

81. Там же. С. 85.  
82. Там же.  
83. Там же.  
84. Там же.  
85. Там же. С. 86.  
86. Там же. С. 90.  
87. Там же. С. 91. «Чужая сторона», «черная сторонushка», куда уходит невеста, первоначально соответствовала, очевидно, «иному» миру (Там же).  
88. *Кисляков Н.А.* Свадебные лицевые занавески горных таджиков // Сборник МАЭ. М.; Л., 1935. Т. XV. 291–316.  
89. *Суворова А.А.* Женщина и ислам... С. 128–129.

## ГЛАВА XI

### МЕЖ ДВУХ АЛТАРЕЙ (ЖЕНЩИНА. ОГОНЬ. ИСЛАМ)

#### 1. Женщина и ислам.

У таджиков существует устоявшееся выражение, которое в русском переводе значит: «Про *намаз* негоже спрашивать у женщины». Смысл этого утверждения собеседники поясняли таким образом, что, по исламу, женщины освобождены от выполнения ежедневных пятикратных молитв (тадж./перс. *намоз; намаз*) в культовом здании мусульман — мечети (*масджид*). Выходит, помимо рассмотренного в предыдущем разделе затворничества, назначенного нормами обычного права (*адат/одат*), существует еще и затворничество, санкционированное господствующей религией, точнее *шариатом* (букв. «правильный путь» мусульманина, основные правовые и морально-этические предписания ислама). Как видно, мы сталкиваемся с явлением, значение которого для науки трудно переоценить, поскольку речь идет об основе основ человеческого бытия.

Эта проблема вызывает тем больший интерес, что касается рассматриваемой мною женской религиозности в центре мусульманской Евразии. Само собой разумеется, что ислам и женщина — тема, требующая масштабных исследований. Я не стремлюсь решить этот вопрос, тем более что осуществить это за одну попытку — задача немислимая. Приводимые ниже сведения при всей своей фрагментарности преследуют одну задачу — убедить в необходимости серьезного внимания к данной проблематике, ибо без вдумчивого подхода к ней легко можно впасть в заблуждение, утверждая, что данное явление связано с ущемлением прав женщин в Коране. В равной степени неверно думать, что данный феномен связан с проявлением женского атеизма. В любом случае явление требует рассмотрения, в первую очередь с точки зрения раскрытия причин, его обуславливающих. Уже отсюда можно почувствовать степень сложности этого вопроса. Он обращает к анализу целой группы явлений, под покровом которых скрываются особенности картины мира таджикской женщины.

Центральный вопрос, который подлежит рассмотрению, можно сформулировать так: не связан ли указанный феномен женской религиозности с затворничеством, один из символов которого я рассматривал в предыдущей главе. Следуя в этом направлении, можно полнее ответить и на вопрос о том, почему практически всеми сферами традиционной обрядности с использованием огня, в том числе костром для молодоженов (*алоугардон*), управляют женщины. Поскольку разговор на эту тему коснется функций замужней женщины, определяющих ее статус, необходимо вспоминать и о статусе женатого мужчины. Иначе глубинные корни различия в видении мира и себя в нем мужчинами и женщинами останутся нераскрытыми. Сюжеты рассматриваются в аспектах, которые озаглавлены следующим образом: а) женщина и ислам; б) *худат*: от бога дома до Бога Мира; в) олицетворение символической черепахи; г) женщина и «не-ислам». Поясню, что термин *худат* в данном случае прилагается к женатому мужчине, а выражение «не-ислам» подразумевает динамичность элементов до-исламской системы верований и представлений в срезе субкультуры таджикских женщин.

Во введении уже говорилось о том, что есть мнение, согласно которому Коран везде один и тот же, однако истолковывается он по-разному, в зависимости от того, в какой мусульманской стране его читают. Было подчеркнуто, что некоторые исследователи исламской тематики, анализируя то или иное явление, характерное для отдельно взятой мусульманской страны или целого региона, нередко переносят его на исламское учение и практику в целом, хотя ислам (по крайней мере, его практический аспект) специфичен практически в каждом конкретном случае.

Исламская религиозная практика в современной Центральной Азии во многом подтверждает подобную оценку. Этот факт длительное время не привлекал внимания специалистов (обращение к центрально-азиатскому исламу до недавнего времени было не слишком частым явлением). Наша наука не может похвастаться изобилием исследований и в области других религий, например, православия. Когда ученые, главным образом обществоведы, обращались к проблемам религии, то многих уводило в сторону гиперкритическое отношение. В числе религиозных «негативизмов» чаще всего оказывался вопрос о так называемой несимметричности в положении мужчин и женщин в исламе. В силу тенденции говорить об исламе в целом черты его местных особенностей оставались незамеченными.

Существо анализируемого феномена в том, что ислам в сознании основной массы населения региона в центре Азии остается важнейшим фактором жизни и главной формой социокультурной ориентации. Членами мусульманской общины (*уммат*) в равной степени осознают себя как мужчины, так и женщины. Оставаясь источником доминирующих установок сознания и фактором этнического самосознания, местный ислам обнаруживает, тем не менее, редко замечаемое исследователями своеобразие. Суть его в том, что в религиозном поведении населения ощущаются элементы некой концепции, за которой угадываются определенные черты собственно женского и собственно мужского видения организованного мира. При более или менее близком знакомстве с проявлениями духовной идентичности у таджиков обнаруживается, что у мужской части населения преобладает ориентация на ислам, в то время как в религиозном сознании женщин присутствуют элементы как собственно ислама, так и не-ислама.

Наблюдая это явление, можно вполне убедиться в том, что при всей внешне солидаризированной исламской ориентации в ряде случаев мужчины и женщины свои мировоззренческие установки черпают из разных источников. Если сконцентрировать внимание в области практического (обрядового, бытового) ислама, то окажется, что в этом отношении он является религией преимущественно мужчин; *шариат* (во всяком случае по тому, как выполняются установления «исламского пути жизни») как будто мало касается женщин как субъектов религиозно-правовых отношений. Для этнографа-полевика различия в уровне компетентности мужчин и женщин в основных аспектах доктринальных установок господствующей религии и религиозной обрядности вполне очевидны. По широте кругозора в этих областях мужчины значительно опережают женщин. Очевидно и то, что уровень интереса взрослого мужчины и взрослой женщины к исламской идеологии и вероучению далеко не одинаков. К тому же существуют ощутимые ограничения, которые не позволяют женщинам полнее реализовать себя в области выполнения религиозной обрядности.

Попытка понимания различия в следовании исламским нормам как основополагающему фундаменту стереотипизированного поведения мужчин и женщин позволяет в известной мере уяснить исторические корни жизни и быта оседлого населения современной Центральной Азии, в частности особенностей религиозного поведения тех и других. Следовательно, цель предлагаемого изложения — попытаться раскрыть возможные источники, из которых рассматриваемое явление происходит. Нужно выяснить, имеем ли мы в данном случае дело с каким-то явлением, тесно связанным с не-исламской традицией внутри исламской, заключенной, так сказать, в корпус последней. Другими словами, не представляет ли собой этот внедрившийся в тело ислама «не-ислам» наследие доисламских представлений и воззрений в системе традиционного религиозного мировоззрения. Поиски ответа на эти вопросы призваны привести к разговору о специфике местной центрально-азиатской интерпретации ислама.

Г.П. Снесарев, уделивший много внимания наследию доисламских времен в верованиях и обрядах населения Хорезма,<sup>1</sup> точно подметил, что в Средней Азии «религиозные представления и действия — анимистические, магические, культ предков и природы, культ святых и могил, шаманство и пр., всегда коренились в глубинах семейного быта, хранителем пережитков этого рода является женщина; в этом смысле можно говорить об особой <женской религии>».<sup>2</sup> Существование сходных точек зрения (о них говорилось выше) лишний раз дает возможность поставить вопрос о женской интерпретации ислама в Центральной Азии. В сущности, это и является вопросом о центрально-азиатском «истолковании Корана», к которому мы обращаемся с целью выявления источников, так сказать, женской двурелигиозности. Как уже говорилось, этот вопрос невозможно решить в рамках данной работы. Привлекаемые автором сведения, связанные с бытом, а также стереотипами в поведении женской половины таджикского общества, призваны лишь бросить некоторый свет на осмысление до конца еще не разгаданного явления, в особенности на проблему женской религиозной идентичности.<sup>3</sup> Речь идет об некоторых особенностях видения местной женщиной мира, осознании ею своего предназначения в сложной системе упорядоченных социальных отношений.

Чтобы продемонстрировать своеобразие отношения современного центрально-азиатского ислама к участию женской половины в выполнении религиозных обязанностей мусульман, позволю привести небольшой фрагмент записи,

сделанной мною в полевом дневнике в кишлаке Мазори Шариф Пенджикентского р-на РТ (2001 г.). Эти заметки дают возможность почувствовать неодобрительное отношение местного ислама к затворничеству, которое носит добровольный и, следует подчеркнуть особо, благочестивый характер. Иначе говоря, перед нами тот случай, когда затворничество является выбором самих женщин. Привлекаемые сведения дают представление о целом ряде религиозных ограничений, которые центрально-азиатская женщина обязана соблюдать.

Рассказывая о членении внутреннего пространства усыпальницы, принадлежащей, по преданию, соратнику (*мунис*) сподвижников (*асхоб*) пророка Мухаммада Ходже Мухаммаду Башоро,<sup>4</sup> ее настоятель Мулло Шамсиддин Раджабзода предложил мне следовать за ним по ступенькам наверх. На лестничной площадке, с трудом пролезая через крохотную дверцу, установленную на высоте 60–70 см от пола, мы вошли в узкий проход, который вел в маленькое помещение размером примерно 1,5 × 2 м. Оно называется *чиллахона* (комната/келья для пребывания верующих в течение сорока дней в созерцательном затворничестве; подобное добровольное уединение — один из принципов центрально-азиатского исламского мистицизма — обозначается таджикским/персидским выражением *хилват дар анджуман* — букв. отшельничество/уединение в обществе<sup>5</sup>).

Раджабзода говорил о практике и условиях подобного рода *чиллы*, сорокадневного погружения в самоё себя. Прежде всего задумавший уединение должен ясно представить себе, с какой целью он его предпринимает. Как правило, в период ритуального очищения ежедневно можно есть лишь по одному сушеному абрикосу или грецкому ореху; иные для этой цели берут с собой 40 изюмин — по одной на каждый из 40 дней благочестивого уединения. Пить полагается весьма умеренно. Выходить из помещения — только по естественной необходимости, и то лишь глубокой ночью, дабы никого из людей не видеть и самому не быть увиденным окружающими. Иначе *чилла* окажется прерванной. Этим объясняется наличие лаза безопасности. Он устроен через небольшую площадку против указанной дверцы в помещении-*чиллахону*. Лаз ведет на крышу здания. Если концентрирующийся в уединении почувствует признаки попытки вторжения в помещение для ритуального очищения человека с «недобрыми намерениями», то он должен покинуть келью и незаметно уйти на крышу здания через лаз.

Гробница находится в изолированном от кишлака месте на краю кладбища, куполом возвышаясь над реликтовыми арчевыми деревьями. Мне показалось, что человеку со слабыми нервами тут должно быть страшно даже в дневное время. Но те, у кого сильная воля и твердое намерение, идут на это. Далее Раджабзода рассказал о случае, о котором я слышал еще до приезда в Мазори Шариф. Так, летом 18-летняя девушка, которая занимается практикой ясновидения (*фол*), приехала сюда из достаточно далекого кишлака для сорокадневных благочестивых размышлений. Собственно, почему для этой цели она выбрала именно келью под крышей гробницы мусульманского святого Ходжи Мухаммада Башоро? Потому, что этот святой — один из первых «в списке» покровителей ясновидящей. Кроме того, его *мазар* по расстоянию ближайший к кишлаку, откуда она родом. Но все оказалось напрасным. Настоятель и авторитеты в области исламского вероучения и обрядности пояснили девушке, что ее намерение неосуществимо, потому что в

исламе представителям женского пола не полагается проводить *чиллу* в культовом здании. Девушке порекомендовали задуманное уединение провести у себя дома. Не найдя иного выхода, она подчинилась этому предписанию. Помещение, в котором девушка провела *чиллу*, нынешние ее клиенты называют *чиллахона* («комната для *чиллы*»). Она находится в подворотне дома родственников ясновидящей. Ныне ясновидящая своих посетителей принимает в этой комнате. Описанный случай однозначно являет собой пример неуравновешенности прав женщин и мужчин в сфере выполнения ими религиозных обязанностей по *шариату*.

Следует отметить, что в современном таджикском обществе перечень запретов на участие женщин в выполнении религиозной обрядности достаточно велик. Начать с того, что в интересующих нас районах женщинам запрещается переходить границу кладбищ. Несколько лет тому назад в том же кишлаке Мазари Шариф мне довелось быть свидетелем любопытной ситуации: на кладбище у края могильного холмика (признаки недавнего погребения были очевидны) сидели двое мужчин в позе молящихся за упокой души погребенного. Когда молитва (*оят*) закончилась, две пожилые женщины, которые стояли на некотором расстоянии от границы кладбища, настойчиво просили этих мужчин прочесть еще одну молитву за погребенного и за них. Мне это показалось странным: вместо того чтобы подойти к могиле и присоединиться к молящимся мужчинам или самим прочесть молитву, они прибежали к помощи других. Выяснилось, что ислам запрещает женщинам переходить границу кладбища. Более того, как мне стало известно, во время выноса мужчинами носилок с телом умершего родственника женщины должны доходить лишь до ворот дома с внутренней стороны; выходить за ворота нельзя. По другим сообщениям, женщины могут следовать за похоронной процессией, но не далее, чем на семь шагов от ворот. Примеров, красноречиво свидетельствующих о строгом запрете на посещение женщинами кладбища, можно привести много. Все они говорят о том, что в центрально-азиатском исламе это устоявшееся правило.<sup>6</sup> Неучастие женщин в похоронной процессии говорит также о том, что они не участвуют и в заупокойной молитве (*джаноза*) по покойному, которая обычно читается за пределами дома умершего (на территории приходской мечети или в других специально отведенных местах). Сведения подобного рода нередки в этнографической литературе по народам Центральной Азии.<sup>7</sup>

В месте с тем К. Йеттмар, говоря о похоронной обрядности северных кафиристанцев, приводит обратный пример: когда покойника несли на кладбище, «мужчины, особенно достигшие высшей степени культовой чистоты, возвращались, не дойдя до кладбища. Под конец покойника сопровождали в основном лишь женщины и те бари (“рабы”), которые несли труп».<sup>8</sup> Этот пример свидетельствует об исключительной специфичности образа жизни жителей Северного Кафиристана.

Возьмем другие сферы религиозной обрядности, например те, которые вытекают из пяти «столпов» веры, установленных *шариатом*. Они определяют основные религиозные обязанности мусульманина, на них покоятся моральные и обрядовые предписания ислама: исповедание веры,<sup>9</sup> ежедневная пятикратная каноническая молитва, соблюдение месячного поста, совершение паломничества в Мекку и уплата налогов.<sup>10</sup> Из этой группы обязанностей женщинами весьма строго соблюдается месячный пост (*рамазон/руза*). По значению, которое они придают великому посту, можно думать, что он отражает

элемент какой-то особой, собственно женской религии. Часто можно видеть, как усердствуют в этом малолетние девочки. Соблюдение великого поста они рассматривают как подтверждение своей «взрослости» и готовности принимать на себя выполнение взрослых ролей. Мальчики-сверстники, наоборот, к посту относятся относительно индифферентно. Что касается приведенной выше формулы исповедания веры, женщины вроде бы знают ее, но в отличие от мужчин эту формулу произносят в основном лишь пожилые женщины, и то от случая к случаю.

Если обратиться к практике уплаты налогов в пользу нуждающихся (араб. *закат*), выясняется, что среднеазиатские женщины в своей массе никогда не имели возможности реализовать себя в праве выполнять данную обязанность. Причина проста: все движимое и недвижимое имущество семьи, с которого полагалось (полагается) платить налоги в пользу бедных, ассоциировалось с именем главы семьи, коим является муж и отец семейства. Ситуация не меняется и в наше время. Редкое по сравнению с мужчинами совершение представителями женского пола паломничества (*хадж*) в святыню мусульман Мекку<sup>11</sup> сопряжено с определенными условиями. Это возможно преимущественно в пожилом возрасте с характерным для него угасанием функций половой системы. Учитывается также наличие у них сопровождающего мужчины из числа близких родственников и т. п. Молодым женщинам для совершения паломничества предписывается (в случае отсутствия близкого родственника мужского пола для сопровождения) формировать группу молодых паломниц.

Особо следует сказать о запрете на посещение женщинами помещения для совершения канонических молитв (*намозгох*) в мечети (*масджид*). Это положение как раз и объясняет причину того, почему про *намаз* не полагается спрашивать у женщины. Им предписано молитвы читать дома. Считается, что учить женщину молитвам, в данном случае набору коранических *аят*'ов для совершения *намаза* — обязанность ее отца, мужа или брата.

Показательна практика обучения женщин и девушек в системе исламского образования. По информации, полученной нами в Исламском Центре РТ, в 2002 г. на пяти курсах Исламского университета обучалось 1260 студентов. Все они мужчины. Представительниц женского пола не было и среди более 1500 таджикских студентов, которые обучались в Исламских университетах стран дальнего зарубежья. Для обучения девушек существует система среднего образования при Исламском университете РТ. В настоящее время (данные 2002 г.) письму (на основе арабской графики) и толкованию (*тафсир*) коранических текстов в системе среднего исламского образования для женщин обучаются около 500 учащихся. Лицами женского пола указанные предметы изучаются также в средних школах при соборных мечетях в Худжанде, Курган-Тюбе, Кулябе и Каратегине. Конечно, практика вовлечения женской молодежи в систему среднего религиозного обучения представляет собой новое явление. Но по ряду признаков этому «новому» все еще трудно удаётся преодолеть стереотипы прошлого.

Отстранение женской половины от выполнения обязательных для мусульман религиозных предписаний в Центральной Азии носит практически тотальный характер. Примеров участия женщин в религиозной обрядности ничтожно мало. Тут самый раз вспомнить о прочтении предсмертной молитвы (обычно это 36 сура, которая именуется *Йа-син*) над умершим человеком. Если умираю-

щий мужчина, названную молитву читает мужчина, если женщина — ее прочтение является женской обязанностью. Но часто бывает, что женщин, знающих суру Йа-син, нет. Тогда для выполнения этого обряда приглашают муллу-мужчину, который читает молитву, сидя снаружи у дверей помещения, где лежит отходящая в иной мир женщина.<sup>12</sup>

Самый трудный вопрос: что стоит за проявлениями ограничения прав женщин в выполнении ими наравне с мужчинами своих религиозных обязанностей. Объяснение причин этого явления нужно, вероятно, искать в области отдаленных от нашего времени представлений. Попробуем бегло проанализировать некоторые данные. Если брать, к примеру, мотивы запрета на посещение кладбища женщинами, пожилые собеседники пояснили это тем, что *мурда сиёхи дорад* (букв. «мертвое тело обладает чернотой»), т.е. умерший является источником вреда для живых. Под словом «чернота (*сиёхи*), как говорилось ранее, обычно понимается зловредная (демоническая) сила, которая скрывается в мертвом теле. По поверьям, она способна наносить вред людям, в первую очередь замужней женщине, в особенности беременной или кормящей матери. Данное представление отражено во многих обычаях современного местного населения, связанных с похоронной обрядностью. Уже это обстоятельство свидетельствует о том, что корни подобных воззрений весьма древние.

Предписания о необходимости ограждения людей от осквернения, исходящего от мертвого тела, отражены еще в авестийском Видевдате (ср. фрагмент 8) — древнейшем зороастрийском кодексе ритуальной чистоты.<sup>13</sup> Если предположить, что в Видевдате могли находить отражение далекие дозороастрийские представления о ритуальной чистоте, то можно представить, из каких источников питается нынешняя изоляция женщин от участия в похоронах, в частности запрет на сопровождение женщинами носилок с телом умершего родственника и вообще на посещение кладбища представительницами женского пола. Не приходится сомневаться в том, что воззрения такого рода были интегрированы в ислам из области верований, восходящих ко времени индоиранской общности. Нет сомнений и в том, что необходимость соблюдения этих норм предписывалась женщинам как представляющим категорию слабого пола; об этом довольно подробно говорилось в предыдущем разделе работы.

Следует заметить, что представления и поверья, связанные с кладбищем как местом обитания зловредных духов, могущих нанести вред женщине, распространены во многих районах Центральной Азии. Поверья и представления о связи, например, бесплодия женщин с влиянием злых духов, обитающих на кладбище, известны у азербайджанцев.<sup>14</sup>

В контексте смысла выражения, вынесенного в заголовок главы, следует немного сказать относительно запрета для женщин на молитву (*намоз*) в мечети.

Люди, с которыми я беседовал по этому поводу, были практически едины во мнении, что женщинам в принципе нельзя молиться в помещении для молитвы (*намозгох/хонако*) вместе с мужчинами. Высказывались мнения, что это возможно, но при обязательном условии, что они совершают *намаз* в отдельно отведенном для этой цели месте. Речь шла в основном об отделении части *намозгоха* для молитвы женщин. Но все подобные установления остаются в теории. На деле женщины практически не посещают мечеть для совершения

молитвы. Это подтверждают личные наблюдения автора, относящиеся к действительности Самарканда и Бухары 1980-х годов, а также данные, полученные мною в Душанбе в 2003 г. Сошлюсь сначала на результаты личных наблюдений, имевших место в Душанбе годом раньше — в 2002 г.

