320–321, 324, 327, 337, 355–356, 364
 Аша 29, 53, 212
 Аша-Вахишта 29, 39–40, 46–47
 Аш-Шахрастани 200–202, 211, 361
 Ашэм-Воху 39
 Бабаева Н.С. 115, 117, 121, 137–138, 308, 364
 Бадмаев С. 185
 Байбурин А.К. 10, 56, 90, 93, 364
 Бартольд В.В. 93, 106–107, 265, 271, 276, 308–310, 364, 366, 369, 372
 Башилов В.Н. 92, 185, 221, 231, 312, 364–365
 Башляр Г. 59, 90–91, 93, 184, 328–329, 357, 364
 Бейхаки Абу-л-Фазл 276
 Беленицкий А.М. 311, 364, 370
 Березасаванг 30
 Бертельс Е.Э. 323–324, 362, 364
 Биби Зокира Устоали 161, 164
 Бидерманн Ганс 364
 Бируни Абурейхан (ал-Бируни) 42, 56, 362
 Бобринский А.А. 94, 106, 364
 Боголюбов М.Н. 40, 55–56, 364
 Бойс М. 30, 36, 38–39, 53–56, 62, 91, 120, 138, 207, 213, 231, 312, 323, 326, 357, 364
 Брахма 150
 Бухари Мухаммад Салим б. Мухаммад Рахим 45
 Вадуд Арбоб 81
 Вазипт 31
 Васифи 72
 Венера 184, 203
 Вероника 241
 Веста 289, 330
 Вишневская О.А. 54, 56, 294, 312, 336, 358, 365,
 Виштасп 38–39
 Воронина В.Л. 236, 255
 Воху Мана 212
 Гавриил 45
 Гайа Мартан (среднеперс. Гайомарт, в «Шахнаме» Фирдоуси - Каюмарс) 319
 Гандхарва-Вишнавасу 210
 Гаршасп (Керсаспа) 31–32, 40, 321
 Гаус-уль-А'зам 166, 185
 Гафаров М.А. 309, 363
 Георгий Победоносец 324, 365
 Геродот 34–35, 54, 369

