

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ГЛАВА VII

ЧИСЛА, ОБЛАДАЮЩИЕ «СОЗНАНИЕМ»

1. Магия свадебных троичностей

Разбирая последовательность событий, связанных с ритуальным костюмом новобрачных (*алоугардон*), мы видим, как много трудно объяснимых вопросов возникает на этом пути. Это не только исторические корни отношения к событийному огню, вокруг которого происходит действие, или идейная подоплека церемонии. Среди этих вопросов и динамичное тяготение церемонии к числовой гармонизации. Подобная особенность становится едва ли не главным смыслом и целью ритуала как компонента многосложных свадебных обрядов. Поэтому, продвигаясь в направлении исследования элементов, из которых сплетен ментальный каркас церемонии обхода новобрачными костра на пути невесты к дому жениха, мы подходим к такой важной составляющей, как символическая кратность повторяемых ритуальных действий.

Как уже говорилось, обход церемониального огня совершается троекратно. Доступные сведения показывают, что числовая программа является достаточно ярким элементом обряда обведения новобрачных вокруг костра. Естественно, возникает желание проследить тяготение анализируемого ритуала к магии троичности в общем контексте нумерологической (числовой) символики в событиях, связанных со свадебными обрядами. Здесь и в дальнейших изложениях сюжет о числовой символике будет рассматриваться в направлении, которое можно обозначить как живой огонь и «умные числа».¹

Не забудем, что, будучи аспектом системы традиционного мировоззрения, нумерология в культуре представляет интерес сама по себе. В этом убеждает насыщенность символическими числами материалов, изложенных в предыдущих разделах книги. Наиболее ярко это находит отражение в обрядах, относящихся к традиционной знахарской практике. На этих страницах излагаются, в основном тезисно, сведения, призванные дать определенное представление об актуализации числа «три» в свадебной обрядности. Необходимо оговорить, что, прослеживая проявления числового акцентирования в данной сфере обрядов жизненного цикла, автор привлекает и материалы, на первый взгляд, не относящиеся напрямую к традиционной нумерологии. Речь идет, например, о ситу-

ациях, отражающих ту или иную грань этикета. Таким образом, предпринимается попытка осмысления функций символических троичностей в изучаемой сфере на основе актуализации норм традиционного этикета. Складывается впечатление, что и смысл того или иного этикетного поведения зачастую лучше раскрывается в контексте именно символической нумерологии. Последняя бросает свет на понимание идейной основы самого этикета. Получается, что манипулирование символической тройкой, которая находит воплощение в различных формах в свадебной обрядности, так или иначе имеет под собой этикетную подоплеку.

Символизация смыслового маркера «трижды» в ритуале обхода новобрачными свадебного огня выражена не только в кратности обхода костра. По одному из вариантов, число самих участников также равняется трем: это невеста и две женщины, приставленные к ней; в таком случае невеста оказывается между ними. По другому варианту в церемонии участвуют шесть (число, кратное трем) человек — жених, невеста, а также четыре женщины, несущие вышитое панно (*руйджо/руйджойи*) над головами новобрачных.

Цикл церемоний, сопровождающих свадебные обряды, дает и другие примеры присутствия этого числа в организации ритуального пространства. В равнинных и предгорных районах свадебный цикл обычно включает: а) сватовство (*хостгори, касмони, джавчимони*) — получение сватами согласия стороны молодой и подтверждение этого согласия путем выполнения так называемого *ноншиканон* (букв. «разламывание лепешек» пополам);² б) помолвка (*фотиха*) — церемония, к которой приурочено чтение первой *суры* Корана (*фотиха* — букв. «открывающая» книгу), знаменующее начало приготовлений к свадебным мероприятиям³ и в) трехступенчатые (если на время оставить некоторые промежуточные события, не имеющие отчетливого ритуального оформления) свадебные торжества,⁴ сопровождающиеся крупномасштабными угощениями односельчан и гостей из других кишлаков и районов. Это следующие части:

- отправка стороной жениха *вена* (*мол*) в дом родителей невесты;
- свадебные торжества (*туй*) в доме родителей девушки, сопровождающиеся угощением гостей (включая родственников жениха) и завершающиеся традиционным актом ритуального бракосочетания (*никох*);
- переезд новобрачной в дом жениха и препровождение молодых к брачному ложу, чему предшествует *туй* в доме родителей жениха (или в кафе, ресторане); эти торжества сопровождаются угощениями родственников, друзей, членов трудовых и других коллективов, с которыми связаны не только сами новобрачные, но и члены их семей.