В полдень жаркой июльской пятницы я стоял против главного входа в соборную (пятничную) мечеть в столице РТ, чтобы посмотреть, идут ли женщины туда молиться. Их не было. Хотя, как мне говорили в Исламском центре республики, в этой мечети, которая вмещает пять тысяч прихожан одновременно, имеется отдельное помещение для женщин на 200 мест. Интересная ситуация наблюдается в Худжанде — втором по значимости городе РТ. В советский период часть комплекса мечети Шейха Муслах-ид-Дина была отчуждена под местный историко-краеведческий музей. После распада СССР мечети удалось отстоять свои права, в результате чего музею пришлось уступить занимаемые им площади. Духовенством они были приспособлены под женское отделение культурного здания. Если на минутку не учитывать учащихся женского медресе, которые совершают пятничные молитвы в этом отделении, то огромное внутреннее пространство этой части мечети продолжает оставаться невостребованным обычными прихожанками. По рассказам священнослужителей, с которыми довелось беседовать, изредка во время полуденных пятничных *намаз*'ов сюда для молитвы приходят лишь одинокие пожилые женщины. То же самое имеет место в мечетях на территории квартальных общин (*махалла*). Похоже обстоит дело и в других городах на территории Ферганской долины. Что касается сельских районов, там путь в мечеть для женщин закрыт повсеместно. Зато как в городах, так и в сельской местности наблюдается другая тенденция — усиление потоков посещения женщинами *мазаров*, обычно связанных с именами мусульманских святых. Такое впечатление, что женщины свободно посещают в основном открытые, т.е. находящиеся под открытым небом, *мазары*; если же могила святого находится внутри здания, то обычно им путь туда для поклонения закрыт.

Нужно пояснить, что, согласно многочисленным данным исламоведческой литературы, в ранней мусульманской общине женщины участвовали в молитве вместе с мужчинами. Когда Мухаммад в январе 630 г. «вступил в Мекку, он в народном собрании принял отдельно присягу сначала от мужчин, потом от женщин. Присяга жителей Мекки осталась едва ли не единственным в истории ислама примером массового участия женщин в общественном деле».<sup>15</sup> Последующие порядки не оставили места для их участия в общественных делах. Развивая эту мысль, В.В. Бартольд отмечает, что «эволюция ислама как религии также шла в направлении постепенного ограничения прав женщин. В средние века женщины вместе с мужчинами присутствовали по пятницам на богослужении в мечетях, хотя для них, как во многих христианских церквях, были особые места».<sup>16</sup> В мусульманских странах Дальнего Зарубежья эта практика сохраняется и в наше время. В Центральной Азии в этом направлении мы наблюдаем лишь первые, пока весьма робкие шаги. Насколько мне известно, здесь женщине зачастую не полагается участвовать в молитве с мужем даже тогда, когда она совершается дома: она может молиться с мужем, но не рядом с ним, а немного отступив от него.

Кажется маловероятным, чтобы нормы, существующие в Центральной Азии, были связаны со злоупотреблением местного ислама по отношению к замыслам



основателя религии. Скорее наоборот: они происходили из санкции самого основателя ислама. На эту мысль наводят имеющиеся в Коране предписания женам пророка. Они гласят: «Пребывайте в своих домах <...>. Выстаивайте молитву» (33:33). Не означали ли подобные призывы Пророка Мухаммада к своим женам *отказ* от каких-то нововведений в области выполнения женщинами религиозных обязанностей? Если это так, то приходится строить предположение, что это означало пересмотр Пророком каких-то своих первоначальных намерений. Может быть, это означало возвращение к прежней традиции, к тому основанию, на котором, возможно, покоился принцип разделенности в отправлении «языческих» культов мужчинами и женщинами до времени восхождения ислама в качестве господствующей религии.

Не исключено, что в странах, покоренных арабами, такая практика была нормой, в конце концов заставившей пророка новой религии свои нововведения отпраздновать в «отставку». Так предположительно можно объяснить, почему практика совместных молитв мужчин и женщин под крышей одного культового здания или даже (как в Центральной Азии) в разных его частях с разделенными мужским и женским входами не получила повсеместного распространения и не стала нормой. По-видимому, от предписания Пророка своим женам «пребывать в своих домах» происходят и мотивы запрета на добровольное затворничество в форме сорокадневного внутреннего очищения, которое было задумано ясновидящей девушкой в кишлаке Мазори Шариф, о чем речь шла ранее.

По всему видно, что в восточных областях иранского мира женщины продолжают оставаться в основном при «домашней» интерпретации исламской обрядности. Это служит доказательством того, что в этих районах в вопросах включения женщин в сферу выполнения религиозных обязанностей исламу не удалось добиться серьезных результатов: слабый пол так и не превратился в полноправный субъект мусульманского права. Невозможность (вероятно, и нежелание) преодолеть устоявшиеся принципы бытия, видимо, были характерны и для других районов мусульманского мира, в том числе и исторической родины самого ислама. Наверное, это принудило Пророка новой религии смириться с «бегством» своих жен из мечети, отказаться от первоначальных религиозных намерений и оставить их дома, во власти прежних воззрений. В этом плане кое-что можно почерпнуть из опыта борьбы за раскрепощение центрально-азиатских женщин в советское время. Многие проблемы, связанные с эмансипацией восточной женщины, несмотря на огромный социальный, экономический и идеологический потенциал, которым обладал советский строй, были решены частично (хотя, безусловно, в этой сфере были и неоспоримые достижения), главным образом из-за стремления самих женщин защищать устоявшиеся нормы.

На основе предложенной интерпретации истоков религиозного затворничества женщин в центрально-азиатском исламе можно построить предположение, что оно в значительной степени соответствовало особенностям, присущим собственно женскому восприятию мира. Женский мир на Востоке, как правило, проявляет себя достаточно консервативно, ему свойственно ревнивое отношение к тому, что обычно прокламируют мужчины — носители идеологии мира в динамике.

Для осмысления некоторых причин неучастия таджикских женщин в отправлении культа наравне с мужчинами возвратимся к анализу «не-исламс-

кой» модели их религиозного поведения. Выясняется, что обстоятельства, препятствующие женщинам совершать *намаз* в мечети, могут быть самые разные. Лица пожилого возраста, с которыми я беседовал на эту тему, говорили, что женщинам в принципе негоже молиться в одном ряду (*саф*) с мужчинами. По существующим убеждениям, в таком случае Богом не будет принята молитва как мужчины, так и женщины. Житель кишлака Белайдуз (Гиссарский район) рассуждал так: «Молитва — это абсолютная концентрация верующего на Боге. А теперь представьте, что впереди вас во время молитвы находится молящаяся женщина в позе земного поклона (*саджа*). Сами понимаете, какое тут может быть богопоминание! В таком случае сатана не упустит своего шанса унести вашу мысль в сторону от Бога к вожделению». Примерно то же самое говорили люди, с которыми я беседовал в Душанбе, Ура-Тюбе и Кабадианском районе.

Одна из причин сложившейся ситуации связана с общеизвестным предписанием относительно обязательности выполнения верующим ритуального очищения перед каждой молитвой. Данное требование предполагает и чистоту (неоскверненность) одежды. Для кормящей матери, к тому же призванной «устраивать домашнюю жизнь», соблюдение этих требований — практически невыполнимая задача. Кроме того, женщина не может быть всегда чистой (в религиозном смысле) уже по причине присущей ей периодической слабости, вызываемой менструациями. В небольшой книжке, озаглавленной (в русском переводе) «Наставления матери драгоценнейшей дочери», источник которой, судя по всему, скрывается в области *хадисов* Пророка, подчеркивается, что если женская месячная слабость (*мохбини*; араб. *хайз*) случается в дни великого поста (*рамазон*), то женщина освобождается от его соблюдения на условиях компенсации после истечения *мохбини*.<sup>17</sup> Интерес представляют предписания, касающиеся совершения молитв: от них в период *мохбини* женщинам следует воздерживаться. Согласно этому своеобразному руководству, в состоянии *хайза* женщинам не полагается входить в мечеть. Для осмысления причин изоляции центрально-азиатской женщины от мужчин при совершении *намаза* (по крайней мере, в мечети) предписания «Наставлений» не лишены значения. В Коране менструации определяются как страдание. Там сказано: «Отдаляйтесь же от женщин при менструациях и не приближайтесь к ним, пока они не очистятся» (2:222).

Уместно вспомнить данные литературы, относящиеся к реалиям жизни и представлений зороастрийцев Ирана. Они наглядно проясняют исторические корни коранических предписаний. Е.А. Дорошенко сообщает, что у зороастрийцев женщина во время месячных недомоганий не смеет приближаться к огню (не забудем, что у зороастрийцев огонь — объект культа). Это рассматривается как осквернение священного огня.<sup>18</sup> Известно и то, что у зороастрийцев существовал обычай изоляции женщины в период месячных от остальных членов семьи в особом помещении. Это подтверждается данными М.Б. Мейтарчиян, которая сообщает, что «в зороастризме считается смертным грехом, если женщина в период месячных сидит рядом с огнем».<sup>19</sup> Подобное отношение связывалось с представлениями об ограждении окружающих людей от осквернения недомогающей женщиной; такое воззрение, согласно зороастрийскому учению, основывалось на том, что все, что исходит из человеческого тела, является нечистым.<sup>20</sup>

Эти сведения проливают свет на осмысление вопроса не только о причинах, но и об истоках религиозных запретов, существующих в среднеазиатском исламе для женского пола. Между прочим, именно в этих категориях рассуждал настоятель мавзолея Мухаммада Башоро в Мазари Шарифе, когда он говорил, почему девушке-ясновидящей было отказано в просьбе провести там 40-дневное ритуальное уединение. Настоятель говорил: «Сорок дней для женщины — это уже два цикла недомоганий, а в это время женщинам не то что нельзя находиться в культовом здании; им даже из дома выходить нельзя. Это не только для ее собственного блага, но и для блага окружающих». В этих словах настоятеля культового здания явственно ощущается отношение к женщине в состоянии ритуальной нечистоты (*заиф*) как к некоему маргинальному созданию.

Связь указанной «маргинальности» с состоянием ритуальной *заиф* и, следовательно, ограничением ее контактов с окружающим миром исследователями истолковывается как опасность осквернения ею социального и предметного мира. Вместе с тем такое понимание выглядит недостаточно убедительным. Дело в том, что ритуальная нечистота присуща и роженице, и новорожденному ребенку, и умершим, и всему, что связано с смертностью (вещи и продукты, находящиеся в том помещении, в котором умирал человек).

Проблема «нечистоты» роженицы, новорожденного и умершего достаточно хорошо освещена в литературе.<sup>21</sup> В этом контексте обращает на себя внимание общеизвестный факт, характеризующий мировоззренческие особенности западных славян. У них женщину вскоре после родов «не пускают одну ходить к колодцу или на реку за водой, чтобы она не испортила воды».<sup>22</sup> Вредоносная «нечистота» роженицы могла сказаться и на плодородии. В Германии, например, во многих областях еще недавно держались убеждения, что если родильница до истечения шести недель выйдет в поле или в сад, то прекращается рост плодов <...>, а в Франкельваде до этого срока роженица не должна сама ходить за водой к колодцу: иначе источник, питающий его, иссякнет.<sup>23</sup> У русских «нечистой» признается женщина в продолжение первых шести недель после родов, «прикосновение к ней так же опасно, как прикосновение к труп».<sup>24</sup>

В среде ненцев, по сообщению Е. Лярской, если ребенок родился в пути, то нарты, на которых происходили роды, становились «нечистыми», они немедленно сжигались, а олени, которые везли эти нарты, закалывались, а их мясо скармливалось собакам. Чум, в котором происходили роды или кто-то умер, не пригоден для жилья до тех пор, пока не будет проведено его очищение. Раньше женщина рожала в специальном отдельном чуме. В наше время «если роды совершаются в тундре, то чаще всего они происходят в том же чуме, где живет семья, но из него удаляются все, кроме роженицы и повитухи. Кроме того, из него выносятся все предметы, осквернение которых, с ненецкой точки зрения, опасно». То же самое происходит и с чумом, в котором кто-то умер.<sup>25</sup>

Действительно, изоляция роженицы — явление достаточно архетипическое: практически у всех народов женщина на время родов и до обрядов «очищения» оставалась в изолированном помещении. Многочисленные примеры представлений о нечистоте роженицы и ее ритуальной изоляции мы находим в источниках, освещающих традиционную обрядность бурят.<sup>26</sup>

Представления, в основании которых — опасения пагубного влияния «неочищенной» роженицы на все окружающее, в том числе на силы природы, и связанные с этим представления о необходимости ее ритуальной изоляции, позволяют понять одну из глубинных причин затворничества женщины в Центральной Азии в недавнем прошлом.

Привлекает к себе внимание концепция опасности, исходящей как от роженицы, так и от мертвого тела человека. Такие явления, видимо, связаны с представлением о некой инобытийности роженицы, т.е. ее принадлежности к миру, маркером которого является мертвенность. Подобные взгляды широко представлены в литературе.<sup>27</sup> Много сторонников имеет точка зрения Фрэзера: изоляция женщины (роженицы или находящейся в состоянии месячной слабости) продиктована необходимостью ограждения ее самой от опасности, которой она подвергается, и опасности, которой она из-за ритуальной неочищенности подвергает других.<sup>28</sup>

Возвратимся к вопросу об отличиях *намазов* женщин и мужчин. В «Наставлениях» по этому поводу говорится, что женщины во время произнесения коранической формулы (*такбир*) *Аллаху Акбар!* («Аллах велик!») не дотрагиваются руками до ушей, как это делают мужчины, а обращают их к груди. Молитву они читают молча. Наставления, касающиеся соблюдения мусульманского поста и совершения молитв женщинами, завершаются ссылкой на священный *хадис* (передаем ее в русском переводе): «Лучше быть вместе с членами семьи, с детьми, чем с утра до вечера отдаваться чтению молитв в мечети»<sup>29</sup> (ср. приведенное выше кораническое предписание о предпочтительности совершения женщинами молитвы дома). Этот пассаж предельно ясно объясняет мотивы отстранения женщин от молитв в здании мечети. Замечу, что одно из предписаний относительно предпочтительности нахождения женщины дома, а не в мечети, связано с необходимостью ухода за детьми. Что это на деле означает для женщины в восточном обществе — объяснять не нужно: в многодетной семье дети отнимают у матери почти все время. В процессе ухода за малолетними детьми одежда матери часто становится *бенамоз* (не дозволенной для молитвы): по исламу, если ребенок испачкал (намочил) одежду взрослого, то для молитвы она должна быть либо выстирана, либо заменена.

Совершенно очевидно, что ислам наряду с ценностями других религий унаследовал, к примеру, и многие принципы предшествовавшего ему зороастризма, который был доминирующей религией иранских народов до арабского завоевания. Как известно, «большая часть Корана берет свое начало не только из иудейского фольклора и христианской апокрифической литературы, но также из многих зороастрийских легенд».<sup>30</sup> Это выразилось в заимствовании исламом элементов довольно детально разработанной в зороастризме концепции ритуальной чистоты. Запреты, подобные приведенным выше, позволяют представить себе преемственную связь ислама с представлениями и воззрениями предшествовавших ему эпох и, таким образом, почувствовать их историческую давность. Вероятно, под влиянием зороастризма центрально-азиатский ислам с самого начала своего становления заявил о себе как о религии чистоты души и тела верующих. Думается, что в конечном счете это обстоятельство оказало воздействие на отсечение женского пола от выполнения религиозных обязанностей в общинных культовых местах. Чем дальше от

своей исторической родины продвигался ислам на восток, тем строже становилось соблюдение этого «зороастрийского» (может быть, дозороастрийского) принципа. Этим, видимо, можно объяснить существующие в современной Центральной Азии запреты на проведение женщинами 40-дневного религиозного уединения, совершение ими молитв в мечети, посещение кладбищ и т. п.

В соблюдении центрально-азиатской женщиной обязательных для мусульман религиозных предписаний по *шариату* имеет место некий «вакуум». Говорить, что такое явление связано с выражением женского «атеизма», не приходится, поскольку сама женщина однозначно осознает себя мусульманкой. Естественно, возникает вопрос о том, чем в женской вере этот «вакуум» заполняется. Как кажется, суть дела заключается в редко замечаемой исследователями слитности исламских и «не-исламских» норм и представлений в одном — исламском — корпусе. Попробуем разобраться в этом вопросе, для чего продолжим сопоставление имеющихся в нашем распоряжении материалов, относящихся к некоторым особенностям женского уклада в традиционном таджикском обществе. По нашему мнению, они проясняют вопрос о том, почему о *намазе* не полагается спрашивать у женщины. Таким образом, нами предпринимается попытка раскрыть истоки своеобразия женской религиозной идентичности в районах Центральной Азии с таджикским населением.

Для осмысления этого, замечу, нелегкого вопроса целесообразнее подходить со стороны анализа внутрисемейных обязанностей женщины. Содержательный аспект данной проблемы — выполнение замужней женщиной функции хозяйки дома и семьи (в том числе и управительницы семейного очага и огня). Такое впечатление, что именно в этой сфере нужно искать истоки, из которых питаются корни женской религиозности. Но подобные поиски не дадут результата, если оставлять без внимания вопрос, который касается роли и места отца семейства, его прав и обязанностей. Поэтому разговор о статусе замужней женщины приходится отложить на некоторое время и заняться анализом положения женатого мужчины. Для описания отношения к отцу семейства у таджиков, пожалуй, подходит слово «почитание». Оно погружает нас в ту сферу традиционного мировоззрения изучаемого народа, где скрываются некие признаки религиозного своеобразия в стереотипах поведения местного населения. Статуса женатого мужчины в таджикском обществе мы коснемся бегло, поскольку по данному вопросу автором подготовлена отдельная работа.

## 2. *Худо*: от бога дома до Бога Мира.

Еще в 1970-е годы в процессе полевых исследований в Центральной Азии мне доводилось слышать слово (словосочетание) *кас-худо*. Мне, носителю языка и культуры, оно было совершенно незнакомо. Из пояснений собеседников я установил, что данный номинант прилагается к женатому мужчине — главе семьи. Выходит, он выражает ту же самую идею, что и привычное мне *марди хона* — букв. «мужчина (который хозяин) дома» или *сохиби хона* («хозяин дома» и семьи). Как пояснили, там, где малые семьи нескольких родных братьев живут, занимая каждая в рамках неразделенной семьи пространство в виде отдельной ячейки в пределах большой *хаули* («дом-усадебка») и ведут хозяйство, сочетающее элементы общего (совместного) и обособленного (индивидуального), *кас-худо* считается старший брат.

Следует сказать, что в среде таджиков данное наименование не имеет повсеместного распространения, хотя его значение старшее поколение знает и в других районах. В этом я убедился в 2005 г. в Самарканде. Это говорит о том, что словосочетание *кас-худо* вышло из употребления сравнительно недавно, сохранив свою живучесть лишь в отдельных местах. Уже это обстоятельство возбуждает интерес. Мне также показалось, что восприятие наименования *кас-худо* окрашено особой эмоциональностью. Поэтому я задался целью проанализировать термин, рассчитывая на выявление его связи с более сложной категорией историко-культурной традиции таджиков.<sup>31</sup> Таким образом, в центре предлагаемого построения — попытка раскрытия происхождения и семантики указанной формы величания женатого мужчины в лексике таджиков.

Размышляя о термине *кас-худо*, я вспомнил наименование *кайвону*, которое у таджиков употребляется для обозначения прав и обязанностей замужней женщины. В отличие от *кас-худо* слово *кайвону* у таджиков сегодня встречается почти повсеместно. Наиболее часто оно применяется для обозначения хорошей кулинарки и вообще образцовой хозяйки. Оказалось, что тадж./перс. *кайвону* в форме *кайвони* зафиксировано Г.П. Снесаревым у узбеков Хорезма. По мнению этого исследователя, *кайвони* (у населения Хорезма) происходит от общеиранского *кятбону/кадбону* в значении «госпожа», «хозяйка дома».<sup>32</sup> В словаре М.А. Гаффарова даются и такие значения слова *кадбону*, как «мать семейства», «дама», «барыня».<sup>33</sup> «Фарханги забони тоджики» («Словарь таджикского языка») наряду с указанными значениями *кадбону* приводит его также в смысле замужней женщины, ответственной за приготовление пищи для угощения или женщины, которая руководит работой поварих. Там же говорится и о такой функции *кадбону*, как руководить другими внутридомашними делами.<sup>34</sup> Нужно сказать и о том, что в форме *katak-banuk* данный термин отмечен в Сасанидском Иране.<sup>35</sup> В свете этих данных почти не остается сомнений, что элемент *кас* в словосочетании *кас-худо* восходит к той же основе *кад/кат* (ср. элемент *katak*, где *ак* — суффикс<sup>36</sup>). Значит, можно строить предположение, что компонент *кас* представляет собой разговорную форму общеиранского архаического *кад*, значение которого — «дом», «семья», «семейное образование», «поселение». Нужно поискать сведения, которые бы пролили свет на происхождение компонента *худо (худа)*.

Представляется, что тадж./перс. *худо (худа)*<sup>37</sup> по своему происхождению связано с известным в науке древнеиранским *xwataw*,<sup>38</sup> значение которого — «самомогущий». В среднеперсидском (пехлевийском) ему соответствует *xwaday*.<sup>39</sup> Последующий ряд развития этого слова — архаическое *xudai* и современное *худо/хода*. В форме среднеперсидского *katak xvatau* этот термин употреблялся для обозначения патриархальной власти главы семьи в парфянский и сасанидский периоды.<sup>40</sup> *Katak xvatau* в памятнике светской пехлевийской литературы запечатлено в форме *kadag-xwaday*.<sup>41</sup> Таким образом, интересующий нас номинант *касхудо/кадхода* (среднеперс. — *katak xvatau, kadag-xwaday*) может быть переведен на русский язык как «бог (божество, владыка, хозяин) дома и семьи». Именно в этом мы усматриваем эмоциональное восприятие термина *кас-худо* (происходящего от *кад-хода*), о чем говорилось выше. В.В. Бартольд, зафиксировавший рассматриваемый здесь термин в форме *кадхуда/кедхуда, кад-хода*,<sup>42</sup> полагает, что первоначально он связывался с «понятием власти над семьями и потомством»;<sup>43</sup> по преданию,

мифический царь Фаридун «назначил людей правителями своих домов, своих семейств и потомков и дал им название *кетхуда*». <sup>44</sup> Как видно, мы имеем дело с явлением, которое напрямую связано с пониманием картины мира ираноязычных народов. Это обстоятельство обязывает обратиться к вопросу о правовых основах «богости» (теоморфизации величия) «женатого мужчины», т.е. о смысле приложения к нему термина *кас-худо/кад-хода* в традиционной таджикской семье. Сказать иначе, что дает право главе семьи именоваться термином, в основе которого — бог (владыка, божество). Это уже второй вопрос, требующий осмысления.