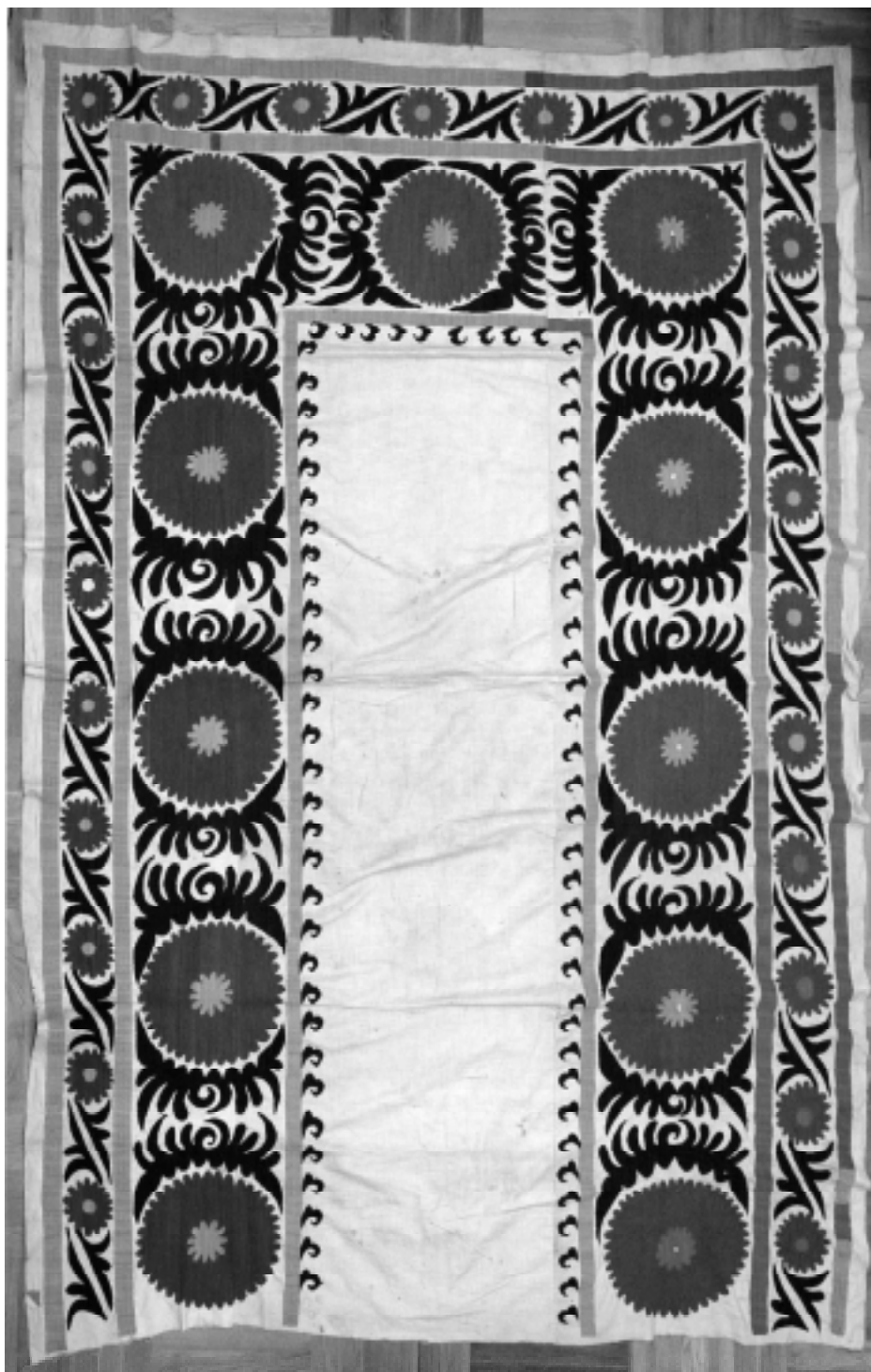
- Герострат 324
 Гестия 23, 289, 330
 Гиршман Р.М. 34–35, 44, 365
 Головнёв А.В. 285, 311–312, 365–366
 Гонда Я. 323
 Григорьев Г. 311, 365
 Гродеков Н.И. 118, 137, 365
 Гумилев Н. 191, 195, 365
 Гургани Фахр ад-Дин 316
 Гусева Н.Р. 48, 53, 56, 321, 323–325, 365
 Гуштасп 39
- Давид 166
 Дандамаев М.А. 37, 55, 365
 д'Арк Жанна 319
 Дева Мария (Богоматерь) 241
 Деххода 'Али Акбар 276
 Джабраил, Джибрил 45–47, 56
 Джами Абдурахман 317
 Джахонов У. 45
 Джексон Уильямс 33
 Джемс В. 278, 310, 365
 Джемшид 38
 Диваев А.А. 118, 137, 365
 Дорошенко Е.А. 267, 308, 312, 365
 Доуд 166
 Дузах 317
 Дюмезиль Ж. 32, 54, 204, 212–213, 365
- Е.Н. (Некрасова) 356, 359, 365
 Ева (Хавво) 51, 102, 165, 209
 Ершов Н.Н. 69, 92, 119, 136–138, 149, 183, 204, 212, 366
- Жуковская Н.Л. 198, 202, 211–212, 366
- Забулходай 276
 Задыхина К.Л. 232, 312, 366
 Закани Убайд 275–276, 310, 361
 Заль 316,
 Зангуль 173
 Зарубин И.И. 93–94, 96, 102, 106–108, 192, 196, 366, 369
 Захарова И.В. 247–248, 257, 366
 Зеленин Д.К. 21, 27, 194–196, 204, 212, 243, 256, 298, 300, 312, 322, 324, 366
 Зехентер Э. 319
 Заратустра (Зардушт, Зороастр) 29–30, 32–33, 51, 206, 307, 320–321, 337, 344, 355
 Зухра 151, 184–185
- Иаков 358
 Иблис 47, 51, 355
- Игова 318
 Иеффай 318
 Индра 29, 53, 150, 184
 Иностранцев К.А. 31, 38–39, 41, 54–56, 295, 312, 366
 Исаков А.И. 33–34, 366
 Исида 242
 Итина М.А. 136, 366
 Иштар 221
- Йаздун (йаздон) 309
 Йеттмар К. 112, 136, 262, 308, 366
 Йима 39
- Каин 206
 Кама 150
 Кармышева Б.Х. 110, 115–116, 136–138, 308, 366
 Карпов Ю.Ю. 21, 27, 216, 230, 310, 366
 Карун 155, 184
 Катирайи 22, 361
 Кашани Афзал ад-Дин 51
 Кей Каус 315
 Кеюмарс 276
 Кир 35–37,
 Кириллин В.М. 212, 366
 Кисляков Н.А. 11, 17, 26, 60–62, 91, 94, 97, 102, 107–108, 136–138, 193, 195–196, 220, 231, 258, 365, 367
 Клавихо 240
 Кобзев А.И. 198, 207, 210–213, 367
 Комиция 219
 Коновалов А.В. 111–112, 136, 367
 Крачковский И.Ю. 48, 50, 56, 362, 367
 Крюкова В.Ю. 10, 33, 36, 53, 55, 138, 308, 367
 Ксенофонт 35–36, 55
 Кубель Е. 141
 Кубравия 214, 342
 Купала 317, 324
 Кучкар-ата 348, 359, 365
- Лех 206
 Липс Юлиус 128, 138–139, 254, 367
 Листова Т.А. 217, 231, 256, 367
 Литвинский Б.А. 33, 36–37, 54–55, 230, 337, 358, 367
 Лобачева Н.П. 11, 17–20, 22, 26–27, 42, 220, 231–232, 238, 241, 246, 255–256, 298, 312, 367–368
 Луконин В.Г. 35, 38, 54–55, 368
 Лут 48, 317
 Лыкошин Н.С. 71, 92, 368