О том, что троичность пронизывает практически все основные этапы свадебных церемоний, свидетельствует информация, зафиксированная мною в Самарканде (правда, она остается пока единственной, поэтому требует проверки). В одной из местных семей две пожилые женщины рассказали, что в приданом невесты должны присутствовать три обязательные вещи, носящие знаковый характер. Это большеразмерная декоративная настенная вышивка *тор/сузани, болиппуш* (букв. «покрытие для подушек» новобрачных) и упоминавшаяся выше П-образная вышивка-простыня (*руйджо*). Интересно отметить, что в цикле свадебных церемоний *болиппуш* и

руйджо выполняют двойную функцию. Первая функция *болинпуша* — служить балдахином во время обведения новобрачных вокруг огня, вторая связана с его использованием в качестве накидки на их подушки на спальном ложе; отсюда и название этой вышивки — *болинпуш*. Что касается П-образной вышивки, она используется сначала как занавеска, за которую становится невеста на некоторое время при входе в комнату, отведенную для новобрачных, с этим и связано ее название — *чимлик*.⁵ Когда уже стелют постель молодых (само брачное ложе состоит из всех тюфяков, подушек и одеял невесты), *чимлик* снимают и набрасывают на одеяло поверх сюзане. Тогда происходит замена названия *чимлик* на *руйджо*.

«Занавеска для лица» (*чимлик*; она же и *руйджо*) состоит из трех нарядно вышитых полос, расположенных П-образно; средняя полоса — обычно однотонная ткань. Символическими троичностями наиболее насыщен *болинпуш*. Трехчастность его орнаментальной композиции выражена в форме трех концентрических кругов, имеющих общий центр, выполненный, в свою очередь, в виде трех цветочных розеток разного радиуса; эти последние заключены в кольцо, представляющее собой первую (если посмотреть на рисунок от центра) из трех окружностей вокруг розеток. Концентрические круги вписаны в три квадрата, наложенные один на другой. Квадраты как раз и завершают всю орнаментальную композицию покрывала на изголовье новобрачных. Таким образом, в *болинпуше* число «три» воспроизведено трижды.

В свете отмеченных данных можно яснее представить себе, почему новобрачных вокруг костра принято обводить трижды. Вспомним, что при этом они находятся под церемониальным балдахином (*болинпуш*), основной орнаментальный мотив которого трижды воспроизводит число «три». В *болинпуше* есть еще одна любопытная деталь — вышитая (зелеными и малинового цвета нитками) полоса, из которой состоит упоминавшийся диск (кольцо). Разноцветные фигуры, следующие одна за другой, напоминают наконечники стрел. Интерес вызывает направление, на которое они указывают, — против часовой стрелки. И здесь приходится еще раз вспомнить направление движения молодоженов вокруг «своего» костра (*алоугардон*) — слева направо.

В целом *болинпуш* предстает неким подобием предписания, выполненного в узорах. Как своеобразный текст, оно содержит «правила» не только о церемонии *алоугардон* новобрачных. В нем находят отражение также угадываемые элементы представления о трехкратности и трехчастности основных действий и событий в общей системе традиционных свадебных обрядов таджиков. То, что основные элементы традиционной свадебной обрядности у них базируются на бесконечном числе повторяющихся символических троичностей, красноречиво свидетельствует о магии числа «три» в свадебных обрядах. Об этом говорят также отмеченные выше детали, которые характеризуют рисунок узора на декоративной вышивке *чимлик/руйджо*.