По моему мнению, ответ на поставленный вопрос очевиден: правовой основой для «богости» женатого мужчины является семейная собственность. В традиционном таджикском обществе восприятие женатого мужчины как перво-собственника семьи прослеживается отчетливо. Преобладающая часть движимого и недвижимого имущества семьи (жилище, садово-земельный участок, домашние животные, скот и т.п.) обычно ассоциируется с его именем. Уровень его самосознания и притязаний определяется наличием достаточной собственности, оно дает ему право занимать главную позицию в семейной иерархии. Будучи главным исполнителем насущно важных (для существования семьи) дел, он был наделен и правами разделения обязанностей.

Отец семейства концентрировал в своих руках всю полноту экономической и идеологической власти; ему принадлежало право инициирования и принятия решений по организации и проведению разнообразных семейных обрядов, в том числе жертвенных угощений для умиловления духов предков, он молился за умерших предков, спасая их от преисподней. Другой обязанностью женатого мужчины было поддержание мира и согласия среди домочадцев, обеспечение их безопасности; в нем воплощался главный судья семьи. Его прерогативой был прием гостей мужского пола. С ним, как с лицом, соотносящимся с социальной сферой, было связано представление о праве представительства в местных органах самоуправления или инициативных группах, а также членства в локальном «мужском доме». «Первому лицу» семьи также вменялась роль посредника в связях с окружающим миром, ходатая и защитника интересов семьи в общине.

На физическом уровне отец семейства — зачинатель детей, что поддерживало демографическое благополучие группы (общества). Родитель — один из носителей этнокультурных традиций. Какую бы сторону ролевых характеристик мужа и родителя мы ни брали, во всем ощущается тот очевидный факт, что его бытие и выполнение им функций, производных от обязанностей добывать, кормить и содержать семью, было основным условием существования самой семьи и реализации ею функций воспроизводящего института. Сказанное поясняет смысл предписаний традиции об обязанности подопечных почитать родителя и повиноваться ему, объясняет истоки его непререкаемого авторитета и главенствующего положения в семейной иерархии, позволяет понять мотивы «бытия бога» в теле главы семьи и уяснить смысл основных характеристик традиционной семьи на Востоке: ее патриархальности, патрилокальности и патрилинейности. Эти признаки отражают представления о *ходе* (*patria*) как о сакральном управителе сакрального пространства — *кад* (дома). *Кад-хода*, с точки зрения традиционного сознания, обладает особой (сопоставимой с невидимой высшей) силой. Она дана ему богами для того,

олицетворять на земле эту сакральную силу. Ассоциирующийся с ним дом служит поэтому обителью (*кад*) божества в самом себе (*хода*). Этим он символизирует природу вневременного и внепространственного Бога, за которого он правит домочадцами, становясь объектом их почитания уже как бог.

В таджикской среде жена часто обращается к мужу, называя его именем старшего сына. Для сна и приема пищи у властелина семьи есть свое постоянное место, оно самое почетное. В его присутствии никто, кроме значимых (по возрасту и положению) гостей, не имеет права претендовать на это место. Благодаря такому устоявшемуся порядку вещей к детям по мере их роста и формирования приходит убеждение, что как носителям бога в своем теле и как наследникам роли боготворцев в этом вечном процессе активного богорождения предстоит участвовать и им самим. Ощущение божественных качеств отца, которому ребенок обязан своим бытием, рождается, таким образом, из детского жизненного опыта, из зависимости детей от отца как от источника (после их отлучения от материнской груди) своего существования. Этот источник помогает ребенку справляться с угрожающими ему силами, полагаясь на отца, который вызывает в ребенке восхищение, иногда и опасение. В конце концов, это подводит растущего ребенка к признанию за этой видимой высшей инстанцией права требовать подчинения, почитания и поклонения как олицетворению невидимой Высшей Инстанции.

Из этого принципа вытекает, что вера в «бога» приходит к человеку вместе с материнским молоком: на этапе раннего детства богом для них является защитник, кормилец и источник эмоционального тепла в лоне родительской семьи. З. Фрейд говорит, что «религиозное мировоззрение детерминировано ситуацией нашего детства».<sup>45</sup> Вера в конкретного (зримого) бога, который пребывает рядом с ребенком, еще долго затмевает его веру в Абстрактного Бога. Постепенно все эти отношения (вкуче с существующей системой запретов, поощрений и наказаний, которые являются и инструментами, с помощью которых Верховный Бог управляет миром) человек переносит в область религии. Перенос почитания отца в сферу религии свое впечатляющее отражение находит в таджикской поговорке, которая (в русском переводе) звучит: «Согласен отец — согласен Бог». Этот пример наглядно иллюстрирует сакральность бытия отца семейства: он чтим потому, что уравнен с Богом Мира. Средневековый (XI в.) автор этико-дидактического произведения «Кабуснаме» Унсуралмаали (Унсурал-Маали) Кайкавус, призывая сына к выполнению «велений Господа Всевышнего», уточняет, что веление состоит в том, чтобы «почитать отца своего».<sup>46</sup>

Сакрализация бытия женатого мужчины имела определенную ритуализованную природу. Одна из ее форм проявляла себя еще на этапе свадебных церемоний по случаю женитьбы *кас-худо*. Дело в том, что жених у таджиков практически повсюду на завершающих фазах свадебных обрядов именовался *ша(х)/шо(х)*, т.е. «князь», «царь», «государь»; архаическая форма величания молодого — *подшо(х)/пошшо, поччо*. Судя по всему, отвлеченная форма данного термина — *подшохи* — когда-то означала церемонию женитьбы. Во всяком случае известно, что значение слова *patixsauih* в Иране парфянского и сасанидского периодов было связано с формой брака, из которой возникала подлинная патриархальная власть.<sup>47</sup>

Обоснованием отношения к богу в опыте (т.е. к зримому богу, который обеспечивает ребенка всем необходимым для его роста и развития, поучает и



защищает его) является и то, что отец последовательно продолжает давать ему объяснения о происхождении и развитии мира. Конечно, космогония занимает важное место и в рассказах матери. При этом в глубине души она осознает, что своей полнотой и законченностью постулируемые ею космогонические концепции происходят из источника, который обычно ассоциируется с учением отца семейства. Пребывая рядом с ребенком, он своими поучениями, заверениями и строгими требованиями направляет убеждения и действия своего чада в соответствии с предписаниями, которые у него самого обычно ассоциируются с благодеяниями или, наоборот, наказаниями Всевышнего. В картине мира ребенка происхождение родительского дома есть результат созидательской деятельности отца. Это то же самое, что Космос в представлении взрослого, в данном случае отца, есть результат акта творения Бога Мира.

Если подвергнуть анализу космогоническое учение отца о происхождении мира, то выясняется, что оно не слишком далеко уходит от рассказов на эту тему, услышанных им самим еще в детском возрасте. Оно являет собой некое сочетание космогонического наследия детской поры жизни, умноженное на диалектику жизни взрослого человека. Согласно этому учению, дом, построенный его отцом (где проходило его детство), как и дом, построенный им самим, уже будучи отцом семейства, являют собой повторение (имитацию) некоего невидимого Перводома в небесах.

При любом варианте в представлении ребенка дом, в котором он живет, где он чувствует себя комфортно, при уверенности в своей защищенности от подстерегающих его опасностей внешнего мира, создан богом, в атмосфере опеки и общения с которым он находится. Позже он узнает, что мир сотворен существом, подобным отцу, но превосходящим его силой, могуществом, мудростью, властью, т.е. «неким идеализированным сверхчеловеком». <sup>48</sup> Фрейд говорит: «Интересно, что этот создатель мира всегда только один, даже там, где верят во многих богов. Точно так же обычно это мужчина <...>. Дальнейший путь легко определяется тем, что этот бог-творец прямо называется отцом». По его мнению, «психоанализ заключает, что это действительно отец, такой грандиозный, каким он когда-то казался маленькому ребенку. Религиозный человек представляет себе сотворение мира так же, как свое собственное возникновение». <sup>49</sup>

В полной мере это относимо и к сакрализации *кас-худо*. Согласно представлениям об удвоении сотворения, *кас-худо* своим бытием соответствует некоему неявленному в опыте небесному, трансцендентальному образу. Основываясь на известной теории М. Элиаде о двойном (земном и небесном) аспекте явлений и объектов мира, <sup>50</sup> можно определенно сказать, что происходящее из семейной лексики таджиков слово *худо* представляет собой отражение земного аспекта *Худо-Абсолюта*. Данное представление получает обоснование из убеждения, что блага, которыми пользуются члены семьи, — это имитация и в некотором роде повторение сотворения мира.

Переориентация от веры в хозяина/бога дома в веру в Хозяина Мира/Бога Вселенной происходит позже, когда дети, прежде зависимые от родителей (и находящиеся под их опекой), обретают независимое (от их власти и влияния) существование, то есть на этапе расширения их социальных обязанностей. Но, согласно Фрейду, по мере взросления человека и ощущения им в себе гораздо больше сил растет и осознание опасностей жизни. Отсюда

и заключение, согласно которому, в сущности, человек по прежнему остается таким же беспомощным и беззащитным, как в детстве, по отношению к миру он все еще ребенок. Поэтому «он и теперь не хочет отказываться от защиты, которой пользовался в детстве. Но он давно уже понял, что в своей власти его отец является весьма ограниченным существом, обладающим далеко не всеми преимуществами. Поэтому он обращается к образу воспоминания об отце, которого так переоценивал в детстве, возвышая его до божества и включая в настоящее и в реальность. Аффективность силы этого образа-воспоминания и дальнейшая потребность в защите несут в себе его веру в бога».<sup>51</sup>

Изложенный нами материал, отражающий картину мира таджиков, подтверждает, что вера, объектом которой является *Худо* Мира, берет свое начало из веры, объектом которой является *худо* дома семьи. Иначе говоря, в данном случае вера в Бога-Творца предстает производной от развития рационального теизма от конкретной его формы с человеческим (родительским) лицом до Обобщенно Абстрактной, лежащей вне сферы интеллекта.

Анализ термина *кас-худо* (архаич. *кад-хода*) в живой речи таджиков дает основания говорить о связи его с некими ступенями веры, в которой находят отражение глухие отголоски весьма отдаленных времен. В прошлом он имел значительно более широкий диапазон применения. В этом убеждает, например, весьма примечательный в этнографическом смысле рассказ замечательного сатирика и юмориста, лирика, автора научного трактата о риторике и панегирике Убайд Закани (1270–1370). Из его рассказа явствует, что богом мог быть не только владелец и хозяин дома (и семьи), но и староста селения или хозяин садов. Позволю себе привести соответствующий пассаж средневекового писателя в русском переводе: Некий дехкан<sup>52</sup> в Исфагане направился к дому Хаджи Бахауддина (Баха-уд-Дина) сахибдивана<sup>53</sup> и (обратившись) к (его) слуге, сказал: Передай Хадже, что бог сидит (в ожидании) у ворот и (что) у него к тебе есть дело. (Слуга) сообщил об этом Ходже. Тот распорядился привести его. Когда («бог») вошел, (Ходжа) спросил: «Это ты — бог?». (Тот) ответил: «Да». (Ходжа) спросил: «Это как?». (Он) сказал: «Дело в том, что прежде я владел селением, садом и домом. Твои люди насильно отняли у меня селение, сад и дом, а (я) бог — остался».<sup>54</sup>

Приведенный рассказ свидетельствует о том, что термин *кад-худа*, кроме его значения «хозяина дома и семьи», прилагался к значительно большей группе социально значимых фигур, олицетворявших достаток и благодаря этому обладавших влиянием. Подтверждение этому мы находим в памятнике пехлевийской литературы, где сказано, что «после смерти Александра Румийского в Эрانشахре<sup>55</sup> было 240 удельных правителей».<sup>56</sup> Так («удельные правители») в источнике переводится наименование *kadag-xwaday*. Там же *dusxwadaih* переводится как «жестокое правление» Александра. Это переключает нас от разговора о теоморфизации отца семейства к разговору о ступенях веры в богов на других уровнях общества. В сущности, перед нами эволюция теизма в сознании человека, когда он от веры, объектом которой является его родитель, переходит к сакрализации носителей социальных (и политических) функций, являющих собой объекты веры в качестве богов. Само собой разумеется, что в этом плане мы опираемся в основном на данные литературы, в том числе справочной.

У узбеков Хорезма это общеиранское слово этнографами зафиксировано в форме *кат-куда/кет-куда* для обозначения старейшины и доверенного лица

общины,<sup>57</sup> у афганцев, персов и туркмен — для обозначения родовых старшин (старейшина рода), квартально-общинных старейшин («квартальный старшина»<sup>58</sup>), старост селений (ср. истор. *Саганхудат*, по В.В. Бартольд — *Саманхудат*; в рассказе средневекового писателя Убайда Закани *дех-хода* — синоним *кад-хода* — значит староста селения, вспоминается и псевдонимическая модель *тахаллос*, например, иранского ученого *Деххода* ‘Али Акбар). В словарях<sup>59</sup> наряду с указанными значениями упоминается «вождь племени» (тюрк. синоним *аксакал*, араб. *ра’ис*), даются и такие значения интересующего нас слова, как полицейский, начальник полиции, начальник гарнизона, полководец, градоначальник, губернатор, государственный чиновник, визир; кроме того, при толковании слова *кад-хода* в источниках упоминаются казначеи, интенданты морского арсенала, мэры городов, «гражданский администратор при военном наместнике» и «чиновник при полководце».<sup>60</sup>

Следующий ряд значений *кад-хода* — правитель, повелитель, государь. *Хода* в форме *худат* в саманидский период употреблялся как титул правителей местных династий в системе властно-управленческой вертикали: *Бухархудат*, *Чаганхудат*, *Гузганхудат*, *Хутталянхудат*; предок самого рода Саманидов (владелец селения Саман) величался *Саманхудат*.<sup>61</sup> У Саманидов *худаты* назывались также *кад-хода/кетхуда* (среднеперс. *katak-xvatau*), где лексический элемент *кат/кад* означал «дом», «семья», «семейное образование». Эпитет богов в системе титулатуры саманидских властителей выдвигает проблему, которая заслуживает внимания. Похоже, это наименование несет на себе печать сложной категории историко-культурной традиции и таит отголоски отдаленных идей и представлений создателей интересующей нас культуры о структурированном мире. Абу-л-Фазл Бейхаки, у которого термин *кат-хода* встречается часто, в своей истории о газневидских правителях приводит также слово *ходаванд* («бог»)<sup>62</sup> «Шахнаме» Фирдоуси изобилует упоминаниями о *худай*-правителях (царях) стран: *Туранходай*, *Кабулходай*, *Забулходай* или просто *кад-хода(й)*; встречается и выражение *джехан кад-ходай* («государь мира»), этим именем называется, например, Кеюмарс. Зафиксировано пять случаев употребления Фирдоуси выражения *джехан кад-ходай* или, в том же значении, *кадхода-йе джехан*.<sup>63</sup> В среднеперсидских текстах человек — хозяин тела — *xvatau-i tanomand*.<sup>64</sup> Набор значений понятия *кад-худа* венчает величание в классической персидско-таджикской поэзии солнца Богом (*кад-худа*) Неба.<sup>65</sup>

Широкая палитра значений термина *кад-хода/худат* при всем кажущемся многоцветии связана, тем не менее, единой нитью, на которую как бы нанизаны ступени отношения «власть — подчинение» от «управителя» человеческого тела, а также хозяина дома (семьи)<sup>66</sup> и первого лица государства до Владыки Неба. Полисемантичность *кад-хода/худат* находит определенное подтверждение и в европейских языках: ср. немец. *herr* («мужчина», «хозяин», «владелец», «патрон», «господин», «барин»; Господь, Бог) или *Herrgot* (Бог), соответственно англ. *lord* и *the Lord*, франц. *seigneur* и *le Seigneur* и др. Вспомним и русское «господин» и «господь».

Из привлеченного выше вырисовываются предположения о том, что концептуальная идея выстраивания набора значений термина в один ряд (на оси «низ-верх»/ «верх-низ») предстает в категории идеологии власти и управления как на социальном (семейном, административном или государственно-политическом), так и на Надсоциальном — Космическом —

уровне. Соответствие в иранском этнолингвистическом ареале наименования Бога (*хода*) лексическому компоненту величания земных субъектов власти (*кад-хода/худат*) ставит вопрос о мировоззренческом обосновании анализируемой мыслительной конструкции. Судя по всему, источником переноса этого слова от Бога на Его подданных является представление о сакральности ролей и бытия главы семейного образования (начальной ступени глобальной властной вертикали), лидера социального управления, чиновников государственного аппарата и первого лица государства. Потребность в теоморфизации величания «властных фигур» на всех уровнях властно-управленческой иерархии возникла, видимо, из необходимости утверждения идеи о сверхъестественном происхождении не только носителей властных функций, но и самой власти, с которой ассоциировался инструмент «удержания подданных в строгости» (Низами 'Арузи Самарканди).

Представление о *кад-худа*, олицетворяющих Бога, отправляется, вероятно, от связи власти (лидерства) и собственности (владения) в том смысле, что в традиционных обществах последняя выступает как средство достижения власти и величия (ср. источники «богости» главы семьи). Отсюда и предположения, что: 1) подвластные владения лица, наделенного властными функциями, рассматривались его собственностью (ср. тадж./перс.: *сохиби хонаю дар* — «хозяин/владелец дома и всего остального»; *малик* — владетель/царь.); 2) с *кад-худа*, вероятно, связывалось единое в своей основе воззрение о первотворцах, первокоормильцах, первоходатаях, первосудьях, первозащитниках, первожрецах и т.п.; 3) «богость» главы таджикской семьи, как и «богость» древних и средневековых владык, отражает изначальную «приземленность» идеи Бога-Творца (к слову сказать, тадж./перс. слово *парвардигор/парвардигар* — «творец», «создатель», «бог», — образовано от глагола *парвардан*, обозначающего земные понятия «воспитывать», «кормить»); земные *кад-хода* воспринимаются аспектами богов, удаленных во времени, поскольку, будучи избранными ими, они выражают их и соответствуют им.

Совокупность изложенного дает ключ к осмыслению приписываемых земным *кад-хода* черт, которые обычно ассоциируются с восприятием бытия Бога на Небе. К сказанному следует добавить, что дом/жилище (семейное образование) как сакральное и структурированное пространство выступает символом и моделью упорядоченного (освоенного) мира; поэтому основные его черты проецировались на общинные, административные и территориально-политические образования. Основываясь на известной концепции М. Элиаде<sup>67</sup> об удвоении вещно-событийных реальностей (сотворений), можно допустить, что дом (жилище), зафиксированный предками иранских народов в термине *кат/кад*, в сознании людей, от которых нас отделяет историческая давность, отражал идею удвоения и, таким образом, соответствовал небесному Дому с Богом-Творцом во главе. Это приближает нас еще на одну ступеньку к пониманию смысла того, почему слово *кад-хода* охватывает столь много значений, пусть и одного порядка. Земной дом, сельский или городской квартал, селение, город, цитадель, округ, область, страна — все это аспекты небесных Дома, Квартала, Селения, Города, Цитадели, Области, Округа, Страны. Первыми правят (владеют) боги (владыки), которые мыслятся как образ и подобие Бога (Владыки) Мира, их Верховного Господина. По аналогии со среднеперсидским *xvatau-i tanomand* можно сказать, что как Вседержитель выступает ду-

шою Вселенной, так и *кад-хода/худаты* предстают фигурами, воплощающими душу социального, административного или государственно-политического «тела» (образования).

Привлекательность выстроенного ряда примеров в том, что он позволяет почувствовать значение слова *xvataу* для обозначения стоящего как над центром сакрального земного, так и над Центром сакрального Небесного. Все это объясняет смысл сведения разных по значению словосочетаний «глава семьи», «староста сельской (и/или городской) квартальной общины», «глава городской власти», «правитель округа, страны», «властитель государства», «царь царей» (или царь четырех сторон света, как в древности величали владык Ираншахра) и «Всевышний Бог» к единому семантическому ряду. Цари Древнего Ирана как воплощенные боги величались словом *bagа* («бог»). Египтяне в фараонах видели воплощение божественной сущности. Фараоны, как показывает самое имя их (Ра-Фра, т.е. Сын Ра), считались представителями богов на земле, даже самими богами, поэтому им воздавались божественные почести. Надпись на колонне в честь царя Хеопса называет его добрым богом и господином.

В древнеиндийских государствах царям оказывали божественные почести, ибо полагали, что в них воплотилось божество, они сами и их власть соединяют природу Бога и Царства Божьего в одном лице. Отголоски подобных стереотипов мышления ощутимы и в современной Центральной Азии. К примеру, президент Узбекистана Ислам Каримов в народе известен как *nana*, наместником Аллаха на земле величали туркмены почившего недавно Президента своей республики. Во всем этом угадывается секрет прямого управления событиями мира — социального и Надсоциального во главе со своими богами. Таким образом, высвечивается экстраполяция эпитета Бога на субъектов власти (лидеров) на земле. Выходит, в традиционном обществе власть священна не только на верхнем уровне, но и на нижестоящих ступенях ее вертикали, вплоть до власти «женатого мужчины», который олицетворяет функцию божества дома.

Отражают ли изложенные данные сущность ступени веры таджиков в Бога — этот вопрос требует еще внимательного изучения. На этом этапе мне представляется, что они содержат в себе зерно, из которого обычно вырастают религии. Поэтому величание целой группы лидеров термином, компонентом которого является слово *худо/худа*, может быть отнесено к представлениям, отражающим одну из ступеней развития религии. Это подтверждает справедливость точки зрения В. Джемса, сказавшего, что «религиозная мысль всегда получает свое выражение в терминах личной жизни. В наше время, как и в глубокой древности, религиозный человек скажет вам, что он познает божество в глубоко личных, эгоцентрических переживаниях».<sup>68</sup>

Как видно, результаты предпринятой попытки анализа термина *кас-худо* вполне позволяют представить самое существенное, а именно то, что в традиционном таджикском обществе статусные роли главы семьи, а также социальных и политических авторитетов разных уровней имели строгое терминологическое оформление. В качестве *кад-худо* все они олицетворяли фигуры, стоявшие (стоящие) над центром дома, ведомства, области, страны и т.п. Терминологически единые, они отличались в объемах властных функций, находясь над центром соответствующих образований в качестве их «бога».

