

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 осязаемых 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 — *Вашишт*) и «огонь, что используют на земле (*Спанишишт*), 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? — *P.P.*] 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

Культе 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 Заратуштры», 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 *атшпарастии* (*ātašparasti*).

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 дисконидный 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 пёлла, 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 головки 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, предназначенные 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 барсманов 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. — *P.P.*], запряженная белыми лошадьми, с золоченым дышлом и вся в венках <...>. Позади [шестивя колесниц. — *P.P.*] 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 разнородный «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 чистой 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 *атешга*хами.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. Бойса.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 парфиянах, 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 почитания семейного огня до династийного царского, а затем и общественно-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 Гуштаспу пророчество Зороастра, обратился в огонь.⁸¹ К. А. Иностранцев довольно обстоятельно анализирует данные общемусульманской 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 *Аша-Нуйаеш*.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 умиловивлен. 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 обведения 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 обведения 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 строем 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. Шойнбекова, 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 обличье. 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 выпечки 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 (*зул*). 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 попавшее 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 Султан 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 ощущимо 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 носят 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-нār*), 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 тронem — 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 зажг 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. Далекое 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), именованным 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, предназначенных 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. Āīnīni āriyāīnīni piš az zoхuri Zardosht («Обычаи арийцев до восхождения Пророка Заратустры/Зороастра» // Āшena. Сāли доввум, шомāрейи 8. Тeхрāн, 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 *ṛta* — 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.: *Boyce M.* *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. *Boyce M.* *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. *Boyce M.* *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. *Элладе 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. *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, 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. отг. из ЖМНП. СПб., 1911. С. 297.
77. *Jeckson W.* Zoroaster... P. 99.
78. *Иностранцев К.А.* О домусульманской культуре... С. 299.
79. *Jeckson 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 Аресбуна // *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. Интеншāрāt-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 «голеньца 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.