Относительно символики числа «три» кое-что можно почерпнуть также из других элементов комплекса свадебных церемоний, например из обычая угощения гостей по самым разным поводам, включая семейную обрядность. В этом плане внимание приковано к явлению, которое, оставаясь в области символической нумерологии, перемещается и в поле уже иных явлений, например застольного этикета. Как уже говорилось, следуя в этом направ-

лении, можно яснее представить себе смысл оперирования троичностями и триадами в цикле свадебных обрядов. Символические триады (и троичности), которые выступают как функции этикетной реальности, делают весь комплекс обрядов в этой сфере максимально выразительными, они придают им необходимые черты соответствующей традиции церемониальности. На это указывает и динамичная трехчастность подачи гостям угощений по случаю семейных торжеств. Сначала к *дастурхану*, богатому всевозможными сладостями и лепешками, подается чай. Затем следует плов. После плова снова ставится чай. В итоге получается уже знакомая из предыдущих изложений подача угощения по трехчастной схеме «чай-плов-чай». Отметим и такую особенность в сельских местах: чашу (блюдо) с традиционным пловом предпочитали подавать на троих; еще сравнительно недавно это носило почти повсеместный характер.

Привлекательность обращения к числовым закономерностям в том, что в ряде случаев они неожиданно приподнимают завесу над непонятными сторонами тех или иных явлений культуры, позволяя выявить в привычных вещах новые грани смысла. Мы видим, что в простой схеме подачи угощения («чай-плов-чай») находит свое воплощение такой элемент традиционной нумерологии, в котором скрыты черты нормативных представлений, связанных с застольным этикетом. Именно в этой ситуации можно проследить, как актуализируются элементы традиционного ритуала вообще. Данный вопрос привлекателен не только с точки зрения понимания смысла оперирования троичностями и триадами в цикле свадебных обрядов. Он представляет интерес сам по себе. Например, когда плов подается, отложить первый вкушаемый комочек риса к краю чаши предлагается старшему из почтения к его возрасту. На Востоке это является общим правилом, ведущим происхождение из дебрей истории. Выдающийся мусульманский мыслитель и теолог Мухаммад ал-Газзали ат-Туси (1058–1111) в книге «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»), уделив много внимания этикету приема пищи, рекомендует «не протягивать руку к пище до тех пор, пока к ней не протянет руку тот, кто заслуживает предпочтения, будь то по возрасту или по знанию, или по благочестию, или по какой-либо иной причине».⁶ У современных таджиков данное правило соблюдается повсеместно.

Наиболее характерен пример отношения к старшему по возрасту: мы видим, что в отмеченном случае именно ему предлагается начинать откладывать первый комочек риса. Благодаря знанию и, следовательно, опыту, приобретенному годами жизни, старший по возрасту олицетворяет предписания традиции. Возраст наделяет его функциями авторитетной инстанции в вопросах приемлемого и неприемлемого в культуре вообще и угощении в частности. Традиционные социализирующие функции, которые ассоциируются со старшим, позволяют ему пресекать случаи отступления сотрапезников от норм этикета, противостоять проявлениям ошибочных, не подходящих времени и месту поступков и т. д. Эффект власти им не узурпируется. Более того, старший по возрасту не демонстрирует своих притязаний на авторитет. Он как бы скрывает их, зная, что в соответствии с традицией о необходимости соблюдения возраста эта власть будет ему делегирована «снизу». Но строгие правила этикета обязывают его максимально легитимировать свои властные функции.

Для этой цели он прибегает к использованию такого механизма, как отказ от «власти». Последний является одновременно и инструментом испытания «низов», в данном случае членов триады «едоков плова», на предмет соблюде-

ния ими интериоризированных предписаний традиции. Так или иначе, он (конечно, из вежливости) отказывается от предложений начинать трапезу первым, предлагая это право другим «сотрапезникам». Но те, протягивая руку к краю блюда, продолжают ждать, пока старший не согласится приступить к еде первым. Это означает демонстрацию младшими членами триады своей компетентности в вопросах традиции.