Внутреннее пространство дома с его огнем и очагом оставалось в распоряжении *кадбону*. Стоит отметить, что по крайней мере в парфянский и сасанидский периоды слову «семья» соответствовало название *dutak* (букв. «дым») <sup>69</sup>. Получается, когда-то понятие «семья» связывали с огнем, который, как и в наше время, выступал символом ее существования. Для рассматриваемой темы это имеет принципиальное значение, поскольку в центре внимания находится огонь. Использование понятия огня (дыма) для названия семейного образования дает отчетливое представление о значении, которое ираноязычные народы придавали этому чистейшему элементу природы. Теперь мы можем вернуться к картине мира хозяйки (госпожи) дома и семьи, *худо* которых является отец семейства. <sup>70</sup> Повторяю, эта тема рассматривается в аспекте внутрисемейных обязанностей замужней женщины, поскольку типические черты ее ролей позволяют понять и особенности выражения ею своей религиозности.

### 3. Олицетворение черепахи.

Как уже было упомянуто, «в Греции символом семейной женщины была черепаха, никогда не расстающаяся со своим домом». <sup>71</sup> Это сравнение было бы уместно употреблять, говоря об образе жизни таджички в досоветское время. Остановимся на этом вопросе для того, чтобы рассмотреть объективные причины непосещения женщинами-таджичками мечети для молитвы. В принципе об этом уже говорилось в первой части данной главы. Но там речь шла в основном о *нежелательности* участия женщин в молитве, совершаемой в культовом здании, или ритуалах (например, погребения) по причинам, носящим характер суеверий. В этой части изложения акцент смещен в сторону *невозможности* посещения ими мечети для молитвы уже из-за обязанности «не расставаться с домом». Естественно, в этом вопросе больший интерес представляет отношение «женщина — огонь».

При исследовании вопроса об особенностях картины мира женщины в традиционной таджикской семье на ум приходят уже упоминавшиеся «Наставления матери», предписывающие дочери «оставаться дома». Нужно проверить высказанную выше гипотезу о том, что не только традиционное бытовое затворничество женщин на Востоке, условно называемое мною затворничество по обычному праву (*адат*), но и запрет на выполнение ими (совместно с мужчинами) религиозных обязанностей (эту форму будем именовать как религиозное затворничество по *шариату*) ведет свое происхождение из глубины предшествовавших исламу времен. В пользу этого предположения говорят реалии, которые можно легко фиксировать, наблюдая жизнь и быт таджиков в сельских районах Центральной Азии. Достаточно беглого взгляда на некоторые ролевые характеристики женщины в традиционной сельской семье, чтобы представить себе образ жизни таджички, замкнутой пределами дома; да и в старых городских кварталах (Самарканд, Бухара, Худжанд) положение в этом плане не слишком сильно отличается.

Здесь нужно сделать небольшое отступление, напомнив читателю старинную английскую поговорку, которая гласит: «Девушка властвует над женихом, а жена подчиняется мужу». На Востоке это справедливо только в части подчиненности жены мужу. Дело в том, что здесь девушка никогда не властвовала над женихом. Да и в наше время положение не сильно меняется. В сельских районах она находится во власти родителей, и это

лишает ее возможности насладиться плодами «властвования над женихом». Это касается и жениха, по той причине, что браки совершаются по воле родителей. Стоит сравнить обычное русское выражение «Дочка вышла замуж (сын женился)» с таджикским «Мы (родители) дочку замуж выдали» или «Мы (родители) сына женили». В этом смысле между девушкой и женихом сохраняется паритет. Нарушение равновесия происходит тогда, когда девушка отдается жениху посредством выполнения мусульманского акта бракосочетания (*никох*). И тут выясняется, что один из партнеров призван олицетворять силу и, следовательно, власть, другой — воплощать красоту и нежность, один является собой господина дома и семьи (*кас-худо*), другой — хозяйку дома и семьи, должную посвятить себя служению домочадцам (*кайвону*). Превращение прежнего раба в господина и бывшей принцессы в барыню и рабыню одновременно — таков итог брака на традиционном Востоке. Здесь с заключением брака происходит процесс наследования мужем традиций отца (тогда он становится *кас-худо*), женой — традиций матери (тогда она становится *кайвону*). Отныне функции *кайвону* приковывают ее к дому и домашнему очагу, закрепив за ней выполнение обязанностей, которые исключены из сферы мужской деятельности.

В обозначенном ключе имеет смысл напомнить об отношении «женщина — огонь», определившем угол зрения, под которым проводится исследование. Это отношение подразумевает, что последний элемент структуры (огонь) входит в исключительное ведение женщины в качестве инструмента влияния на членов семьи и, следовательно, источника их зависимости, когда женщина выступает полной хозяйкой (обладательницей) огня.

Уже отмечалось, что традиционный уклад жизни таджикской женщины и ее взгляд на социальный мир и мир Вселенский определены спецификой представлений этноса о разграничении полоролевых функций. Поэтому, как кажется, именно в этой сфере нужно искать ключ к пониманию особенностей женской религиозности. Для этого рассмотрим один из аспектов ролевых характеристик *кадбону* (*кайвону*). Он связан с упоминавшимися функциями хозяйки семейного очага и огня.

В этом вопросе отдельно следует отметить очевидные признаки различия, которые обнаруживаются в поведении мужчин и женщин по отношению к домашнему очагу. При сохранении общего взгляда тех и других на эту сакральную природную стихию и соответственно на ожидание ее благодати в отношении женщин к семейному огню прослеживаются проявления большей учтивости и утонченности. В этом можно убедиться на примере обращения к огню в обрядности. Как мы попытались показать, женщины оперируют огнем в событийных (обрядовых) целях более осмысленно, чем это наблюдается в поведении мужчин. Да и репертуар использования ими огня в церемониальных целях гораздо шире.

Таджики Центральной Азии считают, что участие мужчин в разжигании и поддержании семейного огня нежелательно. В сельских местах (часто и в городах) существует убеждение, что это чревато исчезновением благодати (*хайру барака*), которую Бог дает дому и членам семьи. Роль отца семейства в поддержании неугасимого семейного огня сводится лишь к участию в обеспечении семьи топливом. Мужчины бездействуют и, как замороженные, находятся во власти благословенного огня и тогда, когда в целях врачевания *обу алас*

женщины исцеляют их с помощью огня. Можно привести сколько угодно примеров, которые свидетельствуют о том, что благополучие дома и семьи связывается в большей мере с ролью женщины как хозяйки семейного огня и очага. По этому поводу сами таджики говорят: *Ободию обруи хона ба зан вобаста* («Благополучие и достоинства дома зависят от женщины»). Главное заключается в определении идеологии этого природного явления, создателем которого, как правило, выступала (и выступает) *кайвону*. Описанное в предыдущих главах убеждает, что практически во всех случаях, когда огнем оперирует женщина, это принимает черты священнодействия с явно выраженной церемониальной окраской. У мужчин эти признаки скрыты, их приходится раскрывать, обращаясь к практике созерцания пламени.

Если перейти к рассмотрению типических черт отношения к огню, то лучшей иллюстрацией может служить ритуал *алоугардон*. Он яснее всего демонстрирует, что в идеологическом отношении мир женщин и мир мужчин полярны в принципе. Круг обязанностей *кайвону*, замкнутый стенами дома у семейного огня, достаточно наглядно иллюстрирует эту полярность. Нужно сказать, что как раз в этом и заключено условие поддержания необходимого равновесия в семье. И в самом деле, дом тогда считается домом, когда в нем горит огонь. Горение огня немыслимо без женщины — источника энергетического и эмоционального тепла. Наблюдая, как восточная женщина оперирует огнем, можно легко понять, что она олицетворяет «ключ» огня и в этой своей ипостаси воплощает «ключ» дома и семьи в целом. Отсюда и ощущение сакрализованности этих женских функций. Последние напрямую связаны с сакральностью, в частности, предмета ведения женщины — благословенного огня. В этом смысле семейный огонь и женщина дополняют друг друга, в то время как семейный огонь и мужчина (муж, отец семейства), если иметь в виду ситуации оперирования огнем, по ряду параметров друг друга исключают.

Роль хозяйки и хранительницы огня и очага, в том числе печи для выпечки лепешек — *танур'а*<sup>72</sup>, обязывала женщину к вдумчивому и изобретательному отношению к тому и к другому. Считалось дурным знаком, если хозяйка ходила по утрам к соседям за огнем (горящими углями), чтобы разжечь костер в семейном очаге. Предполагалось, что огонь должен быть в каждом доме, его не следовало выносить из него и переносить в другой (или одалживать), в особенности если дело касалось неродственных семей. Хозяйки, допустившие угасание огня ночью в своем семейном очаге и поэтому вынужденные обращаться к соседям, сами испытывали определенную неловкость из опасения, что о них пойдет слава как о *пурхоб* («засоне»)<sup>73</sup>. С этим, видимо, были связаны и определенные верования. Для далеких предков казахов угасание огня в очаге означало прекращение жизни семьи. «Поэтому, — сообщает источник, — у них одно из самых тяжелых проклятий гласило (в русском переводе): <Пусть погаснет огонь в твоём очаге>».<sup>74</sup>

В плане традиционных представлений об отношении «женщина — огонь» интерес представляет в целом типичный для оседлого населения Центральной Азии случай, зафиксированный мною еще в советский период в кишлаке Чорку (долина р. Исфара).

Один из местных жителей предложил нам, участникам экспедиции, зайти к нему пообедать. Во дворе довольно большого и благоустроенного дома женщина забавляла двоих малолетних детей. Представляя пожилого отца, детей и



жену, гостеприимный хозяин сказал: «Есть и третий, грудной, он спит» — и указал на колыбель под нарядными покрывалами, стоящую немного поодаль. Женщина встала, радушно поприветствовала нас по-русски и побежала в сторону кухонного помещения.

По внешнему виду дома чувствовался установившийся в семейной жизни порядок. Во всем ощущалась атмосфера мира, уверенности и достатка. Муж, пропуская нас вперед и указывая рукой, куда идти, вполборота повернулся к жене и распорядился относительно подачи «и разведения огня» (для приготовления горячей пищи, конечно, в виде традиционного плова). Мы вошли в переднюю (*дахлез*) между двумя комнатами. Хозяин указал на открытую дверь, предлагая зайти в помещение. Во время беседы он то и дело смотрел в окно, которое выходило во двор дома, ожидая прихода жены с *дастурхоном*. Хозяйка задерживалась. В конце концов хозяин встал и, высунув голову в открытое окно, произнес: *Э, оташпараст, о бийо охи(р)!* («Э, огнепоклонница, ну приходи же!»). Это обращение не может не вызвать интерес. Поведенческие особенности хозяина (например, тон его распоряжения жене), очевидные признаки осознания им собственной внутренней силы и уверенности в себе свидетельствовали, что на Востоке мужчина еще не потерял унаследованный от времен стадного существования человечества инстинкт своего предназначения — быть *кадхуда*, т.е. социальным лидером. Наверное, в этом и состоит источник стабильности, мира и чувства защищенности, в которых, это было заметно, пребывают домочадцы.

Приведенный пример достаточно наглядно демонстрирует специфику членения внутрисемейных ролей между супругами. Главное заключается в том, что семейный огонь как аспект ролевых характеристик партнеров по браку и вообще полоролевые функции в традиционной таджикской семье высвечивают универсальную формулу «женщина — хозяйка семейного огня/света и очага». На деле это означает, что право владения тем и другим принадлежит исключительно женщине. Хочется думать, что свадебный костер, разводимый на пути церемониального шествия молодухи в дом будущего мужа, представляет собой демонстрацию закрепления за новобрачной как раз этого права. Полоролевые обязанности женщины в качестве хозяйки семейного огня и очага не только дают ключ к пониманию мотивов ее эмоционального отношения к огню, но и показывают уровень прав и обязанностей хранительницы огня, а также связанные с этим ее власть и влияние на членов семьи.

В этой связи стоит еще раз вспомнить слово *оташпараст*, употребленное в описанной ситуации мужем по отношению к своей жене. Этим термином муж описывал назначение жены в сфере внутрисемейной деятельности. Нужно сказать, что слово *оташпараст* в буквальном переводе значит «огнепоклонник/ца», так называют последователей зороастрийской религии. Мы поинтересовались у хозяина, каков смысл подобного обращения к жене. Он пояснил: *зано пеши алау-ба бисёр меджунбад, алау-кати гап мезанад*. То есть «Женщины долго возятся у огня, (они) разговаривают с огнем». «А Вы нет?», — спросил я гостеприимного хозяина. В ответ он сказал: *Мо-кати алау гап намезанад* («Не разговаривает с нами (мужчинами) огонь!»). Такое пояснение на деле означает нежелательность участия мужчины в разведении и поддержании огня семейного очага. Этот пример лишний раз доказывает, что в таджикской сельской среде

глава семьи выступает лишь пользователем благ семейного огня, ограничивается пассивным наблюдением за действиями хозяйки у семейного очага. Далее мужчина из Чорку пояснил: *Алау, дегу тавак — кори зан* («Огонь, казан и всякая другая (кухонная) утварь — дело женщины»). В этих суждениях главы семьи было много интересного. Прежде всего выражение «Не разговаривает с нами огонь!». В нем явственно ощущается воззрение, согласно которому, огонь — живое существо, и поэтому право выбора партнера «по общению» принадлежит ему.

Из объяснений супругов явствовало, что слово *оташпараст* не несет негативной смысловой нагрузки, а обозначает действительные ролевые обязанности хозяйки, связанные с «огнем, казаном и всякой другой утварью», одним словом — с огнем и очагом. Поэтому, когда муж обращается к жене, называя ее *огнепоклонницей*, ясно, что в глубине сознания он не себя причисляет к хранителям древней традиции *почитания огня*; олицетворением указанных функций в его представлении является жена, за которой закреплена совокупность ролей хранительницы внутрисемейных отношений, владельницы и управительницы семейного очага и огня, сочетающей обязанность заботы о доме с опекой, так сказать, над предметом своего ведения — благословенного огня.

Указанная особенность имеет принципиальное значение. Из нее вытекает, что подобно вневременной и внепространственной черепахе, которая в некоторых мифологических традициях держит на своем куполообразном панцире землю, центрально-азиатская женщина удерживает дом и семью, сохраняя их стабильность; она — центр и опора существования как первого, так и второго. Традиционная обязанность устраивать домашнюю жизнь всецело привязывала женщину к стенам дома. Благодаря этому он становился освоенным пространством, упорядоченным миром, созданным ею. Все, что за пределами этого мира, принадлежало мужчинам. Так было заведено от начала человеческой истории. Подобная регламентация отношений родилась из первоначальной необходимости упорядочения жизни. Ислам застал центрально-азиатское общество на том этапе развития, когда данное положение на евразийских просторах было общим местом. В осмыслении проблемы «ислам и женщина» такой порядок вещей объясняет многое.

Как соответствующий женской природе, огонь рассматривается естественной собственностью женщины и, следовательно, фактором, определяющим уровень ее самосознания. То, что неугасимость семейного огня, олицетворяющего женскую сферу обязанностей, является источником существования и благополучия дома и семьи, символом как одного, так и другого, определяет объемы прав и притязаний замужней женщины, которая использует это природное благо для влияния на домочадцев.

Автору помнится, как в родном селении, когда между супругами возникли размолвки, женщины в качестве инструмента воздействия на своих мужей и защиты своих прав использовали огонь. Они просто отказывались его разводить. В итоге, например, зимой в помещении становилось холодно, дети мерзли, пицца не готовилась. Никто из других членов семьи не смел без согласия хозяйки дома и семьи подходить к очагу и браться за разведение костра. Отказ женщин разводить огонь продолжался до тех пор, пока мужчины не предлагали мир. Этот пример красноречиво свидетельствует о

том, что женщины используют предмет своего ведения как рычаг для оказания влияния на домочадцев, включая отца семейства.

Представление об изначальной принадлежности огня *кайвону* просматривается не только в практике «неделигируемости» функции разведения огня в семейном очаге. Установившийся порядок мироустройства, согласно которому огонь — собственность женщины и в этом качестве основа благополучия дома и семьи, отражен в таджикской поговорке, употребляемой обычно женщинами в случае смерти хозяйки, оставившей после себя несовершеннолетних детей. В переводе она звучит так: «Детям лучше оставаться при кучке материнской золы,<sup>75</sup> чем при кучке отцовского золота!» (ср. русскую поговорку «Отец умер — полсироты, мать умерла — полная сирота»). В поговорке отражена идея о пределах «собственности» родителей (супругов). В ней женщина выступает носителем заповеданного традицией энергетического и эмоционального огня (тепла), поэтому для существования семьи как воспроизводящего института она значит не меньше, чем отец семейства, с которым связано материальное благополучие. Отсюда вытекают и представления о правах и обязанностях замужней женщины.

Когда некоторые исследователи пишут о бесправии женщин на Востоке, они не учитывают значения этого факта. Если исходить из дифференциации супружеских ролей во внутри- и внедомашних сферах, то кажется весьма уместным говорить не о неуравненности прав женщин и мужчин на мусульманском Востоке, а о целесообразном для традиционного общества разделении обязанностей между супругами. Все члены семьи, включая хозяйку, были зависимы от главы семьи (мужа, отца). В такой же мере верно и то, что все члены семьи, включая самого главу (мужа, отца) были зависимы от хозяйки (жены, матери) как обладательницы ключа к величайшему благу — огню. На утилитарном уровне он служил источником тепла, света, комфорта, фоном для общения и развлечений. На символическом — традиционным способом очищения, охраны, умиловления душ предков, компонентом защиты здоровья в знахарской медицине и так далее. Важно подчеркнуть, что в традиционном обществе забота о здоровье членов семьи (и группы) лежала в основном на женщинах, потому что огонь, широко использовавшийся в рациональной и иррациональной медицине, находился в их распоряжении. Они выступали ближайшими врачами, открывшими свойства чистейшего элемента природы — «своего» огня как наиболее доступного средства лечения.

В оседлой среде Центральной Азии существовала церемония, которая воспринималась как символический акт оформления незыблемости права женщины на огонь во внутреннем пространстве дома. Черты церемониального оформления «легитимации» права женщин на огонь как на их изначальную принадлежность просматриваются в традиционном обычае обведения молодоженов вокруг ритуального костра. Его смыслом является закрепление за новобрачной функции будущей хозяйки и управительницы огня в формирующейся семье. Одна из составляющих ритуала обведения невесты вокруг костра состоит в церемониальном оформлении передачи новобрачной права на семейный огонь как на ее заповедную собственность. Смысл обряда заключен, очевидно, в том, что невеста переезжает в дом будущего мужа со «своим» огнем (некоторый дополнительный свет на эту гипотезу проливают различные переносные огни — зажженные лампы, факелы, которые сопровождают поезд невесты). «Ее» огонь

становится фактором самосознания будущей хозяйки, определяющим уровень ее прав и притязаний в формирующемся семейном союзе. Согласно данным Л.Ф. Моногаровой, в Рушане существовал обычай, когда невеста перед отъездом в дом будущего мужа молилась перед очагом, затем брала из него золу и забирала с собой. У бартангцев мать новобрачной заворачивала в платок немного золы из очага и давала дочери с собой.<sup>76</sup> Природная принадлежность огня женщине отражена также в отмеченном выше традиционном ритуале бракосочетания (*никох*), где огонь (свеча) присутствует в качестве священного элемента обряда.

Приходится еще раз вспомнить *алоугардон* в плане осмысления его как «огня новобрачной». Это раскрывает смысл церемонии и мотивы участия в ней только женщин. Молчаливое священнодействие ее персонажей вокруг полыхающего костра может быть объяснено негативным отношением «мужского» ислама, в мире которого оно происходит. Здесь имеет значение то обстоятельство, что в этом утратившем какие-то черты былой яркости событии, отсылающем нас к идейным истокам почитания огня, слабо светится предписание о закреплении за будущей женой (и матерью) функции хозяйки и хранительницы семейного огня и очага. Это тот огонь, доля которого (с отъездом новобрачной в дом будущего мужа) «гаснет» в родительском очаге, чтобы возжечься в новом — в доме стороны жениха. Огонь, который новобрачная «приносит» в дом будущего мужа, служит, таким образом, для его возжигания/учреждения в новом очаге — сакральном центре дома (помещения). Этим в правовом отношении фиксируется факт, что невеста является первоучредителем семейного огня и, таким образом, право и роль хозяйки и хранительницы как огня, так и очага, принадлежат ей.

Данная точка зрения позволяет понять, почему в некоторых мифологических традициях женщина изображается первоначальной обладательницей огня. Не только в мифах, но и в действительности у многих народов мира хранительница семейного «неугасимого огня» и домашнего очага — женщина. У эвенков, по сообщению А.В. Головнева, исследовавшего культуру народов Северо-Западной Сибири, огонь, как и Солнце, предстает в женском обличье. Если место для нового стойбища определяет мужчина, то первую вещь в основание чума — железный очажный лист — кладет женщина. С этого начинается сооружение чума.<sup>77</sup>

По М. Элиадэ, «в ведийской Индии законное вступление во владение территорией осуществлялось путем сооружения алтаря, посвященного Агни»,<sup>78</sup> божеству огня. Он персонифицирует священный огонь, в котором все рождается и погибает, чтобы обновиться. Перефразируя М. Элиадэ, можно сказать, что «огонь новобрачной» являлся условием ее вступления (в качестве будущей хозяйки дома и семьи) «во владение». Поэтому, очевидно, архаическая традиция предписывала невесте переезжать в дом будущего мужа со «своим огнем». Поскольку возжигание семейного огня «есть не что иное, как микрокосмическая имитация Сотворения»,<sup>79</sup> «огонь новобрачной» должен рассматриваться как фактор доминирующей роли женщины в идеологии огня. Итогом священнодействия становится ритуальное оформление того, что огонь является, так сказать, изначальной естественной собственностью женщины. Следовательно, ей принадлежит и право определения связанной с ним идеологии, частью которой является судьба (будущее) семейного огня. Речь идет об определенных условиях его существования в семейном очаге.

