

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

#### 1. Лучины вторника

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Мифы, подобные приведенным, объясняют глубокие корни традиционного представления об огне как об олицетворении женской сексуальности и фертильности. Они, кроме того, позволяют приблизиться к осмыслению мировоззрения, связанного с мотивами культа огня и очага<sup>30</sup> даже в условиях современности. М.Р. Рахимов, например, сообщает об использовании женщинами огня как одного из компонентов манипуляций для предотвращения бесплодия.<sup>31</sup>

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

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

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

## 2. Лучины дня среды

В ключе использования огня в церемониальных целях рассмотрим другую форму традиционной семейной обрядности. Говоря «огонь», мы имеем в виду те же лучинки (*шам'/чарог*) или восковые свечи, а также зажженную руту (*хазориспанд/испанд*) для окуривания людей, животных и вообще среды обитания семьи. По своему духу, а также манере исполнения данная церемония довольно близка ритуальному угощению за упокой души Биби Сешанбе, производимому по вторникам. Религиозно-магические приемы, составляющие основу операционной программы данного обряда, призваны устранить причины различных форм невезения, которое испытывает семья. С этим обрядом связывают также ожидание благополучного исхода задуманного, например свадебных торжеств или дальнего путешествия. К нему обращаются, когда очевидно, что те или иные житейские проблемы становятся причиной возникновения неблагоприятной атмосферы в семейной жизни. Интересующий нас обряд именуется *биби мушкилкушо* (букв. «патронесса, госпожа, развязывающая узлы трудностей») или просто *мушкилкушо* (развязывание узлов трудностей);<sup>32</sup> иногда его называют *биби мушкилкушод*; известно также название *биби чоршанбе* (букв. «патронесса среды»; здесь — святая дня среды). В Иране за этим обрядом закрепилось название *мошгел гошā*.<sup>33</sup> В предисловии к таджикскому тексту небольшой книжечки на основе арабской вязи, повествующей о чудесах некой волшебницы по имени Биби Мушкилкушо, имеется широко известное среди местного населения предписание, которое ясно показывает цели проведения данного обряда. Оно гласит, что каждый, кто испытывает те или иные трудности и не знает способов устранения их причин, устроив в среду (*чоршанбе*)<sup>34</sup> жертвенное угощение за упокой души Биби Мушкилкушо, избавится от этих трудностей. Устроив этот обряд, тот, у кого нет детей, обретет их, кто беден — станет богатым, кто болен и не находит способов избавления от болезни — поправит здоровье, у кого родственник в дальних странах — дождетса благополучного возвращения домой, если от сына или от дочери устроителя отвернулось счастье, оно вернется к ним. Кто хотя бы единожды в году устроит *мушкилкушо*, тот будет защищен Всевышним Богом от бед и разрушений. В брошюре говорится также о ходе выполнения обряда, например отмечается, что на собрании в честь Биби Мушкилкушо один читает вслух рассказ о бабке-фее, а другие слушают. Тогда Всевышний Бог исполнит желание верующего. На том свете Бабка Фатима и бабка Зухра<sup>35</sup> позаботятся о нем, чтобы он при их участии вошел в Рай с высоко поднятой головой.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Животворящая сила черноты