Коль скоро речь об этикете, еще раз отметим тот факт, что ритуальную пищу (плов) ели в безмолвии; ал-Газзали по этому поводу замечает, что молчание за едой «свойственно образу жизни неарабов»,⁷ т.е. *аджамы*.⁸ С учетом предложенной выше интерпретации горячей пищи как функции безмолвия появляется соблазн думать, что из-за этого, помимо всего прочего, возрастает и сакральность чаши с пловом, которая ставится перед гостями. Она обретает черты жертвенника, а акт слепления комков риса к ее краю становится близким к жертвоприношению. Как уже говорилось, это накладывает отпечаток и на ритуальную символику *дастархана*, к которой подается жертвенный плов, разумеется, в ключе ее статуса. Все это оказывает влияние на стереотипы поведения людей во время еды, диктуя соблюдение ими определенных правил застольного этикета.

Из сказанного относительно мотиваций вкушения плова втроем из общего блюда становится понятным, почему у таджиков одиночные посещения устроителя угощения не одобряются. Приходится опять сослаться на авторитет ал-Газзали, который пишет: «Не приступать к еде, покуда не появится кто-то, с кем можно вместе поесть, ибо <...> Пророк, мир да пребудет над ним, никогда не ел в одиночку».⁹ Таджикские старожилы утверждали, что принцип порционности подачи угощения противоречит традиции гостеприимства. Наверное, поэтому индивидуальные посещения, как правило, нейтрализованы. Подобные случаи обычно вызывают определенную неловкость, которую испытывает не только принимающая сторона, но и сам гость. Одиночки рассматриваются людьми, социально не реализовавшимися, лишенными созидательных устремлений, даже разрушителями устоев социальной жизни. Про них говорят как об отброшенных на периферию общины людях. Поэтому, направляясь на угощение, устроенное по случаю семейного события, одиночки еще далеко от дома устроителя присоединяются к какой-нибудь группе гостей, чтобы формировать социально одобряемую компанию сотрапезников.

Одиночки-путники и странники — исключение. Наоборот, их появление рассматривается как хороший знак. Считается, что они посланники Бога. Поэтому их стараются угощать подобающим образом. При объяснении мотивов особого отношения к путникам иногда говорят: «Для того чтобы они, вернувшись к себе, не говорили о недостатке внимания хозяев угощения к *гостям*». Из описанной регламентации поведения вытекает вывод о специфике программы поведения, характерной для оседлого населения Центральной Азии. Она сводится к тому, что в обрядности тенденции к индивидуализации поведения рассматриваются как нежелательное явление. Таким образом, мы можем сказать, что в основе практики подачи угощения (плова) на троих лежит тенденция к стандартизации поведения и соответственно сдерживание его вариативности.

Возвращаясь к обычаю, по которому у таджиков на крупных семейных празднествах чаша с ритуальным пловом подавалась на троих, нужно отметить вероятность связи этой практики с общим кругом поверий и представлений о

числе «три». Наиболее яркое выражение подобных представлений мы находим в последовательности церемоний и предметах, сопровождающих традиционные свадебные обряды изучаемого народа. Поскольку мы коснулись застольного этикета, следует подчеркнуть, что практика угощения пловом в общей чаше без индивидуальных приборов соответствует принципам и нормам, в основе которых — специфика этикетного поведения, исключая многообразие в этой сфере. Видимо, забота о цельности и единстве коллектива поясняет мотивы неодобрительного отношения к одиночным посещениям ритуальных угощений, устраиваемых однообщинниками.

В целом изложенные данные свидетельствуют, что осознанное трехкратное действие (и/или трехчастные ритуальные вещи, относящиеся к свадебной обрядности), присущее церемонии обхода молодоженами ритуального костра, отражает общий принцип кратности ритуальных действий, когда дело касается наиболее значимых событий в цикле свадебных церемоний. Привлеченные сведения показывают и другое: там, где данные, относящиеся к другим областям традиционно-бытовой культуры, не позволяют в достаточной степени почувствовать смысл того или иного действия (или явления), символическая нумерология, отраженная в свадебной обрядности, может быть использована в качестве одного из ключей для приближения к пониманию идей и воззрений, связанных с нормами и принципами, носящими этикетный характер. Отчасти поэтому возникает необходимость продолжить поиски в области традиционной нумерологии и в других сферах культуры таджиков. Это тем более важно, что проявления символических троичностей в культуре изучаемого народа находятся лишь на начальной стадии поисков. Необходимо выяснить, являются ли проявления символических троичностей в комплексе свадебных обрядов отражением числовой концепции в других сферах обрядов жизненного цикла.