Понимание семейного огня естественной частью того, что принадлежит женщине, заставляет еще раз вспомнить известные из этнографической литературы пляски овдовевшей жены вокруг костра или при зажженных свечах в течение трех дней после смерти мужа у припамирских народов.<sup>80</sup> Они отсылают нас к актуализации исконных прав женщины на огонь. Предположение о связи отмеченных ритуальных плясок именно со смертью главы семьи не кажется кощунственным, если мы согласимся, что они представляют собой образное (символическое) возвращение огня (после смерти главы семьи) в родительский дом вдовы. Основание для данного предположения не выглядит слишком смелым. Оно вытекает из текста М.С. Андреева, который рассказывает о весьма сжатых сроках между смертью мужа и повторным выходом замуж вдовы; исследователь приводит предание язгулемцев: «в старину, по окончании трехдневного оплакивания, женщина в тот же день возвращалась в дом своих родителей и, переночевав там, тотчас же выдавалась замуж».<sup>81</sup>

Можно, таким образом, высказать предположение, что отмеченные танцы представляют собой ритуал, который каким-то образом связан с судьбой огня. Он свидетельствует о том, что право женщины на огонь производно от ее ответственности за его судьбу. Здесь весьма уместно вспомнить замечание В.Н. Топорова о том, что «смысл жизни и ее цель человек космологической эпохи полнее всего переживал именно в ритуале».<sup>82</sup>

В контексте женских обрядовых плясок следует сказать, что этнографами они отмечены и в исполнении мужчин, которые приурочивали их к похоронам умерших мужчин.<sup>83</sup> Но в этом случае танцы обходились без огня. Как видно, в этом факте, отражающем отношение мужчин к огню, можно почувствовать намек на принадлежность права распоряжаться огнем и его судьбой именно женщине.

Акцент внимания на укладе жизни женщины на Востоке в основном в аспекте семейного огня при минимуме освещения вопроса о выполнении ею совокупности супружеских и материнских обязанностей объясняется тем, что эти роли центрально-азиатской замужней женщины достаточно хорошо известны из литературы. Кроме того, реализация этих обязанностей во многом неотделима от семейного огня, он как раз и предполагает выполнение *кайвону* супружеских и материнских ролей. Ранее неоднократно говорилось о том, что таджичка, как и любая другая центрально-азиатская замужняя женщина, до наступления климакса обычно была или беременна, или кормила ребенка грудью. Традицией ей было предписано всецело отдавать себя уходу за детьми, поскольку демографическое благополучие закладывало основу существования общества. Материнство считалось одной из главных функций и важным фактором жизнеспособности социума. Установка на соответствие в большей степени своему женскому предназначению (выполнению супружеских и материнских ролей вкупе с другими внутридомашними функциями) не позволяла женщине проявлять свою активность в сфере общественной жизни. Строго говоря, ей просто не нужно было проявлять эту активность в мире, изначально созданном мужчинами и, следовательно, принадлежавшем им. Этот мир, символом которого была мечеть, рассматривался сферой исключительно мужской деятельности, основой социального функционирования сильного пола. Так два мира: община, ядро которой составляют мужчины, и скрытое социальное ядро, которое ассоциировалось с женщинами, — дополняли друг

друга. Еще у пифагорийцев закон взаимодополняющих парностей (бинарных оппозиций) представлял собой основу мирового порядка.

В программе разграничения супружеских ролей в традиционной таджикской семье воззренческий аспект отражает истоки восприятия женщинами устройства организованного мира — социального и космического. Важность этого ракурса вытекает из того, что через религиозный плюрализм как систему регуляции группового поведения открываются и грани обыденно-житейского плана поведения. Предлагаемый угол зрения в определенном смысле является и ключом к пониманию исламского менталитета в условиях современной сельской Центральной Азии. Обращенность женщин преимущественно к сфере внутрисемейных ролей позволяет понять, что они выступают наследницами ныне утраченной традиции почитания огня, фигурами, сочетающими обязанности владельниц семейного очага и огня с заботой как об одном, так и о другом. Таким образом, функции, связанные с благословенным огнем, отсылают нас, во-первых, к области разделения полоролевых функций партнеров по браку, во-вторых, к собственно женскому видению мира. В первом случае оперирование огнем носит утилитарный (не-событийный) характер, во втором ощущаются (возможно, производные от первого) характерные черты использования этой стихии в не-утилитарных (событийных/церемониальных) целях.

Из отмеченных сопоставлений ясно, что у оседлого населения Центральной Азии там, где ожидание благости связывалось с домашним огнем, он находился исключительно в руках женщин. Священный огонь в священном домашнем очаге (разговор об этом впереди) представляет собой краеугольный камень, на котором зиждется источник сакрализованных властных функций восточной женщины в семье. В этой роли центрально-азиатские женщины предстают перед нами как носительницы идей, в фокусе которых улавливаются элементы культа огня. Своей учтивостью по отношению к огню женщины напоминают жриц культа этого природного явления. Толкование хозяйки дома и семьи как жрицы огня позволяет понять существо вопроса, связанного с элементами рационального мышления. При таком подходе выясняется, что в таджикской среде там, где огнем оперирует женщина, делить его на событийный (церемониальный) и не-событийный (не-церемониальный) становится невозможным в принципе.

Специфика утилитарного отношения к семейному огню (когда он служит источником тепла, света, комфорта, эмоционального подъема, фоном для общения, фактором забав, развлечений и т. п.) состоит в том, что оно как будто бы не носит зримой печати церемониального отношения к этому природному благу. Но если присмотреться внимательно, то можно почувствовать, что когда женщина находится у очага, то часто логическая дистанция между ней и огнем исчезает. Стирание границы между ними ощутимо, главным образом, благодаря особо утонченному отношению к этому благу практически во всех ситуациях оперирования им, не важно служит он утилитарным целям или ритуальным. Срастание в единое целое отношения к утилитарным и обрядовым ситуациям огня требует отдельного рассмотрения. Здесь необходимо вернуть разговор несколько в другую сторону, пытаясь поближе подойти к семантике огня молодоженов.

Анализ отношения таджички к огню позволяет заключить, что оно определяется в основном двумя факторами: а) огонь как заповеданный спутник и

союзник женщины и б) огонь как заповеданная собственность женщины. В первом случае обращение хозяйки к огню носит характер некоего ритуализованного «общения» с ним. Во многих случаях, особенно в сфере обрядности, символическая форма оперирования огнем определенным образом упраздняет логическую дистанцию между объектом и субъектом ритуальной ситуации. Тогда возникает ощущение, что огонь и женщина выступают как ближайšie и необходимые друг другу союзники и помощники. Женщина связывает свои ожидания с благотворным воздействием и высшим назначением огня служить человеку благом. Поэтому она осознанно приглашает его к конструктивному и гармоничному взаимодействию. В подобной ритуальной реальности огонь выступает как ее очеловеченный природный партнер для достижения конкретных целей. Благодаря этому оперирование огнем принимает черты священнодействия, воспроизводя ситуацию первовремени по «архивному рисунку» в области подсознания.

Ритуал обведения новобрачных вокруг костра, по-видимому, представляет собой инсценировку «отпечатка» того изначального, которое провозглашает идею о том, что огонь как чистый и священный элемент природы, обладающий способностью очищать от скверны, служить охранительным способом, стимулировать женскую фертильность, быть средством умилоствления и благословения, есть заповедный спутник и союзник женщины. Именно на этой основе ритуал *алоугардон* молодоженов и другие обряды с использованием огня проявляют себя как связанные единой мировоззренческой нитью; и на этой основе можно понять, почему в основных сферах обрядности, где огонь занимает центральное место, идеологами и действующими лицами выступают женщины.

Здесь должно быть сказано о том, что объем забот и переживаний женщины, связанных (наряду с материнскими и прочими функциями) с домашним огнем, не оставляли (не оставляют) свободного времени для выполнения ею религиозных обязанностей наравне с мужчинами и в конце концов способствовали формированию религиозного затворничества женщин в таджикском обществе. Чем же заполняется вакуум в сфере публичного выполнения местной женщиной религиозных обязанностей по исламу? Отсюда легко перейти к принципиально важному вопросу. Он касается той же темы огня, но уже в разрезе культа семейного огня и очага и, следовательно, женского видения мира.

Это обратная сторона медали, условно назовем ее *не-ислам*. Здесь скрываются истоки женской *двуэтнической* (не забудем — при очевидном исламском самосознании женщины в современной центрально-азиатской среде). Анализу некоторых граней этого феномена посвящен следующий раздел работы, который во многом является продолжением вышеизложенного. Конечно, нельзя думать, что культ огня в женской среде проявлял (проявляет) себя, так сказать, во всю полноту. Исламская энергоинформационная среда не позволяет реализовать его полнее. Показательно в этом отношении то, как мужчины избегают женских церемониальных огней; характерно также безмолвие персонажей церемонии во время выполнения действия. Тем не менее еще до недавнего времени в оперировании женщинами семейным огнем можно было чувствовать некоторые глухие признаки древнего почтительного отношения к его горению в очаге. Вспомним включение семейного очага и огня в систему традиционных родильных обрядов, а также обрядов материнства и раннего детства, описанных выше. В этой связи стоит сказать также об отношении к огню, когда он

горит в каминно-очажном отделении (*касаба*) дома, служа источником света, тепла, средством для приготовления пищи и т.п.

#### 4. Женщина и «не-ислам».

Один из аспектов идеологии огня отсылает к представлению о том, что это благо возносит запах пищи на небо — обитель Бога и предков. За это человек получает всевозможные блага, посредством, например, облаков, приносящих дожди, стимулирующие природное и социальное размножение. Значит, огонь связан с миром Космоса. Это обстоятельство свидетельствует о том, что отношение «женщина — огонь» может быть рассмотрено в контексте мировоззренческой модели (в том смысле, что почтительное отношение к огню обнаруживает определенные признаки женского культа). Черты быта *кадбону*, для которой священный огонь является объектом опеки и патронажа, говорят о предназначении женщины воплощать функции Хозяйки и Патронессы Небесного Огня, выступать, так сказать, земным прототипом Гести и Весты.

Подобные представления имеют под собой достаточно веские обоснования. Они связаны в первую очередь с символическими функциями огня. Согласно поверьям и представлениям таджиков, с этим благом связаны охранительные функции, огонь выступает магическим средством очищения и защиты членов семьи от болезней и неудач, он обладает очистительной, сексуальной и прочими функциями природного и социального размножения и развития. Он благословенен (в этой ипостаси выступал символом национальной религии доисламских иранцев), продолжает служить объектом женского культа в среде Центральной Азии и поныне. Эти взгляды на огонь ярче всего раскрывают смысл костра новобрачных и ожидания, которые с ним связаны. Об этом уже говорилось: церемония обведения новобрачных вокруг огня представляет собой акт закрепления за будущей хозяйкой дома и семьи обязанностей, связанных с поддержанием неугасимого семейного огня.

Своеобразие отношения *кадбону* к огню состоит в том, что, когда она оперирует этим благом, ее поведение принимает некую эмоциональную окраску. Поведение женщины, проникнутое почтительным отношением к этому природному элементу вообще и к семейному очагу в каминно-очажном отделении (*касаба*) жилого помещения в частности может служить существенной базой для приближения к пониманию особенностей мира женщины. Говоря об отношении женщины к огню, нельзя пройти, например, мимо такого факта, что он как грозная и одновременно уязвимая стихия выступает предметом опеки, охраны именно женщины. Поэтому, когда мы говорим о том, что женщина в восточном обществе воплощает собой ключ семейного огня, ясно, что это вытекает из двойной природы огня: при умелом обращении огонь — благо; в противном случае — он губительный источник бед и разрушений. Из закрепленных за женщиной обязанностей обуздания угрожающей неукротимости огня и функций, предполагающих охранение, хранение, воспроизводство и управление семейным огнем, вытекает исключительная важность ее роли во внутрисемейных делах, что основательно привязывало замужнюю женщину с детьми к дому, лишая ее возможности выполнения религиозных обрядов, установленных *шариатом*.



Необходимо акцентировать внимание на огне как аспекте женского видения мира. В этом плане интерес представляет, например, женское олицетворение огня в демонологии таджиков. Этот факт отмечен О.А. Сухаревой.<sup>84</sup> О. Муродов высказывает мысль, что в мифах и легендах таджиков долины р. Зеравшан происхождение добрых духов связывается, в частности с огнем и светом.<sup>85</sup> М.С. - Андреевым зафиксировано представление об очаге-деде (учак-баба) в Самаркандской области.<sup>86</sup> Все это, безусловно, свидетельство андрогенности мифологического образа, как и в случае с зороастрийским богом огня Атаром.

Чтобы яснее представить совокупность отношения «женщина — огонь», рассмотрим некоторые особенности современного быта таджикского населения, отталкиваясь от разделения обязанностей супругов. В целях краткости изложения перенесем обобщенные особенности полоролевых функций партнеров по браку на условную *схему ролевых характеристик супругов* (СРХС). Возможно, описываемая в ней модель отношений покажется читателю не вполне академичной, зато она наглядно иллюстрирует реальные ориентации супругов в реальное время и в реально существующем районе мира.

Местоимением первого лица (*Я*) обозначим мужа, второго лица (*Ты*) — жену. Тогда мы получим следующую картину: *Я* (муж) предназначен для общественной жизни, *Ты* (жена) призвана устраивать домашнюю жизнь, создавать комфорт; *Я* имею своим тылом общинный очаг, *Ты* — семейный очаг. Круг *Твоих* обязанностей замыкается семейным очагом и огнем, круг *Моих* обязанностей ограничен социально одобряемыми функциями добытчика. Соответственно *Я* за порогом дома могу быть где угодно, *Ты* находишься дома, у огня и котла, около детей. Другими словами, основой *Моего* социального функционирования является община (как целостность), основой *Твоего* функционирования — дом (образующий *Твой* микрокосм). *Я* исповедую ислам, *Ты* исповедуешь и ислам, и «не-ислам», значит, *Я* стремлюсь к Богу, *Ты* — и к Богу, и к миру одухотворенных реальностей (явлений). *Мой мехроб*<sup>87</sup> обращен к Мекке, *Твой мехроб* обращен и к Мекке, и к не-Мекке («не-Мекка» подразумевает образы и символы, унаследованные из доисламских традиций. В этом смысле вполне применима также форма «до-Мекки»).

Обрисованная схема супружеских отношений ясно показывает глубинные мировоззренческие корни описанного выше разграничения полоролевых обязанностей супругов в традиционной таджикской семье. Главное — принцип, согласно которому место женщины — у огня (и, следовательно, около детей). Этот принцип ясно показывает, например, почему, по словам главы семьи из Чорку, «огонь не разговаривает с мужчинами».

Как видно, отношения, которые отражает программа разделения супружеских обязанностей, представляют собой картину специфики собственно мужского и собственно женского миров в общей системе традиционных внутрисемейных и социальных отношений. Достаточно бросить взгляд на последние позиции обрисованной выше схемы, чтобы убедиться в особенностях разграничения мировосприятия супругов. Выходит, что целостная религия отца семейства однополюсна, она направляет его сердце к единому Богу — кораническому Аллаху. Что касается жены (и матери детей), то ее религия двуполярна (двучастна): один из ее аспектов — вера в единого Бога, другой — вера в мир спиритуализованных реальностей. По существу, целост-

ность ее религии достигается посредством единства двух светлых начал веры. Центральнo-азиатская женщина во многом остается неотделимой от сконструированного ею самой Всеединства веры; в этом смысле дом, хозяйкой и управительницей которого она является, предстает домом, в котором существуют как бы два *мехроба*. Один обращен к Мекке, второй (не-Мекка) — к ее сердцу. К нему женщина обращается тогда, когда оперирует семейным огнем.

Внутренняя двучастность женской религии представляет собой продукт ее интравертности. Супружеские, материнские роли, а также функции хозяйки дома и семьи удерживали (во многом продолжают удерживать) ее в большей степени у того *мехроба*, воплощением которого выступал семейный огонь. Здесь важно помнить, что огонь является единственной стихией природы, которую человек в состоянии воспроизводить. Именно эта наиболее содержательная функция традицией отнесена к кругу обязанностей женщины. Благодаря этой обязанности она обретает право хозяйки, хранительницы и управительницы домашнего огня. Нетрудно в этой концепции угадать элемент того воззрения, что как конструирующая рукотворный огонь женщина есть участница творительной деятельности Бога. Поэтому фигура самой женщины обретает черты, характерные для служителей культа. Тут возникает вопрос, не было ли рассмотренное выше женское затворничество связано с подобными представлениями, продиктовано необходимостью ограждения не только благословенного огня, но и фигуры его хозяйки и хранительницы от возможных осквернений.

Возвращаясь к семейному огню, который помещался в каминно-очажном отделении (*касаба*), нужно сказать, что по ряду особенностей отношения к нему еще в относительно недавнем прошлом он во многом сохранял глухие следы древнего алтаря огня. Автор помнит устройство и расположение упоминавшихся *мехроба* и *касабы* в доме родителей. В зимнем помещении дома они располагались напротив друг друга. *Мехроб* представлял собой аркообразную нишу почти во всю высоту задней стены в глубине каркасного помещения, справа от входа. Эта часть помещения называлась *пейшок* («место впереди *тока*»; *ток* значит «арка», «свод»). *Мехроб* указывал направление на запад, т.е. на Мекку. Эта ниша называлась также *тахмон* (ниша для постельных принадлежностей), в нее складывались одеяла, тюфяки и подушки. Поверх постельных принадлежностей она занавешивалась большой декоративной занавеской, сплошь вышитой шелковыми нитями, панно-*руиджо* (*руиджойи*). В таком виде *мехроб/тахмон* представлялся местом, где за вышивкой, как за занавесой, скрывается что-то таинственное, недозволенное для «постороннего глаза».

Следует помнить, что изготовление декоративных вышивок, как и искусство рисования узоров, всецело находится в руках женщин. По О.А. Сухаревой, это ремесло «передается исключительно наследственным порядком, причем наследование идет преимущественно по женской линии».<sup>88</sup> Основное назначения таких панно — служить своеобразной иконой, выполненной женщинами в утонченных узорах. Это еще один пример, иллюстрирующий картину женского мира.

*Касаба* была слева от входа в комнату. *Мехроб*, как знак направления на Мекку, указывал на место захода солнца, *касаба*, наоборот, — на место

его восхода. Аналогично располагались *мехроб* и *касаба* и во многих других домах родственников и соседей. Конечно, были и другие варианты, что зависело, например, от рельефа местности при выборе места для строительства дома и его ориентирования по сторонам света. Но обязательным условием было то, чтобы каминно-очажное устройство не занимало место *мехроба*. Насколько я помню, этот принцип соблюдалось и в кишлаке Заурон, откуда родом была моя мать.

Отец будущего этнографа не слишком усердствовал в области выполнения религиозных обязанностей (хотя был достаточно сведущ в исламской обрядности). Не потому, что он был неверующим. Времена — рубеж 1940–1950-х годов — были трудные: разговоры о преследованиях властями верующих велись повсеместно.<sup>89</sup> Между тем, когда к нам забредали соседи или кто-нибудь другой из односельчан и после чая принимались молиться, обычная осмотрительность словно покидала отца: он становился в один ряд с молящимися, занимая соответствующую позу. Видимо, срабатывал инстинкт групповой солидарности. Пока мужчины молились, становясь лицом к *мехробу* (значит, к Мекке), мать находилась у очага, занимаясь приготовлением пищи или чая. В такой ситуации молящиеся мужчины и мать, занятая управлением огнем, оказывались спинами друг к другу. По медлительности движений матери, когда она занималась огнем, и ее погруженности в себя, можно было подумать, что в ней происходит некое раздвоение: было такое впечатление, что одну часть ее мысли влечет горение огня, а другую уносит *мехроб*, куда обращены молящиеся. Это было видно, когда мужчины совершали ритуал *Омин* (Аминь), проведя ладонями рук по лицу: мать делала то же самое. Так, два алтаря, символически соответствовавшие двум принципам видения мира, мирно сосуществовали под одной крышей жилого дома. Ситуация, похожая на описанную (или вообще так или иначе связанная с *намозом*), была обычным явлением среди многочисленных родственников автора этих строк, по крайней мере в селении Заурон, откуда была родом мать, и Мазари Шариф, с которым связано происхождение отца. Взрослых женщин (как по линии материнского родства, так и по отцу) было около тридцати. Регулярно молилась лишь бабушка по отцу, ведавшая библиотекой моего репрессированного деда.

Жизнь у порога дома создала основу для восприятия таджичкой божественного начала, в том числе в предметности того мира, который она создавала сама и в котором обитала. Потому-то «ее» Бог принимал черты, с одной стороны, абстрактного (незримого, небесного) бытия, с другой — растворенного в конкретных (зримых, земных) вещах, ею создаваемых и ее окружающих. Благодаря этому обстоятельству в поисках Высшей Истины она обращала свой внутренний взор, с одной стороны, в небо, с другой — в образ Небесного Храма, в собственное сердце. Так, оставаясь дома, таджичка, в отличие от немецкой женщины, ограниченной рамками «трех К» — *Küche, Kirche, Kinder* (кухня, церковь, дети),<sup>90</sup> всецело посвящала себя созданию равновесия в семье, стремясь направлять жизнь отца семейства — руководителя и защитника домочадцев. Создается впечатление, что местный ислам кое в чем представляет собой дефеминизированную религию. Женщины, обычно осознающие себя членами мусульманской общины (*уммат*), в значительной степени находятся во власти доисламских верований и представлений, активно используют

огонь в многочисленных ритуалах (родильных, свадебных, смертельных, знахарских и др.). Их «бирелигиозность» объясняется тем, что учение пророка Мухаммада, унаследовавшее доисламские нормы и представления, сохраняет интровертность местной женщины, ориентируя ее на выполнение «двух ролей» в противоположность «трем К». Одна подразумевает детей, другая — кухню, символы которой — очаг и огонь — указывают и на выражение видения ею мира и себя. Такой порядок вещей способствовал тому, что женщина продолжала оставаться в мире, корни которого, несомненно, скрываются в доисламских воззрениях, сделавших объектами почитания древние символы, в частности огонь и связанный с ним домашний очаг, как бы заменяя ей *мехроб*, указывающий верующему направление на Мекку. В результате в домашнем очаге находил свое выражение домашний алтарь,<sup>91</sup> игравший для своей хозяйки и роль своеобразного *мехроба* в мечети.