- Мадамиджанова З. 16, 25, 94, 102, 107–108, 193, 196, 368
 Максимов С.В. 76
 Манескджи Нусерванджи 35, 40
 Маара 317
 Мардонова А. 26, 110–111, 115, 136–138, 308, 368
 Мардук 221
 Марьямбону 171
 Мейтарчиан М.Б. 53, 125, 138, 267, 308, 368
 Мехринисо 172–173,
 Мисаил 206
 Митра 29, 32, 207, 316
 Михрам-Гушнасп 326–327
 Модии Дж. 149
 Моногарова Л.Ф. 18, 23, 26–27, 61, 91, 137, 285, 308, 311, 368
 Мубад 316
 Мухамадиев Д.М. 323–324, 313, 315, 368
 Мухаммад 8, 14, 43, 45, 50–51, 56, 87–88, 117, 124, 129, 146, 146, 153, 157–158, 163–164, 166–167, 184–185, 197, 200, 210, 214, 220, 233, 239, 243, 253–254, 261, 265–266, 293, 303–304, 306–309, 333, 338, 340–343, 351, 355–356, 365
 Мухаммад ибн Башоро 350
 Мыльников А.С. 206, 212–213, 368
- Набу 221
 Надежда 318
 Наккаш Ибрахим 152
 Накшбанд Баха-ад-дин 344
 Накшбандия 144, 214, 337, 342
 Неменова Р.Л. 17, 26, 107–108, 183–184, 193, 196, 312, 369
 Низами Арузи ('Арузи) Самарканди 277, 362
 Ной (Нух) 153
 Нуралиев Ю. 83, 233, 369
 Нурджанов Н. 26, 369
 Нури Халим 80
- Оджалан Абдулла 322
 Окладникова Е.А. 231, 369
 Орзикул (лит. Орзукул) 130, 133, 135, 139
 Островский А.Б. 198, 211, 369
- Пандей Р.Б. 22, 27, 210, 213, 216, 230, 322 324, 369
 Парвати 53, 150
 Петрушевский И.П. 308, 369
 Пещерева Е.М. 25, 83, 93, 136–138, 255–256, 365, 369
- Писарчик А.К. 11, 44, 56, 64, 67, 80–81, 91–93, 119–120, 136–138, 256, 293, 302, 308, 310–312, 369
 Пифагор 198, 202, 218,
 Пичикян И.Р. 33, 36–38, 54–55, 230, 367
 Платон 223
 Плутарх 76, 78, 92, 362,
 Половцев А.А. 76, 78, 92, 362
 Поплинский Ю.К. 369
 Прозоров С.М. 211, 305, 312, 361, 369
 Пугаченкова Г.А. 54, 238, 240, 255, 294, 311, 358, 369
- Ра 278
 Ра-Фра 278
 Раджабзод Мулло Шамсиддин 261
 Раевский Д.С. 206, 208, 213, 369
 Рак И.В. 54, 56, 308, 361, 369, 371
 Рамин 316, 324, 361–362
 Рапорт Ю.А. 54, 56, 294, 312, 336, 358, 365, 369
 Рахимов М.Р. 94, 96, 107–108, 137, 150, 166, 184–185, 192, 196, 208, 213, 223, 370
 Рашну 207
 Ревека 241
 Резван Е.А. 10–11, 370
 Резван М.Е. 10
 Ремпель Л.И. 54, 293, 311, 369
 Ромул 219
 Рубрук В. 240
 Рудабе 316
 Руднев В.А. 112, 136, 371
- Саламан 317–319, 324
 Салих 49
 Саманиды 213, 276, 310, 330, 368
 Сарсаок 31
 Сасаниды 38–39, 41–42, 255, 310, 361, 366
 Сваха 150
 Семенов А.А. 94, 106, 139, 308, 371
 Сийавуш (Сьяваршан) 315, 349
 Симорг 316
 Сиф 206
 Снесарев Г.П. 18, 26, 42, 56, 96, 107, 119, 133, 137–139, 260, 271, 307, 309–310, 312, 371
 Соколова З.П. 241, 254, 256,
 Сократ 223
 Соломон (Сулайман) 165, 345
 Спитама 337,
 Сраоша 32, 54, 207