2. Числа, обладающие «умом»

В этом разделе рассмотрению подлежат числа, перефразируя Н. Гумилева, наделенные сознанием и благодаря одному из своих механизмов — «уму» — выступающие своеобразными защитниками людей. В традиционной обрядности таджиков женщины ими оперируют как некими сущностями. Предпринимая попытку их анализа, мы продолжаем и попытку понимания символических функций числа «три» в традиционной свадебной обрядности, включая *алоугардон* новобрачных. Когда автор немного удаляется от этой конкретной задачи, пытаясь детализировать изложение, это значит, что он нацелен на включение в контекст материалов, мало отраженных в литературе.

В плане приближения к осмыслению этого достаточно сложного вопроса мы обращаемся к тем именно сферам традиционной обрядности, где огонь (курение, лучинки, свечи) придает им черты подчеркнутой ритуальности.

Изложенное в предыдущих частях исследования не оставляет места для сомнений в том, что во всем своем многообразии церемониальные огни и числа следуют бок о бок, демонстрируя неразрывную связь. Достаточно вспомнить ритуальные лучины, свечи, осуществление курения и использование сажи в обрядах материнства, раннего детства или обрядовые действия, связанные, по поверьям, с преодолением неудач и невезений и, таким образом, достижения необходимого благополучия. В исследовании указанных сюжетов неред-

ко мимоходом упоминалось о кратности тех или иных операций. Описать это легко и в других областях. В качестве иллюстрации обратимся к узкой сфере традиционной родильной обрядности, какой является ритуал первого укладывания новорожденного в колыбель. Привлекаемые сведения призваны показать, что число «три» представляет собой постоянную величину традиционных семейных обрядов, в том числе и свадебных, что в действительности трехчастные структуры часто выступают как стержень всего комплекса семейной обрядности, проходят красной нитью через всю систему поверий и убеждений, являясь, таким образом, прочным каркасом традиционного мировоззрения таджиков.

Родильная обрядность чрезвычайно насыщена магической троичностью. Стоит бегло просмотреть работу И.И. Зарубина, чтобы убедиться, что вся система ритуалов, связанных с циклами родильной и детской обрядности, обретает смысл лишь тогда, когда имеет место осмысленная трехкратность (и/или трехчастность) действий.¹⁰ Вообще это слишком обширная тема, к тому же хорошо изученная. Изобилие троичностей в этой сфере представляет собой замечательный пример метафорического мышления. Бесконечное число этих структур в родильной обрядности и обрядах материнства наводит на мысль, что таджики ими оперируют как некими инструментами программирования на позитивный результат.

В качестве примера остановлюсь на одном относительно незначительном по масштабу обряде детского цикла. Речь идет о чрезвычайно интересной церемонии первого положения ребенка в колыбель (*гаворабандон*; лит. *гаворабандон*). Само собой разумеется, что и в этом случае нет необходимости подробно описывать детали. Эта работа с подобающей тщательностью выполнена предшествующими поколениями этнографов.¹¹ Рассмотрим лишь те детали, в которых фигурирует число «три», причем в связи с присутствием в обрядности огня.

В наше время обряд *гаворабандон*, как правило, предваряется церемонией купания младенца. М.Р. Рахимов обратил внимание на то, что в ряде горных мест для этой цели «концом ножа берут три раза горячую золу из очага и кладут в воду», предназначенную для купания. По его завершению пожилая женщина, выполнявшая эту процедуру, трижды черпает рукой немного воды (видимо, из чашки) и обрызгивает ею колыбель (*гавора*).¹² Смысл этой операции, очевидно, в том, чтобы придать телу ребенка дополнительную символическую чистоту. Следующая часть обряда, если судить по данным, зафиксированным мною в предгорных и равнинных районах северного Таджикистана, состоит в окуривании (*алас*) колыбели. Оно производится пожилой женщиной (чаще повивальной бабкой — *момо*, *момодоя*), которая кладет небольшой пучок сухой руты (*испанд*, *хазориспанд*) на лопаточку или поднос, зажигает ее и затем трижды обводит горящим или дымящимся огоньком колыбель, шепча соответствующие случаю молитвы. По данным О.А. Сухаревой, раньше в Самарканде для этой цели бабка, намотав на палку тряпки и обмакнув их в масло, зажигала их и трижды обводила огнем вокруг колыбели.¹³ Этот же автор сообщает, что в некоторых районах Самарканда ей приходилось наблюдать несколько другой вариант данного обычая. Он состоял в том, что бабка, прежде чем приготовить колыбель, сжигала в ней три кусочка ваты.¹⁴