Знарок этнографии оседлого населения Средней Азии А.К. Писарчик, говоря о домашних очагах в этом регионе, пишет, что они выполняли функции домашнего алтаря, будучи местом почитания, принесения жертв, приготовления ритуальной пищи. «Насколько мне известно, — отмечает она далее, — ритуальная функция очагов не была объектом специального этнографического исследования, хотя во многих этнографических работах по Средней Азии зафиксированы многочисленные факты почитания очага и огня, главным образом в календарных и семейных обрядах».<sup>92</sup>

Как сообщает М.С. Андреев, в долине р. Хуф по «четвергам и пятницам при совершении поклонения домашнему очагу в него кладется трава “сітіриах”, намазываемая маслом, как курение, угодное угодникам, ангелам и духам предков».<sup>93</sup> А.Е. Тер-Саркисянц свидетельствует, что в традиционной сельской свадьбе у армян «после того как невеста была одета, молодые отправлялись в церковь венчаться. Иногда венчание происходило у очага (тонир) и называлось *тонри псак*».<sup>94</sup> На той же странице этой работы говорится: «Совершая этот обряд, наиболее распространенный в селах Сюника и Нагорного Карабаха, жених и невеста трижды обходили вокруг очага, затем, встав по обе его стороны, опускались на колени и целовали края очага. В народе венчание у тонира считали даже выше венчания в церкви, поскольку тонир их кормит, греет и очищает. В Нагорном Карабахе этот обряд сохранялся вплоть до конца 1920-х годов».

Археологами установлено наличие особого помещения «с пандусным подъемом своеобразного устройства», служившего домашней часовней или святилищем, в жилищном комплексе жителей доисламского Пенджикента. Для него характерна «специально пристроенная арочная ниша, по бокам украшенная декоративными колонками. Перед нишей имеется невысокая площадка, обычно со следами разведения огня». На стенах некоторых ниш сохранились остатки живописи, найдены «лепные украшения, обрамлявшие арку, и фигуры фантастических существ» (полуптиц-полулюдей), которые свидетельствуют об их связи с культовыми представлениями. «Из общей системы других комнат святилища выделяются в ряде случаев тем, что полы в них приподняты над общим уровнем полов помещений и перед входом в них устроены невысокие лестницы. Обязательными для святилищ были и суфы вдоль стен, исключая стену с нишей».<sup>95</sup>

Г.А. Пугаченкова и Л.И. Ремпель описали орнаментированные терракотовые очажки (IX–XII вв.), собранные в основном на Афрасиабе.<sup>96</sup> Авторы ссы-

лаются на литературные источники, где говорится, что эти очажки были связаны с культом огня и установкой в них светильников с неугасимым огнем или что очажок — это зороастрийская икона, перед которой возжигался жертвенный огонь.<sup>97</sup> В этом отношении интерес представляет работа О.А. Вишневской и Ю.А. Рапопорта об антропоморфных очагах, раскопанных в городище Джигербент (левобережье Амударьи).<sup>98</sup> Все это — весомый аргумент в пользу точки зрения об укорененности культа неоскверненного огня, своеобразными жрицами которого были женщины.

Показательно, что когда речь заходит об отношении женщины к огню и очагу, то в ее поведении ощущается особая ритуализованность движений, как бы устремленных к какой-то таинственной и высшей целесообразности. Особенности поведения женщины у очага или в ритуале, когда она оперирует огнем, свидетельствуют не только о вере в огонь, но и о зримом его почитании. Различимы также и жреческие формы поведения женщин. В целом специфически «огнепоклонническое» отношение женщин к анализируемому природному явлению в ряде сложных ситуаций современной жизни придает их поведению заметные черты прагматичности, толерантности и склонности к умиротворению.

Определяющей в системе традиционного менталитета является реминисценция мифологического сознания о нерасчлененности человека и живого Космоса. Это представление является источником восприятия разводимого в сакральном «центре» жилища (очаге) огня как подобия Огня-Солнца в сакральном Центре Неба. М.С. Андреев, описывая церемонию очищения невесты огнем в долине р. Хуф, свидетельствует, что после этого «приводят барана и перед очагом, на краях которого курение, разрезают барану ухо, чтобы пошла кровь; эту кровь собирают в поставленную ложку и льют в очаг. Барана после этого отводят обратно в стойло. Берут заранее отложенные сердце и печень (от другого барана, зарезанного раньше для угощения) и жарят на очаге, после чего рубят на мелкие кусочки и раздают всем присутствующим по три маленьких кусочка, которые и съедаются. Этот обычай называется <чи-арзонай> (чи-ардо:най), т.е. <за очаг>».<sup>99</sup> У таджиков равнинных районов существовало представление, что приготовление горячей пищи на домашнем очаге есть жертва духу огня, который якобы питается запахом этой пищи, в особенности запахом жира. При разделке туши (например, барана) *кассоб* (букв. «мясник») отрезал ломтики курдючного сала или нутряного жира заколотого животного и бросал их в очаг, говоря: *насиби алоу* («доля огня»). Такое отношение указывало на представление о праве «живого огня» на пропитание. Принося жертву «живому огню» в «вещном» центре (очаге-жертвеннике), человек, согласно традиционному мышлению, становится участником глобальных креативных процессов, которые происходят в божественном ведомстве на Небе, и тем становится подобен Создателю. Примечательно, что эта роль ассоциируется именно с женщиной.

Таким образом, круг обязанностей хозяйки дома и семьи («*кайвону*»), находящейся у огня и замкнутой стенами дома, демонстрирует элементы полярности мира женщин и мужчин. В этой полярности заключено объяснение причин неучастия женщин в выполнении религиозных обрядов наравне с мужчинами, в ней же заключено и условие поддержания необходимого равновесия в семье в традиционном таджикском обществе. И в самом деле, дом тогда дом, когда в нем

горит огонь. Но горение огня (а значит, и существование дома) немислимо без женщины — источника энергетического и эмоционального тепла.

У таджиков для поддержания неугасимого огня хозяйки вечером сгребали горячие угли в кучку в центр очага и накрывали ее золой. В целях большей надежности сверху укладывали еще несколько кизяков или просто сырые дрова. Так, во-первых, огонь сохранялся до раннего утра и, во-вторых, таким путем за ночь топливо просыхало. Женщины старались вставать пораньше, чтобы не допускать угасания тлеющих углей и успеть развести огонь в очаге; уже в этом факте угадывается элемент представления о необходимости бережного отношения к огню.

Как упоминалось выше, К.А. Иностранцев приводит материалы из арабских источников относительно примет и поверий об огне в сасанидском Иране. Например, считалось, что «кто не любит треска огня, не получит дохода с земли». <sup>100</sup> Также полагали, что треск огня справа от сидящего предсказывает ветер и пыль, слева — дождь и снег, <sup>101</sup> кружение языка пламени в очаге — к смутам и спору; такое же поведение огня перед сидящим означает победу и радость. Если огонь кружится перед очагом, предстоит отъезд хозяина, за очагом — болезнь в доме. Когда звук пылающего в очаге огня напоминает смех, быть и радости, и горю. Огонь подходит под самый котел — значит будут большие дожди, то же, если из костра вылетает много искр. Ярко пылает огонь — большая радость; пылает с завыванием — горе и т.п. <sup>102</sup>

Обычно, когда костер горел ярко, члены семьи располагались поудобнее у огня и за чаем или едой подолгу взирали на пламя. Длительные паузы, которые то и дело возникали в медленном разговоре, не оставляли сомнений в том, что взрослые и дети находятся во власти магического воздействия огня. У костра люди общались, не глядя друг другу в лицо: огонь притягивал их взгляды. Он манил их, никому не хотелось упустить мига общения с ним. Ели и пили не торопясь. Каждый старался поддерживать полыхающий костер, подбрасывая в него все новые дрова, которые тут же подхватывались пламенем. Медленный разговор, а то и длительное безмолвие у костра — одна из загадочных особенностей отношения человека к огню. Кажется, ничто не придает речевому поведению человека столь строгой ритуализованности, как огонь. Как можно было заметить, особенно зримо это ощущается в молчаливом священнодействии, связанном с *алоугардон* невесты.

Стремление не позволять огню гаснуть в очаге и различение его характеров по особенностям горения были связаны, в первую очередь, с утилитарной функцией огня — служить источником тепла, света, фоном для общения и т.п. Это говорит о том, почему так много значения придавалось «смеющемуся огню» (*алоби шух*). В этой, казалось бы, рутинной утилитарности многое было ритуализовано. Забота о «смеющемся огне» как о живом существе наглядно это доказывает. Такое отношение, похоже, основывалось также на представлении о чистоте этого природного явления.

Автор помнит, как его мать неодобрительно относилась к тому, что будущий этнограф или его сестры при разжигании костра в очаге дули в огонь или задували его. Она сама (для быстрого возгорания хвороста) бралась руками за края подола рубахи или халата и равномерными движениями вверх и вниз раздувала огонь. По М.С. Андрееву, ягнобцы «огонь не тушат никогда

даже до сих пор дыханием, так как это считается грехом», хотя, как сообщает автор далее, «для раздувания дыхание (ртом) применяется свободно». <sup>103</sup>

Священнослужители-зороастрийцы во время богослужения и других религиозных обрядов в храме огня, находясь перед алтарем со священным огнем, закрывают лица (кроме глаз) вуалью. Такое отношение к огню явственно отражает представление, что дыхание оскверняет чистый элемент. <sup>104</sup> Здесь улавливается и ритуализованный призыв к осознанию губительной опасности огня при неосторожном обращении с ним, особенно в странах с сухим климатом: ветер (поток воздуха из легких), извечный и могущественный враг огня, может подтолкнуть эту чистейшую стихию к демоническому порыву. Взгляд на огонь как на творение богов на деле означает, что он стал доступным человеку благодаря его изобретательности и творческим способностям. Человек приручил огонь и создал культ этой стихии как заповедь высокой нравственности. Эта заповедь не только призыв к почитанию, но и предписание разумного и осмотрительного обращения с этой грозной и опасной стихией.

У моей покойной матери было правило: не умывшись предварительно, не браться за разжигание утреннего костра в очаге. Она наставляла моих сестер: прежде чем начинать разжигать костер, надо приводить в порядок волосы на голове, чтобы не осквернять чистый (*пок*) огонь. В противном случае, по ее убеждению, сваренная пища «не дозволена (по шариаду) для употребления» (*харом*). Очистка очага от золы производилась с особой тщательностью; золу полагалось выбирать всю и выносить в специально отведенное для этого место подальше от строений, чтобы полностью исключить возможность того, чтобы кто-то даже случайно на нее наступил; это считалось *увол* («грех», «грешно»). Там, куда выносили золу, со временем образовывалась большая куча. Родители, в особенности матери, запрещали детям плевать или забираться на нее; необходимо было обходить кучу. Для предостережения неразумных детей от подобных шалостей взрослые ссылались на различного рода зооморфные или антропоморфные злые силы, <sup>105</sup> способные навредить им, если они пренебрегут этими предостережениями. Матери внушали детям, что от воздействия демонических сил они могут ослепнуть, оглохнуть или даже лишиться рук и ног. Этот пример показывает, что демонологические образы служили матерям зачастую педагогическим инструментом. К ним прибегали для того, чтобы способствовать формированию у детей осознанно почтительного отношения к «живому огню» и золе, сохраняющей дух «живого огня».

К весне, в сезон полевых работ, кучу золы разбирали и использовали для удобрения земельного участка семьи. В наше время это практикуется меньше, потому что теперь в сельских местах для отопления используется по большей части каменный уголь, который сгорает в топках различных конструкций, в том числе металлических. Считается, что зола каменного угля вредит развитию сельскохозяйственных культур, а также плодовых деревьев. Проникновение в современный быт местного населения этого вида топлива (сопровождавшегося появлением печей и печек, в том числе буржук), а также природного газа (в урбанизированных центрах) и электричества коренным образом изменило конструкцию традиционных очагов и каминов. При всем том изменение топливного материала и трансформация в основных конструктивных чертах каминно-очажного отделения не подорвали основы традиционного почитания огня и золы.

Привлеченные сведения представляют собой иллюстрацию того положения, что определяющими идеологию семейного огня и жрицами его культа выступают женщины. Примеры сакрализации женщинами домашнего огня, опеки ими предмета своего культа и их стремления оберегать его от осквернений прослеживаются во многих областях традиционной этнической культуры. Роль хозяйки и хранительницы огня и очага обязывала женщину к вдумчивому и изобретательному отношению к тому и к другому, поскольку огонь «разговаривал только с женщиной», как бы игнорируя участие мужчин.

Представления о человечности огня лишней раз останавливают внимание на достаточно хорошо известном из этнографической литературы по народам Центральной Азии факте из жизни в древних оседло-земледельческих районах. Имеется в виду так называемый обычай *чоршанбеи сури* (среда «сури»), как уже говорилось знаменовавший последнюю среду месяца *сафар* и последнюю среду перед наступлением Нового года (*Науруз*) иранских народов.

Слово *сури* напоминает ведийское «*суга*» («солнце»), поэтому вполне возможно его истолкование как символа солнца, хотя возможны и другие толкования. Известно также, что общеиранское *сури* значит «красная роза». <sup>106</sup> Связано ли оно со словом *сур* в современной лексике таджиков в значении «дикий», «необузданный» — решать лингвистам.

О *чоршанбеи сунни (сури)* в Бухаре еще в середине прошлого века сообщает Н. Ханьков, который пишет, что там весной празднуют «один день, называемый странным именем *чоршамбеи-сунни*, <...> везде зажигают костры, и люди обоих полов, перепрыгнув через них, разбивают какую-нибудь глиняную посуду, этим они думают очиститься от грехов и даже от болезней». <sup>107</sup> Этот сюжет привлекал также внимание К.Л. Задыхиной, согласно которой узбеки дельты Амударьи один раз в году, обычно в конце месяца *сапар* (араб. *сафар* — второй месяц мусульманского лунного года), считавшегося самым неблагоприятным, ночью в [последнюю. — Р.Р.] среду — *чоршанбе* зажигали костры и прыгали через них. «Кроме того, — сообщает исследовательница, — для очищения от грехов» и предотвращения беды люди шли на перекресток дорог, где «жгли костры, прыгали через огонь, били посуду и быстро убежали домой». <sup>108</sup> Интерес представляют также данные иранских источников, например Сайида 'Али Мирнийя: <sup>109</sup> предварительно сыпали понемногу соли (*намак*), потухших углей (*зогал*), а также монету достоинством в десять *шахи* («шахская») <sup>110</sup> подержанный глиняный кувшин, предназначенный для битья, который выбрасывали через крышу дома на улицу.

Как нам кажется, в рассуждения в Н. Ханькова о том, что в Бухаре через костер перепрыгивали «люди обоих полов», вкралась неточность. Дело в том, что для прыжков подобного рода полагалось, чтобы костер был достаточно большой. Поэтому трудно себе представить, чтобы, например, бухарская женщина, которая тогда еще носила покрывало-*фаранджи*, решилась на такой шаг. Для этого она как минимум должна была снять этот элемент одежды. Кроме того, подобное поведение женщины около общественного костра едва ли могло вызывать одобрение мужчин, особенно в таком городе, как Бухара, славившемся своей строгостью в вопросах женского благочестия.

Традиционно длинный покрой одежды взрослого населения, в особенности женщин, в Центральной Азии заставляет думать, что в прыжках через риту-



альные костры участвовали преимущественно подростки, взрослые люди были, скорее, наблюдателями. Участие женщин в этих прыжках возможно было при условии, что костер разводился не на улице, а во дворе частного дома, обычно без посторонних мужчин.

К слову сказать, этот обычай некоторые черты своей устойчивости сохраняет и сейчас. По рассказам, которые нам приходилось слышать в кишлаке Сор (долина Магиандарьи), прыжки через пламя костра под тем же названием *чоршанбеи сури* практикуются и в наше время. Костры подобного рода устраиваются как на улице (тогда они принадлежат в основном детям), так и во дворе частных домов (в этом случае в прыжках участвуют и молодые женщины). В окрестных кишлаках райцентра Пархар (Хатланская область) костры, раскладываемые один раз в год — в последнюю среду месяца *сафар*, именуются *алоупарак* (от *алоу* со значением «огонь», «костер» + существительное *парак*, образованное от глагола *паридан*, значение которого «летать», «прыгать»).

Между тем на юге Республики Таджикистан *алоупарак*, устраиваемый где-нибудь на открытой площадке, всегда носит адресный характер, в том смысле что прыжки через костер совершаются группами (с определенными интервалами). Для каждого пола раскладывается отдельный костер. Нечто похожее имело место также у туркмен-чоувдугов в конце XIX в. По этому случаю они зажигали три разных огня, по одному на вечер. По источнику, «в первый вечер через огонь обычно прыгали мужчины, во второй — женщины, в третий — подростки (обоюго пола)».<sup>111</sup> Наиболее полное представление об этих огнях *сафара* дают работы Н.П. Лобачевой, написанные на основе полевых этнографических материалов самой исследовательницы с учетом данных литературы (среди них — и иранские источники), а также свидетельств, содержащихся в средневековых письменных памятниках.<sup>112</sup>

Изложенное в полной мере подтверждает назначение костра служить очищению. Вызывает интерес рассказ, зафиксированный Р.Л. Неменовой. Некий молодой человек в неурочное время оказался на кладбище у могилы отца, за что был наказан духами половым бессилием. «Чтобы устранить такое тяжелое последствие, несколько раз в четырех местах зажигали костры и пострадавший прыгал через них».<sup>113</sup> Данная функция костров, приурочивавшихся оседлым населением Центральной Азии к *чоршанбе сури*, заставляют вспомнить сообщение Д.К. Зеленина относительно *чистого четверга* последней недели Великого поста в восточно-славянском народном календаре. Как явствует из материалов этого исследователя, среди разнообразных очистительных обрядов, выполнявшихся в этот день в Тверской губ., было и сжигание соломы из постелей. Люди окуривали себя можжевельником, «перешагивая через костер, сложенный из его ветвей».<sup>114</sup> Д.К. Зеленин говорит, что в старину у восточных славян «с этим днем [четвергом. — Р.Р.] совпадало празднование Нового года, который <...> начинался в марте».<sup>115</sup>

Коль скоро речь заходит о функциях пламени, нужно сказать и о назначении его служить магическим средством, стимулирующим природную и социальную фертильность. Огни, зажигаемые в день весеннего равноденствия (*Науруз*), являют собой яркий пример того, что эти ритуальные огни стимулируют солнечное тепло «после зимы и возрождения природы».<sup>116</sup> Эти сведения лишь один раз заставляют вспомнить ритуальный огонь молодоженов (*алоугардон*).

Как представляется, они имеют прямое отношение к интерпретации этого костра как магической функции очищения новобрачных от негативного воздействия злых сил.

Примечательным ракурсом эмоционального (церемониального) отношения женщин-кайвону к благословенному огню служит также другой обычай. Он связан уже не с днем среды перед *Наурузом*, а с самим этим праздником, когда также один раз в год — в первый день (Нового года) — они как бы выносили огонь из домашнего очага. В это время жизнь в кишлаках практически замирала. Семьи, сгруппировавшись по родству и запасшись необходимыми продуктами питания, посудой, паласами и кошмами, уходили на солнечные склоны гор или поляны ближе к почитаемым водным источникам. Подобные выезды на увеселительные гуляния целыми семьями назывались *сайл/сайр*. В этих «пикниках» просматриваются какие-то глухие признаки приветствия Солнцу, пересекающему (к 21 марта) свой экватор и этим совершившему поворот, за которым следует возрождение гуманной Природы. Это отражено в образе самого *Науруза* — одного из «наиболее ярких и светлых праздников»<sup>117</sup> иранских народов, называемого поныне как *Наурузи оламафруз*, т.е. «Науруз, украшающий мир». Конечно же, указанное выражение относимо к солнцу, тем более что Науруз мыслился праздником солнца. Уже сам факт выноса огня из домашнего очага по ряду черт знаменует собой культ умирающей и возрождающейся Природы.

Перед уходом на *сайл* хозяйки мобилизовали детей на генеральную уборку жилища; этому соответствовало название *хона таккони* (букв. «вытряхивание» или «встряхивание дома/помещения»). Частью *хона таккони*, которое принимало характер веселого времяпрепровождения, было тщательное очищение очажного отделения, чтобы вечером, когда члены семьи вернутся домой, развести огонь в очищенном/обновленном очаге. Производилось мытье утвари. Обязательным условием *хонатаккони* был вынос мягких вещей на солнце (разумеется, если позволяла погода). Восстановление порядка в доме после солнечного обогрева, что обычно производилось до захода солнца, называлось *хона гундори* (букв. «складывание/собираение дома/помещения»). Во время выполнения этих работ люди говорили: *Замистон мурд!* — «Зима умерла!». Действительно, хлопоты людей, связанные с уборкой дома (помещений), свидетельствовали о том, что ими руководит желание скорее избавиться от чего-то изжившего себя, отказать от него и обновить обстановку в доме.

Говоря о *сайлах*, многими чертами напоминавших парад семейных огней по случаю Нового года, следует заметить, что на склонах гор или полянах для костра в земле устраивались такие же, как и в домах, подковообразные очаги, на которые ставили казаны для приготовления праздничной пищи — *палау* («плов»), *шу'ла* (рисовая каша с маслом, луком, морковью и мясом), различных супов, *гармич* (суп из дробленой пшеницы) и т.п. Зажигание огня сопровождалось приговариваниями хозяек: *ба нийати ободию фаровони, ба нийати сихатию солими. Хар касалия гиру, сихати те, зардии руйамойа гиру, сурхи те!* («Ради благоустроенности и изобилия, ради здоровья и невредимости. Забирай /О, Огонь!/?/ всякие болезни и дай /нам/ здоровье, забирай желтизну наших лиц<sup>118</sup> и дай /нам/ розовые щеки!»<sup>119</sup>). И здесь, как в случае с отношением зороастрийцев к огню, отчетливо ощущается воззрение на специфическую одушевленность стихии огня.

