

ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ РОЗОВОГО ПЛАМЕНИ
(огонь в мортальной обрядности)

1. Заложник немого пленника

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Освобождение «пленника»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

52. Там же. С. 138.

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

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

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

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

57. *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 23.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

75. Там же.

76. МНМ. Т. I. С. 120, 3

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

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

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

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

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

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

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

83. Там же.

84. Там же.

85. Там же. С. 290.

86. Там же.

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

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

89. Там же. С. 73.

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

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

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

93. Там же.