А.Л. Троицкая также сообщает, что на Зеравшане *гавору* предварительно окуривали. Она уточняет, что там обводили вокруг колыбели три раза зажженной синей тряпкой (иногда красной и белой).¹⁵ А.Л. Троицкая приводит также случай, который она наблюдала в кишлаке Шурмашк Искандеровской волости на Зеравшане. Там старуха (исполнительница обряда) подержала самого младенца над дымом, переворачивая его несколько раз, а затем положила в колыбель.¹⁶ О троекратном обведении колыбели огнем (зажженной тряпкой) пишет и Н.А. Кисляков.¹⁷ Таджики долины Варзоба, как указывает Р.Л. Неменова, окуривают *гавора* в трех местах.¹⁸ Как явствует из данных Э. Мадамиджановой, обряд обнесения колыбели огнем существует и в арабской среде южного Таджикистана.¹⁹

По моим наблюдениям, в районах Центральной Азии с массивами таджикского населения после завершения процедур окуривания разыгрывается своеобразная сценка в трех действиях. *Действие первое.* Женщина, часто повивальная бабка, производившая окуривание колыбели, берет на руки ребенка и пытается уложить его головой в нижнюю часть колыбели, т.е. туда, где должны быть ножки, спрашивая у присутствующих, правильно ли она делает. *Действие второе.* Получив отрицательный ответ, она, тем не менее, повторяет то же самое действие, что и в первый раз. Не согласные с этим окружающие (кто словами, кто — рукою) указывают бабке, в какую сторону следует положить ребенка головой. *Действие третье.* Исполнительница «главной роли» укладывает ребенка, как ей «подсказывают» собравшиеся, спрашивая у них, правильно ли она делает. После одобрительных возгласов женщина произносит молитвенные формулы, которые знаменуют завершение обряда. Затем ребенка привязывают к колыбели. Как видно, в данном случае трехкратность совершения однородных действий в обряде подлежит подтверждению в вербальной форме персонажами церемонии.

В этнографической литературе по таджикам приводятся данные, которые свидетельствуют о локальных вариантах *гаворабандон*. По наблюдениям А.Л. Троицкой, в кишлаке Шурмашк *биби-шо* (бабка-эксперт по обрядам жизненного цикла) посадила младенца на перекладину у изголовья, спрашивая у окружающих: «Здесь привязать?». Получив отрицательный ответ она посадила его на другой конец перекладки. Присутствующие «запротестовали», хором говоря: «Нет!». В третий раз *биби-шо* посадила ребенка на середину перекладки, снова адресуя женщинам вопрос: «Здесь привязать?». При ответе «Да!» она начинала укладывать ребенка в колыбель.²⁰ О.А. Сухарева, описавшая практику ритуального положения ребенка в Самарканде (район Гури Эмир и к. Кусохо), обратила внимание на то, что данный обряд совершается в два этапа. Первый раз бабка берет каменный пест от ступки, «кладет его в колыбель поперек или наискосок». Ни то, ни другое действие не находят одобрения собравшихся. «Лишь в третий раз она кладет камень так, как должен лежать ребенок, и на повторенный вопрос» получает утвердительный ответ. Тогда бабка кладет камень под изголовье и принимается за второй этап церемонии положения уже самого ребенка в колыбель, который проходит по той же схеме.²¹ В Канибадаме, по данным этого исследователя, диалог, обычный между исполнительницей обряда *гаворабандон* и другими женщинами, присутствующими при его выполнении, принимает характер монолога: все три вопроса, необходимые по сценарию обряда, она ад-

ресует себе и сама же на них отвечает.²² *Гаворабандон*, описанный О.А. Сухаревой, изобилует и другими сведениями, которые могут быть интерпретированы как актуализация магической троичности в данной сфере обрядности.