Чтобы почувствовать глубину корней подобных представлений, последуем за Д.К. Зелениным, который пишет о своеобразной организации полупереходного характера, называвшейся у восточных славян *братством*. Члены этой организации лили *братскую* (или *мирскую*) восковую свечу. У белорусов и населения Калужской губ. она хранилась поочередно у всех крестьян данной деревни — год у одного, следующий — у другого. При передаче братской свечи в новый дом все приносили воск, растапливали его и налепляли на свечу. Поэтому иногда ее вес доходил до 60 кг. Свеча была глубоко почитаема. Если она пробыла по году в каждом доме, ее жертвовали в церковь и вместо нее отливали новую. У мордвы-мокши Пензенской губ., — говорит Д.К. Зеленин, — каждая братчина в 10–40 дворов имеет отдельную свечу. <...> Раз в год ее на несколько минут зажигают, прилепив к сосуду с пивом, стоящему посреди дома; при этом произносят молитву: «Кормилец-воск, вот настал твой праздник; все мы собрались к тебе с хлебом-солью; дай нам здоровье и хорошую жизнь. Пусть уродится [у нас] хлеб и множится скот. Дома наши сохрани от огня и всякого несчастья».<sup>120</sup>

Возвращаясь к *сайлам* таджиков, надо сказать, что часть готовой пищи *кайвону* раздавали соседям по пикнику, другую часть съедали члены семьи, приглашая к праздничному обеду и ближайших соседей. Отдельно подавалось угощение к *дастархону/дастурхону* мужчин. Разведением костров и приготовлением горячей пищи занимались женщины, им помогали дети. В 1987 г. автору довелось наблюдать новогодний *сайл* жителей кишлака Ёри, а в следующем — кишлака Гусар. По большому счету, эти *сайлы* представляли собой парад семейных огней, устроенных их хозяйками. Мужчины находились в стороне в роли охранителей женского и детского сообществ. Они развлекались отдельно от женщин, сообщая ели то, что им подавалось из семейных котлов; некоторые, не удовлетворившись этим, занимались приготовлением шашлыков. Женщины радостно хлопотали у очагов, готовили, в свободное время танцевали под звуки *доира* («бубен»), создавая праздничную атмосферу веселья, шуток, прибауток, благорасположения людей друг к другу, всепрощения и забвения обид. Атмосфера веселья на лоне природы не оставляла сомнений, что население находится во власти праздника огня.

Сценарий событий, связанных с празднованием *Науруза*, наводит на мысль о представлении, в основании которого связь огня с плодородием или размножением в природе и обществе. Замечательной чертой празднования *Науруза* является то, что в этот день происходит нечто похожее на лицезрения молодых супружеских пар, создавших семью в период после предыдущего праздника. Молодые женщины (*келинчак*) в свадебных нарядах показываются женской партии празднующих, а молодые мужчины — мужской партии. Этим они как бы демонстрируют свою включенность в социальную реальность с ее установками на поддержание демографического благополучия общества.

Пожалуй, здесь можно остановиться. Изложенные сведения об отношении «женщина — огонь» поясняют многое. Центральное место в них занимает специфика религиозного поведения таджикской женщины. Как видно, ее религиозность питается из двух источников, — ислама и «не-ислама», т.е. доисламских воззрений, составной частью вошедших в ткань ислама. «Не-исламский» элемент проявляет себя в осознанно почтительном отношении женщины к семейному огню и устройству для него в виде каминно-очажного отделения (*каса-*

ба). Не менее выразительно это отношение также в таких сферах традиционной обрядности, как *чоршанбеи сури* и праздник весеннего равноденствия (*Науруз*). В традиционной таджикской среде деление алтарей на официально мужские и специфически женские было связано с членением женских и мужских ролей на соответствующие внутри- и внедомашние сферы.

### 5. Коран и розовое пламя (вместо итогов главы).

В соответствии с оговорками, сделанными во введении относительно названия книги, вернемся к этому вопросу под другим углом зрения. Он предполагает разговор об истоках специфичности женской религиозности в мусульманской Центральной Азии.

На основе сопоставления целого ряда данных удалось выяснить, почему в Центральной Азии про *намаз* негоже спрашивать у женщины. Обрисованная картина позволяет понять мотивы подобных убеждений. Они сводятся к следующему. Женщины освобождены от публичных *намаз*'ов, совершаемых в культовом здании (*масджид*) (по крайней мере, так обстояло дело вплоть до середины последнего десятилетия XX в.). Совершают они их дома или нет, это личное дело самих женщин.

Возникает вопрос, можно ли в принципе говорить о женской религиозности в этом районе мира. Или, может быть, мужчины и женщины исповедуют разные культы? Поиски ответа на поставленные вопросы обращают нас к анализу нормативных представлений местного населения о разделении полоролевых функций партнеров по браку по схеме их членения на внутри- и внедомашние сферы обязанностей.

Выяснилось, что, как и в других традиционных обществах на Востоке, у таджиков внутридомашние обязанности закреплены за женщиной (как изначально предназначенной для их выполнения), внедомашние — за мужчиной (с которым обычно связываются функции защитника, добытчика, представителя интересов семьи в обществе и проч.). Едва ли есть необходимость говорить о том, из каких глубин человеческой истории эти установления ведут свое происхождение. По-видимому, многие некогда универсальные принципы, повлекшие за собой и соответствующие морально-этические нормы задолго до восхождения ислама в качестве одной из мировых религий, были затем интегрированы в систему учения и практики новой религии. Скорее всего это произошло не из-за невозможности их преодоления (хотя, вероятно, и это имело место). В традиционном обществе эти древние принципы были рациональны, и этот *рационализм* прошлого опыта оказался востребованным исламом. Остается посмотреть, нет ли между совокупностью супружеских и материнских ролей, закрепивших за таджикской женщиной право хозяйки дома и семьи (*кайвону*; лит. *кадбону*) и ее оторванностью от мусульманского общинного культового здания какой-либо связи.

Таджикская женщина платила дорогую цену за право называться хозяйкой дома и семьи. Объем домашних обязанностей практически не оставлял замужней женщине иного выбора, кроме как становиться пленницей этих функций, замкнувшись, в конце концов, ее мир стенами дома. Супружеские, материнские и другие внутридомашние обязанности обрекли ее на затворническое существование, из-за чего ее уклад стал слабо проницаемым для не-

шних влияний, возможно, неоднократно трансформировавших картину социального мира мужчин. Затворничество способствовало сохранению во многом в непоколебимости определенных символов религии и веры даже в условиях неоднократных масштабных перемен, сопровождавшихся глобальной сменой религиозной ориентации населения. Некоторые явления современной жизни и быта таджикского населения свидетельствуют, что отдельные достаточно выразительные образы и символы, зафиксированные еще в авестийских текстах, продолжают проявлять признаки своей динамичности как раз в тех областях, которые относятся к сфере женской активности.

Этот аспект был рассмотрен на примере отношения к огню в семейном очаге. Поддержание его, равно как и вся совокупность оперирования его пламенем, дымом и золой в событийных (обрядовых) целях, представляют собой неделигируемую обязанность замужней женщины. Функции хозяйки и управительницы семейного огня закрепили за замужней женщиной и право рассматривать это благо как заповеданную традицией свою собственность и, следовательно, использовать его как источник для оказания влияния на членов семьи. Объемы прав и притязаний управительницы огня производны, кроме всего прочего, от назначения этого элемента природы служить объектом именно женского культа. Функции огня как источника света, тепла, эмоционального подъема, а также представления об этом благе как функции очищения, защиты, охраны, размножения и т.д. придали ему черты сакральности. Уже из одного этого факта можно представить себе мотивы сакрализации бытия и функций самой хозяйки семейного огня и очага, именовавшейся благозвучным словом *кайвону*.

Характер оперирования событийными и не-событийными огнями не оставляет сомнений, что и в наше время женщины обращают свой внутренний взор туда, куда их далекие предки обращали его, возможно, еще задолго до завоевания арабами этого района мира. У современных таджиков об огне в семейном очаге существует представление, что розовое его пламя уносит запах приготовляемой пищи в обитель Бога и духов, которые в ответ ниспосылают облака, рождающие осадки. Легко представить, как подобные убеждения формируют установку на почтительное отношение к огню. Оно находит отражение прежде всего в образе самого устройства для огня (в торцевой стене дома), видимо, при исламе принявшего форму каминно-очажного отделения (*касаба*), которое мы можем наблюдать во многих районах и в наше время. Отношение хозяек дома и семьи к этому устройству обнаруживает черты, напоминающие отношение к подобию алтаря огня. Определенное представление о сакральности *касабы* дает ее форма. Там, где это устройство сохраняется, она напоминает геометрическую трапецию, две горизонтальные линии которой параллельны. Другой вариант представлял собой стрельчатую арку, практически повторяющую форму арки в мусульманской парадной архитектуре или культовых зданиях. По свидетельству А.Ю. Писарчик, в Самарканде проем каминной арки оформлялся в виде стрельчатой арки, называвшейся *мехроб*, «по сходству со стрельчатой аркой мехрабов мечетей».<sup>121</sup>

По нашим наблюдениям, взгляд на семейный огонь и каминно-очажное отделение жилища как на вполне осознаваемые символы существования семьи придает черты сакральности и самому жилищу. Выразительность организации его внутреннего пространства, а также ритуально окрашенные действия *кайвону*

при оперировании находящимся в нем предметным миром дают ощущение, что женщина и поныне находится во власти представлений, которые отражают тусклый свет доисламских убеждений и воззрений. Они заставляют ее взирать внутренним оком на предмет своего ведения — жилище — как на род храма. Главным атрибутом этого латентного (понятно, в условиях господства исламского учения) храма является *касаба*.

Характерные признаки сакральности внутреннему пространству традиционного жилища придает и своеобразный алтарь другого рода. Он представляет собой устроенную в каркасной стене помещения нишу, называемую *мехроб* (араб. *михраб*) (упоминается в Коране (34:12/13; 38:20/21)). Данное название было присвоено этой нише, служащей местом для складывания постели (обычно под вышитым панно), уже в мусульманское время. На эту мысль наводят также другие ее названия — *тахмон* или *ток*. Наряду с назначением служить местом для складывания постели ниша-*мехроб* (*тахмон*, *ток*) указывает и направление на Мекку, куда обращаются молящиеся, в том числе и пожилые женщины во время *намаза*.

Мы видим, что, находясь в доме (в прошлом нередко в однокамерном помещении), женщина в буквальном смысле оказывается между двумя алтарями. Первый — *касаба*, где горит зажигаемый, управляемый и охраняемый ею семейный огонь. В этом качестве *касаба* олицетворяет элемент преимущественно доисламского почтительного отношения к благословенному огню. Второй — ниша-*мехроб* — представляет собой образ религии отца семейства (*кад-худо*), т.е. собственно ислама. Вряд ли является случайным тот факт, что у современных таджиков пожилые люди в дом, как и в мечеть, заходят с правой ноги произнося кораническую формулу, значение которой в русском переводе «Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного!». Эти и подобные им примеры подтверждают высказанное выше предположение, согласно которому жилой дом, наделен определенными чертами сакральности, главным образом из-за *касабы* и *мехроба* как функций домашних алтарей.<sup>122</sup> Для наших целей имеет принципиальное значение тот факт, что жрицей культа жилища-храма с указанными алтарями выступала (выступает) его хозяйка-*кадбону*. Понимание глубинных пружин данного феномена позволяет уяснить причины не только изоляции современной женщины в Центральной Азии от мечети, но и мотивы относительно слабого ее интереса (за исключением, как говорилось выше, пожилых женщин) к мусульманским молитвам дома.

Доисламские принципы мироустройства, тысячелетиями удерживавшие женщину во власти ее убеждений и воззрений о мире, «каким он должен быть», сформировали ту устойчивую мировоззренческую программу, которая все еще продолжает заполнять собой «вакуум», образовавшийся в совершении современной замужней женщиной молитв на основе исламских предписаний. Функции жрицы жилища-храма сформировали женскую конфигурацию ислама, представляющую собой особую форму следования учению Пророка Мухаммада. Она сплетена из элементов собственно ислама и «не-ислама». «Не-ислам» в данном случае предполагает наличие элементов доисламских концепций в религиозном поведении женщин.

Таким образом, на вопрос, можно ли о женской религиозности в Центральной Азии говорить в принципе, ответ будет утвердительным — с той разницей, что женская религиозность питается из двух мировоззренческих

источников. Они сочетают в себя ислам и «не-ислам». В полюсе ислама путь женщины к Богу — тот же, что и путь мужчин к Нему. Как компонент женского религиозного поведения, «не-ислам» хотя и существует в теле исламской обрядности, являясь интегрированной ее частью, все же немного уводит женщин в сторону доисламских концепций видения мира. В силу этих причин *кайвону* освобождены от исповедания культа в мечети. На этой основе можно говорить об уникальном явлении в центрально-азиатском обществе. Его суть — в *разделенности алтарей* на гендерной основе. Женскому храму соответствует традиционное жилище, которое демонстрирует осязаемые проявления своей сакральности, мужскому — мечеть как общинное культовое здание.

Из отмеченных особенностей становится понятно, что в таджикской среде мужская часть взрослого населения следует учению Пророка Мухаммада и исламской обрядности, опирающейся на исповедание Единобожия. Теоретически в этом вопросе между мужчинами и женщинами нет расхождений: в концептуальном плане базовые элементы бытия Бога у тех и других одни и те же. Женщины сознают себя членами мусульманской общины (*уммат*). Значит, концепция Бога у них такая же, как и у мужчин. Вопрос в другом. Это «другое» обнаруживает себя в некоторых характерных особенностях выполнения женщинами своих религиозных обязанностей.

Женское видение ислама предполагает не только собственно ислам как веру, религию (пусть при несколько усеченном выполнении ее обрядовых постулатов), образ жизни, но и такой его сегмент, как «не-ислам». Это неосознаваемая память о священном доисламском прошлом, наследием которого является почтительное отношение к благословенному огню семейного очага, пламенеющему в каминно-очажном отделении жилища, с которым связываются проявления сакральности самого жилища. В современном таджикском обществе культ огня, исповедуемый женщинами, пусть при отсутствии церковного оформления, сохраняет свою устойчивость. В этом убеждает не только отношение к стационарному огню в семейном очаге, но и многочисленные его символические функции практически во всех обрядах, алгоритм которых определяется женщинами.

Принцип разделенного обрядового участия в отправлении культа на гендерной основе дает простор женщинам, изолированным от храма, для сохранения мировоззренческих элементов, которые проявляют себя как основание того отношения к огню, которое, будучи предметом трепетного отношения у далеких предков иранских народов, имело отчетливо выраженное жреческое оформление. Все это уводит в область собственно женского видения мира, где ярче всего высвечиваются проявления определенной *двурелигиозности*, характерной для местных женщин. Отмеченные особенности не оставляют сомнений в том, что в своем движении к исламу таджикская женщина еще не слишком далеко отошла от доисламских верований и в ряде моментов продолжает обращать свои мировоззренческие взоры вспять — в отдаленные времена развитого культа огня. При этом для нее принципы видения мира и себя неотделимы от религиозно-культурных принципов ислама, тем более что в любой мусульманской стране принадлежность к группе предполагает и принадлежность к религиозной общине.

Я вполне разделяю точку зрения С.Н. Абашина, который как раз в контексте разговора об отделенности на Востоке общественной жизни женщин от

общественной жизни мужчин подчеркивает, что здесь «мусульманином человек рождался по факту рождения, а не уверования в религиозной истине. Поскольку человек считался мусульманином уже в силу своей принадлежности к тому или иному локальному сообществу, то отношение к исполнению религиозных правил в целом было не очень строгим». <sup>124</sup> Говоря о том, что в кишлаке Миндон ислам существовал как социально замкнутое явление, С.Н. Абашия поясняет: «Осознание себя мусульманами предопределялось прежде всего принадлежностью к конкретной семейной и родственной группе, к конкретному роду или к конкретной общине. Религиозная структура повторяла почти один к одному социальную структуру общества, надстраивалась над ней». <sup>124</sup> Точка зрения С.Н. Абашия поясняет отчетливое осознание центрально-азиатской женщиной себя мусульманкой, несмотря на проявления двойственности ее религиозности.

Пришло время посмотреть на женскую интерпретацию Корана. Выясняется, что сам по себе центрально-азиатский ислам, будучи частью единой системы взглядов на мир, предстает как некая двуполярная реальность: мужская и женская. Согласно первому пониманию, путь к абстрактному кораническому Богу един, согласно второму — этот путь специфичен. В соответствии с этим единство пути к Аллаху ведет верующего к *исламу единому*, специфичность пути к Нему, наоборот, к *исламу региональному*. Ислам единый — это учение об общих религиозных, правовых и морально-этических нормах. Они выступают ценностными программами, регулирующими духовную и социальную жизнь на всем пространстве мусульманского мира. Религиозное поведение мужчин тяготеет больше к исламу единому.

Ислам в региональной форме бытования проявляет себя в сочетании ислама как единого учения и «не-ислама», ведущего свое происхождение из доисламских убеждений и воззрений. В соответствии с изложенным мы можем сказать, что его исповедуют главным образом женщины. Центрально-азиатская женщина одну часть своей души отдает религии мужа, а другую оставляет в распоряжении той религии, от которой он оторвался. Слабое мерцание ее лучей и освещает элементы «женской религии», демонстрируя женскую конфигурацию религии и веры, которая выражает себя в единении двух алтарей — официального ислама и неофициального «не-ислама». Если говорить о проявлениях исламского плюрализма, то подобное терпимое отношение к элементам доисламских принципов мироустройства является вполне достаточным тому подтверждением.

При анализе процесса развития ислама С.М. Прозоров отмечает, что народы разных историко-культурных регионов, включившись в духовную жизнь мусульманского общества, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи и культурные традиции. <sup>126</sup> По его мнению, в разных регионах мусульманского мира процесс адаптации местного духовного субстрата к исламу проходил не одновременно, но в конечном счете привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах (Центральная Азия, Северная Африка, Индия) ислам приобрел специфические черты, отличающие одну региональную форму его бытования от другой. <sup>127</sup> Как показывают результаты анализа, специфические черты религиозного поведения таджикской женщины являют собой иллюстрацию продолжавшегося взаимодействия коранических норм и принципов (дополняемых примерами из жизни самого основателя религии) с элементами местных ценностных ориентаций.



Здесь мы подходим к выдвижению гипотезы, согласно которой описанная специфика женской религиозности в условиях Центральной Азии происходит из первоначальной (доисламской) интровертности женщин. На этой основе появляется соблазн предположить и то, что общественное культовое здание — мечеть — представляет собой продукт экстравертности мужчин и символизирует особенности социального мира, организованного ими. Таким образом, разделение традиционных семейно-бытовых обязанностей супругов на внутрисемейные и внедомашние послужило естественной базой, на которой произошло закрепление в обществе принципа разделенности храмов на концептуально оформленный мужской и латентный (в лоне ислама) женский. Граница между ними проходит мимо ворот дома-усады, с внешней стороны. Еще в недавнем прошлом пересечение этой линии требовало от женщины соблюдения определенных правил, например наличия такого элемента выходной одежды, как покрывало-*фаранджи*. Как символ женского затворничества его нельзя было снимать в общественном месте, в том числе в мечети.

Было бы слишком упрощенно думать, что установление, согласно которому мечеть представляет собой символ социального мира лишь мужчин, изначально связано с их эгоизмом. Не приходится сомневаться, что оно ведет свое происхождение из глубины тысячелетий, предшествовавших учению Мухаммада. Предложенное понимание не покажется слишком беспочвенным, если вспомнить зафиксированное этнографами, в том числе и автором этих строк, устройство главного атрибута мечети — *мехроба* — в «домах огня» (*алоухона*) у жителей горных областей РТ. Благодаря *мехробу*, устроенному, конечно, уже после установления в этих районах ислама, «дома для мужчин» стали совмещать функции помещения для молитвы по исламу и почитания благословенного огня. Эти, заметим, сугубо мужские помещения специалистами рассматриваются как реликты древних домов (храмов) огня в общеиранской традиции. Из этого факта становится очевидным соблюдение древних принципов разделения полов, в том числе в *алоухоне*.

Описанные явления, которые следует отнести на счет взаимодействия общих принципов в сфере исламского вероучения и обрядности, а также региональных форм их бытования, как в зеркале отражают *две концепции видения мира*. Для мужчин мир динамичен и видится ими преимущественно таким, «каким он должен быть», для женщин, еще недавно замкнутых пределами дома, он статичен и воспринимается преимущественно таким, «каким он есть». Закрытость женского уклада на Востоке и поэтому относительно замедленная реакция женщин на внешнее влияние создали почву для сохранения многих архаических черт культурных стереотипов.

Рассмотренные явления проливают свет на истоки, из которых питаются исторические корни современного ритуала обведения невесты вокруг огня под открытым небом. Священнодействие женщин вокруг благословенного огня (*алоугардон*) ярче всего демонстрирует полярность в основополагающих принципах мироощущения мужчин и женщин в изучаемом обществе. Элементы этого различия прослеживаются почти повсеместно. Это можно проиллюстрировать на примере системы традиционных обрядов с использованием огня, включая костер новобрачных: как закрыт путь в мечеть для женщин, так закрыт путь к этим ритуалам для мужчин. Данный принцип строго соблюдается практически во всех обрядах, создателями концепции и

исполнителями которых являются женщины. Читатель помнит описание обряда «Госпожи вторника». Там к ритуальному *дастархону* с угощениями не допускается даже беременная женщина из опасения, что в ее утробе может быть мальчик. Эти примеры наглядно свидетельствуют, что в сельских районах (во многом и в городах) таджикская женщина находится между заповедями пророков двух религий — Мухаммада, основателя ислама, и Заратуштры, с именем которого связана доисламская религия откровения с развитым культом огня. Следует учесть, что в традиционном таджикском обществе обоснованием почтительного отношения к огню, в частности к семейному огню, служили не только утилитарные функции этой природной стихии как величайшего блага, символа существования дома и семьи. Это отношение основывалось также на системе поверий и символических представлений о пламени этого огня.