Продолжая исследование темы огня, имеет смысл остановиться и на другой практике. Речь идет о терапевтическом знахарстве (*обу алас*). В отличие от рассмотренных выше обрядов *биби сешанбе* или *биби мушкилкушо* эта сфера связана с устранением причин болезней, по поверьям, происходящих в основном от неодобрительного, завистливого или голодного, жадного взгляда, брошенного на человека во время еды (*сукк*); *сукку* подвержен и человек в нарядной одежде. Он может очень повредить человеку, «разрушив благодать пищи, отравив ее недобрыми чувствами, посылаемыми глазом смотрящего». <sup>45</sup> Наверное, поэтому таджики, как правило, приглашают проходящего мимо человека к своему *дастурхану*. По К. Шаниязову, *сукк* примерно можно перевести как «вялость, тяжесть всего организма. Говорят, что эта тяжесть переходит от других лиц, которые завидуют положению, здоровью и внешности данного человека. В таком понимании *сукк* представляется в виде духа, переходящего от людей, в обществе которых находился больной». <sup>46</sup> Таджики считают, что если хозяин дома, находясь за *дастурханом*, на котором разложена еда, не приглашает к нему проходящего мимо человека, он может заболеть от *сукк*. Последнее рассматривается как порча, насылаемая на хозяина прохожим. Очевидно, поэтому на Востоке, как говорят, в трапезе участвуют все. Задача врача состоит, следовательно, в том, чтобы вывести последствия *сукка* из тела больного. После этих замечаний перехожу к изложению сведений, зафиксированных мною в результате полевых исследований.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Жила одна старушка. Пришла она однажды к Пророку Мухаммаду, чтобы рассказать ему о своей трудной жизни. «Я старая и немощная. Жизнь у меня трудная. Жить не на что». Пророк Мухаммад выслушал бабку до конца, а потом говорит: «Возвращайся обратно, найди какой-нибудь людный уголок на улице, располагайся там и объясняй прохожим, что ты обладаешь способностью исцелять способом *обу алас*. Тогда люди будут обращаться к тебе за помощью. От этого будет польза и тебе (потому что люди будут расплачиваться с тобой за исцеление), и людям». Бабка так и поступила. И вот однажды *Худованд* устроил дело так, что у пророка (*хазрат*) Али<sup>50</sup> разболелся живот, да так сильно, что невозможно было даже держаться на ногах. Весть о случившемся доходит до Пророка. Он говорит, что сам лично не способен исцелить двоюродного брата [пророка Али. — *Р.Р.*], и велит ему за помощью обратиться к той старушке, которая приходила к нему с рассказами о своих бедах. *Хазрат* Али поступил так, как предписал ему Пророк. Когда он пришел к старухе, та взяла потухший уголек (*лахча*) и провела им трижды по животу пророка Али. Вскоре боль в животе *хазрат* Али исчезла. *Хазрат* Али был удивлен этим так сильно, что с трудом нашел слова, дабы подобающим образом возблагодарить Бога. В конце концов, он произнес: «О



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

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

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

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

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

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

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

Возможен и другой вариант этой процедуры. Больному предлагается, упираясь руками и ногами в пол, трижды коснуться животом поверхности доски. Эти касания сопровождаются словами знахарки: *афф, афф, афф!* («Отпущение»/«разрешение от боли»). Затем смесь муки и золы стряхивают на скатерть и высыпают в канавку с проточной водой. Тогда *кампири табиб* напечатывает сакральные формулы, которые в переводе звучат так: «Пусть даст развязывание (узла), духовные наставники да помогут, святая прама-терь Хавво (библ. Ева), святые *биби* Халича, <sup>52</sup> *биби* Фатима, *биби* Зухро<sup>53</sup> и *биби* Кибриё (?), чтобы помогли. Бог пусть даст развязывание!».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Загадки *фола*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*\*\*

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

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

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

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

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

5. Там же. С. 60.

6. Там же. С. 65–69.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23. Там же. С. 355.

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

25. Ibid.

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

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

28. МНМ. Т. 1. С. 35, 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

44. Зороастрийские тексты... С. 288.

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

46. *Шаниязов К.* Узбеки-карлуки (Историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964. С. 159.

47. Более подробные сведения об этнической и локальной вариативности рассматриваемого метода читатель найдет в монографии В.Н. Басилова по проблемам шаманства у народов Центральной Азии. См.: *Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. Там и литература по вопросу.*

48. Слово *алас* в данном случае означает «огонь», точнее «сажа», а сама процедура рассчитана на изгнание духов путем использования огня, иначе говоря, лечение очищением огнем.