На примере традиционной знахарской обрядности было показано, как цепочка символических нечетных чисел «три» и «семь» выступает основным условием выполнения соответствующих приемов и процедур в данной сфере. Причем не только в «гадательной» практике, но и в такой специфической сфере, которая находится в руках бабок, либо накопивших определенные навыки путем наблюдений, либо унаследовавших традицию феминных предков. Из всего этого вытекают по меньшей мере два вывода. Первый сводится к тому, что актуализация символической тройки в совокупности свадебных обрядов у таджиков, включая ритуальный костер молодоженов, представляет собой не случайное явление, оно является неотъемлемой частью традиции оперирования «умными числами» в жизни человека, когда ее течение носит осознанный ритуальный характер. Второй вывод повторяет то, о чем многократно говорилось в процессе изложения. Как «гадательная» практика, так и ее разновидность (*обу алас*) являются сферами преимущественно женской деятельности. Этим подтверждается уже упоминавшийся факт, что в равнинных районах центрально-азиатской оседлости практически все семейные обряды, связанные с магией огня, являются в основном сферами женской деятельности. Соответственно исходя из направленности работы мы имеем возможность констатировать, что все это отражает особенности феминной религиозности в центрально-азиатском обществе.

Конечно, нельзя утверждать, что магия преимущественно нечетных чисел, в особенности трех и семи (в целительной обрядности), представляет собой характерную черту культуры лишь таджиков. Примеры универсальности символической тройки (и семерки) в ритуалах можно обнаружить в любой традиции. Ближайший пример — восточные славяне. Как показывает Д.К. Зеленин, число «три» у славян было широко представлено в различных сферах обрядности. Например, в случае тяжелых родов наряду с прочими действиями, носившими магический характер, существовал обычай троекратного обведения роженицы вокруг стола в избе; «иногда мужа заставляют трижды проползти между ногами стоящей роженицы».²³ В традиционной культуре восточных славян примеры подобного рода не единичны. Они зафиксированы также в свадебной обрядности. В указанном исследовании Д.К. Зеленина говорится о том, что у русских после того, как молодожены обменивались подарками, невеста надевала головной убор замужней женщины. Но до этого она должна была трижды бросить его перед собой на пол.²⁴ Там же отмечается факт, который символически созвучен с интересующей нас церемонией обведения будущей супружеской четы вокруг костра. По Д.К. Зеленину, у восточных славян, когда невесту сажают в повозку, чтобы вести ее в дом будущего мужа, последний трижды обходит вокруг повозки и говорит, слегка ударяя невесту кнутом: «Оставь отцовское, прими мое!».

Это достаточно любопытное замечание. Оно демонстрирует, как жених в символической форме очерчивает пределы пространства, которое отныне принадлежит не отцу невесты, а ему в качестве мужа. Такое понимание подтверждает то, о чем, пусть несколько в других выражениях, говорилось от-

носителем интерпретации обхода новобрачными свадебного костра у таджиков. В свете зафиксированной Д.К. Зелениным формулы можно сказать, что когда троекратный обход невестой (без участия жениха) костра происходит у дома ее родителей, то это подтверждает то, что отныне «она оставляет отцовское, принимает (огонь) жениха». Интересно, что все подобные действия связаны с очищающим огнем, провозглашающим фазу события. К тому же подобные акты совершаются троекратно. Можно предположить, что троекратность однородных действий означает их действительность, эффективность и завершенность (в том числе безоговорочность; ср. троекратное произнесение мужем, решившим развестись с женой, мусульманской формулы развода — *талак*). Вероятно, это относится не только к женским обрядам, связанным с огнем, включая обряды «гадания», но и к пониманию кратности церемонии обхода молодоженами свадебного костра.