- Страбон 34–35, 54
 Стратилат Феодор 324
 Суворова А.А. 234, 236, 245, 253–257, 310, 371
 Судабе 315
 Сулаймон 166
 Султан Увайс Карани (Хазрат Султан) 178, 341, 343–344, 350
 Сухарева О.А. 15–16, 19, 22–27, 94, 96, 98–100, 102, 107–108, 172, 182, 185, 192–194, 196, 211, 245, 255–256, 290–291, 311, 335, 343, 348, 358–359, 370–371
 Тахмуруп 31
 Ташметум 221
 Терлецкий Н.С. 10, 358, 372
 Тер-Саркисянц А.Е. 23, 27, 293, 311, 372
 Тимур 346, 362
 Толеубаев А.Т. 20, 26, 97, 107–108, 112, 136–138, 246, 257, 310, 372
 Толстов С.П. 272
 Топорков А.Л. 76, 92, 217, 231, 372
 Топоров В.Н. 198, 208, 211, 213, 286, 311, 372
 Траэтаон 206
 Тресиддера Дж. 223, 231
 Троицкая А.Л. 94, 96–97, 99–103, 107–108, 173, 185, 193, 196, 256, 372
 Унсуралмаали (Унсур ал-Маали) Кайка-вус 273, 310, 362
 Ут-тегин 237
 Фарадж 49,
 Фаридун 206, 272,
 Фариштамо 169, 170–181, 185
 Фатима 184–185
 Фатхи Хабиб 24, 182–185, 308
 Фирдоуси 51, 206, 241, 256, 276, 315–316, 319, 324
 Фрейд З. 273–274, 309–310, 372
 Фромм 372
 Фрэзер Дж. 149, 183, 269, 309, 323, 325, 334, 358, 372
 Фюссман Ж. 31, 35, 54, 372
 Хавво (Ева) 51, 102, 165, 209
 Хаджа Рушнаи 183, 348, 359, 365
 Хадиджа бинт Хувайлид 185
 Хадича (Халича) 165, 185
 Хамадани Мир Саид ‘Али 337
 Хамиджанова М.А. 61, 91, 132–134, 139, 311, 372
 Ханьков Н. 166, 185, 297, 312, 372
 Хатам 155
 Хафиз 173
 Хашем Рази 137, 361
 Хеопс 278
 Ходжа Аламбардор 166
 Ходжа Мухаммад Башоро 166, 261, 308, 342
 Ходжаева Р.Д. 248, 257, 366
 Ходжа Абдуллои Кабут-пуш 83
 Хоул Кристина 103, 107, 112, 127, 136, 363
 Христос Иисус 358
 Худо (Худованд) 65, 79, 143, 153, 163, 200, 270, 275, 309, 312
 Худой Назар Аталык 61
 Хусейн ибн Исхак 317
 Хусейнов Сафар 64
 Чархи Йакуб 214–215, 337, 350
 Чата 237
 Шайдуллина Л.И. 235–236, 241, 254–256, 372
 Шакра 29
 Шакти 230
 Шива 53, 150, 230
 Широкова З.А. 25, 246, 257, 373
 Шкода В.Г. 70, 215, 230, 373
 Шукаллитуда 221
 Шурц Г. 61, 91, 373
 Щепанская Т.Б. 231–232
 Элиаде М. 54, 274, 277, 285, 310–311, 373
 Юрий, св. 221
 Юсуфбекова З. 93, 107, 137, 311, 373
 Яала 319
 Яма 29
 Ян Палач 322