49. *Познанский Н. Заговоры... С. 199.*

50. Али бин Аби Талиб — четвертый праведный халиф, двоюродный брат и зять Пророка Мухаммада.

51. *Пир* (букв. «старец») — глава суфийского братства.

52. Халича (лит. Хадича от араб. Хадиджа бинт Хувайлид) — первая жена Пророка Мухаммада. Она почитается как первая мусульманка и как образец жены.

53. Фатима и Зухра — дочери Пророка Мухаммада. Считается, что Фатима и Зухра — это части одного и того же имени. О.А. Сухарева отмечает, что Зухра — эпитет Фатимы, дочери Мухаммада. Но в изучаемых равнинных районах Зухра «повсеместно считается именем отдельной святой, близнечной младшей сестры Фатимы». См.: *Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства... С. 92, прим. 167.*

54. Считается, что дым предохраняет от любой инфекции. Б. Гусев сообщает, что в 50-е годы XIX в. в Забайкалье пришла тифозная горячка. Начался мор. Врачеватель-бурят Сульгим Бадмаев, по приказу генерал-губернатора Восточной Сибири взявшийся «прекратить эпидемию <...>, входил в тифозные бараки, окурился тлеющими палочками туго скатанной сушеной травы», чтобы предохранить себя от тифозной инфекции (*Гусев Б. Мой дед Жамсаран Бадмаев // Доктор Бадмаев: тибетская медицина, царский двор, советская власть. М., 1995. С. 7).*

55. Гаус-уль-А'зам — прозвище знаменитого ханбалитского проповедника, популярного заступника и чудотворца 'Абд ал-Кадира Гилани (1077–1166), основавшего самое распространенное в мусульманском мире суфийское братство *ал-кадирийя*. См.: *Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 126 (далее — ИЭС).*

56. *Ханыков Н. Описание Бухарского Ханства. СПб., 1843. С. 208.*

57. *Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка... С. 80; рис. на С. 81.*

58. О термине *фолбин* см.: *Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманизма... С. 58. О персонажах, занимающихся «гадательной практикой», а также шаманством или табибской медициной, интересные сведения приводит Хабиба Фатхи (Fathi Habiba. Femmes d'autorité dans l'Asie centrale... P. 218–222).*

59. О функциях шамана в традиции народов Центральной Азии см.: *Басилов В.Н. Шаманство... С. 51.*

60. О шаманской обрядности у народов Центральной Азии см.: Там же. Гл. IV.

61. *Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманизма... С. 69.*

62. *Троицкая А.Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // Бюл. Среднеаз. гос. ун-та. Ташкент, 1925. № 10. С. 148. Там же говорится о пиале с кровью жертвенного животного или с водой как элементе шаманского обряда в Ургуче и Ташкенте (с. 150, 153).*

63. *Й'ар* значит «друг», «подруга»; «помощник»; реальный и мистический «возлюбленный», «возлюбленная».

64. Название этих комнат — *чиллахона* — связано с сорокадневным (*чилла*) ритуальным очищением, которое *фолбины* проводят в этом помещении (*хона*).

65. Смысл этого действия понять нетрудно, поскольку к этому роднику обращаются в основном бесплодные женщины из разных районов. Придя сюда, они сначала бросают в достаточно прозрачную воду родника какие-нибудь бусинки, пуговицы или монеты, а затем, предварительно загадав желание, принимают совасть руку в воду, ища свой талисман. Если он будет найден — цель будет достигнута. Отсюда можно заключить, что с жертвенными стеклянными бусинками, бросаемыми в родник, как и с каплями яичного белка со смесью капель горячего воска, о чем говорилось несколькими строками выше, связывается представление о семени как источнике размножения. Действительно, из разговора с отцом заочного пациента Фариштамо выяснилось, что молодой человек, несмотря на свои 25 лет, не женат и, естественно, детей у него нет.