В целом можно констатировать, что в таджикской среде две формы *локализации* основных сфер феминных и маскулинных обязанностей за пределами дома и в его пределах в конце концов породили разные взгляды на устройство мира. Интровертность женщин и экстравертность мужчин способствовали формированию таких форм убеждений во взглядах тех и других, которые служили идейным обоснованием их предназначений и соответствовали установившемуся порядку вещей. Это видно на примере различия отношения замужних женщин и женатых мужчин к огню. Там, где дело касается утилитарных функций огня, различия во взглядах партнеров по браку минимальны. Они бросаются в глаза тогда, когда речь идет о событийных огнях, когда огонь используется в магических целях. Складывается впечатление, что из интровертности женщин происходит культ огня и связанный с ним культ внутреннего пространства жилища как рода храма. В качестве храма дом выступает символом мира преимущественно женщин, в то время как символом мира мужчин выступает общинное культовое здание. Отсюда можно заключить, что культ, основанный на учении Пророка Мухаммада, первоначально соответствовал в большей степени взглядам именно мужчин. Из всего этого складывается впечатление, что ислам в Центральной Азии является, в первую очередь, религией мужчин. Что касается женщин, то они при отчетливом мусульманском самосознании находятся как бы между двумя алтарями. Ощущение таджички себя мусульманкой свидетельствует о том, что принципы видения ею мира и себя неотделимы от религиозно-культурных принципов местной формы бытования ислама.

Как видно, избранный подход к проблеме позволяет значительно расширить исследовательские рамки поставленной проблемы. Он дает возможность выявления элементов преемственности или трансформации, а также исчезновения определенных явлений культуры на протяжении тысячелетий. Это и широкое поле для реконструкции некоторых культурных явлений, осуществления аналитических и компаративистских исследований.

\*\*\*

1. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований...

2. *Снесарев Г.П.* О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма (По полевым материалам 1954–1956 гг. Узбекского отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции) // СЭ. 1957. № 2. С. 62; *Он же.* О некоторых причинах сохранения религиозных пережитков у узбеков Хорезма // Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. М.; Л., 1959. С. 120.

3. Отдельные аспекты этого вопроса проанализированы Хабибой Фати. См.: *Fathi Nabiba. Femmes d'autorité dans l'Asie Centrale contemporaine...*
4. Согласно А.А. Семенову, Ходжа Мухаммад Башоро/Башшара (782–83 — 866) — известный знаток *хадисов* (преданий о словах и действиях Пророка Мухаммада) в первые века ислама; здание его мазара воздвигнуто в 1342–1343 гг. См.: *Семенов А.А. Материальные памятники арийской культуры // Таджикистан. Ташкент, 1925. С. 130–131.*
5. Выражение *халват дар анджуман* означает, что погружившийся в богопоминания сам (его тело) находится как бы в обществе, но его сердце пребывает в уединении с Богом. Естественно, поэтому данный принцип затворничества предполагает освобождение от всего мирского, борьбу со своим низменным *Я* (*нафе*) и посвящение себя сокровенному путешествию (внутренним взором) внутрь собственного духовного *Я*.
6. Случаи отклонения от этого принципа, как и соответствующие предписания женщинам, посещающим кладбища, отмечены А. Мардоновой, зафиксировавшей интересные данные по этому вопросу. См.: *Мардонова А. Традиционные похоронно-поминальные обряды... С. 135–138.*
7. См.: *Андреев М.С. Таджики долины Хуф... С. 191; Кармышева Б.Х. Узбекилокайцы Южного Таджикистана. Сталинабад, 1954. С. 114; Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976. С. 147; прим. 145–146; Моногарова Л.Ф. Архаичный элемент похоронного обряда... С. 159; Бабаева Н.Б. Древние верования... С. 95; Мардонова А. Традиционные похоронно-поминальные обряды... С. 135–138.*
8. *Йеттмар К. Религии Гиндукуша... С. 138.*
9. Формулу исповедания веры *Ла илаха илла Лаху ва Мухаммадун расулу Лахи* («Нет никакого божества, кроме Аллаха, а Мухаммад — посланник Аллаха»).
10. Об обрядах и моральных предписаниях ислама см.: *Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках: Курс лекций. Л., 1966. С. 73–80; Массе А. Ислам. Очерк истории / Пер. с франц. Н.Б. Кобриной и Н.С. Луцкой. М., 1962. С. 108–124.*
11. По сведениям, полученным мною в 2002 г. в Исламском Центре Республики Таджикистан, в среднем на десять лиц мужского пола, ежегодно совершающих паломничество в Мекку, приходится одна женщина.
12. *Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы... С. 140, 172.*
13. См.: *Авеста в русских переводах... С. 96–112.* См. также: *Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в зороастризме. СПб., 1997. С. 235–250.*
14. *Эфендиева Р. Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев... С. 42.*
15. *Бартольд В.В. Первоначальный ислам и женщина // Бартольд В.В. Соч. М., 1966. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского Халифата. С. 648.*
16. Там же. С. 649.
17. *Насихати модар ба духтари арджманд* («Наставления матери драгоценнейшей дочери»). Душанбе, б.г. С. 52.
18. *Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране: Историко-этнографический очерк. М., 1982. С. 60.*
19. *Мейтарчян М.Б. Огонь в зороастризме... С. 284.*
20. О ритуальной чистоте в зороастризме см.: *Рак И.В. Мифы древнего и средневекового Ирана... С. 274–283.*
21. См.: *Еремина В.И. Ритуал и фольклор... 1991.*
22. *Сумцов Н.Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // ЖМНП. СПб., 1880. Ч. 212. С. 77. Цит. по: Еремина В.И. Ритуал и фольклор... С. 44.*
23. *Еремина В.И. Ритуал и фольклор... С. 44. Шестинедельная изоляция роженицы, о чем сообщает цитируемый источник, совпадает с широко известным обычаем*

- народов Центральной Азии изолировать мать и новорожденного от «не-своих» в течение первых сорока дней после родов (*чилла*).
24. Там же. С. 44.
  25. *Лярская Е.* Женские запреты и комплекс представлений о нечистоте у нецарцев... Сходную точку зрения высказывает специалист по этнографии народов Центральной Азии С.С. Губаева (см.: *Губаева С.С.* Путь в зазеркалье... С. 164–174).
  26. Обряды в традиционной культуре бурят... Гл. II.
  27. *Еремينا В.И.* Ритуал и фольклор...
  28. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь... С. 216.
  29. Насихати модар... С. 53.
  30. *Гилкрист Дж.* Мухаммад и его книга. СПб., 1999. С. 261.
  31. Некоторые дополнительные сведения по рассматриваемому вопросу читатель найдет в публикации автора. См.: *Рахимов Р.Р.* Об одном социально-возрастном термине у современных таджиков // *Материалы полевых этнографических исследований.* СПб., 1996. Вып. 3. С. 18–35.
  32. *Снесарев Г.П.* Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // *Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г.* М., 1960. С. 138.
  33. *Персидско-русский словарь* / Под ред. М.А. Гафарова. М., 1927. Т. II. С. 651, стб. 1.
  34. *Фарханги забони тоджики (аз асри X то ибтидои асри XX)* («Словарь таджикского языка». X — начало XX века). Т. I. М., 1969. С. 525, стб. 2. (Далее — Фарханг).
  35. *Периханян А.Г.* Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983. С. 50, 90.
  36. В современной лексике таджиков этот суффикс опознается, например, в слове *катак*, которое употребляется для обозначения курятника.
  37. Следует отметить, что в живом языке местного населения, как и в других иранских языках, Бог в противоположность кораническому Аллаху, часто именуется *Худо/Худованд*, *Парвардигор* или, редко, *Йаздун* (кн. *Йаздон*), что, по нашим полевым данным, отражает диалектную особенность языка таджиков долины Шинг. Сфера употребления наименования *Аллах* — в основном религиозная литература, исламская обрядность и некоторые другие области, например памятники монументальной или культовой архитектуры, где религиозные тексты на основе арабской графики использовались как элемент декора. В прочих случаях, в особенности в разговорной речи, имя *Аллах* имеет замену в форме общеиранского *Худо/Худованд*, *Парвардигор*.
  38. *Bartholomae Chr.* *Altiranisches Woerterbuch.* Berlin, 1961. Sp. 1862.
  39. *MacKenzie D.N.* *A Concise Pahlavi Dictionary.* L., 1971.
  40. *Периханян А.Г.* Общество и право Ирана... С. 50, 113.
  41. Книга деяний Ардашира сына Папака / Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского. Введение, комментарий и глоссарий О.М. Чунаковой. М., 1987. С. 38. (Памятники письменности Востока. LXXVIII).
  42. *Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // *Бартольд В.В.* Соч. М., 1963. Т. 2. Ч. 1. С. 209. В упоминавшемся словаре (Фарханг) приводятся и такие значения *кад-худо*, как «достойный», «заслуживающий и подходящий для выбора человек» (Фарханг. С. 526, стб. 2). Там же (стб. 1) мы находим слово *кадевар* как синоним *кад-худа*.
  43. Там же. С. 209.
  44. *Бартольд В.В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия // *Бартольд В.В.* Соч. М., 1963. Т. I. С. 273.
  45. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции / Издание подготовил М.Г. Ярошевский. М., 1989. С. 403.

46. Унсуралмаали Кайкавус. Кабуснаме // Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986. С. 20.
47. Периханян А.Г. Общество и право Ирана... С. 84 и след.
48. Фрейд З. Введение в психоанализ... С. 402.
49. Там же. С. 402.
50. Элиаде М. Космос и история...
51. Фрейд З. Введение в психоанализ... С. 403.
52. Дехкан — человек, принадлежащий к старой земледельческой аристократии.
53. Сахибдиван — государственный служащий, начальник государственной канцелярии или другого государственного ведомства, а также судья и визир.
54. Убайд Зокони. Хикоёти латиф («Юмористические рассказы»). Самандари Термизи. Даstur ул-мулук («Руководство для правителей»). Душанбе, 1990. С. 28.
55. Эран-шахр — официальное название Сасанидской империи.
56. Книга деяний Ардашира сына Папака... С. 66.
57. Снесарев Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках... С. 138.
58. Персидско-русский словарь... С. 651, 1.
59. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык / Под ред. Л.Х. Будагова. СПб., 1871. Т. 2; Персидско-русский словарь...
60. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана... С. 210.
61. Негматов Н.Н. Государство Саманидов... С. 18.
62. Бейхаки. Тарихи Мас'уди («Масудова История»). Тегеран, 1324 г.х.
63. Wolff Fritz. Glossar zu Firdosis Schahname. Berlin, 1935. P. 280, 19
64. Gignoux Ph. Corps osseux et ame osseuse: essai sur la chamanisme dan l'Iran ancient // Journal Asiatique. 1979. P. 60.
65. Фарханг. С. 526, стб. 2.
66. Убайд Закани дает синоним термина *кад-худо* в форме *хона-худо*, где *хона* значит «дом». См.: Убайд Зокони. Хикоёти латиф... С. 28.
67. Элиаде М. Космос и история... С. 34.
68. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 389.
69. Периханян А.Г. Общество и право Ирана... С. 50, 102.
70. Следует напомнить, что в наше время термин *кадбону* (*кайвону*) употребляется редко. Он применяется в основном по отношению к особо умелым женщинам, обладающим житейским опытом и знанием традиции. В значении «хозяйки дома и семьи» чаще всего употребляется выражение *сохибхоназан*.
71. Суворова А.А. Женщина и ислам... С. 127.
72. О домашних очагах оседлого населения Средней Азии см.: Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилища... Конструирование *тануров*, как и устройство обычных очагов, продолжает оставаться женским делом.
73. В недавней публикации А. Толеубаева говорится, что казахи во время окота скота не давали окружающим огонь из очага, «ибо, по их представлениям, это могло вызвать ненормальное прохождение окота, различные бедствия в семье и т.д.» (см.: Толеубаев А. Юрта в представлениях, верованиях и обрядах казахов // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 168).
74. Там же.
75. Ю.Ю. Карпов, излагая сведения об обычае обведения невесты вокруг очага у грузин, отмечает, что у них существует представление о замужней женщине как о столбе, на котором дом держится. Он приводит название главного столба дома у грузин — «мать-столб». По его мнению, форма орнаментации этого столба возводит к мировому дереву, дереву жизни, а знаковая соотнесенность последнего с женщиной хорошо известна» (Карпов Ю.Ю. Женское пространство... С. 95, 120–121).
76. Моногарова Л.Ф. Преобразования в быту... С. 138, 141.

77. Головинёв А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 212.
78. Элиадэ М. Космос и история... С. 37.
79. Там же. С. 37.
80. Ритуальные заупокойные пляски представляют собой установленный факт в культуре иранских народов. Об этом, по мнению А.М. Беленицкого, «свидетельствуют как сообщения письменных источников, так и этнографические параллели». Автор указывает, что «и на пенджикентских оссуариях имеются налесты, изображающие женщин, совершающих заупокойную пляску» (см.: *Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г.* Средневековый город Средней Азии. Л., 1973. С. 126). Более детальные сведения М.С. Андреева (см.: *Андреев М.С.* К характеристике древних таджикских семейных отношений... С. 4). См. также: *Юсуфбекова З.* Семья и семейный быт шугнанцев... С. 146–148.
81. *Андреев М.С.* К характеристике древних таджикских семейных отношений... С. 9.
82. *Топоров В.Н.* О ритуале... С. 16.
83. *Хамиджанова М.А.* Мужские джахры в похоронных обрядах таджиков Верхоньев Зеравшана // *Этнография Таджикистана.* Душанбе, 1985. С. 54–58.
84. *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства... С. 47.
85. *Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. С. 15.
86. *Андреев М.С.* Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г. // *Изв. Турк. отд. РГО.* Ташкент, 1924. С. 136.
87. *Михраб/мехроб* — ниша в стене, обращенной в сторону святыни мусульман — Мекке, обозначающая направление, в котором обращены лица молящихся. В тексте этот термин употребляется как в прямом, так и в переносном значении.
88. *Сухарева О.А.* К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 126.
89. Среди наших родственников этот страх был велик настолько, что за ночь они уничтожили библиотеку, оставшуюся от репрессированного деда по отцу (в ней было свыше двух тысяч томов на основе арабской графики).
90. *Levi-Strauss C.* The Family // *Man, Culture, and Society* / Ed. by Shapiro L. Harry. L.; Oxford; N.Y., 1971. P. 336.
91. Г. Григорьев, говоря о ритуальных очажках у народов Центральной Азии, пишет: «Очажок — это зороастрийская икона, перед которой огнепоклонники зажигали жертвенный огонь во исполнение предписания Авесты» (*Григорьев Г.* Тусупи. К истории народного узора Востока // *Искусство.* 1937. № 1. От. отд. С. 138).
92. *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилищ... С. 104, прим. 8.
93. *Андреев М.С.* По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля) // *Этнография.* 1927. № 2. С. 323, прим.
94. *Тер-Саркисянц А.Е.* Свадьба у сельских армян: традиции и современность // *Свадебные обряды народов России и Ближнего Зарубежья.* М., 1993. С. 118.
95. *Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г.* Средневековый город Средней Азии... С. 28.
96. *Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И.* Самаркандские очажки... С. 206–234.
97. Там же. С. 206–207. Авторы этой интересной публикации при рассмотрении элемента декора на лицевой стенке очажка, представляющего собой «фигуры человека (рис. 8 ж, з) в узком кафтане, держащего в руках то кривой меч, то булаву (?)» (Там же. С. 226), полагают, что это стражи. С этим трудно не согласиться. Вопрос, однако, в том, что подразумевать под словом «стражи» в данном контексте. Мы думаем, что за этой символикой скрывается охранительная функция самого огня, о которой говорилось выше. Иначе говоря, перед нами огонь с «лицом» стража.

98. Вишневецкая О.А., Рапопорт Ю.А. Следы почитания огня... С. 105–112. Рис. 2–3.
99. Андреев М.С. Таджики долины Хуф... С. 172.
100. Иностранцев К.А. Материалы из арабских источников... С. 101.
101. У коренных народов Северо-Западной Сибири существовало представление, что если огонь трещит или вспыхивает, значит к чуме приближаются враги или являются гости из иных миров (см.: Головинёв А.В. Говорящие культуры... С. 212).
102. Иностранцев К.А. Материалы из арабских источников... С. 102.
103. Андреев М.С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Душанбе, 1970. С. 170.
104. Бойс М. Зороастрийцы... С. 160, илл.; Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране. М., 1982. С. 76.
105. Об образах демонологии подробнее см.: Басилов В.Н. Албасты // МНМ. Т. I. С. 58. К имеющейся там литературе по теме можно добавить: Басилов В.Н. Демон албасты в шаманстве Средней Азии и Казахстана. М., 1992; Снесарев Г.П. Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений // СЭ. 1973. № 1. С. 48–59; Муродов О. 1) Представления о дэвах таджиков средней части долины Зеравшана; 2) Традиционные представления таджиков об аджина; 3) Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана.
106. Миллер Б.В. Персидско-русский словарь. Изд. 3-е. М., 1960. С. 296.
107. Ханьков Н. Описание Бухарского Ханства... С. 208. См. также: Негмати А.Э. Земледельческие календарные праздники... С. 74.
108. Задыхина К.Л. Узбеки дельты Аму-Дарьи... С. 411–412.
109. Мирний Сайид 'Али. Фарханги мардом... С. 18–28.
110. Там же. С. 20. Выбрасывая кувшин на улицу, говорили (в русском переводе): «Болезни и беды наши пусть уйдут (*бере*) в кувшине (*кузе*), а тот пусть уходит на улицу (*куче*)» (Там же). Прыгая через костер, говорили: *Зарди(-йе) ман аз ту, сорхи(-йе) ту аз ман* («Моя желтизна — тебе, твоя краснота — мне») (Там же. С. 19). В Курдистане бывший в употреблении кувшин выбрасывали за ворота дома, говоря: *Беру чехаршанбе нахс, то дигар бар нагарди; беру ва тамаме нахвасатра ба худ бебар* («Уходи, злосчастная среда, чтобы больше не возвращалась; уходи и уноси с собой все свои злополучия») (Там же. С. 25). По данным иранского автора, в его стране обряд *чоршанбе сури* выполнялся во вторник вечером. Он приводит предание, мотивирующее выбор времени (Там же. С. 18). Интерес представляют также приметы, связанные с этим обрядом (Там же. С. 20–21).
111. Демидов С.М. О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем... С. 174.
112. Лобачева Н.П.: 1) Огни Сафара в Хорезме...; 2) Последняя среда месяца сафар...
113. Неменова Р.Л. Таджики Варзоба... С. 134.
114. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 391.
115. Там же.
116. Лобачева Н.П. Огни Сафара в Хорезме... С. 31.
117. Брагинский И.С. Исследования по таджикской культуре (К проблеме межлитературных связей народов Советского Востока) М., 1977. С. 113.
118. Желтизна лиц — образ трудной (необеспеченной) жизни.
119. Розовые щеки — знак обеспеченного и радостного существования.
120. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография.. С. 386.
121. Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилищ... С. 89.
122. Представляется уместным сказать, что у таджиков жилище/дом и культовое здание нередко обозначаются одним словом — *хона* («жилище», «комната», «помещение», «дом»; «храм»), с той лишь разницей, что для обозначения культового здания (*масджид*) в качестве определения к слову *хона* прибавляется *Худо* (Бог). В результате получается *хони Худо* (лит. *хонаи Худо*), т.е. букв. «Дом Бога», «храм».

124. *Абашин С.Н.* Социальные корни среднеазиатского ислама // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах / Ред. М.Б. Олкотт, В. Тишков, А. Малашенко. М., 1997. С. 456.

125. Там же. С. 455.

126. *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 377.

127. Там же.

## ГЛАВА XII

### ОГОНЬ: АМПУА СУДЬИ И ПАЛАЧА

Феномен огня как наделенного одушевленными качествами и соответственно носителя многочисленных свойств возвращает в область, где во всю полноту разыгрывается драма человеческой жизни. От нее не уклониться в силу следующих образов этого природного элемента: а) исполнителя роли судьи и б) исполнителя осознанно выбираемой человеком роли палача, когда возникает необходимость вручить свою судьбу власти этой грозной стихии. В этих ипостасях огонь останавливает внимание на самом страшном, что можно вообразить себе в судьбе человека, и самом непостижимом уму. В первой роли пламя огня предстает как способ и мера испытания человека, когда необходимо доказательство его невиновности; ампуа судьи Божье обращает больше к мифам и преданиям. Роль палача делает эту стихию инструментом сознательного выбора — речь идет о добровольной смерти путем самосожжения. В условиях современной Центральной Азии к этой форме сведения счета с жизнью прибегают в основном девушки и молодые замужние женщины. Это является еще одним доказательством того, что огонь представляет собой «стихию» женщин и в этом качестве он неотделим от их мира.

По свидетельству современников, в кишлаках с таджикским населением один или два случая самосожжения женщин в несколько лет — почти обычное явление. Поиски сведений в этнографической литературе по народам региона желаемых результатов не дают. Есть данные медицины. Так, Д.М. Мухамадиев исследовал 192 случая «аутоагрессивных действий путем самосожжения, совершенных женщинами-таджичками <...> за период с 1980 по 1993 гг.». Им использованы материалы ожогового центра таджикского национального Министерства здравоохранения (182 случая) и бюро судебно-медицинской экспертизы того же Министерства (10 случаев). Установлено, что покончивших с собой в возрасте до 20 лет было 63 человека, от 21 до 30 — 94, от 31 до 40 — 22, от 41 до 50 — 5 и старше 50 лет — 8 человек. Из них 107 женщин состояли в браке к моменту совершения суицида, 79 были незамужними, 6 — разведенными. Умственным трудом были заняты два человека, физическим квалифицированным — 18, физическим неквалифицированным — 34 и не работали 138; доля горожанок явно преобладает — их 150 человек. Выяснилось также, что женщин «с истинными завершенными суицидами было 61, истинными незавершенными — 131».<sup>1</sup>

Приведенные данные свидетельствуют о достаточной выраженности явления женского самосожжения в современной таджикской среде. Вместе с тем