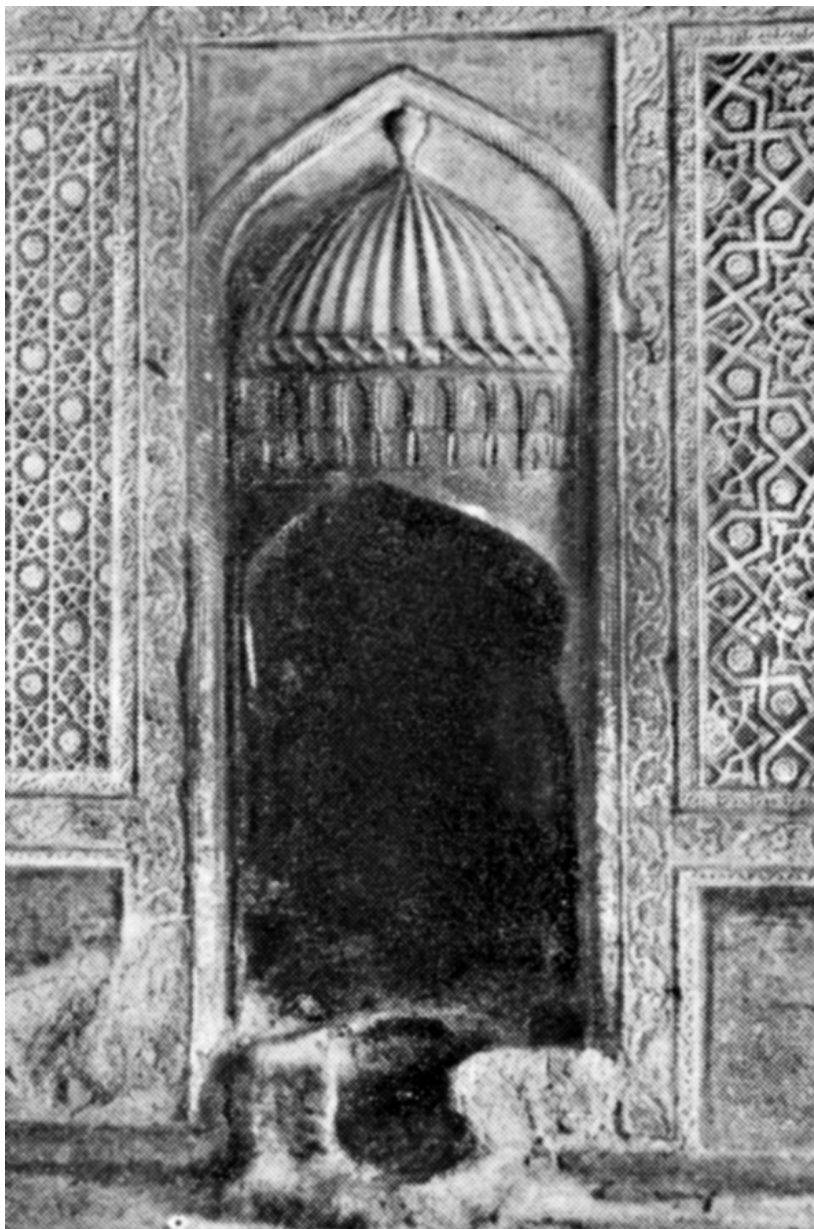
Илл. 1. Декоративная вышивка, служит балдахином во время обеда
новобрачных вокруг огня. Г. Самарканд. МАЭ. Колл. № 7304-34.
Фото Т.М. Федоровой.