Насыщенность женских обрядов конкретными числовыми программами ставит вопрос о концепции символической нумерологии, в частности в аспекте женской ментальности. Существо этого вопроса в том, не склонны ли женщины в своем видении мира больше к магии нечетных числовых структур. Разумеется, это вопрос для последующей проверки. Куда важнее подчеркнуть, что прочность символической нумерологии в общей системе традиционной женской обрядности таджиков представляет собой наглядный пример упорядочения женщинами многообразия явлений организованного мира при помощи символических чисел как инструмента познания.

Продолжая исследование темы символических чисел, мы немного изменим угол зрения, предпринимая попытку проследить проявления нумерологической символики в культуре вообще, уже без ее соотнесения (за исключением отдельных случаев) с женской субкультурой. Избранный угол зрения продолжает вести нас по пути уяснения функций числовых рядов в обрядах и ритуалах, конструирование которых ведет свое начало из женской концепции видения мира. Это относится также к пониманию мотивов числовой гармонизации в интересующей нас церемонии обведения новобрачных вокруг костра (*алоугардон*). Не менее важно рассмотрение числовой символики с учетом безусловного интереса, который она представляет для науки. Отсюда и акцент внимания к сюжету.

1. Выражение «умные числа» заимствовано мною у Николая Гумилева:

А для низкой жизни были числа,
Как домашний, подъяремный скот,
Потому что *все оттенки смысла*
Умное число передает.

2. О практике сватовства в горных и равнинных районах см.: *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков... С. 77–80, 123.

3. О традиционных формах помолвки у горных и равнинных таджиков см.: Там же. С. 80–84, 123–126.

4. Традиционные свадебные торжества как горных, так и равнинных таджиков подробно описана Н.А. Кисляковым (Там же. С. 95–120, 126–133).

5. Слово *чимлик*, видимо, восходит к общеиранскому *чшм* (букв. «глаз») + *лик* (суффикс, образующий абстрактные имена существительных в тюркских языках); вместе взятое *чимлик* означает «занавеска для лица».

6. *ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад*. «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»): Пер. с перс. / Вступит. ст., коммент. и указатели А.А. Хисматулина. СПб., 2007. Ч. 2. Рукн 2. Обычай. С. 8. (Сер. ПКВ. XVII (2)).

7. Там же. С. 9.

8. Под термином *аджам* арабы подразумевали ираноязычные народы.

9. *Ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад*. Кимийа-йи са'адат... С. 5.

10. *Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка... С. 361–373.

11. См.: Там же; *Троицкая А.Л.* 1) Первые сорок дней ребенка... С. 349–360; 2) Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана... С. 125–128; *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 143–152; *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 68–69; *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков... С. 56–57; *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 143–146. Интерес представляют также данные этнографов — носителей культуры. См.: *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 69–72; *Мадамиджанова З.* Арабы южного Таджикистана... С. 117.

12. *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 71.

13. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 145. И.И. Зарубин, говоря о том, что в Рушане положение ребенка в колыбель приурочивается к седьмому дню, на Бартанге — к пятому, подчеркивает: «На Бартанге колыбель предварительно несколько мгновений держат над очагом, куда бросают благовонную траву» (*Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка... С. 369).

14. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 147.

15. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни... С. 126. В этом же источнике говорится, что в кишлаке Шурмак *биби-шо*, многодетная зажиточная старуха, приглашенная для выполнения церемонии положения младенца в колыбель, «потребовала поднос с горящим *hazar ispard'*ом и подвела его несколько раз под перекладину колыбели» (Там же. С. 127).

16. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни... С. 127. Ею же описана практика окуривания колыбели (*бешик*) в среде оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда (Там же. С. 357–358).

17. *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков... С. 57.

18. *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 144.

19. *Мадамиджанова З.* Арабы южного Таджикистана... С. 117.

20. *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни... С. 127. Ср. отмеченную этим исследователем практику укладывания ребенка в колыбель у оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда (*Троицкая А.Л.* Первые сорок дней ребенка... С. 357–359).

21. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 144. Существование аналогичной практики зафиксировано в среде таджиков Варзоба (см.: *Неменова Р.Л.* Таджики Варзоба... С. 144).

22. *Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков... С. 150.

23. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография... С. 320. См. также С. 326.

24. Там же. С. 336.