Илл. 2. Декоративная вышивка, служит для свадебной занавески.
Г. Самарканд. МАЭ. Колл. № 7304-19. Фото Т.М. Федоровой.



Илл. 3. Аркообразное каминно-очажное отделение кухонного помещения.
Книжная репродукция. Север Республики Таджикистан.
Отсканировано Ек. Толмачевой.



Илл. 4. Куполообразное каминно-очажное отделение кухонного помещения. Книжная репродукция. Север Республики Таджикистан. Отсканировано Ек. Толмачевой.



Илл. 5. Вид каменной ограды, где выполнялся ритуал очищения умершего.
Долина р. Шинг. Фото автора.



Илл. 6. Помещение, некогда служившее для изоляции умирающего.
Долина р. Шинг. Фото автора.



Илл. 7. Обряд в честь покровительницы вторника (*Биби Сешанбе*).
Рисунок *Анны Харитоновой*.



Илл. 8. Страница текста рассказа «Покровительница вторника».
Г. Пенджикент. Фото Т.М. Федоровой.

RESUME

The theme of fire in the culture of autochthonous Iranian-speaking population of Central Asia is in the focus of attention of the author of the presented monograph. The materials collected by the author allowed him to trace the evidences of peaceful coexistence of the elements of commandments of the prophets of two alternate religions, i.e. Zoroaster and Muhammad, in traditional and contemporary Tajik culture, mainly in the light of attitude to fire which once was the symbol of the faith of Iranian peoples. The theme of fire is primarily examined in the context of female religiosity. Basing on the numerous manifestations of respectful attitude to fire demonstrated by women in the traditional ritualistic behavior a conclusion is drawn that in the modern Central Asia religiosity of Tajik women feeds on two sources – Islam and non-Islam originated from depth of pre-Islamic times. On this basis the author argues the propriety of investigating Islamic rites in the region in the light of: a) common Islam (norms and principles of which determines chiefly male religious behavior strategy, as well as in other traditional Islamic regions) b) regional Islam (principles of which are embodied chiefly in the specificity of female religious behavior). In the light of the presented research the Islam in the centre of Muslim Eurasia demonstrates it's new appearance.

This book is meant for ethnographers, specialists in religious and cultural studies and also for a wide circle of readers interested in the historical and cultural tradition of the Central Asia.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.	3
Часть первая	
Глава I. Костер на пути невесты	13
Глава II. Огонь: Бог, Сын Бога	28
Глава III. Влечение курного помещения (Огни мужчин)	57
Часть вторая	
Глава IV. Триумф розового пламени (Огонь в родильной обрядности)	94
Глава V. Жизнь и смерть розового пламени (Огонь в смертной обрядности)	109
Глава VI. Терапия «черной полосы» (Огонь в «гадательной» практике).....	140
Часть третья	
Глава VII. Числа, обладающие «сознанием»	186
Глава VIII. Троичная гармонизация в культуре	197
Глава IX. Геометрическая гармонизация в ритуале	214
Часть четвертая	
Глава X. «Завеса тайны» (О женском затворничестве)	233
Глава XI. Меж двух алтарей (Женщина. Огонь. Ислам).....	258
Глава XII. Огонь:амплуа судьи и палача	313
Часть пятая	
«Мы молимся Богу посредством огня» (Связь времен)	326
Список сокращений	360
Список цитированной литературы	361
Указатель терминов	374
Указатель географических названий	379
Указатель имен собственных	382

Научное издание

Рахимов Рахмат Рахимович

КОРАН И РОЗОВОЕ ПЛАМЯ

(РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТАДЖИКСКОЙ КУЛЬТУРЕ)

Редактор М. Ильина

Корректор М. Гиенко

Компьютерный макет Р. Морозовой, М. Гиенко

Подписано в печать 28.12.2007

Формат 70×100/16. Бумага офсетная.

Гарнитура ScoolBook. Печать офсетная.

Тираж 400 экз. Уч.-изд. л. 33. Усл. печ. л. 32.

Заказ № 710.

РИО МАЭ РАН

199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство "ЛЕМА"»

199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24